

علم المبدأ
ILMOLMABDAA

مجلس الأمناء

(بحسب الترتيب الأبجدي)

إندونيسيا	أ.د. إظهار نوري	«
مصر	أ.د. أحمد الجزار	«
تونس	أ.د. توفيق بن عامر	«
لبنان	أ.د. جاد حاتم	«
الجزائر	أ.د. زعيم خنشلاوي	«
المغرب	أ.د. سيدي علي ماء العينين	«
اليمن	أ.د. عبد الله الفلاحي	«
الأردن	أ.د. عامر عدنان الحافي	«
ماليزيا	أ.د. عزم الدين إبراهيم	«
السودان	أ.د. الصادق الفقيه	«
سلطنة عمان	أ.د. فؤاد السجواني	«
بلغاريا	أ.د. فيلين بيليف	«
العراق	أ.د. محمد حسين آل ياسين	«
تركيا	أ.د. محمود إرول قليج	«
باكستان	أ.د. محمد طاهر القادري	«
السنغال	أ.د. محمد المختار بن أحمد جبي	«
سوريا	أ.د. محمد أحمد علي	«
بروناي	أ.د. مول يادي	«
موريتانيا	أ.د. محمد سالم الصوفي	«
إيران	أ.د. يد الله يزدي بناه	«

علم المبدأ

ILMOLMABDAA

2

فصلية علمية محكمة تعنى بمعارف الميتافيزيقا و الحكمة الإلهية
العدد الثاني - 444هـ - صيف 2022م

رئيس التحرير

محمود حيدر

المجلس العلمي الاستشاري

مصطفى النشار

سيد علي الموسوي

مدراء التحرير

إحسان الحيدري - الهذيلي المنصر - محمدعلي ميرزائي
إدريس هاني - غيضان السيد علي

مجلس التحكيم العلمي

صابر أبا زيد	مصر	محمد أبو هاشم محبوب	تونس
جعفر نجم نصر	العراق	محمد يحيى باباه	موريتانيا
أمين يوسف عودة	الأردن	حبيب الله بابائي	إيران
هدى نعمة مطر	لبنان	كنزة القاسمي	المغرب
بكري علاء الدين	سوريا	ياسين بن عبيد	الجزائر

التصميم والإخراج الفني

Red Design Company

المدير المسؤول

سكرتير التحرير
قاسم الطفيلي
خضر إبراهيم حيدر

تواصل

الموقع الإلكتروني: www.ilmolmabdaa.com / الإيميل: ilmolmabdaa@gmail.com
هاتف: 305347 - 009611 / 7801877152 - 00964 / 3867158 - 009611 / 355471498 - 00989
ص.ب: 113/5748 - بيروت - لبنان



فهرس المحتويات

مفتتح | التعرّف على الفائق ٩

محمود حيدر

المحور

المعرفة المبدئية

نقد تعدّد الصور المقدّسة في ميتافيزيقا الغرب

- سيد حسين نصر..... ٢٠

المعرفة كهّم أقصى

الإيمان بما هو فعلٌ يصل به العقل في نشوته الانجذابية إلى ما وراء ذاته

- بول تيليش..... ٤٤

معرفة البدء

- استقراء مقارن بين علم الكون الحديث والحكمة المتعالية

پيروز فطورجي ٥٦

المعرفة الصقوليّة

الصّلة كنظرية تعرّف على مبدأ الكون

- صبيح محاميد ٨٦

المعرفة الروحانيّة في ميزان فلسفة الدين

بين التجربة الدينيّة والتبصّر العرفاني

- إحسان علي الحيدري ١١٠

المعرفة الحرّة

الشهود كمرتبة عليا للتعرف الوجودي عند ملاً صدرا

- كمال إسماعيل لزّيق ١٣٠

المعرفة التأويليّة في منظومة ابن عربي

اللغة بوصفها وجوداً

- عبد اللطيف الزيداني ١٥٦



فهرس المحتويات

محاورات

- حوار على ضفاف الروحانية مع المفكر الفرنسي ريجيس دوبريه
المقدس هو الطريقة الفضلى لفهم العالم الأدنى

- أجرى الحوار: بيار مارك دو بيازي ١٨٠

حقول التنظير

مفارقات ثنائية الوجود في فكر ابن عربي
جدليات التخفي والتجلي

- ربيعة العربي ١٩٢

- بين الفيزياء والميتافيزياء

حركة الطبيعة ومفهوم الحركة في الجوهر عند مُلاً صدرا

- إبراهيم قالين ٢١٢

مقارنات

- تأثير ابن عربي في شبه القارة الهندية

ملاحظات سوسيو- أنثروبولوجية

- ويليام تشيتيك ٢٣٨



فهرس المحتويات

أفنان

- حكاية الإرتقاء إلى عالم المعنى
جمالية القصة في منظومة "منطق الطير" لفريد الدين العطار
عبد المجيد زراقت ٢٦٦

مكنز الكتب

- الوجود الأنطولوجي بين السهروردي وأفلوطين للباحث د. أحمد فقيه
معادلة الانفصال والاتصال بين نظريتي الفيض والإشراق
جاد مقدسي ٢٨٦
- "مسالك الابتداء" للمفكر التونسي محمد أبو هاشم محجوب
محاكاة من قرب لمساعي هايدغر الوجودية
خضر إبراهيم ٣٠٠
- ترجمة الملخصات: ٣٢٢

حقّ المعرفة

أوقفني في حق المعرفة وقال لي:

أما الآن، ففوقٌ وتحتٌ وكلُّ ما بدأ، فهو دنيا، وكلُّه وكلُّ ما فيه ينتظر الساعة.. وعلى كلِّه
وكلُّ ما فيه، كتبتُ الإيمان، وحقيقةُ الإيمان ليس كمثله شيءٌ.

محمد بن عبد الجبار بن الحسين النَّفَرِي

(من عرفاء القرن الرابع الهجري)

"من كتاب - المواقف والمخاطبات"

التعرف على الفائق

محمود حيدر

قلّ أن نجد من لا يتساءل، وفي شيء من الغرابة، إذ يتناهى إليه الكلام على المعرفة الفائقة، أصلها، وغايتها، وإلى أيّ سلالة من نظريّات المعرفة تنتمي؟ ... قد يترأى التساؤل بديهياً في صورته الأولى، إلاّ أنّه في هذه المنزلة خلاف الاعتياديّ. وما ذاك إلاّ لأنّ كلّ قولٍ في معرفة وجود ما، ذهنياً كان أو واقعياً، يحيل إلى المبادئ النظرية الحاكمة على نشأته، والقواعد الناظمة لصيرورته. لنا أيضاً أن نتساءل عن معنى وماهيّة المعرفة الفائقة، وعن الذي يغيّرها في حقل معرفة العاديّ، وما تألّف عليه العقل الاستدلاليّ حيال تعقّله عالم الممكنات؟ ...

جدلٌ مديدٌ لم ينته إلى مأل، تلقاء نظرية المعرفة وماهيّتها، فضلاً عن المهمّة المسندة إليها لفهم الوجود واستكشاف كوامنه. رأى قدماء الإغريق إلى النظرية باعتبارها الخطاب المنطقيّ لكلّ معرفة. وفي عهود الحداثة عُرّفت بأنّها درسٌ طبيعة المعرفة، والإجابة على أسئلة أوليّة ركّزت على الإجمال في ثلاثة: ما معنى أن نقول إنّنا نعرف شيئاً ما.. وكيف نعلم أنّنا نعلم.. ثم ما الذي يجعل المعتقدات المبرّرة مبرّرة؟ ...

لم تنتبه الفلسفة القبليّة، ولا سيّما في أطوارها المستحدثة، إلى أنّ الأذهان أنّى سَمّا ذكّوها، لن يتيسّر لها أن تَطأ أرض الحقيقة بالاستدلال، ولا أن تظفّر بضالّتها عبر كيمياء الحواسّ الخمس. ولقد قيّدت نفسها بنفسها لمّا أخذت إلى

دنيا المقولات، وسكنت كهف المفاهيم، واكتفت بالسؤال عمّا يقع تحت سطوة الاستدلال وحسابات الفكر المحض. وللبيان، سنرى كيف أنشأ العقل العلمي تصوّراته الوجودية على مبدأ اشتقاق الوعي من المادة، واستقلال المادة عن الوعي، وعلى ادّعاء القدرة الاستثنائية للعقل على إدراك الكون. وإلى ذلك، الافتراض بأنّ الأشكال العليا للوجود تجد حقيقتها في الطبيعة المتحوّلة وعوارضها. وبهذا اتّضح كيف آلت صيرورة العقل الطبيعيّ إلى سوء الفهم، واضطراب الفكر، والاستغراق في لجة التشاؤم.

I

إذا كان التعرّف على الفائق يلزمه نظرية معرفة من جنسه، فمن المنطقيّ أن يتّخذ المتعرّف مسلكاً مفارقاً لما عهدته النظريات التقليدية الحاكمة على مناهج العلوم الإنسانية، من أجل هذا يصير العثور على مبدأ ميتافيزيقيّ مؤسس ضرورياً، للكشف عن أحوال الفائق من الوجود سواء لجهة ظهوره أم استتاره.

هذه المفارقة المنهجية من شأنها أن تُحدث منقلباً منهجياً في نظرية المعرفة. فبدل أن يكون التعرّف وفق شرعة العقل الأدنى، قيّداً على المتعرّف - بسبب حاكمية قوانينه ونظريّاته عليه - تنفسح أمام بصيرته أمداء "ما بعدية" للإدراك والتعرّف. فإنّه بمؤالفته بين أحكام العقل والطاق الفؤاد يُجري حفراً معرفياً مغايراً يمهد لانكشاف الفائق وتعالیه. لعلّ هذا ما أبداه العرفاء لما تحدّثوا عن الكشف والشهود كمعرفة متحرّرة من قيديّات المعرفة الصورية. الحكمة المتعالية عاينت هذه الدقيقة النظرية لما أشارت إلى غموض المباحث الإلهية والمعارف الربّانية، ورأت إليها بوصفها مماثلة للعقول القدسيّة التي يحتاج إدراكها إلى تجرّد تامّ ولطف شديد، ثم ذهب إلى نعتها بـ"الفطرة الثانية". وعلى النحو إياه سيصرّح أهل الحكمة: "إنّ من أراد أن يشرع في علومنا فليستحدث لنفسه فطرة أخرى". والمقصود بذلك أن الفلاح بالمعارف القدسيّة أمرٌ موقوف على الفطرة بما هي الغرسة الإلهية البدئية لكلّ معرفة. إذ بالفطرة ومنها تولد "سيريّة" تعرّف ذات سمات مفارقة تترقى في سموها وتفوقها لتبلغ مقام الكشف والشهود.

مع هذا المقام المعرفيّ ينصرف العارف إلى ما يتعدّى اختبارات الحسّ ومعياريّات العقل الحاسب. والمعنيّ بهذا أن يُهمّ العارف بدفع فعاليّاته الكشفيّة مثل الحدس، والنور، والإلهام، والشهود الروحيّ إلى حدودها القصوى. أمّا المكشوف المتولّد من هذه فعاليّات

فإحرازه يكون بحسب سعة الكاشف ومقامه. وهكذا تتّصل مراتب الشهود بعلاقة طولية في ما بينها: العالي منها مستوعبٌ للدّاني من دون أن يغادر العالي علوه، بينما يحتاج الدّاني إلى قابلية واستعداد إضافيين ليتّصل بما هو أعلى منه. أمّا الغاية الأسمى من الشهود - كما يبيّن ملأ صدرًا - فهي الوصول إلى المعرفة الحرّة، التي هي ليست بغاية، بل هي بذاتها غاية الغايات، ومنتهى الآمال. من أجل ذلك نُعتت بـ "المعرفة الحرّة" لكونها لا تعلّق لها بغيرها، ولا تُراد لأجل شيء آخر، وأما باقي العلوم فإنّما تُراد لأجلها..."

II

للمعرفة الموصلة إلى الفائق ثلاثة سبل: - معرفة بواسطة الصورة الحاكية وهي المعرفة التحصيلية - ومعرفة من غير واسطة وهي المعرفة الحضورية، وفيها يكون المدرك على صلة بالمدرك على نحو يتيح له الاتصال بالواقع بشكل مباشر، ويكون في الآن عينه عالمًا بنفس هذا الواقع - وثالثًا، معرفة بالفطرة، وهي تتعلّق بالمعرفة الشهودية حصراً. وهذا الطور الأخير من المعرفة يُدرك من وجهين: الأول، إثبات وجود المعرفة عند أنفسنا، والثاني، إثبات وجودها عند الغير. وفي كلّ من الوجهين يكون الأمر الشهودي إمّا فعلياً شعورياً ملتفتاً إليه، أي أنّه داخل في وعي الشاهد وإدراكه.. وإمّا موجوداً بالقوّة وغير ملتفتٍ إليه، أي أنّه خارج عن وعيه وإدراكه. وأمّا الطريق الوحيد لتحقيق ذلك فهو بإرجاع المعرفة الشهودية إلى نفس الشاهد، حتى يجد هذا الأمر في داخله. سوى أنّ البرهان العقليّ في هذه الحالة لا يعوّل عليه نظراً إلى قصوره العقل عن بلوغ ما لم يستطع بلوغه عن طريق مقدمات الدليل العقليّ. ولأنّ العقل في طوره الأدنى لا يتنافى مع الشهود العقليّ فقد لحظت الحكمتان الإشراقية والمتعالية استحالة الفصل بين النظر العقليّ والتبصّر الشهودي، ذلك بأنّ غاية الشهود والكشف لدى هاتين الحكمتين هي الوصول إلى الواقعية عن طريق المكاشفة القلبية الباطنية. ولقد بيّن شيخ الإشراق السهرورديّ هذا التلازم بين الكشف والواقعيّ عندما رأى أنّ السالك من دون قوّة البحث يكون ناقصاً، كذلك الفيلسوف لو افتقد السير والسلوك والشهود لكان أيضاً ناقصاً، ولا يستطيع الإخبار عن عالم القدّس. (المطارحات).

من هذه المثابة تهدي المعرفة الفائقة إلى واحدة من أهم عناصر نظريتها المعرفية المستنتجة من ميثافيزيقاها البعدية. عينا - بهذه الواحدة - الفطرة الموصلة إلى شهود الأمر القدسيّ. غاية الميثافيزيقا البعدية استعادة هذه الفطرة لكي تتجاوز المعضلة التي تحول

دون إدراك الوجود الفائق السموّ. ودربتها إلى هذا الإدراك تبتدئ بعقد ميثاق لا يبور بين التبصّر العقليّ والإبصار الشهوديّ. ولا ريب إذّاك، في ما ذهب إليه العرفاء، بأن مسلكاً تعرّفياً كهذا هو أول الإنباه، ومستهلّ الاهتداء إلى باب السر. فلئن فُتِحَ الباب، انقشعت الغوامض، وانفسحت البصيرة، وتوسّع الصدر من بعد ضيق. وسينكشف للمتعرّف ما لن يكون له أن رآه من قبل: يرى إلى الكون الأدنى كلّه بعين النقص. وإذ ينظر من علّ يوقن أن كل معرفة مقطوعة عن مبدإها المتعالّي معرفة شقيّة لا نفع منها. وسيعلم أن كل ما لا يفضي إلى إنشراح الصدر، إنما هو علمٌ شقيٌّ منتهاه الجهل. فإن من جهل بمعرفة الوجود - كما أورد صاحب الأسفار الأربعة - يسري جهله في أمهات المطالب ومعظّماتها. ذاك يعني أن لا استقامة لمعرفة حقّانية من دون إسناد أنطولوجيّ يغذيها ويقيها زلل الشبهات. فالمعرفة الحقّانيّة الموصولة بالمبدأ المؤسّس على الحقّانيّة، هي تلك التي تستمدّ حيويّتها وديمومتها من فيوضات المبدأ الأعلى وأصالته. وبهذا لا ينبغي استحداث السؤال عن إمكان قيام معرفة فائقة بمنأى من سؤال مواز حول إمكان ظهور ميتافيزيقا فائقة تناخم الأمر القدسيّ، وتعني بمعرفته وتستظهر عن مكنوناته في الآن عينه.

III

المعرفة الفائقة بما هي معرفة وحيائيّة، تدرك العالم المرئيّ لا على نحو التجسّد الماديّ، وإنما بالاتصال الإيحائيّ بوساطة الإشعاع الصانع للحياة. وعلى وجه التحقيق يجوز القول: إن الأفكار المتأبّية من الذات المطلقة إنما تتأتّى لبيان الواقع المشهود على حقيقته. وهذا ما يُقصد من العلم الحضورّي الذي لا يُنجزُ بالمفاهيم المجرّدة والصور الذهنيّة، وإنما بالحقائق الواقعيّة المشهودة. والفارق بين العليّمين (الحصوليّ والشهوديّ) أن العلم المحصّل في الذهن قد ينفك عنه أثره بسبب من شكوكيّته وحساباته الإحتمالية وتعرّضه للخطأ والصواب، بينما العلم الحضوريّ مقتضاه ومآله ثبوت اليقين ورسوخه في قلب العارف وعقله. وإذن، فالأفكار الفائقة الناجمة عن المعرفة الحضوريّة هي بهذا المعنى حقائق واعية بيّنة، ومنها يتشكّل الوعي بعالم الحقيقة الأعلى. بل من الصواب أن يقال إن المعرفة الفائقة خفيّة على ما دونها، إلّا أنها متّصلة بها بحبل متين. ومن خلال هذا الاتصال الجوهريّ تروح تتوغّل إلى أعماق الوعي من أجل أن يفسح الأفق لانبثاق معرفة لا تشبه أي معرفة أخرى.

خاصيّة المعرفة الفائقة بهذه المكانية، أنها معرفة حاوية للعقل والفؤاد. كذلك هي جامعة

شمل المفارقات بين العلم الاكتسابي الطبيعي والتلقائي الربّاني اللدنيّ. وما كان لهذا أن يكون إلا على نشأة وصل لا يقبل الفكّك بين منطق النظر ومنطق الأثر كأساس للتعرف على الفائق. ونقد وجب أن هذين المنطقيين ينتميان الى سلالة واحدة، ولكلّ منهما منهاجه ومسراه: قوام منطق الكيفيات التي بها يمارس العقل نشاطه الاستدلاليّ وقياساته المنطقية توخياً لمعرفة الأشياء كما هي في الواقع الخارجي، أما منطق الأثر فقوامه اللّمح الباطني الذي يستشعره العارف ويظهر أثره في سلوكه وتوسّع آفاق معرفته. بمعنى أوضح: أن الأثر المترتب على الكشف يرفد وعي المكشوف له، ويدفع به نحو إدراكات لا يتسنّى للعقل البرهاني أن يدركها.

المعرفة الفائقة هي إذًا، حاصل وحدة المنطقيين في منطق الميتافيزيقا البعدية. ذلك بأنها معرفة تتعدّى ما يتراءى لحاسة العين وارتياضات العقل الحاسب. ولكونها "معرفة ما بعدية"، فإنّها لا تكتفي بإعادة ترتيب المقدمات المنطقية التي تتيح الوقوف على قوانين الكون الفيزيائية، بل تمضي إلى المنطق المضمون بها على غير أهلها، حتى تتبين ما يتجلّى فيه من حضور أصيل لحقائق الموجودات، وتتعرف على مكوناتها وعلّة نفوذها وتساميتها. ولأنّ الفائق في هذه المنزلة يعادل المقدّس، فللتعرف على هذا الأخير مائرتان:

الأولى: أن يشعر المتعرف وهو في حضرة الفائق، أن المقدّس يستحوذ على عقله وكيانه، جاذباً إيّاه إلى عوالم يجد نفسه فيها محاطاً بالرّهبة والانتشاء في الآن عينه.

الثانية: أن يلج المتعرف الحاضرة يختبرها كحضور مباشر، ويتعرفّها بما هي معرفة يقينية لا يشوبها من الريب شائبة.

IV

معرفة الفائق منتهاه التفاؤل لأنه علم متّصلٌ بعناية العقل القدسيّ وتسديده. والآخذ به يستأنه على نفسه حفظاً له من السقوط في لجة العدم. أما دربتها المعرفية فمتصلة اتصالاً ذاتياً بالمقصد الأعلى. ولهذا فحين تستفهم عن أمر ما فإنما تروم الاستفهام الآمن عن حقيقة الوجود. فالاستفهامات المؤيدة باللامتناهي والقدسيّ، لا تقبل التبدّد؛ لأنّها محفوظة على الدوام بما يفيض عليها القدسيّ من علم. أما سؤالها الموصول بعروة وثقى بالمبدأ الإلهيّ فإنّه سؤال حاو لسواه من الأسئلة المستفهمة عما استغلق من خفايا الكون والإنسان. ما يعني أنّ السؤال في المقام الوحيانيّ متضمّنٌ في كوامن الوجود وظهوراته. وعليه، فهو سؤال

مخصوص بعقل مفارق يسري قُدماً في ترقّيه المعرفيِّ نحو ما هو فائق من أسرار الوجود. من أهمّ مفارقات هذا العقل في مساره الامتداديّ أنه يعي معايب العقل المقيّد ومعاثره. ولماً كان من خصائصه جمعه للأضداد؛ فإنه يستطيع في مثل هذه الحال أن يُدرج العقل البرهانيّ كمرتبة ضروريّة في مراتب الفهم شريطة أن يبقى على وصل بأطواره الامتدادية وصولاً إلى العقل الأعلى، أي "عقل الفهم عن الله". لهذا السبب لم يتوان العرفاء عن نقد العقل الحسيّ باعتباره عقلاً مانعاً لإدراك ما يحتجب من حقائق الوجود. في هذا لقد عاين ابن عربي ماهية العقل الممتدّ فرأى: "إن مما هو عقل، حدّه أن يعقل ويضبط ما حصل عنده، فقد يهبه الحقُّ المعرفة به فيعقلها، لأنّه عقلٌ لا من طريق الفكر؛ فإنّ هذه المعرفة التي يهبها الحقُّ تعالى لمن يشاء من عباده لا يستقلُّ العقل بإدراكها ولكن يقبلها، فلا يقوم عليها دليل ولا برهان لأنها وراء طور مدارك العقل..."

تقرُّ المعرفة الفائقة بتعذُّر معرفة نفس الأمر أو إدراك ذات الشيء، إلّا أن بالإمكان فتح الباب على هذا المحل المتعالي عبر التعاطي معه في ظهوراته التي هي سرُّ الألوهية الظاهر في العالم العينيّ. ومثل هذا التعاطي يفوق ما اتخذته العقل الأدنى دربة له لماً حدّ مهمته بمعرفة ظهورات الأشياء. من هذا النحو تتعيّن فائقيّة المعرفة في المنطقة التي يجتاز فيها العقل إمكانيّاته الاعتياديّة، من أجل أن يتعرّف على الفائق الذي يلتمسه العقل المجرد من خلال استشعار آثاره. ربما علينا أن نسلّم بأن القدرة المعرفيّة في طور المعرفة الفائقة تستطيع أن تربط بين ما هو عقلائيٌّ وما يقع فوق طور العقل. أما تحقّق هذه القدرة فهو ثمرة الرابطة الذاتية بين الميتافيزيقيّ والطبيعيّ باعتبارها شأنًا جوهرياً واحداً. وتبعاً لهذه المفارقة فإن ما لا يُدرُك بالنظر يمكن إدراكه بالأثر. فإذا كانت إحدى سمات الطبيعة الإلهية عدم قابليّتها الجوهرية للإدراك، فقد وجب أن يكون ما ينبثق من مشيئتها اللامتناهية متّصلاً بها. ولأنّ طبيعة النسخة المنبثقة عن هذا الأصل، لو اتفق أن تدرك فيما الأصل فوق الإدراك، ل جاءت النتيجة باطلة، والعكس صواب. فقد يصادف المرء حادثة ما، ولا تجد تفسيراً لها طبقاً لسنن الطبيعة وقوانينها المعهودة، إلّا أنّ هذه الحادثة ما دامت قد حصلت بالفعل وترتبت عليها آثار واقعيّة فمن الضروريّ حالذاك أن للذي حدّث علةً أخرجته من كموهه ليصبح واقعاً فعلياً. منطوق المعرفة الفائقة يقول أن هذه الحادثة ما دامت تفتقر إلى علةٍ "طبيعيّة" يجب أن يكون لها علةٌ فوق طبيعيّة. ومثل هذا المنطق ثابت وعقلائيٌّ ومتين من خلال التفكير المجرد الذي ينتفي فيه أيُّ تناقض. لذلك لا تقوم المعرفة الفائقة على مدّعيّات غير مؤبّدة

بالمناطق أو غير مسدّدة بالعقل. الأمر نفسه ينطبق على الأنطولوجيا الفائقة أو ما نسمّيه بالميتافيزيقا البعدية، فهذه لا ترى أيّ حرج في إمكان الوصل الوطيد بين الغيب والشهود، وبالتالي بين الألوهية المحتجبة تجلي طاقتها في الواقع بأنحاء وصور لا حصر لها.

عندما ظهرت المعارف التي أنتجها العقل العلميّ بدت أشبه بعلوم ظلّية للميتافيزيقا البعدية. ومنذ البدء سألت هذه المعارف عن حقيقة العالم وشكّكت بوجود مبدأ مؤسس له، ثم ذهبت إلى إبطال أن ثمة بادئاً لهذا المبدأ. وبسبب من ذلك تحوّلت إلى مبدأ يُصدّر أحكامه على القوانين الحاكمة على الكون والإنسان. وهكذا وجّه العقل العلميّ جلّ قدراته على فهم العالم الماديّ بهدف الاستحصال على منافع هذا العالم وخيراته. وتبعاً لهذا المسرى تراجعت المعرفة الروحانية، وتلاشت أسئلة القلب لصالح أسئلة العقل. ثم لتنتهي الحكاية إلى أن ديناً بلا برهان وعلماً بلا إيمان سيحتدمان على غير هدى ولن يغلب أحدهما الآخر قط.

V

كيف تسأل المعرفة الفائقة عمّا تتبغيه، وأيُّ ضربٍ من الأسئلة تتخذ لكي تبلغ مقاصدها؟ يتخذ السؤال مكانة تأسيسية في سيرورة التعرّف على الفائق، لكن الاستفهام هنا لا يسلك السبيل الذي تسالمت عليه المعارف المحصّلة من حقول البحث العلميّ، بل هو ينحو نحواً تتأزّر فيه إلهامات التجربة الشهودية وكشوفاتها، مع تساؤلات العقل النظريّ وحدوساته. من أظهر مزايا هذا السؤال أنّ العارف يستفهم به عن الغيب والواقع من دون أن يشوب استفهامه عنهما أيّ تناقض. وما ذلك إلّا لأن سؤاله يبقى على وصلٍ وثيق بالدائرتين الغيبية والواقعية، ويقدر لكلّ دائرة الاستفهام الذي يناسبها. فالسؤال في دائرة التعرّف على الفائق يكتسب صفة مركّبة، ليكون استفهاماً عن حقيقة الموجودات والترقيّ نحو الاستفهام عن واجد الوجود الأتم. ولأنه سؤال عن المبدأ والغاية فهو بهذا المعنى سؤال مؤسس، يؤسس عليه. فالسؤال المؤسس متعلّق بعلم المبدأ؛ وتعييناً بمعرفة الأفعال الإلهية التي هي أعلى العلوم مطلقاً. لهذا السبب كان استفهام المتعرف على الوجود الفائق استفهاماً عن أتمّ الموضوعات حيطة وشمولاً، وعن أبينها معنى، وأقدمها تصوّراً وتعقّلاً. لهذا قيل إنّ علوّ العلوم يكون بحسب عموم الموضوع وشمول حيطته. فالعلم إنما يكون أعلى مطلقاً إذا كان موضوعه أعمّ مطلقاً بالنسبة إلى سائر الموضوعات، وتكون موضوعات العلوم جميعها

من جزئياته. ولأن علم المبدأ هو سليل العلم الإلهي فإن له من الخصائص ما يفارق سائر المعارف والعلوم الإنسانية، وعليه، فمن البديهي أن تتأتى أسئلته مطابقة لماهيته وهويته ومقاصده. وعلى ذلك، يكتسب السؤال عن الفائق صفة كونه سؤالاً مؤسساً لمعرفة حقائق الموجودات. ما يعني أن مقولة التأسيس التي يتخذها دُرباً له، مبنية على تلازم وطيد بين مسعَيْن متلازمين: المسعى الأنطولوجي (علم الوجود) والمسعى الفينومينولوجي (علم ظواهر الوجود). لكن جلاء هذه الحقيقة لن يتأتى من تشطير المسعَيْن المذكورين والفصل بينهما، وإنما من تكاملهما، حيث يكون السؤال حينئذٍ مطابقاً لكل مرتبة وجودية بقدرها.

ها هنا لا ينبغي السؤال عن إمكان معرفة الفائق بمنأى من السؤال عن إمكان ميثافيزيقا فائقة حيث كل إمكان منهما متّصل بالآخر اتصال المبدأ المؤسس بمبادئه الفرعية المؤسسة عليه والصادرة منه والمحايثه لظهوره. ولذا فلا إمكان لولادة معرفة فائقة خارج رحم ميثافيزيقي يحتضنها ويمنحها سماته وخصائصه مبادئه. ولكي تجتنب المعرفة الفائقة الهبوط الى مجرد كونها معرفة ظلّية عارضة فلا مناط لها من ملازمة ميثافيزيقاها طلباً لتأييدها ورعايتها والتزوّد من فيوضاتها. لهذا أشكل على المعرفة الظلّية التعرّف على الحقيقي والأصيل بحكم انفصالها عنه وإيثارها دربة الإلتزام بحدود العقل الاستدلالي ومخابر التجربة الحسيّة. أمّا معرفة الفائق فلزومها الشغف بالتعرّف على المابعد؛ أي بما يتعدّى السؤال عما هو بائن، من أجل أن يتحرّى علّة بائنيته الكامنة في فضاء أنطولوجي ما بعديّ سمته البحث عما يحتجب وراء الحواس. وعليه ستؤسس معرفة الفائق مسلكها التنظيريّ على كشوفات الميثافيزيقا البعدية ومسلماتها. وهذا ما يفترض الإلتفات إلى القاعدة التالية: حين كان مقتضى التعرّف على الفائق مجاوزة المتناهي والمحدود، فقد لزم على المتعرّف أن يتوجّه شطر الألامتناهي. ولزوم التوجّه التحرّر من تعقيدات العقل المثقل بالمفاهيم حتى يتسنى له الانتقال الى الأرض المفتوحة على بسيط الحقيقة. هنالك سينفتح له أفق التعرّف على ما لا قبل له به، فلا يحتاج حينئذٍ إلى الاستفسار عما يتناهى ويظهر.

VI

بناءً على ما مرّ، لن يكون للتعرّف ثمرة متى أمست المعرفة لهواً كسولاً بالمفاهيم، أو خزناً للمعلومات في الحافظة. فالمعرفة الحقّة المتّجهة بدأب نحو الفائق، هي شغف وفضول وتطلّع في ما يتعدّى أحوال المتناهي ومعارفه. فلئن لم تكن المعرفة سرحاً في الخيال الممتدّ إلى ما وراء الأفق، فلن تحظى بشرف المنزلة، ذلك بأنها استكشاف للمابعد وفق سيرية

جوهرية تتصل بما قبلها وتفارقه على نحو المجاوزة، لا على نحو النفي والقطيعة.

المعرفة الفائقة - على كلّ حال - فعل رجاء. والرجاء علم وجود به القدسيّ على طالبه بالصبر والدعاء. ولأنّ المعرفة الصبورة شأنٌ ذاتيٌّ للمعرفة الفائقة، بل هي ترقى إلى منزلة الذرورة إذ تتلقّى الإفاضة بالصبر، ولذا كان لزومها الصمت والإعراض عن السؤال العجول، فليس لطالب المعرفة من سبيل حيثئذٍ إلاّ الإصغاء لنداء الألوهية ليعرف الفائق ويحياه.

* * *

في هذا المحور، دخولٌ إلى أرض مستحدثة قصد التعرّف على أفق ما بعديّ لنظرية المعرفة. ولقد سعينا إلى معاينة الكيفيات التي توفر إمكانات قيام معرفة فائقة، وتدبّر السبيل الذي تتخذه حين تتأخّم قضاياها الفرعية وحقولها الحيّة. في مسعانا لتظهير هذا القصد، حرصنا على ألاّ نحمل القارئ مشقة التعريف بنظرية المعرفة كمفهوم ومصطلح، وهو ما أوفت به الصروح البحثية والأكاديمية الكلاسيكية. فما ذهبنا إليه هو بيان أنّ الحاكم على كلّ معرفة أمران: أن يكون لدى المتعرّف اعتقادٌ بالافتراض الذي يتكلّم عنه، وأن هذا الاعتقاد لا مناص من أن يكون حقيقياً...

علم المبدأ
LMOLMABDAA



المحور

المعرفة المبدئية

نقد تعدد الصور المقدسة في ميتافيزيقا الغرب
سيد حسين نصر

المعرفة كهمّ أقصى

الإيمان بما هو فعلٌ يصل به العقل في نشوته الانجذابية إلى ما وراء ذاته
بول تيليش

معرفة البدء

استقراء مقارن بين علم الكون الحديث والحكمة المتعالية
بيروز فطورجي

المعرفة الصقوليّة

الصّلة كنظرية تعرّف على مبدأ الكون
صبيح محاميد

المعرفة الروحانيّة في ميزان فلسفة الدين

بين التجربة الدينيّة والتبصّر العرفاني

إحسان علي الحيدري

المعرفة الحرّة

الشهود كمرتبة عليا للتعرف الوجودي عند ملاً صدرا
كمال إسماعيل لزيق

المعرفة التأويليّة في منظومة ابن عربي

اللغة بوصفها وجوداً
عبد اللطيف الزيداني

المعرفة المبدئية

نقد تعدد الصور المقدسة في ميتافيزيقا الغرب

سيد حسين نصر (*)

فيلسوف معاصر وأستاذ الدراسات الإسلامية . جورج واشنطن- أميركا

ملخص إجمالي

لعلّ من مفارقات عصرنا، أنّ تجلّي الدين في عوالم متباينة من الصورة والمعنى قد استعمل بنمط علمانيّ للمعرفة، وهذا النمط سيطر على النظرة العقلية للإنسان في الغرب ليزيد تدمير ما تبقي من المقدّس، حتى أنّه بات من الصعب تحقيق المعرفة المقدّسة والذكاء الباطن القادر على التغلغل في المعنى الداخلي للصور الغريبة.

جدير القول أنّ تعددية الصور المقدّسة، والتي هي في حدّ ذاتها دليلٌ بيّنٌ على حقيقة المقدّس، قد وُظفت ممّن يُنكرون هذه الحقيقة، ليجعلوا ما بقي من التراث المسيحي نسبياً، كما استُخدمت كذريعة لرفض كلّ الصور المقدّسة، وكذلك العلم المقدّس الذي يكمن خلف هذه الصور. لو أنّ الغرب واجه أدياناً أخرى بشكل جادّ بينما التراث البصيريّ الحقيقيّ بالمعنى المفهوم هنا لا يزال موجوداً، لكانت النتائج مختلفة تماماً عمّا يقدهم "الدين المقارن" للعالم الحديث؛ فالذكاء الذي أضاء بالبصيرة والمعرفة التي بوركت بعبير المقدّس يُرى بتعدد الصور المقدّسة لا بالمتناقضات التي تُعزى إلى النسبية، بل هو توكيد لكثيية الحقّ والقوّة المبدعة اللانهائية للحقيقة التي تكشف إمكانات لا حصر لها في عوالم المعنى، والتي رغم اختلافها تعكس الحقيقة الفريدة. لهذا السبب، ترافق إحياء التراث في العصر الحديث، ومحاولة علمنة المعرفة، من البداية، مع الاهتمام بتعددية التراث ووحدته الباطنية.

مفردات مفتاحية: المعرفة المبدئية - الصور المقدسة - الكون - الإنسان - الوحي - الميتافيزيقا التراثية.

تتضح أهمية الموضوع الذي نحن بصدده في التعريف الذي يُمنح للتراث الذي يتعلّق بالحقيقة الأبدية أو الحكمة بما هي، فضلاً عن العديد من المقالات والكتابات التي كتبها التراثيون حول دراسة الأديان ومقارنتها على مركزية هذا الموضوع الذي يتعلّق بالتراث^[1].

واللأف أنّ حتى دراسة المقدّس قد تغافلت عن المبدأ القائل بأنّ الشبيه يدرك الشبيه، وتبنت علمنة العقل بكلّ طريقة ممكنة لتدرس ظاهرة وحقيقة الأديان شرط عدم النظر بجدّ إلى طبيعة المقدّس باعتبارها مقدّساً، ولهذا السبب، ورغم كلّ ما يجلبه المنظور التراثي لدراسة الأديان من ضوء، فإنّه مهمل إلى حدّ كبير، ويندر أن استخدم أحد في الأوساط اللاهوتية الغربية المفاتيح التي يوفّرها التراث لفتح الباب أمام فهم العوالم الأخرى لصورة المقدّس ومعناه من دون أن يدمر مطلقيّة الدين. ذلك لأنّ الميتافيزيقا التراثية بمفردها قادرة على أن ترى كلّ دين باعتباره ديناً، وأنّه ”مطلق“ في عالمه، بينما يعاد التأكيد على أنّ المطلق هو المطلق في نهاية المطاف، وإهمال الأوساط الأكاديمية الرسمية وحتى اللاهوتية والدينية، عن قصد أو عن غير قصد، هو أحد أكثر الظواهر الغريبة في عالم يدّعي الموضوعية في نهجه العلميّ وطريقته في دراسة أيّ موضوع، بل ويخطئ عادة في اختزال كلّ حقيقة إلى ما يمكن أن يدركه العقل العلمانيّ للموضوعية الناتجة من الأداء المعجز للذكاء^[2].

تجليات المعرفة المبدئية:

إذا تأمّل المرء في بنية الحقيقة التي تنطوي على تجليات ثلاث كبرى للمبدأ مثل: الكون والإنسان والوحي، في إطار الدين والتراث أيضاً، يتضح تماماً أنّه إذا كان التجليّ يعني ضمناً التخارج والتغلغل في معنى الصور الخارجيّة في الحالات الثلاث التي هي في الأساس وظيفة مقصورة على فئة بعينها، والانتقال من الشكل إلى الجوهر، والخارج إلى الداخل، والرمز إلى الحقيقة المرموزة، سواء أكانت تتعلّق بالكون أم الإنسان أو الوحي.. فإنّ ذلك في حدّ ذاته نشاط مقصور على فئة بعينها تعتمد على المعرفة الباطنية. وعليه، فإنّ إجراء دراسة معمّقة في الأديان يتطلب تغلّغاً في كيان المرء، وذكاءً مشبّعاً بالمقدّس بالفعل، وإنّ فُهمت المسكونية على نحو

[1]- أنظر على سبيل المثال

- Guenon, Introduction to the Study of Hindu Doctrines; Coomaraswamy, “Paths that Lead to the Same Summit,” in the Bugbear of Literacy; and esp. the numerous works of Schuon such as his Transcendent Unity of Religions and Formes et substances dans les religions. See also M. Pallis, “On Crossing Religious Frontiers,” in his The Way and the Mountain, pp. 62- 78.

[2] - إن معارضة المعرفة الموضوعية للمقدس وتدمير الصفة المقدسة للدين بحجة كونها موضوعية وعلمية تكمن في أصل هذا الخطأ الذي كان في الأصل مسؤولاً عن اختزال البصيرة إلى عقل وميتافيزيقا لصورة إنسان محض لمعرفة تُعنى بما دون البشر.

صحيح فإنها فعل باطنيٌّ إن تحاشت أن تصير أداة النسبية الساذجة والعلمنة المتزايدة^[1].

من المؤكّد أنّ المعرفة الباطنيّة في العوالم التراثيّة لم تركّز نفسها بعوالم أخرى من المعنى وصور مقدّسة غريبة إلاّ في حالات استثنائيّة ونادرة للغاية. غالباً ما تربط هذه المعرفة الباطنة ذاتها بعالم دينيٍّ بعينه تعمل فيه، وكذلك النفوس البشريّة وظواهر الطبيعة الكبرى. وسوف يتحدّث الحكماء عن الجوهر أو المعنى الكامن خلف صورة آية بعينها لكتابهم المقدّس أو طقسهم الدينيّ، ويفسّرون بالمثل الدلالة الرمزيّة لنموّ النبات في اتجاه ضوء الشمس أو صور وحالات بعينها للنفس البشريّة، ويندر أن يقدّم حكيم بوذيٍّ - على سبيل المثال- شرحاً حكمياً على آيات القرآن، أو يهتمّ الهندوسيُّ بمعنى باطنيٍّ محدّد لطقس مسيحيٍّ بعينه، حتى لو كانوا يقبلون على العموم بكليّة الحقيقة في عوالم دينيّة غريبة. ومع ذلك، فإنّ الاستثناءات موجودة، حيث تقابل الإسلام والهندوسيّة في شبه القارة الهنديّة^[2]. ولكنّ هذه الحالات ظلّت استثناءً أكثر من أيّ شيء آخر، ومن ذلك الحين، لم يُنجز شيء في صحراء قاحلة حيث لم يعد يوجد عالم روحيٍّ حيٍّ متجانس للصورة والمعنى، وكان لابدّ من الحفاظ على التطبيق الكامل للعلم المقدّس لدراسة الأديان على نطاق واسع في العصر الحديث باعتباره تعويضاً من السماء عن علمنة الحياة الإنسانيّة، وحدثاً دورياً له أهميّة قصوى يدلّل على حلّ وتفسير للمعنى الباطن ليس لتراث واحد بل لجلّ التراث الحيّة للبشريّة قبل انقضاء الدورة الإنسانيّة الراهنة.

ولكن، رغم هذا العرض التراثيِّ للأديان المتعدّدة ومذاهبها وطقوسها ورموزها وارتباطها بالحقيقة التي تحتويها باطنياً وتعكسها، فالغريب أنّها أهملت في العالم الحديث إلى حدّ بعيد، وكان من المحلّ تجنّب الاهتمام بحضور أديان أخرى، والألمعيّ والذكيّ اليوم من يلامس هذه الفئات المعقّدة من العوامل والقوى التي نطلق عليها تسمية "الحدّات"، والتي ليس بمقدورها أن تهتمّ بتعدّدية الصور المقدّسة، فمع تزايد الحدّات زادت علمنة الحياة، وزاد الاهتمام بها، ونما الوعي، وحدث تغييرٌ في الطبيعة والنوع^[3]. وقد يعي المسلم في قرية تراثيّة في شمال سوريا، أو في أصفهان مثلاً، بوجود المسيحيّة بطريقة ذات طبيعة مختلفة عمّا يهتمّ به طالب جامعيٍّ في أميركا أو أوروبا، ناهيك بالبوذية.

[1]- في هذا المعنى بالتحديد عن «المسكونية الباطنية» تناول شوان كتابه الأخير مع التراث المسيحي والإسلامي *ChristianismellIslam—Visions d'oecumenisme esoterique (in press)*.

[2]- رغم الصفات الاستثنائية لهذا اللقاء فإن له أهمية كبيرة في المناقشات الحالية بين ديانات الأسرة الإبراهيمية وديانات الهند، ورغم أنه لم يوضع في الاعتبار من قبل المعنيين بالآثار اللاهوتية والفلسفية للعائلة الإبراهيمية العلاقة بين الأديان اليوم كما يتوقع المرء.

[3]- يمكن للمرء أن يميز هذه الظاهرة في أوروبا نفسها، حيث زاد الاهتمام الجاد بالديانات الأخرى في بلدان مثل إسبانيا ودراسة الأديان المقارنة إلى الحد الذي أصبح فيه سيطرة المسيحية على الناس ضعيفاً، وبالمثل، جذبت دراسة الأديان المقارنة في العالم الإسلامي معظم الاهتمام في تلك البلدان مثل تركيا حيث شهدت المؤسسات التعليمية الحديثة أكبر قدر من التطور، وحيث يوجد جمهور واسع إلى حد ما للقراءة والذي حُدث بالفعل إلى حد ما.

إلى ذلك، يشغل قطاع عريض من الباحثين واللاهوتيين في الغرب وفي الأطراف المحدثة من بقية العالم، في دراسة الأديان الأخرى التي أطلق عليها اسم تاريخ الأديان والدين المقارن حيناً، وأسماء مختلفة أحياناً أخرى^[1]. والجدل لا يزال مستمراً حول المنهج والطرائق التي يجب اتباعها في هذا الموضوع الحرج^[2].

من هذا المطلب الملحّ لشرح معنى تعددية الصور المقدّسة نما عدد من المقاربات، نجح معظمها في إضعاف وتسخيف معظم الموضوعات سموّاً. نشير هنا خصوصاً إلى تلك الموضوعات التي يقاربون فيها أو يفسّرون بها معنى الصور المقدسة شريطة أن تكون طبيعة المقدّس قد استخرجت منها. ولا محيص أنّ هذا هو عيب العقل العلمانيّ الذي يحاول أن يتصارع مع ما هو حقّ خارج نطاقه وسلطانه، أكثر مما يتطلّبه حقل دراسة الأديان، وهذا العيب كانت له آثار وخيمة على مدارس بعينها من الفكر المسيحيّ، وعواقب مربكة للحياة الدينية لمن تأثروا به.

من المفيد القول أنّ دراسة الأديان "الأخرى" قد بدأت بتهديب علميٍّ من خلفة علمويّة تميّز العقائد الدينيّة Religionswissenschaft المبكرة. ذلك على عكس نوع الاهتمام الواضح في المذاهب الشرفيّة باعتبارها مصادر للمعرفة قد يستند إليها بالفعل. لقد دُرس الدين باعتباره حقيقة تنتمي إلى ثقافات إنسانيّة متباينة حيث يُوثّق ويُوصف كما لو كان المرء يدرس ويصنّف حيوانات أرض غريبة. أمّا مسألة الإيمان فكان لها قدر ضئيلٌ من الأهميّة، فالحقائق التاريخيّة والأساطير والطقوس والرموز هي الجوانب الأشدّ جذباً في الدين ويمكن جعلها موضوعات للدراسة العلميّة أكثر من كونها مسائل إيمانيّة سديميّة، كما لو كانت الموسيقى بالضرورة أن تدرس من الجوانب الرياضيّة والفيزيائيّة البحتة، ومن ثمّ تُعرض النتائج باعتبارها دراسة علميّة، وتكون هي بالتالي الدراسة الصحيحة والمشروعة الوحيدة للموسيقى بسبب النوعيّة. أو بصريح القول، إنّ الجانب الموسيقيّ لا يمكن أن يُدرس إلّا علميّاً.

لقد جمعت هذه المقاربة قدرًا كبيرًا من المعلومات عن الأديان إلّا أنّه ندرَ ما تقدّم معنى لما درّسته، ولا يمكن لتصوّر عن العالم خالٍ من المعنى أن يقدّم معنى حتى لما هو مشبع بالمعنى.

[1]- بما في ذلك «علم الأديان» في ضوء الدراسات الدينية الألمانية Religionswissenschaft.

[2]- كانت المنهجية المناسبة لدراسة الأديان محل اهتمام معظم الباحثين الغربيين البارزين في الدين المقارن مثل ج. واش J. Wach وم إلياد M. Eliade. وه. سميث H. Smith وس. سميث W. C. Smith وقد اهتم الأخير بالطريقة المناسبة لدراسة الأديان في ضوء نشاطها الديني أنظر على سبيل المثال

W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, New York, 1963; *The Faith of Other Men*, New York, 1963; and *Towards a World Theology*, Philadelphia, 1981, esp. pt. 3,

والذي يتناول الأهمية اللاهوتية والوجودية لدراسة الأديان لا من وجهة النظر المسيحية بل من وجهة نظر الأديان الأخرى أيضا.

ولذا، سرعان ما أدرك العالم الغربي المتعطش لمعنى الدين قصور هذا النهج، وسعى نحو طرائق وأساليب جديدة للوصول إلى فهم معانيه، ومع ذلك، فإنَّ شيئاً من هذه الطريقة لدراسة الدين قد بقي إلى يومنا هذا، وخلف انطباعاً سلبياً عن دراسة الأديان غير الغربية لا يمكن محوه بسهولة. من هنا، فإنَّ هذه المقاربة تقدّم حقائق عدّة عن الدين ولكنها تفسّر هذه الحقائق بنهج علمانيّ بحت، ممّا جعلها تلعب دوراً في تفشيّ عمليّة علمنة المعرفة ذاتها.

المعالجة التاريخية للدين:

بالتوازي مع هذه الدراسة العلميّة للدين، برزت معالجة تاريخيّة محضة له استندت إلى تأريخية القرن التاسع عشر التي تقترب بنظريّة التطور، وتنص هذه النظرية على أنّ ما يظهر في الأديان الأخيرة هو استعارة تاريخيّة لأنّه لا وجود لهذه الحقيقة مثل الوحي كما يفهم من الناحية التراثيّة. وفي هذا المنظور الضيق الذي لا ينطوي على علاقة منطقيّة بين السبب والنتيجة، لم يكلف أحد نفسه عناء التساؤل: كيف يمكن لامرئٍ، مهما كان ذكياً، أن يدمج تأثيرات من اليهوديّة والمسيحيّة في مكان ما في شبه الجزيرة العربيّة، ويُنشئ حركة تنتشر من جبال "البرانس" حتى حدود الصين في أقل من مئة عام، ولا تزال تعطي معنى لحياة ما يقرب من مليار مسلم؟ كما أنهم لم يتساءلوا كيف يمكن لتجربة أمير هنديّ جالس تحت شجرة في شمال الهند أن تغيّر الحياة والثقافة برمّتها في شرق آسيا خلال خمسة وعشرين قرناً؟ وما من ريب أنّ هذا الافتقار التام للمنطق ممّن يدّعون أنهم يستعملون وسائل تحقّق عقلائيّة كان بالإمكان فهمه عند العرفانيين والمتألّهين الذين أرادوا تفسير الأدلّة الدامغة للوحي في أصل كلّ تراث، ولجأوا إلى نظريّة التطور، وأملوا بهذا النهج أن يفسّروا عالم الدين الدينيّ بأسباب تاريخيّة بحتة من دون اللجوء إلى المتعالي بالطريقة نفسها التي أصبحت فيها نظريّة التطور في البيولوجيا "علميّة"؛ ذلك لأنّها الطريقة الوحيدة للتملّص من الدليل الواضح لتجليّ الحقيقة اللامادية أو المبدأ في عالم الطبيعة^[1].

إنّ ما يصعب فهمه هو تبنيّ وجهة النظر هذه من قبل عديد من المبشّرين المسيحيين أو الباحثين الذين كتبوا عن تطوّر الدين من المستوى البدائيّ إلى تطوّر الكامل في المسيحيّة، ومن ثم تطبيق

[1] - إن استعمال المناهج والفلسفات في دراسة الدين بأسلوب يوازي ما يصادفه المرء في العلم يتضح من القرن التاسع عشر وما بعده، وتأسيس ما يسمى بعلم الدين المشبع بالوضعية نفسها هو ما يميز الفلسفات العلمية السائدة في الوقت الراهن، ويمكن قول الشيء نفسه عن دور المفاهيم التطورية في دراسة كل من الدين والطبيعة.

المنهج التاريخي بكلّيته لدحض أصالة الإسلام باعتباره رسالة من السماء^[1]. وقد تسبب هذا المنظور في الإساءة إلى الإسلام بين جميع أديان العالم الرئيسة الأخرى في مجال تاريخ الأديان أو الأديان المقارنة، وكان هذا سبباً في جعل الباحثين لا يقدمون إسهاماً هاماً في مجال الدراسات الإسلامية^[2]. ولكن هؤلاء الباحثين الذين يرفضون أصالة الحديث على أساس ضعف الدليل التاريخي^[3]، أو الذين يعدّون القرآن مجرد تجميع لتعاليم اليهودية - المسيحية المشوّهة بسبب ضعف المصدر الأصيل، فإنهم بالكاد يدركون أنّ الحجج ذاتها يمكن أن تنقلب على المسيحية نفسها، وقد فُعل هذا في الواقع ممن حاولوا دحض المسيحية أو بعض مبادئها الرئيسة بعدم وجود أدلة أثرية، كما لو كانت الروح تحتاج إلى دليل على وجودها بخلاف طبيعتها التي يمكن للذكاء أن يفهمها إن لم تتشوّه أو تُحجب بعوامل دخيلة.

لقد ذهبت تجاوزات التأريخية بعيداً لا سيما في مجال الدين حيث جرى اختزال ما له دلالة فطرية من وجهة النظر الدينية إلى أثر لدلالة تاريخية. وبدأ ردُّ الفعل من داخل ميدان الفكر الحديث ذاته في صور المذهب الفينومينولوجي الظاهرتي، وتغطي هذه المدرسة طيقاً واسعاً إلى حدّ ما يمسُّ أحد طرفيه المنظور التراثي نفسه^[4] ولكنه يقع في طرائقه في خطأ معاكس للتأريخية، أعني، خطأ تجاهل الحقيقة الفريدة لكلّ تجلٍّ للوُغوس، وكلّ وحي مع التراث سواء أكان تاريخياً أم ما بعد تاريخي، والذي ينبع من مثل الانفتاح على السماء، وبإصرار الظاهرتية على قيمة ومعنى كلّ ظاهرة دينية بغضّ النظر عن أصلها التاريخي، أصبح بعض الظاهرتيين جامعين للأفكار والرموز

[1]- اعتقد عديد من المسيحيين مع ظهور الفلسفة التطورية وتطبيقها على دراسة الأديان أنه يمكنهم استخدام هذه الطريقة لصالحهم من خلال دراسة الأديان الأخرى كمرحلة في الكمال التدريجي للدين، ونما وبلغ ذروته في المسيحية. ومع أن هذا النهج ترك الإسلام كحاشية محرّجة، ووفقاً للمنطق نفسه، يجب أن تكون أكثر كمالاً من المسيحية. والحقيقة، لا يمكن استخدام النهج التاريخي والتطوري البحث كوسيلة للدفاع عن أي دين، بما في ذلك الإسلام، حيث لجأ بعض المدافعين المعاصرين إلى نفس الحجج التي استخدمها المدافعون المسيحيون في القرن التاسع عشر فيما يتعلق بالأديان الأخرى، لأنه بمجرد تقديم حجة تاريخية بحنة، تستند إلى كمال الدين في الزمن، هناك من يدعي أنه بمرور الزمن تصبح الرسائل الدينية الجديدة أكثر ملاءمة وتتجاوز «الإسلام» أو أن الإسلام نفسه لديه ما يتطور إلى شكل أعلى! يجب عدم الخلط بين العقيدة الإسلامية التراثية المتعلقة بنهاية الإسلام وكماله باعتباره الدين الأخير لهذه الدورة الإنسانية مع نظرية التطور في القرن التاسع عشر التي تسللت إلى أذهان عديد من الحداثيين المسلمين الذين كانوا حريصين على الدفاع عن الإسلام قبل هجمة الاستشراق الغربي أو هجمات بعض المبشرين المسيحيين.

[2]- تناول آدامز بالفعل هذا الموضوع في كتابه

Ch. Adams in his, "The History of Religions and the Study of Islam," American Council of Learned Societies Newsletter, no. 25, iii-iv (1974): 1 - 10.

[3]- إشارة إلى أن هناك مبدأ في الفلسفة الإسلامية لا يمكن بموجبه أن يكون نقص المعرفة أو الوعي بشيء ما دليلاً على عدم وجود ذلك الشيء، فعدم الوجدان لا يدلُّ على عدم الوجود). يبدو أنّ العديد من العلماء المحدثين يتجاهلون تماماً هذا المبدأ، والحقيقة أنهم يعكسون ميوله ويصرون على أنّ ما هو غير معروف تاريخياً لا يمكن أن يكون موجوداً، وبالتالي يتجاهلون تماماً التراث الشفهيّ والمسألة الكاملة لنقل المعرفة والسلطة التي تكمن في صميم مفهوم التراث.

[4]- إن تفسير هنري كوربان للظواهر باعتباره كشفًا عن المعنى الباطن للحقيقة (تأويل المصادر الإسلامية) وبعض الأعمال السابقة لإلياد أقرب إلى المنظور التراثي، في حين أنّ هناك عدداً من العلماء الإسكندنافيين الذين يسمون أنفسهم الفينومينولوجيين ولكن منظورهم - على أقل تقدير - بعيد عن منظور التراث باهتمامه بحقيقة الوحي والكون الذي يأتي به كل وحي إلى الوجود.

الدينيّة كما لو كانوا سيضعونها في متحف، بخلاف مفسّري هذه الظواهر في ضوء التراث الحيّ الذي تنتمي إليه هذه الظواهر. فضلاً عن ذلك، لم تنجح هذه المقاربة كثيراً في التعامل مع التراث "المجرّد" مثل الإسلام مقارنة بالتراث الأسطوريّ، وكذلك لم تتمكّن من التمييز بين التجلّيات الكبرى للوغوس وما هو أقلُّ منه في العموميّة، ولم تميّز بين الأديان الحيّة والمزدهرة وتلك التي تلاشت^[1].

في ضوء ما تقدّم، لم يكن عند معظم الفينومينولوجيين أساس ميتافيزيقيّ للدين يمكن على أساسه تفسير الظواهر باعتبارها ظاهرة لحقيقة باطنة noumenal، حيث إنّ الظاهرة تعني المظهر، وتوحي من الناحية الاشتقاقية حقيقة لما له ظهور^[2]، ولكن النزعة الشكيّة ما بعد الكانطية في الفلسفة الأوروبيّة جعلت المعرفة باطنة noumena باعتبارها موجوداً محالاً أو حتى سخيفاً حتى توضح كما يمكن يفتح على العقل البشريّ.

خطيئة المنهج الفينومينولوجي في مقارنة الدين :

هناك من يطلقون على أنفسهم تسمية "الظواهرتين"، ويتحدّثون عن منهجهم باعتباره طريقاً لكشف المعنى الظاهر والوصول إلى الجوهر الباطن للصور والظاهرة، والمنهج الظاهريّ هو "كشف المخفي" (أو كشف المحجوب عند الصوفيّة)^[3]، ولكنهم كانوا الاستثناء وليس القاعدة، فقد سقطت الفينومينولوجيا في خطأ آخر حيث تجنّبت التأريخية وفضّلت وصف الطقوس والرموز والصور والأفكار عن عالم روحيّ بعينه يمتلك معناها. مجمل القول، أنّ المدرسة الظاهريّة للدين المقارن، كما تطوّرت في ألمانيا والدول الإسكندنافية خصوصاً، هي القطب المضادّ للتأريخية إلّا أنّها تكميلية وتنتمي إلى عالم علمنة المعرفة التي ولدت كليهما^[4]. وقد يستعمل التاريخ بطريقة مشروعة من دون الوقوع في خطأ التأريخية، فيمكن أن يكون لديك وجهة نظر تاريخية ولكنّها

[1]- هذا النقص في التمييز بين التجليات العامة والثانوية للروح والمراحل المختلفة للحالة الفعلية للديانات المختلفة يمكن العثور عليه في أعمال عالم بارز مثل Eliade، الذي قدم إسهامات مثيرة للاهتمام في كل مجال من مجالات الدراسات الدينية باستثناء الإسلام.

[2]- عاد الفيلسوف المعاصر بارفيلد O. Barfield إلى هذا الموضوع التراثي في كتابه *aving the Appearances; a Study in* Idolatry, London, 1957، رغم معالجته في سياق تطوري يدمر العلاقة الدائمة بين الحقيقة الظاهرة والباطنة، بغض النظر عما يسميه

بارفيلد تحول الوعي البشري من المشاركة الأصلية إلى المشاركة النهائية See his chap. 21

[3]- هذا هو التوصيف الذي قدمه كوربان للظاهريّة أنظر *his En Islam iranien, vol. 1, p. xx*.

[4]- ترتبط النبوية بالأعمال الأثروبولوجية عند ليفي شتراوس C. Levi Strauss ولكنها توغلت الآن في مجالات الفلسفة والنقد الأدبي والتاريخ وما إلى ذلك، وهي تستند على مبدأ أن جميع المجتمعات والثقافات تمتلك بنية ثابتة لا تتحول وهيكل مشترك. فسر البعض هذا الرأي على أنه يفضي إلى المنظور التراثي ويعارض التأريخية المضادة للتراث التي هيمنت على العلوم الاجتماعية لفترة طويلة، في حين أن الجزء الأخير من هذا التأكيد صحيح، ولا يوجد أي ضمان على الإطلاق بأن البنية مع التعددية تؤدي إلى التعاليم التراثية أكثر من الفينومينولوجيا إذا كانت المعرفة الميتافيزيقية المناسبة غير متوفرة. ومع ذلك، يمكن للمرء أن يقول أنه إذا كانت هناك مثل هذه المعرفة، فيمكن دمج حدس بعينه من النبوية في إطار تلك المعرفة مثل تلك الظاهريّة.

ليست تاريخية بالمعنى المحدد للمصطلح. كذلك يمكن الحديث عن الفينومينولوجيا واستعمال منهج ظاهري من دون أن ينتهي إلى حالة جمع الأحافير العقيم الذي يحيط بالعديد من الأعمال الظواهرية المفترضة عن الدين، حيث إنَّها أعمال تخلو تماماً من الشعور بالمقدس.

ثمَّة نهج آخر لدراسة الأديان يرى أنَّ لها الحقيقة نفسها، وأنَّها ليست نظاماً متعالياً كما يؤكِّد التراث، بل هي نوع خارجي وعاطفي لا يسعها إلا أن تختزل الأديان لقاسمها المشترك. هذا النهج الذي ارتبط ببعض الحركات التي نشأت عن الهندوسية الحديثة، يميِّز بين عدد من الحركات الدينية التوفيقية والتلفيقية، فضلاً عن الجمعيات والمؤتمرات التي تأسست بهدف خلق تفاهم بين الأديان إلا أنَّها كانت من دون منظور فكري يجعل هذا التفاهم ممكناً. إنَّ ما يميِّز هذا النهج هو النزعة العاطفية التي تضادَّ التمييز الفكري والتأكيد على المذهب باعتباره كياناً مغالطاً و"ضدَّ الروحانية" بجانب افتراض الكلية التي تعارض خصوصية كلِّ تراث على مستوى تلك الخصوصية، وبالتالي تدمر المقدس على المستوى الملموس باسم كلية غامضة أو عاطفية، وهي في الحقيقة محاكاة ساخرة للكلية التي يتصورها التراث.

لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ هذا النهج في أكثر أشكاله إيجاباً، يرتبط بنوع من الروحانية تعتمد على "بهاكتي" أو الحب الذي يتلعب تعددية الصور المقدسة في دفاء أحضانه من دون الاهتمام بالتمييز المتجذّر في هذه الصور، وفي أسوأ عاطفيته ضعفاً يقود إلى لا مكان، ويتحاشى أيَّ جوهر. وعلي أية حال، هو يعجز عن اختراق معنى الصور المقدسة لأنَّه لا يقبل حتى دلالة هذه الصور على مستواها. ويمكن لمثل هذا المنظور أن يوجد قدر الإمكان في عالم تتخلَّله الروحانيات مثل الهند التراثية، ولكنه كان دوماً يكتمل بمنظور يعتمد على التمييز، ومحميَّ بإطار للتراث ذاته^[1]. وقد أدَّى في العالم الحديث عادة، وبشكل غير مباشر، إلى تعزيز عملية علمنة المعرفة وتدمير المقدس ذاته بتقليل أهمية المعرفة والصور حتى لو كان لها طابع مقدس.

التصوف والدين:

غني عن القول أنَّ هذا النهج يعتمد عادة على البعد الصوفي للأديان التي يدرسها، ولكن تقديره للتصوف في أفضل حالاته يقتصر على النوع المرتبط بالحب، وفي كثير من الحالات يعالج التصوف المتدني الذي يرادف عدم الفهم والتفكُّك والغموض، والذي يقف في القطب المعاكس للمنظور

[1]- يقدم بهاكتي في التراث الهندي الإطار البصري الضروري؛ بمعنى ان التراث كان اعتقاداً عندهم. ولذا إذا انفصلت روحانية بهاكتي عن الإطار الجوهري لما تحتضنه، يمكن أن يؤدي إلى انحرافات خطيرة على المستوى الفكري، وأخيراً تحريف التراث باسم وحدة الأديان التي تنفشي اليوم، وغالباً ما تُحدد بحركة أو بأخرى من أصل هندي.

الحكميَّ إذا بقي التصوُّف على طابعه الإيجابيِّ الذي يهتم بالأسرار الإلهيَّة بدلاً من استعماله في معناه المحقَّر. إنَّه ضدُّ هذا النهج المفرط لدراسة الأديان على أساس ما يُسمَّى بالروحانيَّة الكليَّة التي تتعلَّق بالتصوُّف إلَّا أنَّها تتخلَّى عن المحتوى البصريِّ، وهذا ردُّ فعل قائم بين عديد من باحثي الدين الذين بدأوا يشيرون إلى الاختلافات بدلاً من التشابهات بين الأديان والصور المقدَّسة المختلفة مع الاحتفاظ بمسافة نقدية من أيِّ ادِّعاء لوجود وحدة كامنة وراء التنوُّع الصوريِّ، ولكنَّ هؤلاء الباحثين في العادة عجزوا عن التمييز بين الوحدة التي تتجاوز الصور والوحدة المفترضة التي تتجاهل الصور، أو بالحري تسعى لصهرها في حلٍّ لا يؤديُّ تجلُّطه إلى تخثُّرات الأفكار الدينيَّة التي تميِّز ما يسمَّى بالتوليف الدينيِّ للعالم الحديث. وتكمن الوحدة من الناحية الميتافيزيقيَّة في القطب المضادِّ للتشاكل^[1]، واختزال الأديان على الأقل في قاسم مشترك باسم وحدة أديان جنس البشر الذي لا يزيد عن كونه مباحكة "للوحدية المتعالية للأديان" التي تميِّز وجهة النظر التراثية.

وجه عدد من الباحثين في الآونة الأخيرة انتباههم إلى التصوُّف ذاته لبيِّنوا أنه يهتمُّ بتفاصيل الدين وأشكاله النوعية والحصريَّة وليس بالأفكار الكليَّة كما ادَّعى أنصار كليَّة الدين القائمة على التصوُّف الذي ذكرناه بالفعل^[2]. وهم يزعمون أنَّ القباليين في اليهودية، على سبيل المثال، اهتمُّوا بالجوانب التفصيلية للنصِّ العبريِّ في التوراة مثلما اهتمَّ الصوفيون بالنصِّ العربيِّ في القرآن بدلاً من الاهتمام بالأفكار الكليَّة "المجرِّدة". ويشير هؤلاء المفكِّرون إلى أهميَّة اللُّغة المقدَّسة والكتاب المقدَّس باعتبارهما منبعاً للمعتقدات والتعاليم الصوفيَّة، ويشدِّدون على الدور الأساس الذي تقوم به الحروف والكلمات والأصوات والنحو وجوانب أخرى للُّغة تُستعمل في النصوص المقدَّسة للتصوُّف الذي تُعنى به. هؤلاء النقاد يعيدون التأكيد على الصور المقدَّسة، ويعتبر نقدهم منصفاً وضرورياً لتلك الأفكار والتعاليم التي تقدِّم التصوُّف باعتباره لا صورياً من دون الإشارة إلى الأهميَّة القاطعة للصورة المقدَّسة باعتبارها وسيلة ضرورية للغاية لبلوغ اللاصوريِّ، إلَّا أنَّ وعيهم قد يقصر تماماً بهذه الحقيقة، فالصورة ليست صورة فحسب باعتبارها حدوداً وتجزئاً بل تنفتح على اللانهائيِّ واللاصوريِّ. فالقباليون يبدأون بالنصِّ العبريِّ لا بالأوينشيد السنسكريتيَّة، ولكن حين يتحدَّثون عن اللانهائيِّ En-Sof يتعاملون مع تلك الحقيقة التي يمكن للمرء أن يدركها على أنَّها الحقيقة نفسها التي تهتمُّ بها مدرسة أدفايتا في الفيدنتا. أمَّا معارضة هؤلاء الباحثين لعاطفة التوفيق، رغم أنَّه صحيح جزئياً، فهو ردُّ فعل متذبذب للطرف الآخر، ويجسِّد مثلاً في سلسلة الأفعال وردودها التي

[1]- للتمييز بين الوحدة والتوحيد أنظر. R. Guenon, *The Reign of Quantity*, pp. 63-69.

[2]- See, for example, S. Katz, "Language, Epistemology, and Mysticism," in S. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York, 1978, pp. 22- 74; and also idem, "Models, Modeling and Religious Traditions" (in press).

تميز كثيراً الحياة العقلية والنشاط العلمي في العالم الحديث.

لقد وجدت الاختزالية الكامنة في ما يمكن تسميته بالنهج التعاطفي تجاه وحدة الأديان تعبيراً جديداً في حركات مسكونية عدّة في المسيحية برزت في العقود القليلة الماضية، ولا ينطبق هذا على المسكونية داخل الدين المسيحي بين تكتلات وكنائس عدّة فحسب، بل أيضاً في ما يختص بعلاقة المسيحية وأديان أخرى^[1]. ورغم أنه غالباً ما يُستند إلى المقصد الإيجابي المتجسد في خلق فهم أفضل للأديان الأخرى. ومعظم مناصري الحركة المسكونية يضعون التفاهم المتبادل في التكامل التام لتراث ما، لدرجة أن بين اللاهوتيين المسيحيين من يدعون المسيحيين إلى الكف عن الإيمان بالتجسد حتى يفهموا المسلمين ويفهمهم المسلمون^[2]، ويمكن للمرء أن يتساءل لماذا يظلون مسيحيين ولا يعتنقون الإسلام جميعاً؟ ويتوقع عديد من المسكونيين أن يتحوّل الناس من ديانات مختلفة بإجراء حوار ديني، وباستمرار هذا الحوار قد تتحوّل الأديان ذاتها^[3]. مع ذلك لا يكلف المرء نفسه عناء التساؤل عما يمكن أن يتحوّل، بافتراض أن الفهم الأفضل في حد ذاته هو

[1]- رغم أن عديد من هؤلاء مثل ماسينيون كانوا مهتمين بالحركة المسكونية في فضاء المسيحية، فقد أولوا اهتماماً بالدلالة الروحية للأديان الأخرى، لذا سرعان ما ارتبطت المسكونية عملياً بالحدثة داخل الكنيسة، وفي حالات عديدة خلال قرنين أصبحت المسكونية صورة كاريكاتورية لاهتمام التراث بالوحدة المتعالية للأديان.

[2]- أنظر على سبيل المثال:

J. Hick, "Whatever Path Men Choose is Mine," in Hick and B. Hebblethwaite (eds.), *Christianity and Other Religions*, Philadelphia, 1980, pp. 171- 90.

ل. سويدلر L. Swidler محرر مجلة الدراسات المسكونية Ecumenical Studies وهي إحدى المجلات الرائدة في مسألة الحوار بين الأديان، وسويدلر من المهتمين بجدية التفاهم الأفضل بين الأديان، يكتب قائلاً: نعني بالحوار هنا حديث حول موضوع بين اثنين أو أكثر مختلفي الآراء، والهدف الأولي من الحوار هو ان يتعلم كل مشارك من الآخر، يستمع المسارك للآخر بانفتاح وتعاطف بقدر ما يستطيع ليفهم موقف الآخر بدقة وبواطنه قدر الإمكان، ويتضمن هذا الموقف تلقائياً افتراض أن موقف المشارك قد يكون مقنعاً للغاية فيستوجب علينا تغيير موقفنا، ويعني هذا أن هناك خطراً في الحوار: حيث إننا نضطر إلى التغيير، وقد يكون التغيير مزعجاً، ولكن هذا هو الهدف من الحوار والتغيير والتطوير.....

وأشير في الختام إلى أن هناك ثلاثة مراحل للحوار بين الأديان ، ففي المرحلة الأولى نتخلت من المعلومات الخاطئة عن بعضنا بعض، ونعرف بعضنا بعض بما نحن عليه بالفعل، في المرحلة الثانية نبدأ في تمييز المشارك ونقاربها مع تراثنا، على سبيل المثال، في الحوار البروتستانتي - الكاثوليكي، نتعلم الكاثوليكية التوكيد على الكتاب المقدس وتتعلم البروتستانتية تقدير النهج الأسراري للحياة المسيحية، وكلاهما يرتبط تراثياً بالمجتمع الديني الآخر، وإذا جادين ومثابرين ومرهفين بما يكفي في الحوار فإننا ندخل إلى المرحلة الثالثة، هنا نبدأ معاً في استكشاف مجالات جديدة للحقيقة والمعنى والحق الذي لم يكن أحد منا على دراية به من قبل، وتواجه وجهاً لوجه مع هذا البعد الجديد غير المعروف لنا، وهو بعد للحقيقة فحسب نتج عن التساؤلات والاستقصاءات التي هي منتوج هذا الحوار، لذا نجرؤ على قول أن الحوار المتواصل بصبر يمكن أن يصبح أداة لوعي جديد.

From the Foreword of Swidler to P. Lapide and). Moltmann, *Jewish Monotheism and Christian Trinitarian Doctrine*, Philadelphia, 1981, pp. 7- 15.

[3]- ل. سويدلر L. Swidler محرر مجلة الدراسات المسكونية Ecumenical Studies وهي إحدى المجلات الرائدة في مسألة الحوار بين الأديان، وسويدلر من المهتمين بجدية التفاهم الأفضل بين الأديان، يكتب قائلاً: نعني بالحوار هنا حديث حول موضوع بين اثنين أو أكثر مختلفي الآراء، والهدف الأولي من الحوار هو ان يتعلم كل مشارك من الآخر، يستمع المسارك للآخر بانفتاح وتعاطف بقدر ما يستطيع ليفهم موقف الآخر بدقة وبواطنه قدر الإمكان، ويتضمن هذا الموقف تلقائياً افتراض أن موقف المشارك قد يكون مقنعاً للغاية فيستوجب علينا تغيير موقفنا، ويعني هذا أن هناك خطراً في الحوار: حيث إننا نضطر إلى التغيير، وقد يكون التغيير مزعجاً، ولكن هذا هو الهدف من الحوار والتغيير والتطوير.....

الغاية النهائية بدلاً من فهم عالم آخر من عالم المعنى والصورة المقدسة بالحفاظ على تراث المرء. من المهم القول أن هذا المنظور يستبدل السلطة الإلهية بالفهم الإنساني، ولا يسعه إلا السقوط في نوع من الإنسانية، لا يؤدي إلا إلى إضعاف ما تبقى من الدين، وهذا حقاً صورة من العلمانية والحدائث رغم احترامه للأديان الأخرى، ويمارسه رجال ونساء من أصحاب المعتقدات الدينية^[1]، ولهذا السبب كلما زادت قوة سيطرة الدين على جماعة بشرية أو فرد قل الاهتمام بما يسمّى الآن بالمسكونية في هذه الدائرة أو لهذا الشخص، والأحرى أن مجمل العالم المسكوني ومن ثم ابتلاع الإنسانية جمعاء لما توجّهه المسكونية في إطار معناها (عالم الصالحين oikoumene) جعل المسكونية الحديثة كتلة غير منتظمة تهدف إلى حل كل الصور ومحو فروقها من حقائق مختلفة عدّة بوضعها داخل جوهر بعينه بأفضل تركيب، ويمكن للمرء اكتشاف أن في هذه الحركة المسكونية الراهنة افتقار التمييز بين ما هو فوق الصوري وما دونه، وينجم هذا عن فقدان ميثافيزيقا متكاملة في الغرب في العصر الحديث.

أطوار الحوار بين الأديان:

لا بد من الإشارة في هذا المقام إلى أن هناك ثلاث مراحل للحوار بين الأديان، ففي المرحلة الأولى نتخفّف من المعلومات الخاطئة عن بعضنا البعض، ونعرف بعضنا بعضاً بما نحن عليه بالفعل، وفي المرحلة الثانية نبدأ بتمييز المشارك ونقاربهام مع تراثنا، على سبيل المثال، في الحوار البروتستانتي - الكاثوليكي، تتعلّم الكاثوليكية التوكيد على الكتاب المقدّس وتعلّم البروتستانتية تقدير النهج الأسراري للحياة المسيحية، وكلاهما يرتبط تراثياً بالمجتمع الديني الآخر، وإذا كنّا جادّين ومثابرين ومرهفين بما يكفي في الحوار فإننا ندخل إلى المرحلة الثالثة، هنا نبدأ معاً في استكشاف مجالات جديدة للحقيقة والمعنى والحق الذي لم يكن أحد منا على دراية به من قبل، ونتواجه وجهاً لوجه مع هذا البعد الجديد غير المعروف لنا، وهو بعد للحقيقة فحسب نتج من التساؤلات والاستقصاءات التي هي منتوج هذا الحوار، لذا نجرؤ على قول أن الحوار المتواصل بصبر يمكن أن يصبح أداة لوعي جديد.^[2]

حريّ القول أن بناء علاقة وطيدة بين الأديان في المسكونية يضمن نظيراً سياسياً مباشراً أو متخفّياً، وقد بذلت محاولات عدة لإقامة حوار بين ديانتين أو أكثر وكانت الغايات السياسية في

[1] - لا نعني أن كل الحركات تقارب بين الأديان، والتي تعتبر مسكونية بالمعنى الاشتقائي هي جزء من هذا النوع من الحركة المسكونية التي تضم مختلفة داخل كل من الكنيسة الكاثوليكية والبروتستانتية.

[2] - From the Foreword of Swidler to P. Lapide and). Moltmann, Jewish Monotheism and Christian Trinitarian Doctrine, Philadelphia, 1981, pp. 7 -15.

الحسبان^[1]، ويصدق هذا على الإسلام والمسيحية بنحو خاص^[2]، ومؤخراً على اليهودية والإسلام^[3]، والأمر كذلك في الهند بين الإسلام والهندوسية، وفي مناطق أخرى من العالم أيضاً. ورغم نبل جميع المحاولات في السعي لخلق تفاهم أفضل بين الناس، وأهمية إدراك دلالة العناصر الدينية بوصفها حقائق سياسية واجتماعية أساسية، فقد تسبب استعمال الدين كأداة لبلوغ غايات سياسية في صرف هذه الأنواع من الدراسات إمّا إلى ابتذال دبلوماسي أو تبسيط زائف قد حل ببساطة فوق الاختلافات الموجودة بين الصور المقدسة، ولن يفسّر أيُّ قدر من المشاعر الأخوية لماذا يرسم المسيحيون الأيقونات ولا يرسمها المسلمون، ولماذا ينبغي لكلّ منهم احترام منظور الآخر لا بالتسامح بل بالتفاهم؟^[4].

وكان من نتيجة رفض أتباع أحد هذه المسارات لفهم الأديان بروز خلاف ذاتية وإقصائية

[1]- ولا يقصد بهذا المعنى اذراء حيث من المنطقي تماماً استعمال كل الوسائل الممكنة لإحلال السلام بين الشعوب بشرط ألا يضحى بالحقيقة الدينية في هذه العملية، ولا يمكن التضحية بالحقيقة من أجل أي شيء حتى لو كان السلام، لأن السلام القائم على الباطل بلا قيمة دوماً.

[2]- أما فيما يتعلق بالمسيحية والإسلام فقد عقدت اجتماعات ومؤتمرات رسمية شاركت فيها الكنيسة الكاثوليكية ومجلس الكنائس العالمي والكنائس البروتستانتية الفردية خارج المجلس العالمي أنظر، *ee, for example, the journal Islamochristiana*, published by the Pontificio Instituto di Studi Arabi in Rome والتي تحتوي معلومات شاملة عن المؤتمرات والحوارات المسيحية الإسلامية بالإضافة إلى بعض المقالات ذات الأهمية العلمية حول هذا الموضوع. أما بالنسبة لمجلس الكنائس العالمي وأنشطته في هذا المجال، انظر *see S. Samartha and J. B. Taylor (eds.), Christian-Muslim Dialogue, Geneva, 1973; also Christians Meet Muslims: Ten Years of Christian-Muslim Dialogue, Geneva, 1977*. وهناك أعمالاً عدة لعلماء معنيين في هذا المجال بما فيهم كريج K. Cragg الذي تُرجم إلى اللغة الإنجليزية وهو مدينة الخطأ.

City of Wrong: A Friday in Jerusalem by Kamel Hussein, Amsterdam, 1959, and written many works on Islamic-Christian themes including *Alive to God: Muslim and Christian Prayer*, New York, 1970; and *The Call of the Minaret*, New York, 1965; also D. Brown, *Christianity and Islam*, 5 vols., London, 1967- 70; and from the Islamic side H. Askari, *Inter-Religion*, Aligarh, 1977. M. Talbi, M. Arkoun.

وعديد من العلماء المسلمين نشطوا في هذا النهج خلال السنوات القليلة الماضية، ولكن الغريب لم يستعملوا إلا القليل من المنظور الحكمي لقيموا فهمًا باطنًا للدين الآخر بقدر الممكن، وكان لويس ماسنيون أحد الكاثوليك الوريين، واعتبره علماء المسلمين منارة للعلماء الكاثوليك وللحوار الإسلامي المسيحي أنظر

See G. Bassetti-Sani, Louis Massignon—Christian Ecumenist, Chicago, 1974; also Y. Moubarak (ed.), Verse et controverse, Paris, 1971.

يتابع المحرر هنا سلسلة من الأسئلة والردود مع علماء المسلمين، وهو كان طالباً عند ماسنيون، وهو يحاول أن يعكس بعض اهتمامات معلمه في التفاهم الإسلامي المسيحي.

[3]- لم يبدأ الحوار الديني الجاد بين الإسلام واليهودية المستقلة عن المسيحية على محمل الجد إلا مؤخراً بسبب الظروف السياسية السائدة في الشرق الأوسط، ولكن لا بد أن يكون ذات أهمية كبرى إذا أخذ على محمل الجد على محمل الجد وفي سياق الإطار التراثي لكلا التراثين.

[4]- رغم أن التسامح أفضل من عدم التسامح مع الأديان الأخرى، فمن المؤكد أن هذا ليس كافياً لأنه يشير ضمناً أن الدين الآخر باطلاً ومع ذلك يتسامح معه، إن فهم العوالم المختلفة ذات الشكل المقدس يعني أننا نصل إلى قبول الديانات الأخرى ليس لأننا نريد أن نتسامح مع إخواننا من البشر، ولكن لأن هذه الديانات الأخرى حقيقية وتأتي من الله، وهذا المنظور لا يعني بالطبع أنه يجب على المرء أن يتسامح مع الباطل بحجة أن شخصاً ما أو مجموعة ما تؤمن به.

دينيّة، وتعصّب لا ينقص العصر الحديث بالتأكيد؛ حيث إنّ هذه السمات ليست مجرد خصائص لأناس ما قبل الحداثة كما ادّعى أبطال التقدّم منذ قرن أو اثنين مضياً. والجدير بالملاحظة أنّ هؤلاء الإقصائيين الذين يعارضون الأديان الأخرى عادة ما يكونون من ذوي النزعة الدينيّة، وتنشأ معارضتهم من واقع أنّهم ملكوا الإيمان وأنّ للدين عندهم معنى، وهم يهاجمون هذا الجمع لكونهم متحاملين أو متعصّبين ويدّعون أنّهم ليسوا كذلك؛ وكفّوا عن تناول الدين على محمل الجدّ، ولذا يمنحونهم مزية على المجموعة الأولى، وتنشأ المعضلة بالتحديد حين يرتبط المرء بدين بعينه يؤمن به ويجد فيه معنى للأنهائي. والنقد الذي يمكن أن يوجه للإقصائيين الدينيين لا يتمثّل في إيمانهم القويّ بدينهم، فهم يملكون الإيمان ولكنهم يفتقرون إلى المعرفة المبدئيّة، وهذا النوع من المعرفة يخترق العوالم الغريبة للصورة، ويظهر معناها الباطني^[1]. وهناك بالطبع من يثبط عزمهم مما يظهر لهم كعقبة أداتيّة للفهم البصريّ، ويسعون لتوكيد قطب الإيمان في الحوار بين الأديان^[2]، ومن ثم يظلّ عنصر المعرفة لا غنى عنه؛ لأنّ العلاقة الأساسيّة بين المعرفة والإيمان ذاته^[3] مثل الدور الذي يمكن أن تلعبه المعرفة وحدها في تجلية عالم دينيّ غريب.

هذه اللّوحة السريعة للدراسات الدينيّة اليوم تكشف عن قصور الطرائق السائدة من منظور تراثيّ ووجهة النظر الحكميّة التي تكمن في صميمها، رغم أنّ كلّ طريق قد يحمل بعض الجوانب الإيجابيّة أو المزايا. وعلى المرء أن يختار بين الإقصائيّة التي قد تدمّر المعنى الحقيقيّ للعدالة الإلهيّة والرحمة، وبين ما يُسمّى بالشموليّة التي قد تدمّر العناصر الثمينة للدين الذي يعتقد المؤمنون أنّه جاء من السماء. وهناك خيار بين المطلقيّة التي تهمل كلّ تجلّيات المطلق إلّا ذاته وبين النسبيّة التي تدمّر المعنى الحقيقيّ للمطلقيّة. وقد يُقدم المرء على اختزال كلّ الحقائق الدينيّة إلى تأثيرات تاريخيّة، أو اعتبارها حقائق يجب دراستها من دون الرجوع إلى الكشف التاريخيّ لتجلّ بعينه للوغوس، لذا عليه إمّا أن يقبل الآخر من أجل التوافق، أو في أفضل الحالات من أجل المحبة، أو يناهض الآخر ويقاّته بوصفه خصماً يجب دحضه بل وحتى تدميره لوجهة نظره التي تعتمد على الخطأ وليس الصواب. وقد يُواجه المرء بدائل لعدم دراسة الأديان الأخرى مطلقاً،

[1]- في الأزمنة العادية عندما كانت كل البشرية تعيش كعالم منفصل، من الواضح أنّ هذه المعرفة لم تكن ضرورية إلا في ظروف استثنائية، وضرورة مثل هذا الاختراق في عوالم أخرى ذات شكل ومعنى مقدس تزداد لدرجة أنّ العالم الحديث يدمر التجانس الديني لجماعة بشرية.
[2]- يجب ذكر سميت W. C. Smith باعتباره واحداً من أبرز علماء الدين الغربيين الذين شددوا على أهمية الإيمان في دراسة الأديان.
انظر على سبيل المثال

his Faith of Other Men; Belief and History, Charlottesville, Va., 1977; and Faith and Belief.

[3]- حول العلاقة بين الإيمان والمعرفة انظر

Schuon, Stations of Wisdom, chap. 2, "Nature and Argument of Faith," and his Logic and Transcendence, chap. 13, "Understanding and Believing."

والبقاء متديناً حقاً في تراثه (رغم أن هذا ليس قابلاً للتطبيق لدى من يتأثرون بحقيقة ونعمة هذه الديانات وجمالها)، أو دراسة تلك الأديان على حساب ضياع إيمانه أو في أفضل الأحوال تذبذب هذا الإيمان.

يواجه الإنسان المعاصر هذه البدائل في زمن يسبب فيه وجود الديانات الأخرى مشكلة وجودية بالنسبة إليه تختلف تماماً عما واجهه أسلافه، وإذا كان هناك بعد جديد وهام للحياة الدينية والروحية فهو عبارة عن عوالم أخرى ذات معنى وصورة مقدّسة، لا بوصفها حقائق وظواهر أثرية أو تاريخية بل بوصفها حقيقة دينية، مع ضرورة العيش في نظام شمسي واحد والالتزام بقوانينه، مع العلم أن هناك أنظمة شمسية أخرى، وحتى التقدّم لمعرفة شيء من إيقاعاتها وتناغمها، ومن ثم اكتساب رؤية لمطاردة جمال كل منها بوصفه نظاماً كوكبياً وهو كذلك لمن يعيشون فيه، يجب أن تستضاء بشمس نظام كوكبك ليتعين عليك أن تعرف بقوة الذكاء الرائعة، ولتعرف بالتوقع، من دون "وجود"، أن لكل نظام شمسي شمس، فكلاهما شمس وشمس، وكيف للشمس التي تشرق كل صباح وتضيء عالمنا غير الشمس ذاتها؟.

إن هذه الدلالة الحاسمة لدراسة الأديان في عوالم متعددة للصورة المقدّسة تلائم المنظور التراثي والمعرفة المبدئية التي تكمن في قلبه، وتصبح واضحة للإنسان المعاصر الذي يواجه مثل هذه المشكلة "الوجودية" العميقة، والحل الذي يقدمه التراث لفهم وجود الأديان المختلفة جعل دور الدين نسبياً بما هو نتيجة لأحد التطبيقات الملائمة للمعرفة الحكيمية أو المبدئية والتي هي خالدة في ذاتها، وهذا النوع من المعرفة يمكن أن يؤدي مثل هذه المهمة؛ لأنها معرفة ذات طابع مقدّس ومعرفة مطلقة مقدّسة بذاتها في آن.

يدرس التراث الأديان من وجهة نظر العلم المقدّس الذي يميّز بين المبدأ والتجلي، والماهية والصورة، والجوهر والعرض، والباطن والظاهر. إنّه يضع المطلقيّة على مستوى المطلق، مؤكداً على نحو قاطع أن المطلق هو المطلق، ويرفض أن يقترف الخطأ الجوهري في نسب المطلقيّة للنسبي، ذلك الخطأ الذي تعدّه الهندوسية والبوذية أصل وجذر كل جهل، ومن ثم فإن كل تحديد للمطلق هو بالفعل في عالم النسبية، ووحدة الأديان في المقام الأول توجد في هذا المطلق، وهي الحق والحقيقة في آن، وأصل كل وحي وكل حق. وحين يهتف الصوفيون بمذهب وحدة الواحد فإنهم يؤكدون هذا المبدأ الأساسي الذي قد ينسى، وعلى مستوى المطلق هذا فحسب تشابه تعاليم الأديان، ومن دونه هناك توافقات لترتيب أكثر عمقاً ولكن ليس هو التجانس. فالأديان المختلفة مثل لغات عدة تتحدث عن هذه الحقيقة الفريدة كما تجلّى ذاتها في عوالم مختلفة وفقاً لإمكاناتها

المثاليّة الباطنة، ولكن تركيب هذه اللغات ليس متشابهًا، ونظرًا لأنّ كلّ دين يأتي من الحقّ، فإنّ كلّ شيء في الدين المقصود ينكشف باللُّوغوس المقدّس والذي يجب اعتباره وتعزيزه عند توضيحه بدلاً من اختزاله إلى دلالة في اسم لبعض أنواع الكليّة المجرّدة.

إنّ المنهجية التراثية لدراسة الأديان تؤكّد "الوحدة المتعالية للأديان" على نحو قاطع، وحقيقة أنّ "كلّ المسارات تؤدّي إلى القمّة نفسها"، فهي تحترم بعمق كلّ خطوة على كلّ مسار، وكلّ علامة إرشاديّة تجعل الرحلة ممكنة فلا يمكن الوصول إلى القمّة من دونها، ويسعى إلى اختراق معنى الطقوس والرموز والصور والمذاهب التي تشكّل عالمًا دينيًا بعينه، ولا يحاول إقصاء هذه العناصر جانبًا أو اختزالها إلى شيء آخر غير ما هي عليه داخل هذا العالم المتميّز للمعنى الذي أبدعه الله بوحى بعينه للوُغوس، فهو على وعي تامّ كما هو الحال في دراسات الظواهرتين لقيمة ومعنى طقس أو رمز بعينه، بغضّ النظر عن أصله التاريخي، مدركًا في الوقت نفسه معنى الوحي سواء في الأصل الزمنيّ للدين أم تكشفه اللاحق في التاريخ. ويدرك هذا المنظور ما يعنيه طقس وفكرة أو رمز بعينه في سياق تراث معين كما تجلّى في التاريخ لا بوصفه شيئًا في حدّ ذاته قد أُستخرج من عالم روحيّ بعينه، وبالتالي يتحاشى خطأ كلّ من التاريخيّة وهذا النوع من الظواهريّة المجعّدة المذكوره أعلاه يشارك في خلل التاريخيّة الذي لا يُصّحح في دراسة الحقيقة المقدّسة بتجريدها المقدّس منها، كما أنّه يعارض أشكال الاختزال، أو التوحيد العاطفيّ، أو حتى تقارب الأديان، الذي يُجحف الاختلافات الموجودة والعبير الروحي المتفرّد^[1]، وعبقرية كلّ تراث يريد الله للضرورة تمييز الأديان وقبولها لكلّ ما يتضمّنه دين بعينه باعتباره قد جاء من الله، وبالتالي وجب عدم تنحيته جانبًا لأيّ سبب.

نظريّة المطلق النسبيّ وتعدديّة الأديان:

إنّ أحد المفاهيم المفتاحيّة في فهم دلالة تعدديّة الأديان هو "المطلق النسبيّ" الذي يبدو للبعض متناقضًا، ولكن بفهمه تتجلّى أهميّته. فكما ذكرنا سلفًا، أنّ المطلق وحده هو المطلق، وكلّ تجلّ له في صورة وحي يخلق عالمًا من المعنى والصورة المقدّسة بتحديدات وأقانيم بعينها، وتظهر الأقانيم الإلهيّة أو اللوُغوس داخل عالم بعينه على أنّها مطلقة من دون أن تكون مطلقة في ذاتها، وفي هذا العالم سواء أكانت حقيقة "المطلق النسبيّ" هي اللوُغوس ذاته أو تحديد بعينه للألوهيّة الأسمى، فهي مطلق من دون أن يكون مطلقًا بما هو. فلو كان المسيحيّ يرى أنّ الإله ثالث أو

[1]- هذا الطرح تناوله شوان في عديد من أعماله الحديثة بما فيها كتاب الصورة والجوهر في الأديان

المسيح مثل اللوغوس، وتمسك بهذا الاعتقاد بالمعنى المطلق، فقد يُفهم هذا من وجهة النظر الدينية تمامًا، أمّا من الناحية الميتافيزيقية فقد يُنظر إليه بوصفه مطلقًا نسبيًا، حيث إنّ الألوهية في لانهايتها ووحدها فوق كلّ نسبية.

ويمكن للمعرفة المبدئية أن تدافع عن صفة المطلق التي يراها أتباع كلّ دين في معتقداتهم ومذاهبهم، والتي من دونها لن يتبع البشر دينًا بعينه، ومن ثمّ تستمرّ هذه المعرفة في تأكيد الحقيقة الأولى بأنّ المطلق وحده هو المطلق، وبالتالي يظهر أنّ ما دون المطلق في تراث بعينه هو مطلق نسبي، وهكذا فإنّ مؤسس كلّ دين هو تجلّ للوغوس الأسمى، وكتابه المقدّس تجلّ خاص للكتاب الأسمى أو ما يسمّيه الإسلام "أم الكتاب"، والكتاب المقدّس صياغة عقائدية ولاهوتية لطبيعة الألوهية والألوهية بما هي، والباطنية وحدها يمكنها اكتشاف أثر المطلق في العوالم المتعدّدة للصورة والمعنى المقدّس، ومن ثمّ ترى المطلق خلف كلّ الصور في مقام اللاصوري.

في الحقيقة أنّ كلّ تجلّ للنموذج الأصليّ يمثل بعض جوانب الطبيعة الإلهية، وكلّ دين يتجلّى على الأرض انعكاسًا للنموذج الأصليّ ويقوم في الألوهية ذاتها، ودعنا نقول إنّ الحقيقة الكلية لكلّ تراث سواء في الإسلام أم في المسيحية، كما هو في موجود في ما وراء التاريخ ومن خلال ما يتكشف في الحياة التاريخية المحدّدة، لا يزيد عما هو محتوى في النموذج الأصليّ. والاختلاف في هذه النماذج الأصلية هو ما يحدّد شخصيّة كلّ دين، فكلّ نموذج أصليّ يمكن أن يقارن بشكل هندسيّ منتظم مثل الشكل المربع أو الشكل السداسيّ، وكلاهما شكلّ هندسيّ منتظم ولكن له صفات وخصائص مختلفة. وتعكس النماذج الأصلية مركزًا بعينه، ويمكن احتواؤها في محيط واحد شامل للعديد من المضلّعات المنتظمة المدرّجة داخل الدائرة. وبالتالي يعكس كلّ منهما الألوهية التي هي المركز والدائرة الشاملة في آن، بينما يختلف في كلّ انعكاساتها الأرضية الأخرى.

فضلاً عن ذلك، ثمّة نوع من التفسير لانعكاس نموذج أصليّ داخل انعكاس أرضيّ لآخر، فإذا كان للمسيحية نموذجها المميّز فللإسلام نموذج آخر، ومن ثمّ تظهر الشيعة في الإسلام بوصفها حقيقة إسلامية خالصة، ومع ذلك يعكس هذا النوع من الحقيقة الدينية النموذج المرتبط بالمسيحية، بينما تمثّل اللوثرية حقيقة مسيحية، ولكنها نتيجة انعكاس النموذج الأصليّ للإسلام في المسيحية^[1]. وقد ينطبق المثل على حركة "بهاكتي" في الهندوسية خلال العصور الوسطى في مواجهة الإسلام. في كلّ هذه الحالات، يظلّ تغلغل انعكاسات الحقائق الدينية النموذجية مستقلاً

[1]- حول هذه المعضلة الصعبة انظر

M. Pallis, "Is There Room for 'Grace' in Buddhism?" in his A Buddhist Spectrum, chap. 4, pp. 52- 71.

تماماً عن التأثيرات التاريخية التي تنتمي إلى نظام مختلف كلياً للعلّة والنتيجة. ويجدر القول أنّ افتقار الوصول إلى الحكمة والمعرفة المقدّسة في الدراسات الحديثة للدين جعل حقيقة العالم النموذجي والسلسلة الرأسيّة للعلّة والنتيجة عصيّتين على الفهم، ونجم عن هذا اختزال كلّ ظاهرة دينيّة جديدة في العالم الديني إمّا إلى أثر تاريخي أو إلى أسباب اجتماعيّة اقتصادية أسوأ.

لا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ هذه الطريقة لرؤية الأديان بوصفها تمتلك حقائق نموذجيّة بمستويات للتجلّي تصل إلى الأرض وتفسيراً لانعكاسات هذه الحقائق داخل بعضها بعضاً، يفسّر سبب كون كل دين ديناً وديناً بما هو، يحتوي على عقيدة أساسية تربط الاختلاف بين الحقّ والباطل أو الحقيقة والوهم، والمعاني التي تمكّن الإنسان من الارتباط بالحقيقيّ. علاوة على ذلك، فإنّ ديناً بعينه قد يؤكّد الحب، وآخر يؤكّد المعرفة، وثالثاً الرحمة، ورابعاً التضحية بالذات، وكلّ عناصر الرئيسة للدين بالضرورة تجلّي ذاتها في تراث متكامل، والمسيحية بوصفها طريقاً للحب لها مساراً للمعرفة عند إيكهارت ويقولوا الكوزي، والإسلام الذي يؤكّد الوصول المباشر إلى الله له شفاعة عند أئمة الشيعة. حتى البوذية التي تؤكّد على جهد الإنسان للوصول إلى النيرفانا باتّباع الطريق ذي الشعاب الثماني لديها متّسع للرحمة يظهر في البوذية التبتية والوسطية^[1]. لذا، فالعيش في أيّ دين بكامله هو عيش في كلّ الأديان، وكما يدرك الإنسان ما يمكن تحقّقه من وجهة النظر الدينيّة عليه أن يتّبع ديناً واحداً وطريقاً روحياً يكون له الدين والطريق بما هو في الوقت نفسه.

بيد أنّ هذا الأمر لا يعني أنّ كلّ الأديان قد تمتلك في كلّ لحظة كلّ الإمكانيات الكامنة فيها، والأديان لا تموت؛ لأنّ نموذجها الأصليّ يقيم في المجال الذي لا يتغيّر، وكلّ الإمكانيات في العقل الإلهي، إلّا أنّ تجسدها له دورات حياتيّة. وهناك أديان لها سجلّات تاريخيّة عندنا فحسب، ولكنها "ميتة" بمعنى أنّه لم يعد بالإمكان ممارستها، ورغم بقاء رموزها وصورها إلّا أنّ الروح التي أحييت هذه الصور والرموز قد رحلت عنها، وعادت إلى عالم الروح الخالد، تاركة وراءها جثة. وثمة أديان لا تزال على قيد الحياة لكنّها ليست حيّة على نحو كامل، بحيث يتعدّد الوصول إلى أبعادها. وثمة أديان أخرى تلاشت ممارستها الطقوسية، وحلّ فيها الحضور الروحانيّ بديلاً عن النفسانيّ. لذا، فإنّ التأكيد على "أنّ الحياة في أيّ دين هي أن تعيش كلّ الأديان" لا يعني بحكم الواقع أنّ بإمكاننا أن نعيش أيّ دين بشكل كامل كلّ دين موجود، خصوصاً في ما يتعلّق بالبعد الباطنيّ. أمّا بالنسبة

[1]- هناك بالطبع عديد من العوامل التي تحدد بالفعل عمق التحويل، ولكن من وجهة نظر كلية التراث يمكن القول بأن التحويل يمكن أن يكون مشروعاً تماماً لشخص يبحث عن نوع من التعليم العقلاني والباطني، أو تعليم روحي غير متوفر في تراثه مثل هذه الحالة، يقوم الشخص بالتحول دون دحض حقيقة التراث الذي يتركه وراءه، على أمل معرفة هذا التراث بشكل أفضل، على أية حال، فإن التحول من وجهة النظر العقلانية لا يرتبط أبداً بالتبشير من أي نوع دون إنكار حقيقة ديناميكيات الإرساليات الدينية والتكاثر والتحول على المستوى الخارجي.

إلى توفر هذا الجانب من التراث اليوم، ليس بمقدورنا أن نؤكد أن جميع الأديان يمكن أن تعيش كاملة بالقدر نفسه^[1]. على أية حال، المعرفة الحكيمية أو المبدئية هي فحسب التي يمكنها تمييز الحالة الفعلية للدين، حيث إن التعطش لهذه المعرفة هو ما يحدد الدين أو المسار الذي يسعى إليه شخص بعينه في الممارسة العملية، من دون أن يتعارض هذا الخيار من حيث المبدأ "الوحدة المتعالية للأديان"، وأصالة التراثات الرشيدة orthodox بوصفها تأتي من المصدر نفسه، وكاشفة للرسائل التي يقيم في قلبها الحقيقة ذاتها. إن النظرة "النظرية" (بالمعنى اليوناني الأصيل للنظرية باعتبارها "رؤية") لكلية الحقيقة باعتبارها موجودة داخل حدود عوالم مختلفة لصورة مقدسة هي واحدة، وتتوافر فعلياً وسائل لتحقيق الوصول إلى تلك الحقيقة في لحظة بعينها من الزمن ونقطة في المكان. على أية حال، من وجهة النظر الأولية، إن المسار هو من يختار الإنسان لا الإنسان هو من يختاره مهما كانت المظاهر التي قد تبدو أنها تُبلغ من منظور الساعي.

وتبغى الإشارة إلى أن مفهوم "المطلق النسبي" يتيح للدارس التراثي للأديان المتنوعة أن يرى تجلي اللوغوس في كل عالم ديني بوصفه اللوغوس، وباعتبار شكله الخارجي جانباً من اللوغوس، كما أكد ابن عربي منذ قرون في كتابه "فصوص الحكم" (حكمة الأنبياء) حيث يُعرف كل نبي بجانب من الحكمة التي تصدر من اللوغوس الذي تماثله الصوفية بالحقيقة المحمدية^[2]. وهذا المفهوم المفتاحي بمقدوره أن يميز طريقة كل عالم ديني حيث تنعكس فيها حقيقة اللوغوس من المؤسس أو الكتاب المقدس أو الرفيق الأنثوي للفعل الإلهي أو الحقائق الإلهية المتجلية للدين.

إن المنهج التراثي على عكس مناهج الظاهر التي تقارن بين الأنبياء أو المؤسسين والكتب المقدسة وغير ذلك من أديان، فهو يدرك المستويات المختلفة التي يوجد فيها "المطلق النسبي" في كل عالم للصور المقدسة، فهو لا يقارن المسيح بنبي الإسلام فحسب بل بالقرآن أيضاً، فكل من القرآن والمسيح كلام الله في الإسلام والمسيحية، ويرى أن الدور الذي أدته مريم العذراء هو الأساس الذي ولدت منه الكلمة، وروح الرسول استقبلته، وكشف كلمة الله مثل القرآن^[3]، وبمقدوره أن يستوعب ضرورة حضور العنصر الأنثوي لهذه الحقيقة التي هي اللوغوس في تراثات مختلفة بصور متباينة، ووفقاً لدرجات ومستويات مختلفة لتجلي. إنه يرى العذراء ليس في

[1]- Ibn al-'Arabi, *Bezels of Wisdom*, especially chap. 15. On his Logos doctrine see Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, pp. 70ff., and his introduction to *De l'Homme universel* of al-Jili.

[2]- عن الحقيقة المحمدية أنظر Ibn al-'Arabi, op. cit., pp. 272ff

[3]- يمكن العثور على هذه المقارنات المورفولوجية والميتافيزيقية العميقة في كل الكتابات التراثية عن الأديان المقارنة، ولكن أهم هذه الأعمال عند شوان

F. Schuon, esp. his *Transcendent Unity of Religions; Dimensions of Islam; and Formes et substance dans les religions*.

المسيحية فحسب بل أيضاً في الإسلام بوصفها تجلياً لحقيقة لها طابع "المطلق النسبي" في دينين شقيقين، ويدرك علاقة هذه الحقيقة بأثوية كوان ين Kwan-Yin أو قرينات كريشنا أو شيفا في عوالم روحية مختلفة فعليّة. إنه يستوعب الدلالة الباطنة للتشابه بين شيفا وديونيسيوس وجوانب بعينها من هيرمس وبودوها، ويمكن التأكيد على أنّ هذه التشابهات قد اكتشفها الباحثون في الدين الذين كتبوا كثيراً عنها من دون غرض أو ادعاء بامتلاك المعرفة المبدئية، وقد يصدق هذا على مستوى المقارنات الظاهرة، ولكن المعرفة المبدئية والمنظور التراثي يُسمحان بإجراء المقارنات بعمق، بحيث تكون فاعلة روحياً، ويرزان العلاقة الموجودة بين صنوف النموذج الديني داخل عوالم دينية مختلفة.

ومن السمات البارزة ذات الأهمية والتي ينبغي أن نكررها هنا، أنّ المعرفة المبدئية أو المعرفة المقدسة للدين ترى أنّ معنى كل صورة مقدسة في سياق العالم الروحي الذي تنتمي إليه، من دون إنكار دلالة مثل هذه الصور على مستواها أو البقاء مرتبطاً بعالم الصور بما هو. إنه يرى الطقوس والرموز والصيغ العقائدية والمبادئ الأخلاقية وجوانب أخرى للدين بوصفها تديراً كلياً يمكن من خلاله فحسب فهم دلالتها تماماً، وبالتالي لأنّ في قلب كل عالم ديني يقيم اللوغوس الذي هو أصل الذكاء، فإنّ بمقدور الذكاء الإنساني اختراق هذه الصور وفهم لغتها ناهيك بالدلالة الأولية لكل مقطع صوتي وصوت لهذه اللغة، وهو لا ينكر أو يشوّه رمزاً مقدساً أو طقساً أو ممارسة بزعم الحقيقة الكلية المجردة، ولا يخلق تطابقاً بعينه بين عناصر من العوالم الدينية المختلفة^[1]، ويدرك في الوقت نفسه ما وراء كل هذه الصور حيث يقف الجوهر اللاصوري، وأنّ العناصر الرئيسة للدين موجودة في كل دين رغم الاختلاف الصوري. ووالواقع أنّ النهج التراثي لدراسة الأديان يهتم بالصور لأنّها تكشف عن هذه الماهية، أو بالأعراض التي تعكس الجوهر. إنه لا يتغافل دلالة الصور على مستواها للحقيقة ولكن يأخذ بعين الاعتبار نسبتها في ضوء الماهية التي تضيء بالصور، والتي لا يمكن الوصول إليها إلاّ بقبول هذه الصور والعيش معها^[2].

إنّ مفهوم التراث الحقّ يشير ضمناً إلى الطابع الكليّ بقدر ما حُفظ التراث بطريقة كاملة، والحقائق الكبرى التي ترتبط بجوانب الطبيعة الإلهية والطبيعة المتلقية للوحي أي الإنسان من الضرورة أن تجلي ذاتها بطريقة أو بأخرى في كلّ دين رغم أنّ كلّ دين هو انعكاس لحقيقة نموذجية بعينها، ولا دين من دون شعور بفقدان الكمال المرتبط بالأصل والمركز، ولا دين من دون وسائل لاستعادة هذا الكمال، ولا دين من دون صلاة مهما كانت الصيغة التي يمكن تصوّرها، وما من دين لا تعد فيه الصلاة وسيلة

[1]- على سبيل المثال التوجه في الحيز المقدس هو جزء أساسي للطقوس الدينية ولكن لا يعنى أن له الأهمية نفسها أو النوع نفسه من الأهمية في طقوس الهنود الأميركيين والقداس المسيحي.

[2]- حول هذا الموضوع انظر Schuon, *Formes et substance dans les religions*, esp. pp. 19ff.

لإصلاح الإنسان، وما من دين قد تُحدّد فيه الحقيقة بالتجربة الزمنية والمكانية لهذا العالم، حيث لا يوجد ما وراء تسافر إليه نفس الإنسان (وهذا ما تتضمنه حتى العقيدة البوذية في مفهوم اللانفس no-self الذي يشير إلى حالة ما وراء الوجود السمساري وإمكان وصول الإنسان إلى هذه الحالة). كذلك ثمة العديد من العناصر الأخرى للدين تُجلي ذاتها بطريقة أو بأخرى في كلّ الأديان رغم أنها ليست بالطريقة نفسها^[1]. ومع ذلك لا يمكن للمرء أن يتجاهل بأيّ شكل الاختلافات الأساسية التي تميّز العائلات الدينية مثل الإبراهيمية والهندية والإيرانية أو الشامانية، ولكن في ظلّ هذه العوالم ذات الاختلافات الواضحة يمتلك كلُّ عالم عبقرية روحية بعينها، وبمقدور المنظور الحكمي تمييز وجود عناصر أساسية بعينها، ويُطبّق مفاتيح مفهومية تتعلق بالحقيقة الدينية.

طرق أساسية للارتباط بالله:

من المهمّ القول أنّ ثمة ثلاث طرق أساسية للارتباط بالله، أو للعلاقة بين الله والإنسان: الأولى تقوم على الخوف من الله، والثانية مبنية على الحب، والثالثة على المعرفة، التي تتوافق في الحياة الروحية العملية مع مقامات التصوف الثلاثة المعروفة وهي: القبض contraction، والبسط expansion، والاتحاد^[2] union. هذه العناصر توجد، بطريقة أو بأخرى، في كلّ تراث عظيم لجنس البشر، رغم أنّها تُجلي ذاتها في كلّ حالة وفقاً لعبقرية التراث المعني، حتى أنّها تظهر في وقت مناسب وفق سمات الانكشاف التاريخي لهذا التراث. ويتبع منظور الخوف في اليهودية الموجود في أسفار موسى الخمسة مفهوم الحب في نشيد الإنشاد والمزامير والغنوص عند القباليين بعد قرون لاحقة. وينبني الاتجاه النسكي في المسيحية لأباء الصحراء على منظور الخوف الذي يتبع روحانية الحب قرب نهاية العصر الوسيط، ثم تلاه ازدهار حقيقي للبعد الحكمي للمسيحية التي اقتطعت تطورها الكامل بالثورة ضدّ المسيحية في عصر النهضة، وقد ترى الدورة ذاتها في الإسلام. إلّا أنها كانت بترتيب أسرع، حيث تظهر الروحانية القائمة على المعرفة في وقت مبكر في التراث. ومع كل هذه الاختلافات في طريقة ظهور هذه المواقف الأساسية وأنماط الحياة الدينية والروحية في كلّ تراث، ورغم أنّ العناصر الثلاثة وهي الخوف والحب والمعرفة بالضرورة حاضرة في كلّ دين، ومع أنّ كلّ دين قد أكد على جانب واحد من العناصر الثلاثة: فاليهودية تؤكد على الخوف، والمسيحية على الحب، والإسلام على المعرفة، فإنّ هذه العناصر لم تغب في الهندوسية التي وصفت بوضوح في مفاهيم كارما وبهاكتي وجهدنا يوجا. وكذلك لم تغب عن البوذية حيث تظهر

[1]- نحن لا نعني بالطبع أن كل العناصر قد تتكرر في كل الأديان أو كذلك تتكرر، فعلى سبيل المثال الزمن والخلق أو حتى الحقائق الأخرية متشابهة في كل دين.

[2]- تناولت أندرهيل في تصوفها هذه المظاهر بطريقة عامة في التصوف المسيحي

A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness, New York, 1960, pt. 2.

في علاقات وارتباطات مختلفة في مدارس ثيرافادا Theravada وفاجرايانا Vajrayana وماهايانا Mahayana رغم المنظور غير التوحيدوي لهذه الديانة.

حري القول أنَّ من الضرورة امتلاك كل دين متكامل كلا العنصرين، فيجب أن يمتلك الحقيقة التي وتنقذ وتخلص وتحضر ما يجذب وينقل ويخدم ما بوصفه وسائل للإنقاذ والخلص^[1]، ولكن هذه المكونات الأساسية للدين لا توجد بالطريقة نفسها في كلِّ تراث. فعلى سبيل المثال، داخل الأسرة الإبراهيمية تؤكد المسيحية على الحضور، ويؤكد الإسلام على الحقيقة، في حين أنَّ الحقيقة لا غنى عنها للمسيحية كما هو الحال بالنسبة إلى الإسلام. وداخل التراث الإسلامي، يركِّز أهل السنة تركيزاً أكبر على الحقيقة، فيما يركِّز الشيعة على الحضور. ويمكن العثور على العنصرين نفسيهما في الهندوسية والبوذية، حيث تؤكد مدرسة ما على عنصر بعينه، فيما تركز مدرسة أخرى على عنصر آخر. وتستمد المعرفة المبدئية هذه المفاتيح من "المكتز غير المرئي" للعقل وتطبّقها على عوالم مختلفة للصورة المقدّسة بطريقة تجعل هذه العوالم مفهومة من دون انتهاك عبقيتها الخاصة، أو جعلها تظهر كحقائق غامضة لتُدرس إما بوصفها ظواهر أو مؤثرات تاريخية.

إنَّ هذا النمط من المعرفة هو الذي يضع في الاعتبار تعددية بدية للصور والمعاني المقدّسة من دون أن تضيع في غابة التعددية، أو تختزل هذه التعددية إلى شيء آخر غير المقدّس قد تدمر دلالاته الفطرية. إنَّها معرفة مبدئية أو مقدّسة بإمكانها وحدها أن تجمع بين منظور يُزواج بين رؤية حقيقة ما وراء التاريخية ومنظور يرتكز على نشر هذه الحقيقة وتكشّفها في سياق الزمن والتاريخ، وهذا النمط من معرفة الأديان يمكن أن يحترم كلَّ ما تكشّف تاريخياً - لكن ليس كما فسّر من منظور التاريخية - من دون أن يقلل ممّا يأتي بطبيعته من الأبدية، وهو دعوة الأبدية إلى ما هو زمنيّ ومتحوّل.

غني عن القول أنَّ دراسة الأديان الأخرى بهذه الطريقة هي دراسة ذات طابع باطنيّ في جوهرها، فالإنسان ليس بمقدوره أن يخترق المعنى الباطن للصورة إلّا من خلال معرفة باطنة أو داخلية. والحقيقة أنَّ المعرفة المبدئية لا يمكن الحصول عليها إلّا من خلال المذهب الباطنيّ في ضوء المعنى الذي عرفناه وناقشناه سلفاً. وقد يقول أحدهم إنَّ الباطنيين الأفذاذ يمكنهم أن يجروا دراسات معمّقة بين الأديان من دون أن يضحوا بالظاهر أو اليقين و "المطلقية" التي ترتبط بعالم دينيّ بعينه، وقد يكون الحكماء والعرفانيون شخوصاً مثاليين للاختيار من بينها لأجل حوار متداخل وجاد بين الأديان إن كان هذا متاحاً. وقد يقول أحدهم الآخر إنه يمكن العثور على التفاهم الدينيّ الكامل والتناغم ووحدة الأديان - على حدّ تعبير شوان - في المحيط الإلهيّ فحسب لا في المحيط

[1]- Schuon, Islam and the Perennial Philosophy, chap. 1, "Truth and Presence.

الإنساني. وليس كلُّ المؤمنين والباحثين الذين يدرسون دينًا آخر باطنيين وقدّيسين وحكماء بالطبع، ولكن المرء يحتاج إلى المحيط الإلهي في ما تبقى منه في المحيط الإنساني، ومن الضرورة اليوم أكثر من أيّ وقت مضى أن نعتدّ بوجهة النظر من منظور المحيط الإلهي في مسألة الحوار الدينيّ أو المواجهة، والحال هكذا في مجالات أخرى لا غنى لوجود البعد الباطنيّ للتراث من أجل الحفاظ على التراث المعنيّ؛ لأنّه وحده فحسب قد يوفرّ إجابات بعينها على التساؤلات المهمّة الحاسمة تنطوي في العالم الحديث على تعدّدية العوالم الدينيّة والصور المقدّسة.

ختامًا، يجدر القول أنّ محاولة فهم أهميّة المعرفة المبدئيّة أو المقدّسة من أجل إدراك التعدّدية الدينيّة يدفعنا لأنّ نتحوّل إلى اللقاء الدينيّ الذي لا يرتدّ إلى العصر الحديث، والذي انطوى معرفة مقدّسة تمامًا وليست ذات طابع دنيويّ، وبعض هذه اللقاءات كانت جدليّة وذات طبيعة لاهوتيّة لأمثلة عدة ترتبط على نحو خاصّ بالمصادر اليهوديّة والمسيحيّة والإسلاميّة، حيث هناك تصنيف كامل لهذه النوعيّة من الكتابات في الأدب العربيّ^[1]، ولسنا معنيين هنا بهذه الكتابات ومحتواها، رغم أنّها ذات أهميّة كبيرة في إظهار شدّة الإيمان في عالم مشبع بحضور القدرة العقلية للآثر المقدّس لللاهوتيين الأفاضل عند مقارنتها بكثير من الذهنيّات العلمانيّة التي تصف ذاتها بأنّها لاهوتيّة اليوم، ولكن الأمر الملحّ هو حين يواجه حكيم يمتلك معرفة مبدئيّة ويشاركها في تراث حكيميّ مع عالم دينيّ آخر يمكن أن نجده في نيكولاس الكوزي وجلال الدين الروميّ، وبالطبع حاول متصوّفة عديدون في العالم الهنديّ أن يحصلوا على فهم مباشر للهندوسيّة والعكس. وغنيّ عن القول أنّ ترجمة النصوص المقدّسة من السنسكريتيّة إلى الفارسيّة من قبل شخصيّة مثل دارا شكوه Dara Shukuh، أو الحواشي التي كتبها الحكيم المسلم ميرفندرسكي على عمل رئيس للهندوسيّة مثل يوجا فاشيشتا^[2] Yoga Vaisista، ليست ظاهرة ثقافيّة عابرة، بل تجسّد فترات من التاريخ البشري ذات أهميّة كبرى للمعاصرين؛ وهم يقدّمون قضايا بعيدة عن السياق العلمانيّ للعالم الحديث، حيث قام رجال الدين بمحاولات لفهم الأديان الأخرى حتى أنّهم تجاوزوا الحدود الكبرى التي تفصل العالم الإبراهيميّ عن الهند. ويقدم التراث الإسلاميّ في هذا المجال ميرًا غنيًا لا يهتم المسلمون المعاصرين الذين سوف يصبحون عاجلاً أم آجلاً أكثر اهتماماً ممّا هم عليه اليوم

[1]- يُسمى الملل والنحل في العربية، ومن أكثر أعمال الشهرستاني شهرة، والملل جمع ملة وتستعمل هنا للإشارة للآراء اللاهوتية لمختلف الطوائف الدينية، والنحل جمع نحلة، وتُعنى بالمدرسة أو المنظور الفلسفي.

[2]- حالة مير فندريسكي الذي علم الشفاء القانون في أصفهان، وألف في عملاً مهمّاً في الخيمياء، وكان شاعراً وميتافيزيقياً بارعاً، وكتب حواشي مهمة على يوجا فاشيشتا Yoga Vaisiitha، وهي ذات أهمية للقاء بين التراثين الفكريين الإسلامي والهندوسي، وتستحق مزيد من الدراسة انظر:

On Mir Findiriski see Nasr, "The School of Isfahan," in A History of Muslim Philosophy, vol. 2, pp. 922ff.

وقد حصل مجتبي F. Mojtabay على دكتوراه مثيرة للاهتمام في جامعة هارفارد حول مير فندريسكي وحاشيته على هذا العمل السنسكريتي، وعلي حد علمنا لم ير عمله النور حتى الآن.

مع ما يسمّى بالدين المقارن فحسب، بل يهّمُ الغرب أيضاً^[1]. ويمكن لمثل هذه الأمثلة أن تساعد الباحثين الغربيين في دراساتهم للأديان الأخرى على التمييز بين العناصر التي تتعلق بالمهمّة الصعبة بطبيعتها المتمثلة في عبور الحدود الدينيّة، وتلك التي تنطوي على عقل علمانيّ ومفهوم مُتعلّم للمعرفة بمساعدة العديد من الباحثين الحديثين الذين يسعون للقيام بالرحلة نفسها في ظلّ ظروف أكثر "إلحاحاً" في معظم الأحيان. وتقدم هذه الحالات أيضاً أمثلة على كيفية اقتراب الذكاء المشبع بإحساس المقدّس من وجود عوالم أخرى ذات صورة مقدّسة، بدءاً من نقطة انطلاق تختلف عن باحثي الدين المقارن الحديث، سواء أكانوا هم أنفسهم لاهوتيين أم كانوا بعيدين عن اللاهوت وعن الباحثين العلمانيين.

ولكن، حتى لو دُرست هذه الأمثلة، فلا يزال هناك شك في أن يطبّق العالم الحديث المعرفة المبدئيّة على عوالم الورا المقدّسة بالتفصيل بقدر تعلّقها بالإنسان المعاصر باعتباره كائناً دينياً. وحيث إنّ هذا التعلُّد لم يكن ضرورة في الأوقات العاديّة، فقد تُرك حتى تحين ساعة الغروب فيفكّ التراث في المبدأ وفي تفصيلات لغات أديان متنوّعة، والتي هي في الحقيقة لغات مختلفة تتحدّث عن الحقيقة نفسها، حتى اللّهجات من اللّغة الإلهيّة. وهكذا تمهّد الأرض لشروق الشمس مرّة أخرى، كما تتحدّث تعاليم الأخرويّات في العديد من التراثات بما فيها الإسلاميّة^[2] والتي سوف تكشف عن المعنى الباطن لكلّ الصور المقدّسة ووحدتها الباطنة، وتحقيق الوحدة الدينيّة لجنس البشر.

خلاصة القول أنّ الثمرة المباشرة لإعادة علمنة المعرفة سوف يوسّع نمط دراسة الأديان الذي قام به بالفعل أساتذة المذهب التراثي، وحتى دراسة الأديان المتنوّعة مجرد عمليّة نسبيّة ونشاط مناهض في ذاته. وعليه، يمكن للعلم المقدّس للدين، لا علم الأديان كما يفهم عادة، أن يقدّم للإنسان المعاصر جمالاً وإثراءً موثوقاً لعوالم أخرى للصورة والمعنى المقدّسين من دون تدمير للطابع المقدّس لعالم المرء. فالمعرفة المقدّسة التي تصدر من الفرد بمقدورها أن تخترق عوالم مختلفة للتعدديّة التي صدرت منه أيضاً، ولا تجد فيها نفيّاً لنقطة انطلاقها وأسسها التراثية، ولكن توكيداً للحقيقة المتعالية التي تضيء عبر عوالم مختلفة للصورة المقدّسة التي أبدعته تلك الحقيقة. وبهذه الطريقة تقدّم المعرفة المقدّسة أثمن ترياق لعالم يذبل بسبب استنفاد الشعور بالمقدّس من كلّ حياة وفكر، وذلك الترياق ينبع من الرحمة الإلهيّة ذاتها.

[1]- S. H. Nasr, "Islam and the Encounter of Religions," in Sufi Essays, New York, 1975, pp. 106- 34.

[2]- كما يرى الإسلام أنه حين يظهر المهدي قبل نهاية الزمان فإنه لن يحل السلام فحسب، بل سيرفع الصور الدينية الظاهرة ويكشف عن معناها الباطني ووحدها الأساسية من خلالها يوحد الأديان، ويمكن أن نجد في تراث آخر مثل الهندوسية الأحداث الأخروية في نهاية الدورة التاريخية حيث تتوحد الثور الدينية المختلفة.

لائحة المصادر والمراجع بالإنكليزية:

1. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness, New York, 1960, pt. 2
2. From the Foreword of Swidler to P. Lapidé and). Moltmann, Jewish Monotheism and Christian Trinitarian Doctrine, Philadelphia, 1981.
3. Ibn al-'Arabi, Bezels of Wisdom, especially chap. 15. On his Logos doctrine see Burckhardt, Introduction to Sufi Doctrine, pp. 70ff., and his introduction to De l'Homme universel of al-Jili.
4. M. Pallis, "Is There Room for 'Grace' in Buddhism?" in his A Buddhist Spectrum, chap. 4, pp. 5271-.
5. On the "Muhammadan Reality" see Ibn al-'Arabi, op. cit.
6. S. H. Nasr, "Islam and the Encounter of Religions," in Sufi Essays, New York, 1975.
7. Schuon, Formes et substance dans les religions, esp. pp. 19ff.
8. Schuon, Islam and the Perennial Philosophy, chap. 1, "Truth and Presence.
9. see S. Samartha and J. B. Taylor (eds.), Christian-Muslim Dialogue, Geneva, 1973; also Christians Meet Muslims: Ten Years of Christian-Muslim Dialogue, Geneva, 1977
10. W. C. Smith his Faith of Other Men; Belief and History, Charlottesville, Va., 1977; and Faith and Belief.
11. See, for example, S. Katz, "Language, Epistemology, and Mysticism," in S. Katz (ed.), Mysticism and Philosophical Analysis, New York, 1978; and also idem, "Models, Modeling and Religious Traditions" (in press.
12. -1 Guenon, Introduction to the Study of Hindu Doctrines; Coomaraswamy, "Paths that Lead to the Same
13. 1-J. Hick, "Whatever Path Men Choose is Mine," in Hick and B. Hebblethwaite (eds.), Christianity and Other Religions, Philadelphia, 1980.
14. Approach to the Religious Traditions of Mankind, New York, 1963; The Faith of Other Men, New York, 1963; and Towards a World Theology, Philadelphia, 1981, esp. pt. 3,
15. Ch. Adams in his, "The History of Religions and the Study of Islam," American Council of Learned Societies Newsletter, no. 25, iii-iv (1974).
16. On Mir Findiriski see Nasr, "The School of Isfahan," in A History of Muslim Philosophy, vol. 2.
17. Schuon, Stations of Wisdom, chap. 2, "Nature and Argument of Faith," and his Logic and Transcendence, chap. 13, "Understanding and Believing."

المعرفة كَهَمٌ أَقْصَى

الإيمان بما هو فعلٌ يصل به العقل في نشوته الانجذابية إلى ما وراء ذاته

بول تيليش

فيلسوف ولاهوتي ألماني

تمهيد وملخص إجمالي

في المنهجية المعتمدة التي قوربت فيها علاقة الإيمان والعقل لدى الفيلسوف واللاهوتي الألماني بول تيليش (1886-1965) بدا السؤال مركزاً في الغالب عما إذا كان النفي المتبادل بينهما هو الحاكم على تلك العلاقة. ثم يتمدد التساؤل لديه عما لو كان من الممكن أن يقترن الإيمان بالعقل ليشكلاً معاً بنية معرفية واحدة. وإذا كانت هذه المنهجية ممكنة - أي إمكانية الإتحاد- يبرز التساؤل حول كيفية ارتباط الأحكام العقلانية والأحكام الإيمانية بعضها إلى بعض. ومن البين أنه حين يُساء فهم العلاقة والارتباط بينهما فمن الممكن أن يستبعد الإيمان والعقل كل منهما الآخر. أما إذا فهم الإيمان باعتباره اهتماماً بغاية قصوى، فلا حاجة لوجود نزاع. إلى أي مدى يمكن أن يكون وافياً ما دامت جواباً كهذا الحياة الروحية للإنسان وحدة متصلة، ولا تقبل بالعناصر المتجاورة. ذلك بأن العناصر الروحية للإنسان متكاملة ومنتحة، على الرغم مما يعترها من خصائص مميزة، ومن تداخلات. من أجل ذلك لا يكفي التأكيد على أن حالة الاهتمام القصوى ليست في صراع مع البنية العقلية للذهن الإنساني. بل من الواجب أيضاً أن يكشف الإنسان عن العلاقة الفعلية الرابطة بينهما، وهي بالتحديد الطريقة التي يتداخلان من خلالها ويقع بعضهما في إطار بعض.

في هذا البحث المستل من كتابه "ديناميات الإيمان" (DYNAMICS OF FAITH) يمضي بول تيليش إلى منطقة معرفية قصية في الحديث عن حقيقة الإيمان وعن تلازمها والأطوار المابعدية للعقل. وهنا يتلاقى محيطا العقل والوحي على نصاب واحد، ثم ليعقدا ميثاقاً وطيداً يدور مدار ما يمكن الإصطلاح عليه بـ "نظرية المعرفة الإيمانية".

* * *

مفردات مفتاحية: الإيمان- العقل- الهمم الأقصى- الأوامر الأخلاقية- الحضارة التقنية- النشوة الانجذابية.

تمهيد:

ينبغي أن يسأل المرء أولاً: بأي معنى تُستخدم كلمة «عقل» حين تُواجه بالإيمان؟ هل ما يُقصد منها كما أن تُطلق بمعنى المنهج العلمي والدقة المنطقية والحساب التقني؟ أم أنها كما كان الحال في كثير من حقب الثقافة الغربية، تُستخدم بمعنى منبع المعنى والبنية والمعايير والمبادئ؟ سوف نرى في الحالة الأولى، أن العقل يوفر لنا الأدوات اللازمة لمعرفة الواقع والسيطرة عليه، في حين يوفر الإيمان الوجهة التي تتم فيها ممارسة هذه السيطرة. قد يطلق المرء على هذا الصنف من العقل تسمية العقل التقني أي ذلك الذي يوفر الوسائل، لا الغايات. وهذا العقل بهذا المعنى بالحياة اليومية لكل إنسان، وتالياً هو القوة التي تحدد مسار الحضارة التقنية لعصرنا. أما في الحالة الثانية، فإن العقل يتماهى بإنسانية الإنسان تلقاء جميع الكائنات الأخرى. فهو أساس اللغة، والحرية، والإبداع. وهو داخل في عملية البحث عن المعرفة، وتجربة الفن، وإنجاز الأوامر الأخلاقية: ذلك بأنه يجعل من الحياة الشخصية المتمركزة والمشاركة في الجماعة أمراً ممكناً. فلو كان الإيمان نقيضاً للعقل، لَطَفَقَ يميل إلى نزع الصفة الإنسانية عن الإنسان. وقد استُخرجت هذه النتيجة، نظرياً وعملياً، في الأنظمة التوتاليتارية الدينية والسياسية. إذ إن الإيمان الذي يدمر العقل يدمر نفسه ويدمر إنسانية الإنسان. حيث لا يقدر سوى كائن يمتلك بنية العقل على أن يحرزهماً أقصى، وأن يميز الهموم القصوى والأولية، وأن يفقه الأوامر اللأمشروطة للوازع الخلقي، وأن يدرك حضور المقدس. ولا يصح هذا كله إلا إذا افترضنا مسبقاً المعنى الثاني للعقل: أي العقل بوصفه البنية المعنوية للذهن والواقع، لا المعنى الأول: أي العقل بوصفه أداة تقنية.

العقل إذاً، هو الشرط الابتدائي للإيمان: ذلك لأن الإيمان هو الفعل الذي يصل به العقل في نشوته الإنجابية إلى ما وراء ذاته. عقل الإنسان متناه: انه يتحرك ضمن علاقات متناهية حين يهتم بالعالم وبالإنسان نفسه. ولكل الفعاليات الثقافية التي يتلقى فيها الإنسان عالمه والتي يشكل فيها عالمه هذه الخاصية في التناهي. وعليه فهي ليست قضايا ذات هم لا متناه. مع هذا فإن العقل ليس مقيداً بتناهيه. بل هو يعيه، وبهذا الوعي، يسمو فوقه. يجرب الإنسان الانتماء إلى اللأمتناهي، الذي هو ليس جزءاً منه، ولا يقع في متناول قدرته. لكن لا بد له أن يستحوذ عليه، وإذا استحوذ على الإنسان، صار قضية هم لا متناه. الإنسان متناه، لأن عقله يعيش همومه الأولية، لكن الإنسان يعي أيضاً لا نهائيته الممكنة، ويظهر هذا الوعي كهمُّ أقصى، أي بوصفه إيماناً. فإذا هيمن على العقل

- بول يوهانس تيليش (Paul Johnnes Tillich) فيلسوف وجودي مسيحي من أصل ألماني - ولد في قرية ستارسيدل (بولندا حالياً) في مقاطعة براندنبورغ في الأمبراطورية الألمانية. هو من أبرز فلاسفة اللاهوت في القرن العشرين، حيث تركز فلسفته على رؤية مفارقة في فهم يلتقي فيها العقلاني مع الأعقلاني على نحو التجاور والوحدة. وقد لاقت أطروحته الكثير من الجدل بصدد الآثار المترتبة سواء في ما يتصل بالإيمان الديني أو المبادئ الكلاسيكية للفلسفة. من أبرز أعماله: النظام اللاهوتي - الشجاعة لتكون - وديناميات الإيمان. توفي في شيكاغو بالولايات المتحدة عام 1965.

*- تعريب ومراجعة: كريم عبد الرحمن.

هم أقصى، سيق إلى ما وراء ذاته، لكنه لن يكف عن كونه عقلاً متناهيًا. فالتجربة الإنجذابية للإيمان لا تدمر بنية العقل. ذلك بأنها تتحقق بالعقلانية، وليست نفيًا لها. ومن ثمة لا يتحقق العقل إلا إذا اندفع إلى ما وراء حدود تناهيه، إلى اختبارات الحضور القسوى، إلى المقدس. أي من دون هذه الاختبارات، يستهلك العقل نفسه ومحتوياته المتناهية. وأخيراً يصبح مليئاً بالمحتويات غير العقلية أو الشيطانية، فتدمره هذه المحتويات. هكذا يفضي الطريق من عقل يمتلئ بالإيمان عبر عقل بلا إيمان إلى عقل يمتلئ بالإيمان الشيطاني المدمر. وليست المرحلة الثانية سوى تأشيرة إنتقالية، ما دام ليس ثمة من فراغ في الحياة الروحية، وكذلك في الطبيعة. العقل هو مسلّم الإيمان، وفي المقابل الإيمان هو تحقّق العقل. والإيمان بوصفه حالة انهماق قسوى، فإنه في الوقت عينه هو العقل نفسه في نشوته الإنجذابية. وإذن، فلا تناقض بين طبيعة الإيمان وطبيعة العقل وإنما يندرج كل منهما في داخل الآخر.

تلقاء هذه المعادلة سي طرح اللاهوت أسئلة عديدة منها: أفلا تشوه طبيعة الإيمان في ظل الشروط الحاكمة على وجود الإنسان..؟ على سبيل المثال، إذا استحكمت به القوى الشيطانية المدمرة - كما أشرنا من قبل. كما سيسأل اللاهوت ألا تشوه طبيعة العقل مع تغريب الإنسان عن ذاته. وسيسأل، أخيراً، أفلا ينبغي أن يعاد تأسيس وحدة الإيمان والعقل والطبيعة الحقيقية لكل منهما عن طريق ما يسميه الدين بـ «الوحي». ثم سيواصل اللاهوت أسئلته مفادها: إذا كانت هذه هي الحال، ألا يلزم العقل في مرحلته المشوهة بالانقياد للوحي، ثم أليس هذا الانقياد لمحتويات الوحي هو المعنى الحقيقي لمفردة «الإيمان»؟ الإجابة عن هذه الأسئلة، التي يثيرها اللاهوت، هي قضية اللاهوت نفسه بأسره.

أولاً، يجب الإقرار بحقيقة ان الإنسان يعيش اغتراباً عن ماهيته الحقيقية. وعليه فإن استعمال العقل وخاصة الإيمان ليسا كما يوجدان من حيث الجوهر، وبالتالي كما ينبغي أن يوجدوا. وهذا ما يفضي إلى مصادمات فعلية بين استعمال مشوّه للعقل وإيمان وثني. ولا يمكن أن يستخدم الحل الذي قدمناه فيما يتعلق بالماهية الحقيقية للإيمان والماهية الحقيقية للعقل من دون تأهيل جوهري للحياة الفعلية لكل من الإيمان والعقل في ظل ظروف الوجود الإنساني. أما النتيجة المترتبة على هذا التأهيل فهي تكمن في وجوب أن يتم التغلب على اغتراب الإيمان والعقل في ماهيتها وفي صلتها المتبادلة، مثلما ينبغي أن تتأسس طبيعتهما الحقيقية وعلاقتهما داخل الحياة الفعلية، وكذلك داخل التجربة التي يحدث فيها هذا الأمر بوصفها تجربة الوحي.

تجربة الوحي:

لقد أسيء استخدام مفردة «الوحي» إلى درجة كبيرة؛ بحيث صار من الصعب استعمالها كيفما كان أكثر من مفردة «العقل» نفسها. يُفهم من الوحي في الثقافة الشعبية على أنه معلومات إلهية

عن قضايا إلهية، تعطى للأنبياء والرسل، وتمليها الروح الإلهية على كتاب «الكتاب المقدس» أو «القرآن»، أو بقية الكتب المقدسة. والقبول بهذه المعلومات، مهما تكن لا عقلية هو الذي يسمى بعدئذ بالإيمان. تتناقض كل كلمة في النقاش الحاضر مع هذا التشويه لمعنى الوحي. فالوحي، في المحل الأول، هو الاختبار الروحي الذي يستحوذ فيه هم أقصى على العقل الإنساني ويعبر عن نفسه داخل الجماعة عن طريق رموز الفعل والخيال والفكر. وحيثما تحصل تجربة الوحي هذه، يتجدد كل من الإيمان والعقل، أو يتم قهر نزاعاتهما الداخلية والمتبادلة حيث يستبدل التغريب بالمصالحة. هذا هو ما يعنيه الوحي، أو ما ينبغي أن يعنيه. انه الحدث الذي يتجلى به الأقصى في هم أقصى، عاصفاً بالوضع المعطى ومحولاً إياه في الدين والثقافة. في مثل هذه التجربة، لا يمكن أن يوجد صراع بين الإيمان والعقل، - لأن بنية الإنسان الشاملة من حيث هو كائن عقلي يحتويها تجلي الوحي اللهم الأقصى ويغيرها. غير أن الوحي هو وحي للإنسان في حالته المركبة من الإيمان الخرب والعقلانية الخربة^[1]. وهذا الخراب، وإن كان واهناً في سطوته النهائية، فقد يتم قهره فقد لا إزالته. لذا فهو يدخل تجربة الوحي الجديدة كما دخل التجارب القديمة. الأمر الذي يجعل الإيمان وثيقاً، ليخلط حامل الأقصى وتجلياته بالأقصى نفسه. وهو يجرد العقل من سطوته الانجذابية، ومن نزوعه الى التعالي بذاته في اتجاه الأقصى. وكنتيجة لهذا التشويه المزدوج، يشوه (الخراب المركب) العلاقة بين الإيمان والعقل، مختزلاً الإيمان إلى هم أولي يندرج في الهموم الأولية للعقل، ويرفع العقل الى مرتبة الغاية القصوى برغم تناهيه الجوهرية. ومن هذا التخريب المزدوج تنشأ نزاعات جديدة بين الإيمان والعقل، وينشأ معها البحث عن وحي جديد ومتفوق. ذلك يدل على تاريخ الإيمان هو تاريخ حرب دائمة مع تخريب الإيمان، والصراع مع العقل هو واحد من أبرز أعراضه. وأما المعارك الفاصلة في هذه الحرب فتكمن في أحداث الوحي الكبرى، حيث تشكل معركة النصر وحيماً أخيراً يتم بنتيجته دفع التشوهات التي طرأت على الوحي والإيمان دفعاً نهائياً. وتزعم المسيحية أنها تعتمد على هذا النوع من الوحي، إلا أن زعمها سيكون عرضة لفحص التاريخ العملي المتواصل.

بين حقيقة الإيمان وحقيقة العلم:

إذن، ليس ثمة من صراع بين الإيمان في طبيعته الحقيقية والعقل في طبيعته الحقيقية. وهذا التأكيد يفضي إلى حقيقة أنه لا يوجد صراع جوهرية بين الإيمان والوظيفة الإدراكية للعقل. كان الإدراك بجميع أشكاله يُعدّ دائماً وظيفة عقل الإنسان التي تدخل دون عوائق في نزاع مع الإيمان. لقد حصل ذلك على الخصوص حين كان يُعرّف الإيمان بأنه أدنى أشكال المعرفة؛ وكان يقبل به لأن السلطة الإلهية هي الضامنة الحقيقية له. وقد رفضنا هذا التشويه لمعنى الإيمان، وبرفضنا

[1]- يريد بول تيليش القول أن الوحي في طور عيشه من جانب الإنسان يجري تلقياً على نحو متمزج فيه أحوال ما قبل التلقّي بما بعدها فيحدث جراء ذلك ضربٌ من التناقض والاضطراب بين عقل حسّاب وإيمان ناقص.

هذا يكون قد أزعجنا واحداً من أهم الأسباب المتكررة لنشوب النزاعات بين الإيمان والمعرفة. مع ذلك ينبغي لنا أن نكشف من وراء ذلك العلاقة العينية للإيمان بمختلف أشكال العقل الإدراكي، وخصوصاً العملية والتاريخية والفلسفية. قد تختلف حقيقة الإيمان عن معنى الحقيقة في كل واحدة من هذه الطرق المعرفية. غير أن الحقيقة هي ما تحاول جميعاً الوصول إليه. أي الحقيقة بمعنى «الواقع حقاً» الذي تتلقاه على نحو يناسب الوظيفة الإدراكية للعقل الإنساني. يحدث الخطأ إذا لم يفلح مسعى الإنسان الإدراكي في إصابة الواقع حقاً. أو انه اتخذ مما يبدو في الظاهر واقعياً وحده هدفاً له، ويصيب الواقعي حقاً ولكن يعبر عنه بطريقة مشوهة. وكثيراً ما يستعصي القطع في ما إذا كان الواقعي قد اخطأ أو أن الإعراب عنه غير مناسب، ذلك لأن شكلي الغلط متوافقان. في أية حال، حيثما توجد مساعي للمعرفة، توجد حقيقة أو خطأ أو درجة من درجات انتقالية كثيرة بين الحقيقة والخطأ. في الإيمان، تدأب الوظيفة الإدراكية للإنسان على العمل. لذلك وجب أن نسأل عن معنى الحقيقة في الإيمان، وما هي معاييرها، وكيف ترتبط بأشكال أخرى من الحقيقة ذات الأنواع المختلفة من المعايير.

يحاول العلم أن يوصف ويفسرّ البنى والعلاقات في العالم، من أجل التحقق منها تجريبياً وحسابها كمياً. وحقيقة كل حكم علمي تكمن في مطابقتها القوانين البنيوية التي تحدد الواقع، أي التحقق من هذا الوصف عن طريق التكرار التجريبي. وكل حقيقة علمية هي أولية ولأنها كذلك فهي عرضة للتغيرات لجهة الإمساك بالواقع، والتعبير عنه تعبيراً كافياً. ولا ينفي عنصر الريية هذا قيمة الحقيقة في التأكيد العلمي الذي يجري تفحصه والتحقق منه. بل انه يحول فقط دون الدوغماتية والإطلاقية العلمية.

بناء على هذا، سيكون منهجاً بائساً في الدفاع عن حقيقة الإيمان، حين يشير اللاهوتيون إلى الخاصية الأولية لكل حكم علمي بهدف توفير فسحة للتراجع عن حقيقة الإيمان. ولئن اختزل التطور العلمي غداً عالم الريية، فقد يستمر الإيمان في تراجعه، وهو إجراء لا يحظى بالتقدير وهو غير ضروري. ذلك لأن الحقيقة العلمية وحقيقة الإيمان لا تنتمي إلى المعنى نفسه. إذ ليس للعلم الحق ولا القوة التدخل في شؤون الإيمان، وكذلك ليس للإيمان القوة لكي يتدخل في شؤون العلم.

إذا فهم الأمر على هذا النحو، ظهرت النزاعات بين الإيمان والعلم في ضوء مختلف تماماً. فالنزاع هو في الحقيقة لم يكن بين الإيمان والعلم، بل بين إيمان و علم لا يدرك كلاهما بعده الصحيح. لما اعترض ممثلو الإيمان سبيل بداية تشكل علم الفلك الحديث لم يكونوا على وعي بأن الرموز المسيحية، وإن استُخدمت النظام الفلكي الأوسطي - البطليمي، لم تكن وثيقة الصلات بذلك الفلك. ذلك بأن من غير الممكن أن يتنازع علم الفلك الحديث مع الإيمان المسيحي إلا متى فهمت الرموز المتعلقة بـ «الله في السماء» و«الإنسان على الأرض» و«الشياطين أسفل الأرض»

باعتبارها أوصافاً للأماكن التي تقطنها كائنات إلهية أو شيطانية. من جهة أخرى، إذا اختزل علماء الفيزياء الحديثة الواقع كله إلى الحركة الآلية لأصغر دقائق المادة، منكرين النوعية الواقعية للحياة والعقل، فإنهم يعبرون عن إيمان، ذاتياً وموضوعياً على السواء. ذاتياً يشكل العلم همهم الأقصى، وهم على استعداد للتضحية بكل شيء، بما في ذلك حيواتهم من أجل هذه الغاية القصوى. وأما موضوعياً، فإن هؤلاء يبتكرون رمزاً رهيباً من هذا الهم، وهو على وجه التحديد عالم تبتلع فيه الآلية التي لا معنى لها كل شيء - بما في ذلك عاطفتهم العلمية. وفي هذه الحال، يكون الإيمان المسيحي مصيباً في معارضته رمز هذا الإيمان^[1].

لا يمكن أن يحتدم العلم إلا مع العلم، كما لا يمكن أن يحتدم الإيمان إلا مع الإيمان، حيث لا يمكن للعلم الذي يبقى علماً أن يصرع مع الإيمان الذي يبقى إيماناً. يصح هذا أيضاً على دوائر البحث العلمي الأخرى كالأحياء وعلم النفس. على هذا الأساس لم يكن الصراع الشهير بين نظرية التطور (الداروينية) ولاهوت بعض الطوائف المسيحية صراعاً بين العلم والإيمان، وإنما صراعاً بين علم يجرد إيمان الإنسان من إنسانيته وإيمان يشوه التأويل الحرفي للكتاب المقدس تعبيراته. ومن البين أن اللاهوت الذي يفسر قصة الخليفة التوراتية باعتبارها وصفاً علمياً حدث في الزمان يتعارض مع العمل العلمي المسيطر عليه منهجياً. وأما نظرية التطور التي تفسر تدرج الإنسان من أشكال حياة أقدم بطريقة تزيل الاختلاف اللامتناهي النوعي بين الإنسان والحيوان إنما هي إيمان وليست علماً.

عن الاحتدام بين الإيمان وعلم النفس:

الاعتبار نفسه ينطبق على النزاعات الراهنة والمستقبلية بين الإيمان وعلم النفس الحديث. يخشى علم النفس الحديث من مفهوم النفس لأنها تبدو وكأنها تؤسس واقعاً لا تستطيع المناهج العلمية استيعابه، وقد تعترض سبيل النتائج التي يتوصل إليها. هذه الخشية ليست بلا أساس: حيث لا يجب أن يقبل علم النفس بأي مفهوم لا ينتج عن عمله العلمي الخاص. وتكمن وظيفته في توصيف العمليات التي تجري في الإنسان، بأكبر قدر ممكن من الكفاية، وأن يفتح على استبدال هذه الأوصاف بغيرها في أي وقت. يصح هذا على المفاهيم الحديثة عن الأنا، والأنا الأعلى، والذات والشخصية، واللاشعور، والعقل، كما يصح على مفاهيم النفس التقليدية مثل الروح والإرادة.. إلخ. فعلم النفس المنهجي عرضة للتحقق العلمي، شأنه شأن أي مسعى علمي آخر. وكل مفاهيمه وتعريفاته، حتى تلك التي صودق عليها، هي مفاهيم أولية.

وإذ يتحدث الإيمان عن البعد الأقصى الذي يعيشه الإنسان، والذي فيه يمكن أن يحقق نفسه

[1]- من البديهي أن ينطلق الإيمان المسيحي من مسلمة ترى إلى الفيزياء الكونية على أنها هيئة إلهية تقع فوق طور العقل الفيزيائي الذي لا يدرك حقيقتها الذاتية إلى الواهب. ومن أجل ذلك يعارض هذا الإيمان النزعات المادية المحضة لعلماء الفيزياء. (التحرير).

أو يفقدتها، فهو لا يتدخل أبداً في الرفض العلمي لمفهوم النفس. وبالتالي لا يستطيع علم نفس لا يؤمن بالنفس أن ينكر ذلك. كما لا يستطيع علم نفس يؤمن بالنفس أن يثبت. ذلك بأن حقيقة المعنى الأبدي للإنسان تقع في عداً غير حقيقة المفاهيم النفسية الكافية. وقد تناقض علم النفس التحليلي المعاصر أو علم نفس الأعماق في كثير من الحالات مع التعبيرات ما قبل اللاهوتية واللاهوتية عن الإيمان. مع ذلك، ليس من العسير التمييز في علم نفس الأعماق بين الملاحظات والفرضيات المتحقق منها إجمالاً، وبين التأكيدات عن طبيعة الإنسان ومصيره التي من الواضح أنها تعبيرات عن الإيمان. ولعل العناصر الطبيعية التي نقلها فرويد من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين - مثل نزعة التطهريّة الأساسية فيما يتعلق بالحب، وتشاؤمه بخصوص الثقافة، واختزاله الدين إلى مشروع آيدولوجي - هي كلها تعبيرات عن الإيمان وليست نتيجة تحليل علمي. وليس هذا بسبب يدعو إلى إنكار حق الباحث المهتم بالإنسان ومآزقه في أن يقدم عناصر الإيمان. ولكن إذا هاجم أشكال الإيمان الأخرى باسم علم النفس العلمي - كما يفعل فرويد وكثير من أتباعه - فهو يخلط بين الأبعاد. وفي هذه الحالة، يحق لأولئك الذين يمثلون نوعاً آخر من الإيمان أن يقاوموا هذه الهجمات. وليس من السهل دائماً تمييز عناصر الإيمان عن عناصر الفرضية العلمية في تأكيد علم النفس، ولكنه أمر ممكن وغالباً ما يكون ضرورياً.

يفضي هذا التمييز بين حقيقة الإيمان وحقيقة العلم إلى تنبيه لا بد من توجيهه لللاهوتيين مؤداه: ألا يستخدموا المكتشفات العلمية الحديثة لتأكيد حقيقة الإيمان. فقد تمكنت فيزياء الدقائق الصغرى من تبديد بعض الفرضيات العلمية حول حسابية الكون. كما أحدثت نظرية الكوانتم (أو الكم) ومبدأ اللاتحدد مثل هذا الأثر. وسرعان ما صار يستخدم الباحثون الدينيون هذه الإبداعات العلمية لتأكيد أفكارهم عن الحرية الإنسانية، والإبداع الإلهي، والمعجزات. ولكن لا مسوغ لمثل هذا الإجراء، لا من وجهة نظر الفيزياء ولا من وجهة نظر الدين. فالنظريات الفيزيائية المشار إليها ليست ذات علاقة مباشرة بالظاهرة المعقدة تعقيداً لا نهائياً عن الحرية الإنسانية، وليس لإطلاق القوة في الكمّات علاقة مباشرة بمعنى المعجزات. وبهذا المعنى يخلط اللاهوت، حين يستخدم الفرضيات الفيزيائية بهذه الطريقة، بحد العلم بحد الإيمان. وحقيقة العلم لا يمكن أن تؤكد آخر الاكتشافات الفيزيائية أو البيولوجية أو النفسية، كما لا يمكن أن تنكرها هذه المكتشفات.

حقيقة الإيمان وحقيقة التاريخ:

الحقيقة التاريخية لها خاصية تختلف بالكامل عن خاصية الحقيقة العلمية. يروي التاريخ وقائع فريدة، لا عمليات تكرارية يمكن فحصها مراراً. والأحداث التاريخية ليست قابلة للتجريب. وتكمن المماثلة الوحيدة في التاريخ للتجريب الفيزيائي في مقارنة الوقائع. فإذا توافقت وثائق أصل مستقل جرى التحقق من الإثبات التاريخي في إطار حدوده الخاصة. سوى أن التاريخ لا يقتصر على رواية سلسلة من الوقائع. وإنما يحاول أيضاً فهم هذه الوقائع في أصولها، وعلاقتها،

ومعانيها. التاريخ يصف ويفسّر ويفهم. والفهم يفترض المشاركة مسبقاً. هذا هو الفرق بين الحقيقة التاريخية والحقيقة العلمية. في الحقيقة التاريخية تدخل الذات المؤولة، أما في الحقيقة العلمية فهذه الذات منفصلة. وما دامت حقيقة الإيمان هي المشاركة الشاملة ففي الغالب تكون الحقيقة التاريخية مقترنة بحقيقة الإيمان. وقد استُمد الاعتماد الكامل للحقيقة التاريخية على حقيقة الإيمان من مثل هذه المطابقة وهذا التماهي. بهذه الطريقة صار يطلق التأكيد على أن الإيمان لا يستطيع أن يضمن حقيقة الحكم التاريخي المثير للشكوك. إلا أن من يصدر مثل هذه التأكيدات يغيب عنه حقيقة أن الملاحظة المنفصلة والمسيطر عليها في العمل التاريخي الأصيل تستعمل فيه ملاحظة العمليات الفيزيائية أو البيولوجية. ان الحقيقة التاريخية هي في المحل الأول حقيقة وقائعية: وبهذا المعنى فهي تتميز عن الحقيقة الشعرية في الملاحم، أو عن حقيقة الخرافة في المدونة الأسطورية. وهذا الاختلاف حاسم لجهة فهم علاقة حقيقة الإيمان بحقيقة التاريخ. فالإيمان لا يستطيع ضمان الحقيقة الوقائعية، غير أنه يستطيع بل يجب أن يؤوّل معنى الوقائع من وجهة نظر الهم الأقصى للإنسان. وبفعله هذا يحوّل الحقيقة التاريخية إلى بعد متصل بحقيقة الإيمان.

لقد ارتقت هذه المشكلة إلى صدارة الكثير. من مواضع الفكر الشعبي واللأهوتي منذ أن اكتشف البحث التاريخي الخاصية الأدبية للكتابات المقدسة. فقد تبين أن العهدين القديم والجديد، في الأقسام السردية منهما، يجمعان عناصر تاريخية وخرافية وأسطورية. وفي كثير من الحالات صار استحيل فصل بعض هذه العناصر عن بعضها البعض بأية درجة من الاحتمالية. كما أوضح البحث التاريخي عدم وجود طريقة لبلوغ الأحداث التاريخية التي ظهرت بصورة يسوع في الأناجيل، الذي صار يدعى المسيحي بدرجة أكثر من الاحتمالية. إلى ذلك، اكتشف الموقف نفسه بحثاً مماثلاً في الخاصية التاريخية للكتابات المقدسة والتقاليد الخرافية في الديانات غير المسيحية. وعليه لا يمكن جعل حقيقة الإيمان تعتمد على الحقيقة التاريخية للروايات التي يعبر فيها الإيمان عن ذاته. وإنه لتشويه كارثي لمعنى الإيمان أن نطابقه بالاعتقاد بالمصادقية التاريخية لروايات الكتابات المقدسة. مع ذلك، يحدث هذا على مستوى رفيع وخفيض من التعقيد. فيقول الناس عن آخرين أو عنهم أنفسهم إنهم بلا إيمان مسيحي، لأنهم لا يعتقدون أن قصص المعجزات في العهد الجديد موثقة توثيقاً دقيقاً على نحو يمكن الاطمئنان إليه. لا ريب أنها غير موثقة، ولذا لا بد من القيام ببحث عن درجة احتماليتها أو عدم احتماليتها بكل الوسائل التي تتوفر على أساس منهج تاريخي وفيلولوجي صلب. وليست قضية إيمان أن نقطع بما لو كانت الطبعة المعتمدة حالياً من القرآن عند المسلمين متطابقة مع النص الأصلي، برغم أن هذا هو الاعتقاد القوي لدى أكثر من يعتنقون الإسلام^[1]. وليست قضية إيمان أن نجزم بأن القسم الأعظم من أسفار موسى الخمسة هي الحكمة الكهنوتية

[1]- هذا الرأي من جانب تيلتش يتطابق إلى حد بعيد مع ما ذهب إليه المستشرقون الغربيون حيال دراساتهم للقرآن الكريم. وهو رأي ينطوي على ضرب من القصور وعدم الدراية بسبب تشكيكهم بوحانية القرآن انطلاقاً من الرؤية الأنثروبولوجية للنص المقدس التي طغت على مجمل منجزات المعرفة الحدائنية (التحرير).

في حقبة ما بعد السبي البابلي، أو أن سفر التكوين ينطوي على أساطير وخرافات مقدسة أكثر مما ينطوي على استقرار التاريخ الفعلي. وبالتالي ليست قضية إيمان أن نقرر أن توقع الكارثة حول نهاية العالم كما نجدها في الأسفار الأخيرة من العهد القديم والعهد الجديد كانت قد تبلورت في الديانة الفارسية. كذلك ليست قضية إيمان أن نقرر كم من المادة الخرافية والأسطورية والتاريخية قد أدمجت في القصص المتعلقة بمولد المسيح وقيامته. وأخيراً ليست قضية إيمان أن نقرر أي النسخ من التقارير الخاصة بالأيام الأولى من الكنيسة تحظى باحتمالية أكبر.

يجب أن يحسم البحث التاريخي كل هذه القضايا في ضوء احتمالية أكبر أو أصغر. وهذه أسئلة عن الحقيقة التاريخية، لا عن حقيقة الإيمان. يمكن للإيمان أن يقول إن شيئاً ما عن الهم الأقصى قد حصل في التاريخ، لأن سؤال الأقصى داخل في الوجود والمعنى. وهكذا يمكن للإيمان أن يقرر إن قانون العهد القديم الذي أعطي لموسى له صلاحية لا مشروطة عند من استحوذ عليهم، بصرف النظر عن جسامه أو قلة ما يمكن تتبعه لدى الشخصية التاريخية التي تحمل ذلك الاسم. يمكن للإيمان أن يقول إن الواقعة التي تتمظهر في صورة العهد الجديد عن يسوع بوصفه المسيح ذات قوى منقذة لدى من استحوذت عليهم، مهما جل أو قل ما يمكن تتبعه لدى الشخصية التاريخية التي تدعى يسوع الناصري. يمكن للإيمان أن يرشح ويؤكد أساسه الخاص في قوانين موسى، أو يسوع المسيح، أو النبي محمد، أو بوذا المتنور. غير أن الإيمان لا يستطيع أن يؤكد الظروف التاريخية التي جعلت من الممكن لهؤلاء الناس أن يصبحوا قضايا هم أقصى عند أجزاء كبرى من الإنسانية. ينطوي الإيمان على يقين حول أساسه بما هو حدث في التاريخ حول التاريخ لدى المؤمنين. لكن الإيمان لا ينطوي على معرفة تاريخية بالطريقة التي حصل بها هذا الحدث. لذلك لا يمكن للبحث التاريخي أن يهز الإيمان حتى لو كانت نتائجه مخالفة للتقاليد التي يروى فيها الحدث. وهذا الاستقلال للحقيقة التاريخية هو من أهم وأبرز نتائج فهم الإيمان بوصفه حالة هم أقصى. ذلك بأنه يحزر المؤمنين من عبء لا يستطيعون تحمُّله بعد أن شكلت النزاهة المدرسية وعيهم الإيماني. ولو كانت مثل هذه النزاهة في صراع ضروري مع ما يسمى بـ «الخشوع للإيمان» لكان يُنظر إلى الله بوصفه انشطاراً في ذاته، أو بوصفه يمتلك سمات شيطانية، ولما كان الهم به همماً أقصى، بل صراعاً بين همّين محدودين. ومثل هذا الإيمان سيكون وثنياً، في التحليل الأخير.

بين حقيقة الإيمان وحقيقة الفلسفة:

لا يمكن للحقيقة العلمية أو الحقيقة التاريخية أن يثبتا أو ينفيا حقيقة الإيمان. ولا يمكن لحقيقة الإيمان أن تثبت أو تنفي الحقيقة العلمية أو الحقيقة التاريخية. وحينئذ يظهر السؤال ما إذا كانت لدى حقيقة الفلسفة العلاقة نفسها بحقيقة الإيمان، أو أن العلاقة بين الحقيقتين ستكون أكثر تعقيداً. واقع الأمر أن الحال هو كذلك. زد على ذلك أن تعقيدات العلاقة بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الإيمانية تجعل العلاقة بين الحقيقة العلمية والتاريخية أكثر تعقيداً مما بدت عليه في التحليل

السابق. وهذا هو السبب في احتدام النقاشات التي لا حصر لها عن علاقة الإيمان بالفلسفة. بل إن اللاهوتيين الذين كانوا يستعملون المفهوم الفلسفي بغية التعبير عن الإيمان لدى جماعة دينية معينة كانوا يتهمون بخديعة الإيمان.

من وجه آخر، تكمن صعوبة أية مناقشة حول الفلسفة في ذاتها في كون أي تعريف لماهيتها يعدُّ تعبيراً عن وجهة نظر الفيلسوف الذي يقدم التعريف. مع ذلك، هناك نوع من الاتفاق ما قبل الفلسفي حول معنى الفلسفة، والشيء الوحيد الذي يستطيع أن يقوم به المرء هو أن يستعمل الفكرة ما قبل الفلسفية عن ماهية الفلسفة. بهذا المعنى، تصبح الفلسفة محاولة الإجابة عن أكثر الأسئلة عمومية حول طبيعة الواقع والوجود الإنساني. في حين أن أكثر الأسئلة عمومية هي تلك التي لا تسأل عن طبيعة دوائر معينة من الواقع (كما هو الحال في العوالم الفيزيائية والتاريخية)، بل عن طبيعة الواقع الذي يؤثر في جميع العوالم. وعليه، تحاول الفلسفة أن تعثر على مقولات كلية يتم فيها تجريب الوجود.

لو أننا سلمنا بمثل هذه الفكرة عن الفلسفة، يمكن لنا تحديد حقيقة الإيمان. فالحقيقة الفلسفية هي الحقيقة المتعلقة ببنية الوجود، أما حقيقة الإيمان فهي الحقيقة المتعلقة بهم المرء الأقصى. حتى في هذه النقطة تبدو العلاقة شبيهة جداً بالعلاقة بين حقيقة الإيمان والحقيقة العلمية. غير أن الاختلاف يكمن في أن هنالك نقطة مطابقة بين فهم الأقصى في الهمم الفلسفي وفهم الأقصى في الهمم الديني. في كلتا الحالتين، يجري البحث عن واقع أقصى والتعبير عنه، مفهوماً في الفلسفة، ورمزياً في الدين. وفي كل حال، تكمن الحقيقة الفلسفية في مفاهيم صحيحة حول الأقصى، بينما تكمن حقيقة الإيمان في رموز صحيحة حول الأقصى. وأما العلاقة بين هاتين الحقيقتين فهي المشكلة التي ينبغي أن نعتني بها.

لا شك في أن هناك سؤالاً سيثار في هذا الموضوع: لماذا تستعمل الفلسفة المفاهيم، ولماذا يستعمل الإيمان الرموز إذا كان كلاهما يحاول أن يعبر عن الأقصى نفسه؟ الجواب، بطبيعة الحال، هو أن العلاقة بالأقصى ليست هي نفسها في كل من الحالتين. العلاقة الفلسفية هي من حيث المبدأ وصف منفصل عن البنية الأساسية التي يكشف فيها الهمم الأقصى عن نفسه. وعلاقة الإيمان هي من حيث المبدأ تعبير داخلي للهمم حول معنى الأقصى لدى المؤمنين. والاختلاف هنا واضح وجوهري. لكن، كما تشير عبارة «من حيث المبدأ»، هناك اختلاف لا يتضح في الحياة الفعلية للفلسفة وللايمان ولا يمكن الاحتفاظ به؛ ذلك لأن الفيلسوف كائن إنساني ذو همم أقصى خفي أو جلي. والمؤمن كائن إنساني ذو قوة فكرية وحاجة للفهم التصوري. وليست هذه واقعة حياتية فحسب، وإنما هي ذات نتائج على حياة الفلسفة لدى الفيلسوف وحياة الإيمان لدى المؤمن.

يكشف تحليل الأنساق والمقالات والشذرات الفلسفية على أنواعها جميعاً، أن الاتجاه الذي

يطرح فيه الفيلسوف السؤال، والأفضلية التي يمنحها لأنماط خاصة من الأجوبة، إنما يحددها اعتبار إدراكي وحالة الهمّ الأقصى. وتكشف الفلسفة عما هو أكثر أهمية من الناحية التاريخية، ليس فقط عن القوة الكبرى للفكر، بل عن الهمّ المتّقد انفعالاً حول معنى الأقصى الذي تصف تجلياته. يكفي تذكير المرء بالفلاسفة الهنود واليونانيين، ربما دون استثناء، وبالفلاسفة المحدثين أمثال لايبنتز واسبيوزا حتى كانط وهيغل. ولو بدا لنا أن الخط الوضعي للفلاسفة من لوك وهيوم، حتى الوضعية المنطقية في الوقت الحاضر استثناء من هذه القاعدة، فيجب أن يضع المرء في اعتباره أن المهمة التي اكتفى بها هؤلاء الفلاسفة كانت ناجمة بالفعل عن مشكلات خاصة بمذهب المعرفة.. في وقتنا الحاضر على وجه الخصوص، ثمة تحليلات للأدوات اللغوية في المعرفة العلمية. ولا شك أن هذا مسعى مبرر ومهم جداً، لكنه ليس فلسفة بالمعنى التقليدي.

الفلسفة بمعناها الأصيل، يتولى أمرها جمعٌ من الناس تجتمع لديهم عاطفة همّ أقصى بملاحظة واضحة ومنفصلة عن الطريقة التي يكشف فيها الواقع الأقصى عن نفسه في عمليات الكون. وهذا العنصر في الهمّ الأقصى هو الذي يقف وراء الأفكار الفلسفية وهو الذي يوفر حقيقة الإيمان فيها. فنظرتهم إلى الكون ومأزق الإنسان فيه توحد الإيمان بالعمل المفهومي. والفلسفة ليست فقط الرحم الأم التي خرج منها العلم والتاريخ، بل هي عامل دائم الحضور في العمل العلمي والتاريخي الفعلي. وإطار الإحالة التي رأى ويرى فيها كبار الفيزيائيين عالم بحوثهم هو إطار فلسفي، حتى لو كانت بحوثهم الفعلية موجودة للتحقق منه. وهي ليست نتيجة مكتشفاتهم على الإطلاق، وإنما هي دائماً نظرة كلية الوجود التي تحدد شعورياً أو لاشعورياً إطار فكرهم. وما دام الأمر كذلك، فسيكون للمرء الحق أن يقول: إن في النظرة العلمية للواقع هي نفسها عنصر إيمان مؤثر. ويحاول العلماء - وهم مصيبون في ذلك- أن يمنعوا هذه العناصر من الإيمان والحقيقة الفلسفية من التدخل في بحثهم الفعلي. وهذا أمر ممكن إلى مدى بعيد. ولكن حتى أكثر التجارب تحصيناً ليست «خالصة» بإطلاق، وخالصة هنا تعني استبعاد تدخل أي عوامل خارجية مثل: الملاحظة، والاهتمام الذي يحدد نوع السؤال المطروح عن الطبيعة في تجربة معينة. وما قلناه عن الفيلسوف يجب أن نقوله أيضاً عن العالم. فهذا الأخير هو كائن إنساني حتى في عمله العلمي، حيث يستحوذ عليه هم أقصى، ذلك بأنه يثير السؤال عن الكون بما هو كذلك، أي انه يثير السؤال الفلسفي.

والمؤرخ بالطريقة نفسها هو في الواقع فيلسوف شعورياً أو لاشعورياً. ومن الواضح تماماً أن أية مهمة يتبناها المؤرخ للعثور على الوقائع تعتمد على تقييمات العوامل التاريخية، وعلى وجه الخصوص، طبيعة الإنسان، وحرية، وتصميمه، وتطويره للطبيعة.. الخ. والأمر الأقل وضوحاً -

ولكنه صحيح أيضاً - أن الافتراضات الفلسفية المسبقة داخله حتى في فعل العثور على الوقائع التاريخية. يصح هذا على الخصوص حين يقرر المؤرخ أن الوقائع ينبغي أن تعتبر وقائع ذات صلة تاريخياً من بين عدد لا يتناهى من الحوادث في كل لحظة زمنية صغرى لا تتناهى. لذا يضطر المؤرخ أن يوظف الأسانيد من أجل تقييمه للمصادر وإمكانية الثقة بها، وأخيراً، ففي اللحظة التي يضيف فيها العمل تأكيدات ضمنية أو صريحة حول المعنى التاريخي للأحداث على الوجود الإنساني، تتضح الفرضيات الفلسفية للتاريخ. وحيثما توجد الفلسفة، يوجد تعبير عن هم أقصى، كما يوجد عنصر إيمان، مهما أخفاه انفعال المؤرخ بالوقائع الخالصة.

توضح جميع هذه الاعتبارات توضح وعلى الرغم من اختلافها الجوهرية، أن هناك وحدة فعلية بين الحقيقة الفلسفية وحقيقة الإيمان في كل فلسفة، وأن هذه الوحدة مهمة في عمل العالم، وفي عمل المؤرخ على السواء. وقد أطلق على هذه الوحدة اسم «الإيمان الفلسفي». وهذا مصطلح مضلل، إذ يبدو أنه يخلط الحقيقة الفلسفية بحقيقة الإيمان. فضلاً عن هذا، يشير هذا المصطلح يشير إلى أن هناك إيماناً فلسفياً واحداً، هو «الفلسفة المتواترة» (philosophia perennis)، كما سُميت. لكن السؤال الفلسفي وحده هو المتواتر، لا الأجوبة عليه. وهناك عملية تأويل مستمرة للعناصر الفلسفية وعناصر الإيمان، لا إيمان فلسفي واحد.

هناك حقيقة إيمان في الحقيقة الفلسفية. وهناك حقيقة فلسفية في حقيقة الإيمان. ولكي نرى النقطة الثانية ينبغي أن نواجه التعبير المفهومي عن الحقيقة الفلسفية بالتعبير الرمزي عن حقيقة الإيمان. أما الآن فيمكن للمرء أن يقول إن لأكثر المفاهيم الفلسفية سوابق أسطورية ولأكثر الرموز الأسطورية عناصر مفهومية يجب أو كان يجب تطويرها بمجرد أن ظهر الشعور الفلسفي. ففي فكرة الله، توجد ضمناً مفاهيم الحياة والروح والوحدة والتباين. وفي رمز الخليقة، توجد ضمناً مفاهيم التناهي والقلق والحرية والزمان. ورمز «سقطه آدم» ينطوي ضمناً على مفهوم عن الطبيعة الجوهرية للإنسان، وصراعه مع نفسه، واغترابه عن نفسه. ولا يكون اللاهوت [أي المنطق الإلهي: [theo-Logy] ممكناً إلا لأن لكل رمز ديني إمكانات مفهومية. وهناك فلسفة ضمنية في كل رمز إيماني. غير أن الإيمان لا يحدد حركة الفكر الفلسفي، تماماً كما أن الفلسفة لا تحدد خاصية هم المرء الأقصى. يمكن لرموز الإيمان أن تفتح عيني الفيلسوف على خواص في الكون لا يمكن له أن يتعرف عليها من دونها. غير أن الإيمان لا يأمر باتباع فلسفة بعينها، وإن كانت الكنائس والحركات اللاهوتية قد ادعت واستخدمت الفلسفات الأفلاطونية أو الأرسطية أو الكانطية أو الهيومية. ويمكن تطوير المضامين الفلسفية لرموز الإيمان بطرق متعددة، لكن حقيقة الإيمان وحقيقة الفلسفة ليس لأي منهما سلطة على الأخرى.

معرفة البدء

استقراء مقارن بين علم الكون الحديث والحكمة المتعالية

بيروز فطورجي

باحث وأستاذ فلسفة العلم - جامعة شريف الصناعية - طهران

ملخص إجمالي:

من جملة المسائل التي اهتمَّ بها علم الكون الحديث، مسألة بداية الكون. في برهة زمنيَّة معيَّنة كان السؤال: "هل للكون بداية في الأساس أم أنَّه كان موجودًا باستمرار؟"، مختصًّا بالفلسفة والإلهيات؛ إلاَّ أنَّه أصبح الآن موضوعًا للتأمُّلات والتنظير من قِبَل علماء الكون المعاصرين الذين نظروا إليه نظرة علميَّة. صحيحُ أنَّ النظرة العلميَّة للمسألة تحمل خصائص خاصَّة بها تفصلها عن الميتافيزيك والإلهيات الجديدة؛ إلاَّ أنَّ طبيعة المسألة كانت منذ البداية، تحمل في طياتها نماذج ونظريَّات حول الكون غير بعيدة عن الفلسفة والإلهيات. إن ما تجدر الإشارة إليه، أنَّ بعض علماء الكون وبعضهم من المشهورين والمعروفين، يُبدى ميله الواضح لاتِّخاذ موقف فلسفيٍّ خاصٍّ وتارةً إلهاديٍّ في ترجيح إحدى نظريَّات علم الكونيَّات على الأخرى. وسنعرض في أجزاء المقال الأخيرة شواهد ونماذج ممَّا ذُكر.

تشتمل مصادر الفكر الإسلاميِّ الأصيل على أصول ومبادئ قادرة على تقديم فروع المسألة المذكورة، وعرضها بلغة شفافة إذا ما تمَّ استخدام التحليل والدقَّة الكافيتين، عدا عن رعاية الشروط الضروريَّة، وإذا ما تمَّ الاجتناب عن تدخُّل الأبحاث الفلسفيَّة غير ذات الصلة.

وقد سعيْتُ في هذا البحث قدر استطاعتي، وبلاستفادة من الأصول المستخرجة من الحكمة المتعالية، وما قدَّمته من آراء وأفكار حول عالم الطبيعة وحدوثه، على إيجاد أرضيَّة جديدة لحضور أكثر فعاليَّة للحكمة المتعالية في أبحاث "العلم والإلهيات".

* * *

مفردات مفتاحيَّة: علم الكون - الإلهيات الجديدة - الحكمة المتعالية - الميتافيزيقا

- معرفة البدء.

تمهيد:

ما زالت تدرس اليوم قضية بداية الكون من جوانبها المتعددة؛ الكونية والفلسفية - الإلهية ضمن أبحاث ودراسات "العلم والإلهيات" على نحو واسع؛ ويشارك فيها عدد كبير من المفكرين من اختصاصات متعددة ومن جملتهم متخصصو الفلسفة والإلهيات. وانطلاقاً من الأبعاد الميتافيزيقية والإلهياتية لهذا البحث، فإنَّ الحضور المناسب والمتوازن للمعارف الإسلامية والحكمة الإسلامية - خصوصاً الحكمة المتعالية - يؤدي دوراً مؤثراً على مستوى تعالیه، وحلَّ بعض معضلاته.

علم الكون^[1] بمعناه العام، هو عبارة عن مطالعة ودراسة الكون (عالم الطبيعة بمعناه الأعم)، وهو مقتبس من العبارتين اليونانيتين "Kosmos" (أي النظم، التناسق والكون)، و"Logos" (أي الكلمة، البحث والخطاب).

لم يكن علم الكونيات حتى أوائل القرن العشرين من جملة فروع العلوم الجديدة، وما كان يطلق عليه المصطلح كان تابعاً لتصنيف كريستيان وولف^[2]، وهو يدلُّ على قسم من الميتافيزيك.

أطلق وولف في تصنيفه للفلسفة، عنوان "علم الكون" بشكل رسمي على ما كان يُطلق عليه في القديم "الفلسفة الطبيعية"، وجعله إلى جانب "الإلهيات" و"علم النفس" أجزاءً للميتافيزيك بمعناها الخاص (ميلتون مونيتز 1967: 237). وقد راج هذا التصنيف وهذه التسمية بعده، فأضحت معياراً، حتى أنَّ "كانط" اتبع "ولف" في البحث عن الميتافيزيك التقليدي، فجعل علم الكون واحداً من أجزائها الثلاثة (أواندرو آغازي 1991: 44 و 45).

يُعدُّ انتشار مقالة أينشتين^[3] عام 1917، والتي تحمل عنوان "ملاحظات من علم الكونيات حول نظرية النسبية العامة"، بداية عصر جديد في علم الكونيات. لقد قدّم نموذجاً مفصلاً لهيكل الكون (بمعناه الكبير) في المقال المتقدم الذكر، والتي نشرها بعد عام من عرضه نظرية النسبية العامة مستفيداً ممّا ذكر فيها. بعد ذلك توالى النظريات والنماذج العلمية حول علم الكون، وقد ساهمت الشواهد والمعطيات التي جُمعت، وبلاستفادة من الأدوات والفنون الحديثة، في أن يصبح علم الكون في عداد التخصصات العلمية، فاهتمَّ به الكثير من المفكرين والمتخصصين في مختلف الفروع العلمية. وعليه، أصبح علم الكون الحديث^[4]، تخصصاً علمياً تابعاً للفيزياء وعلم الفلك^[5]، ويتولّى دراسة الكون (بصورته العامة) (آلن لايت من وروبرتو براور 1990: 1 و 2).

[1]- Cosmology.

[2]- Christian Wolff.

[3]- Einstein.

[4]- Modern Cosmology.

[5]- Astronomy.

1 . علم الكونيَّات الحديث ومسألة البداية:

- خلفيَّات علم الكونيَّات/ الانفجار الكبير ونظريَّة الحالة الثابتة:

من جملة المعتقدات التي لم تلقَ الرَّواج الكبير حتَّى الثورة الكوبرنيكيَّة، الاعتقاد بوجود عالم ثابت^[1]، والذي تكون الأجسام السماويَّة على أساسه، كما تشاهد وكما هي الآن عليه، رغم الحركات المتعدِّدة والمعقَّدة فلا يحصل فيها أيُّ تحوُّل أو انبساط على امتداد الزمان. وقد أيَّدت الأرصاد والمشاهدات الفلكيَّة هذا الاعتقاد، وبقي راسخاً حتَّى اختراع التلسكوب، وإلى مدَّة طويلة من بعده، فلم يظهر ما يدلُّ على العكس. وأدَّى رسوخ هذا الاعتقاد بأمثال أينشتين، إلى تغيير معادلاته الأولى ومحاولاته تقديمها على أساس صورة الكون الثابتة والمتناسقة بعد إضافته فكرة الثابت الكوني^[2]. طبعاً، لقد عدل في مرحلة لاحقة عن فكرته هذه، واعتبرها أكبر خطأ ارتكبه في حياته (باري پاركر 1988: 44؛ هاينز پاچلز 1984: 50).

في الوقت نفسه، بدأ عالم الرياضيات الروسي واسمه فريدمن^[3] مطالعة معادلات أينشتين النسبيَّة على شكلها الأوَّل من دون إدخال مفهوم "الثابت الكوني"، ودرس ما تستلزمه على مستوى معرفة الكون. وتمكَّن في العام 1922، بعد تقديمه نماذج مختلفة، من توقُّع تحوُّل الكون وانبساطه قبل سبع سنوات من اكتشاف هابل^[4] له. وعلى هذا النحو، تأسست الأسس النظرية والرياضية لما عُرف في مرحلة حلاقة باسم "علم كون الانفجار الكبير"، على أساس معادلات النسبيَّة العامَّة وعلى أيدي "فريدمن" وليس أينشتين (ألن لايت من وروبرت براور 1990: 4).

في العام 1929، أوضح "أدوين بي. هابل" عالم الفلك الأميركيُّ، وبالاستفادة من مجموعة الشواهد والمعطيات الفلكيَّة، أنَّ المجرَّات في حالة الابتعاد بعضها عن البعض الآخر، حيث يتناسب هذا الابتعاد مع المسافة الفاصلة بينها. وهذا يعني اكتشاف حقيقة أنَّ الكون يعيش حالة انبساط، وقد ساهمت هذه الحقيقة - التي يمكن القول أنَّها أهمُّ الاكتشافات في علم الكون الحديث - في رفض صورة الكون الثابت والتأكيد على فكرة انبساطه.

من الطبيعيِّ، وبعد اكتشاف انبساط العالم، أن يتركز التفكير في العالم وأنَّه إذا كان في حالة انبساط فهذا يعني، وبحسب القاعدة، أننا لو تحركنا عكس الزمان وعدنا إلى الماضي لوجدنا العالم

[1]- Static.

[2]- Cosmological constant.

[3]- Friedmann.

[4]- Hubble.

أكثر تراكمًا حتى نصل إلى أن العالم قد بدأ من نقطة صغيرة لا متناهية ومتراكمة، وهذا ما يشير إليه مفاد نظرية الانفجار الكبير.

صحيح أن اكتشافات هابل تدلُّ على هذه الصورة بشكل ضمني، إلا أنها لم تكن بنفسها جديرة لتدفع المفكرين نحو قبول نظرية الانفجار الكبير. وعلى سبيل المثال، فإن "نظرية الحالة الثابتة"^[1]، ورغم الالتفات فيها إلى اكتشافات هابل وقبولها انبساط العالم، فقد سعت لتقديم تفسير يجتنب القول بوجود بداية أو نهاية الكون (استيفن بروش 1992: 27؛ پال ديويس 1992: 55).

في العام 1948، قدّم هذه النظرية كلُّ من هرمان باندي^[2]، وتوماس غولد^[3] وفردريك هويل^[4] فكانت ولمدة عقدين من الزمن المنافس الأساس لنظرية الانفجار الكبير. وبناءً عليها، إذا اعتبرنا انبساط الكون دائمًا، فلا حاجة عند ذلك لقبول الانفجار الكبير الأول.

لقد حاولت "نظرية الحالة الثابتة" تبرير الانبساط الدائم للكون، من أن كثافة المادة الثابتة باقية، ويظهر هذا الثبات عن طريق مادة جديدة بشكل دائم ومستمر (استيفن هاكينغ 1989: 66). وعلى هذا النحو، يكون الكون على وتيرة واحدة من دون أن يكون له بداية أو نهاية، وعند ذلك يمكننا القول أن للكون حالة ثابتة حتى لو لم يكن ثابتًا.

اليوم، وبعد اكتشاف شواهد تؤيد نظرية الانفجار الكبير، وبعد المعطيات التي قدّمها القمر COBE، لم يُدِّ المفكرون مبالاً لقبول نظرية الحالة الثابتة (آلن لايت من وروبرتو براور 1990: 20؛ استيون واينبرغ 1994: 180). وقد عمل هويل وبعض مساعديه في العام 1990 على إعادة إحيائها في قالب جديد (استيفن بروش 1992: 40).

* نظرية الانفجار الكبير:

تقدّم نظرية الانفجار الكبير^[5] وصفًا رياضيًا لتحوُّل الكون وتكامله، حيث بدأ الكون على أثر تراكم وحرارة لا نهاية لهما، ثم انبسط وأصبح رقيقًا باردًا.

تشكّل نظرية النسبية العامة بنية علم كون الانفجار الكبير. ومن جملة الخصائص الأساسية للنسبية العامة أن شؤون المادة مرتبطة بشؤون "الفضاء" و"الزمان". ويحمل ارتباط المادة والفضاء والزمان، لوازم هامة على مستوى تصوير بداية الكون. وعلى هذا الأساس، إذا تحركنا عكس جهة

[1]- Steady State.

[2]- Herman Bandi.

[3]- Thomas Gold.

[4]- Frederick Hoyle.

[5]- Big Bang.

الزمان فسنشاهد المجرات تقترب بالتدرّج بعضها من البعض الآخر لنصل في النهاية إلى المادّة الأولى التي تشكّلت منها. وإذا عدنا إلى الوراء أكثر سنشاهد المزيد من التراكم، حيث تكون المادّة الأولى أكثر كثافة. وإذا استمرّت هذه الحركة سنصل إلى مقطع نشاهد الكون متراكماً بأجمعه في "نقطة منفردة" واحدة.

في هذه النقطة التي يُطلق عليها بالاصطلاح المتفرّد^[1]، تكون المادّة فيها ثقيلة كثيفة ولا نهاية لها؛ ولأنّ المادّة والفضاء مترابطان، فإنّ انقباض الفضاء يرتبط بشكل مباشر مع تراكم المادّة؛ لذلك ففي النقطة التي يبلغ تراكم المادّة فيها اللانهاية، ينقبض الفضاء فيها أيضاً إلى اللانهاية، ويصبح صغيراً. ويبدو أنّ الفضاء يختفي في تلك النقطة. وكذلك الأمر وبسبب الارتباط بين الفضاء والزمان، فإذا اختفى الفضاء في نقطة ما، فلن يكون هناك زمان يتبعه. بناءً على ذلك، يمكن القول أنّ الارتباط الثلاثي بين المادّة والفضاء والزمان، يوجب أن يكون تفرّد المادّة هو بعينه تفرّد للفضاء والزمان. (بول ديويس 1992: 48-50).

يصوّر علم كون الانفجار الكبير العالم مع بداية: يظهر كلُّ الكون من وراء التفرّد الأوّليّ، وعلى صور انفجار مهيب مفاجئ. لا ينبغي أن نتوقّع حصول الانفجار في زاوية من الفضاء أو في مقطع من الزمان؛ بل وبناءً على هذا "النموذج" بدأ الفضاء والزمان مع بداية الكون؛ لذلك، يكون السؤال عن زمان أو مكان الانفجار الكبير غير ذي معنى، حيث يقول بول ديويس^[2] عالم الفيزياء البريطانيّ: "إنّ السؤال: ماذا حدث قبل الانفجار الكبير؟، سؤال لا معنى له؛ لأنّ الزمان قد بدأ مع الانفجار الكبير". (بول ديويس 1996: 32).

انطلاقاً من أنّ كلَّ قوانيننا الفيزيائية منسّقة بما يوافق الفضاء والزمان، فلا يمكن توقّع أن تكون هذه القوانين قابلة للتطبيق، حيث لا يكون هناك فضاء وزمان؛ بل يجب القول أنّ هذه القوانين غارقة في تفرّدها الأوّل، وهي تفقد استعدادها وما يتوقّع منها قبل أو حين التفرّد. (استيفن هاكينغ 1989: 66). يشار إلى هذا التفرّد في المعادلات المتعلقة بالعديد من نماذج علم الكون بالزمان صفر ($=0\tau$). (ويليام استغر 1988: 222).

صحيح أنّه يُعبّر في نموذج الانفجار الكبير بـ($=0\tau$) عن "بداية الكون" أو "بداية الزمان" إلا أنّ ($=0\tau$) من جهة أخرى تشير إلى محدوديّة مضمّنة في القدرة على توضيح هذا النموذج. يسعى كلُّ نموذج لعلم الكونيات، وفي إطاره المفهوميّ الخاصّ، لتفسير الكون في قالب منظم قابل للفهم بشكل كامل. ومع ذلك، فكلُّ نموذج له محدوديّاته الخاصّة، حيث يكون عاجزاً عن الإجابة على

[1]- Singularity.

[2]- Paul Davies.

مجموعة من الأسئلة. أطلق بعض المنظرين على هذه المحدوديات عنوان الآفاق المفهومية^[1] لأي نموذج. (ميلتون مونيتز 1986: 167).

يجدر القول في هذا السياق أن "التفرّد" و"بداية الزمان" و"الزمان صفر" في علم كون الانفجار الكبير، هي دليل على عجز هذه النظرية في تلك الأوضاع؛ لأن النسبية العامة التقليدية في الزمان صفر -وبعد قليل- تفتقد أيّ فعالية. (ويليام دريس 1990: 108). ومع هذا التوضيح، تحضر معاني بعض المفاهيم من قبيل "بداية الكون أو بداية الزمان" في إطار نظرية الانفجار الكبير، ومع الأخذ بعين الاعتبار المحدوديات الموجودة فيها، حيث لا يلزم أن توضح حقيقة عينية. (ويليام استغر 1988: 222؛ ميلتون مونيتز 1986: 175).

طبعاً، هذا الكلام لا يعني أن نظرية الانفجار الكبير غير صحيحة من بعض الجهات؛ بل يشير إلى محدوديات في القدرة على توضيحها، وإلا فلا ترديد في أن النظرية المذكورة عملية في إطار حدودها. يمكن القول أن الانفجار الكبير نظرية مقبولة وناجحة على مستوى تقديم شرح لتكامل وتحول العالم الكبير وهياكله، وتحكي عن ذلك كل الشواهد والاختبارات -خصوصاً الاكتشافات الأخيرة - حيث اتضح أن علم كون الانفجار الكبير يقدم توضيحاً وتفسيراً دقيقاً لتكامل الكون بدءاً من الجزء الواحد بالمائة من الثانية بعد حصول الانفجار [التفرّد] إلى اليوم؛ أي في مدة تقارب الخمسة عشر بليون سنة. طبعاً، هناك بعض المسائل المعقدة التي لم تحل من قبيل كيفية ظهور وتشكل المجرات التي يجب تقديم جواب مناسب لها. (ويليام دريس، 1991: 375).

ولكن، رغم النجاح الذي حققته نظرية الانفجار الكبير يوماً بعد يوم، ونضوجها منذ العام 1930 وما تلاه، لم يكن بعض علماء الكون راضين عن الصورة التي قدّمها. وعدم الرضى هذا لم يعتمد على أساس مبادئ علمية ثابتة؛ لا بل كانت الدوافع غير العلمية في بعض الأحيان هي الحاكمة في بعض الآراء. هذا من جهة. ومن جهة أخرى، بذل بعض علماء الكون جهوداً في سبيل تعديل وإصلاح هذه النظرية، وتقديم نماذج ونظريات جديدة انطلاقاً من دوافع علمية بهدف تحسين وجامعية نماذج علم الكونيات. هناك بعض النظريات والنماذج في علم الكون، والتي يمكنها بنوع ما أن تقدّم قراءة مفيدة في معرفة موقف علم الكون الحديث من مسألة البداية، وهي عبارة عن:

- نظرية الكون المتذبذب^[2].

- نظرية التضخم^[3].

[1]- Conceptual Horizons.

[2]- Oscillating Univers Hypothesis.

[3]- Inflationary Theory.

- نظرية التضخم الفوضوي^[1].

- علم الكون الكوانتومي.

وسنكتفي في ما يلي بتقديم مختصر حول علم الكون الكوانتومي.

علم الكون الكوانتومي:

إن من أهم وأبرز النماذج التي تعرّضت لمسألة البداية، كما جرى تصويرها في علم كون الانفجار الكبير، نظرية علم الكون الكوانتومي^[2]. فبعد سنوات من عرض نموذج الانفجار الكبير، كان جواب السؤال: "هل يمكن الحديث عن مراحل الكون الأولى بمساعدة أساليب الفيزياء النظرية؟" سلبياً. (كريس آيشام 1993: 51).

وقد أشرنا إلى أنّ الإطار التوضيحيّ لنموذج الانفجار الكبير المتعارف عليه، قد بدأ من الجزء الواحد بالمائة بعد التفرد المفروض، حيث يخرج توضيح المسألة قبل ذلك عن دائرة قوانين الفيزياء المعروفة. وفي جزء صغير من ثانية بداية الكون، يمكن الوصول للحظة يطلق عليها في الاصطلاح زمان بلانك^[3]. في هذا المقطع من عمر العالم الذي مضى عليه 10^{-43} ثانية فقط، كان الكون يعيش حالة تراكم خاصّ (يعادل 15^{93} غرام في السنتيمتر المكعب الواحد). وكان "الفضاء - الزمان" في حدود أبعاد صغيرة وكثيفة للغاية. في هذه الظروف تظهر أهمية نظرية كوانتوم^[4]. ويطلق على هذا الجزء من تاريخ الكون بالاصطلاح "علم الكون الكوانتومي". (ويليام دريس 1991: 374؛ جاناناتان هاليول 1991: 79؛ آلن لايت من وروبرتو براور 1990: 38).

قبل عشرين سنة، بدأت محاولات حثيثة في مجال دراسة علم الكون الكوانتوميّ بهدف الوصول إلى نظرية مقبولة، وهي ما زالت مستمرة حتى الآن. (جاناناتان هاليول 1991: 82؛ كريس آيشام 1991: 51). من جملة الجهود التي بذلت، النظرية التي قدّمها كلٌّ من استيفن هاكينغ^[5] عالم الفلك البريطانيّ المشهور وجيمز هارتل^[6] الفيزيائيّ الأميركيّ عام 1980. جرى في هذه النظرية بنحو ما اجتناب التفرد الأوّل وزمان الصفر ($=0\tau$) اللتين عرضتا في نظرية الانفجار الكبير. (روبرت جان راسل 1994: 561). لم يتضمّن نموذج "هاكينغ - هارتل" أيّ تصوّر خاصّ لبداية الكون، وهذا لا يُقصد به عدم نهاية عمر الكون. ومع أنّ "الفضاء - الزمان" من وجهة نظرهما يفتقدان الحدود،

[1]- Chaotic Inflation Model.

[2]- Quantum Cosmology.

[3]- Planck Time.

[4]- Quantum Theory.

[5]- Stephen Hawking.

[6]- James Hartle.

إلا أن الكون ليس غير متناهٍ، لا في الماضي ولا في المستقبل؛ ولذلك يمكن القول أن للكون بداية ونهاية، وهو متناهٍ. طبعاً، ليس ذلك بالمعنى المضمّن في بداية ونهاية الكون المنفرد. (ويليام دريس 1991: 1381).

عندما نرجع إلى الماضي البعيد جداً لتاريخ الكون نصل إلى حدود قريبة من التفرد، بحسب نموذج الانفجار الكبير، سنجد أن الزمان سيفقد خواصّه المعروفة على نحو أكبر وأوسع، فيظهر بالتدرّج على شكل "بُعد فضائي واحد". من جهة أخرى، فإنّ ظهور الزمان أمر تدرّجيّ، وليس صحيحاً أنّه يبدأ فجأة من لحظة محدّدة؛ لذلك تظهر الممانعة عن قبول التفرد الأوّل، وكذلك عن زوال العلم في بداية الكون. إنّ الذي يسقط ويزول هنا، هو التفسير الذي بُني وفقاً لمفهوم الزمان المتعارف، وليس القوانين العلميّة. أكّد هاكينغ في آثاره أن الكون محدود، إلاّ أنّه لا حدود له، وهو كالكرة الأرضيّة المحدودة وفي الوقت عينه ليس لها حافّة. (استيفن هاكينغ 1988: 135 و 136).

على كلّ حال، يمكن القول أن علم الكون الكوانتوميّ يشكّل اليوم أمل العلم في الوصول إلى تفسير مُقنع عن مراحل الكون الأولى، ورغم الصعوبات والتعقيدات التي واجهتها النماذج المقدّمة، بحسب اعتراف المفكّرين فهي مع ذلك بعيدة عن التجارب المباشرة المؤيّدّة. (ألن لايت من وروبرتو براور 1990: 39).

يجب الالتفات إلى أن عدد النماذج والروايات المتعدّدة في علم الكون تزداد يوماً بعد يوم، وهي تتضمّن المقدار الكبير من الخصوصيّة الانتزاعيّة والتنظيريّة، ممّا دفع "واينبرغ" إلى القول - في ملحق الطبعة الجديدة لكتاب الثلاث دقائق الأولى (1994) - بأنّ هناك مسافة بعيدة بين النظريّات التي قدّمها المنظّرون، وبين ما شاهده علماء الفلك. (استيون واينبرغ 1994: 190).

2 - الحكمة المتعالية وحدوث عالم الطبيعة:

إذا حاولنا الوصول إلى رؤية الحكمة المتعالية حول بداية الكون، والاستفادة منها في الدراسات المتعلّقة بـ "العلم والإلهيّات"، يجب أن نوجّه اهتمامنا إلى الأماكن التي جرى الحديث فيها عن مسألة حدوث العالم^[1]. ومن المفيد في هذه المسألة الالتفات إلى الاختلافات الموجودة بين الحكمة المتعالية والمدارس الفلسفيّة والكلاميّة الأخرى، ممّا يساهم في ظهور تمايزها وتفوّقها.

[1]- يقصد الحكماء والمتكلّمون من البحث عن مسألة حدوث العالم، حدوث عالم الطبيعة. يعتقد بعض المفكّرين المسلمين المعتقدين بوجود العوالم المجرّدة وغير الماديّة، أنّ تلك العوالم حادثة أيضاً. أمّا محور آرائهم عندما يبحثون عن حدوث العالم، فهو حدوث عالم الطبيعة.

كانت مسألة حدوث عالم الطبيعة محلَّ اهتمام المشتغلين بالفكر الدينيِّ على الدوام، وبغضِّ النظر عن السابقة التاريخية القديمة للمسألة في الفكر البشريِّ، فإنَّ نظرة عامَّة للمسالك الكلاميةِّ والفلسفية الإسلامية يوضح بما لا يترك مجالاً للشكِّ بروز هذه المسألة لدى المفكرِّين، حيث كانت واحدة من محاور تعارض الآراء وتضارب الأفكار بين أتباع تلك المسالك. (الحسن بن مطهر الحليِّ 1407: 170؛ جمال الدين المقداد السيوري الحليِّ 1405: 66). صرَّح صدر المتألِّهين بمسألة حدوث العالم، بناءً على العديد من القواعد الدينية في الموقف العاشر من كتاب الأسفار، وكذلك في مقدِّمته على رسالة حدوث العالم؛ فاعتبر أنَّ إثبات حدوث العالم مقصد عظيم.

اتَّفق المتكلِّمون والفلاسفة على أصل "حدوث العالم" ومسبوبيته بـ"العدم"، واختلفوا في التفسير والصورة التي قدَّموها. يمكن القول بشكل عامٍّ أنَّ منشأ هذا الاختلاف الذي راج قبل صدر المتألِّهين يعود إلى واحد من ثلاثة أمور؛ أي كيفية النظر إلى عالم الطبيعة، وأسلوب معرفة الله وأسلوب الفهم الدينيِّ في كلِّ مدرسة. وبعبارة أخرى، عند تحليل أسباب وجذور كيفية فهم الحكماء والمسلمين لحدوث العالم، سنجد أنَّ واحد على الأقل من تلك الأمور الثلاثة كان له الدور الأساس.

* رؤية المتكلِّمين:

قدَّم المتكلِّمون صورة زمانية لحدوث العالم، واعتبروا أنَّ هذا النوع من الحدوث هو المقصود في الشرائع والنصوص الدينية الإسلامية. طبعاً، تتضمَّن رؤيتهم للطبيعة وطريقتهم في معرفة الله تناسباً كبيراً مع ما يفهم من النصوص الدينية. أمَّا أسلوبهم في المسألة، فقد سعوا فيه لإثبات بداية حدوث العالم، واستنتاج وجود الله. وكانوا يعتبرون حدوث العالم الزمنيِّ دليلاً على قدرة الله واختياره. يوضح الرسم الآتي طريقتهم باختصار:

حدوث العالم إثبات وجود الله إثبات قدرة الله واختياره

وبناءً على أهمِّ الاستدلالات التي ذكرتها أغلب الكتب الكلامية المعتمدة، فإنَّ عالم الطبيعة -الذي يُعبَّر عنه المتكلِّمون بـ"عالم الأجسام" - هو مجموعة متناهية، وأجزاؤه حادثة في الزمان بسبب ما تمتلك من حركة أو سكون. وفي النتيجة، يكون هذا العالم بأجمعه أو عالم الطبيعة حادثاً زمانياً أيضاً. (نصير الدين محمد الطوسي 1407: 170).

* رؤية حكماء المشاء والإشراق قبل صدر المتألِّهين:

خلافًا للمتكلِّمين، يعتقد الحكماء بعدم إمكانية إثبات وجود الله وصفاته العليا، بناءً على حدوث العالم الزمنيِّ. ويوضحون صفات الله تعالى بما لا يتلاءم مع محدودية وانقطاع فعل الله.

وبما أن الذات الإلهية واجبة الوجود على الإطلاق من كل الجهات، فإن فاعليته تامة وفاضيته مطلقة؛ ولذلك، إذا اعتبرنا العالم حادثاً زمانياً على طريقة المتكلمين سينتهي الأمر إلى تعليق "الوجود الإلهي" ومحدودية صفاته. من هنا؛ فإن كيفية معرفة الله عند الحكماء تقتضي اعتبار عالم الطبيعة فعل الله الأزلي وغير المنقطع. وفي هذا السياق يقول المحقق الطوسي:

"لما كان المبدأ الأول عندهم أزلياً تاماً في الفاعلية، حكموا بكون العالم الذي هو فعله، أزلياً وذلك في علومهم الإلهية". (نصير الدين محمد الطوسي 1403: 82).

وقد اتفقت في هذه المسألة رؤية حكماء الإشراق وحكماء المشاء. وأوضح شيخ الإشراق هذه المسألة في الفصل الأول والثالث من المقالة الثالثة من كتابه "حكمة الإشراق"، وتحدث في الفصل الثالث بعبارة مختصرة، فقال:

"الفيض أبدي إذ الفاعل لا يتغير ولا ينعدم، فيدوم العالم بدوامه". (شهاب الدين السهروردي 1397: 181).

من جهة أخرى، وانطلاقاً من فهم الحكماء لعالم الطبيعة، وبالالتفات إلى البراهين الفلسفية المذكورة في كتب المشاء والإشراق المعتبرة- فإن وراء كل حادث زمني مفروض، سلسلة غير متناهية من الأحداث الزمانية المتعاقبة. وهذا يعني أننا إذا رجعنا في الزمان إلى أي مقطع منه وتبعنا سلسلة الأحداث، فلن نصل إلى النهاية وهذا هو الذي يطلق عليه الحكماء "التسلسل التعاقبي للعلل المعدّة عرضي"، وقد يطلقون عليه تارة "ليس للحوادث أول". ويعتقدون بأن عدم تناهي سلسلة الحوادث الزمانية ممكن؛ لا بل ضروري، وهذا يختلف عن التسلسل المحال في "العلل التامة الذاتية". (الحسين بن سينا 1405 ألف: 265).

في الإطار عينه، أدت طريقة الحكماء السابقين على صدر المتألهين في توضيح الصفات الربوبية، وتفصيل الحديث عن نظام الطبيعة، إلى الحديث عن قدم العالم وأزليته، ومع ذلك أيد هؤلاء أصل حدوث العالم، واعترفوا بنوع من الحدوث عبروا عنه بـ "الحدوث الذاتي" الذي يوضح مسبوقة وجود كل ممكن بـ "العدم الذاتي". كان هؤلاء الحكماء يعتقدون أن هذا المقدار من الاعتقاد كافٍ للالتزام بالنصوص الدينية (عبد الرزاق اللاهيجي 1364: 150).

* طريقة الحكمة المتعالية الجديدة:

اتّخذت مسألة الحدوث شكلاً جديداً في الحكمة المتعالية يمتاز بشكل كامل عن طريقة المتكلمين والحكماء السابقين. وقد عمل صدر المتألهين على تقديم اتجاه جديد في حل مسألة حدوث العالم من خلال الاستعانة بالآيات والروايات، وقواعد الحكمة المتعالية، إلى جانب

الاستشهاد بالعرفان الإسلاميّ الأصيل. واستفاد في هذا الاتجاه الجديد من نقاط القوّة في آراء الحكماء والمتكلّمين المتقدّمين، وابتعد عن نقاط ضعفهم. وقد أدّت الرؤية المعرفيّة للطبيعة في هذا الاتجاه إلى تشكّل علم طبيعة حديث في إطار الحكمة الإسلاميّة.

من هنا، يجب البحث عن أصل هذا التحوّل في عرض وإثبات الحركة الجوهرية.

كانت حركات الأجسام الظاهرية في المقولات العرضية -التي هي بذاتها متنوّعة ومتكثّرة- محلّ قبول وتأييد أصحاب الفكر على الدوام؛ بينما كان الرأي الغالب هو رفض حصول تحوّل تدريجيّ في ذات الشيء وجوهره باعتبار تعارضه مع مسألة "بقاء موضوع الحركة". (الحسين ابن سينا 1405ب: 98)؛ إلّا أنّه، ومع قواعد الحكمة المتعالية، تصبح الحركة شأنًا من شؤون الوجود، وهي مبيّنة لحقيقة الشيء المتحرّك وليست أمرًا زائدًا عليه. أمّا الغيرية بين الحركة وذات المتحرّك، فهو تحليل ذهنيّ وفي حدود الغيرية المفهومية، وفي الخارج فهما عين بعضهما البعض.

وتوضيح ذلك: أنّ براهين الحركة الجوهرية تدلّ على أنّ جذور وأساس حركات الأجسام الظاهرية والعرضية تعود إلى التحوّل والتجدّد في جوهر وذات كلّ جسم، وبالتالي فإنّ مبررات التحوّلات العرضية لا يمكن أن يكون مقبولاً من دون وجود تحوّل ذاتي. وكما يقول "الحكيم السبزواري"، فإنّ الحركات العرضية بمنزلة جسد روحه الحركة الجوهرية. (الملاّ هادي السبزواري 1981: 97). وعلى هذا النحو، فالسيلان والتجدّد سار في جوهر الموجودات الطبيعية ويعمّ وجودها. والواقع أنّ هذه الرؤية تؤدّي إلى تصنيف "الوجود" وتقسيمه إلى "ثابت" و"سيّال"، والسيلان والتجدّد هما نحوّ من الوجود وصفة تحليلية تظهر عند تحليل ذات الوجود والجوهر الطبيعيّ. (صدر الدين محمّد الشيرازي 1981ب: 131؛ صدر الدين محمّد الشيرازي 1981ج: 282).

من جملة فروع ولوازم هذا التجدّد الذاتيّ والحركة الجوهرية، أن تكون جميع المقولات العرضية، والتي هي من مراتب وظهورات الجواهر، متحوّلة ومتجدّدة بتبع الحركة في الجوهر. وبهذا التحليل، يصبح الوجود التجديدي والتدريجيّ موضوع الحركة ضامناً للوحدة والتشخّص وبقائها. إذًا، الحركة في الجوهر لا تنافي بقاء موضوعها. وعلى هذا النحو يزول إشكال قبولها الذي أُشير إليه مسبقاً. (صدر الدين محمّد الشيرازي 1981ب: 85 و 86).

وبما أنّ الزمان هو مقدار الحركة والتجدّد؛ لذلك ستكون الحركة راسمة لزمان جوهرية. ويشير هذا "الزمان الجوهرية" إلى مقدار الحركة والتجدّد الجوهرية. وتجدر الإشارة إلى أنّه، وبناءً على الحكمة المتعالية، فـ"الزمان" كالحركة؛ أي أنّه من شؤون "الوجود المتدرّج" ولا يمكن اعتباره وعاءً خارجياً للمتحرّك. وكذلك الأمر، فإذا كانت الحركة والزمان غير بعضهما من الناحية التحليلية والمفهومية؛ إلّا أنّهما من ناحية الوجود، فإنّ هويتهما هي بعينها هوية الوجود السيّال المتجدّد الذي ينظر إليه من زاويتين.

في هذا المجال، يقول صدر المتألهين:

”إنَّ عروض الزمان للحركة إنَّمَا هو في ظرف التحليل، فإنَّ الحركة والزمان كما مرَّ، موجودان بوجود واحد.“ (صدر الدين محمد الشيرازي 1981 ب: 200).

عندما يصبح التجدد عين وجود كل موجود، ثمَّ يتجدد ذلك الموجود في كل آن، وكلُّ تجدد هو حدوث مستقل؛ يحصل في الزمان وفي ساحة الذات وجوهر الشيء، وهو الذي يُعبَّر عنه بالحدوث الزماني الجوهرية. وعلى هذا الأساس، فإنَّ كل موجود طبيعي وكلُّ شؤونه حادث في كل لحظة في عمق وجوهر ذاته، وبما أنَّ عالم الطبيعة ليس سوى الموجودات الطبيعية وشؤونها، فعالم الطبيعة حادث زماني في كل لحظة أيضًا.

جاء في المشعر الثالث من المنهج الثالث من كتاب ”المشاعر“:

”العالم بجميع ما فيه مسبق الوجود بعدم زماني؛ بمعنى أن لا هوية من الهويات الشخصية إلا وقد سبق عدمها وجودها ووجودها عدمها سبقًا زمنيًا، وبالجملة لا شيء من الأجسام والجسمانيات المادية فكليًا كان أو عنصريًا، نفسًا كان أو بدنيًا، إلا وهو متجدد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية.“ (صدر الدين محمد الشيرازي، المشاعر: 339-342).

* نقاط الاشتراك والاختلاف بين الحكمة المتعالية وآراء المتكلمين والحكماء:

1 - يؤدِّي ”برهان الصديقين“ دورًا محوريًا في الحكمة المتعالية وفي بحث ”الإلهيات بالمعنى الأخص“ بالقوة نفسها التي يستخدم فيها لإثبات واجب الوجود. فالاستدلالات المبنيَّة على حدوث العالم تمتلك دورًا محوريًا كهذا. وعليه؛ يمكن القول أنَّ طريقة الحكمة المتعالية أقرب إلى طريقة الحكماء منها إلى طريقة المتكلمين.

2 - يتفق صدر المتألهين مع المتكلمين في أنَّ النصوص الدينية تدلُّ على الحدوث الزماني للعالم، وفي هذه الحالة يبدو أنَّ الحدوث الذاتي بمفرده ليس كافيًا. (صدر الدين محمد الشيرازي 1366: 186).

ويتَّضح من خلال الرجوع إلى البحث الأصلي حول حدوث العالم في آثار صدر المتألهين - خصوصًا الموقف العاشر من السفر الثالث من كتاب ”الأسفار الأربعة“ ورسالة حدوث العالم - أوجه اختلافه مع المتكلمين في كيفية فهم العالم ونسبة الحدوث الزماني إليه. يقصد المتكلمون من عالم الطبيعة، الكلَّ المجموعي الذي يتضمَّن ماضي ومستقبل الكون، والعالم هو اسم لهذا المجموع الواسع. انطلاقًا من هذا المعنى، فإنَّ عين هذا الكلَّ المجموعي - الذي يُطلق عليه العالم - يتَّصف بالحدوث الزماني. مع العلم، أنَّ صدر المتألهين لا يعترف بأي كلفة وأي وجود مجموعي للأحداث الماضية:

”إنَّ الحوادث الماضية لا يمكن أن يكون لها كلُّ مجموعيَّ أبداً؛ ليلزم من ذلك أن يكون الكلُّ مسبقاً بالعدم أو غير مسبوق؛ لأنَّ تلك الحوادث معدومة والمعدوم لا كلُّ له أصلاً، فلا يصحُّ الحكم عليه؛ بل ليس الموجود من تلك الحوادث في كلِّ وقت إلاً واحداً أو متناهيًا“. (صدر المتألَّهين محمد الشيرازي 1981ج: 311).

واعتبر في آثاره هذه أنَّ الكلَّ ومجموع العالم أمر اعتباريٌّ ولا تتَّصف بالوجود الحقيقيِّ، ولا وجود مستقلُّ لها عن أجزائها، وإذا كان من غير الممكن إسناد أيِّ صفة وجودية -ومن جملة ذلك الحدوث والقدم- إلى الأمر الاعتباريِّ، فهذا يعني أنَّ العالم بمعنى الكلِّ والمجموع ليس حادثاً ولا قديماً؛ أيَّ أنَّ إسناد الحدوث الزمانيِّ لها غير صحيح. يعتقد صدر المتألَّهين أنَّ عالم الطبيعة بأجمعته ليس شيئاً آخر غير كلِّ واحد من أجزاء العالم التي تمتلك الحدوث الزمانيِّ في كلِّ لحظة ودائماً. ولعلَّ العبارة الآتية المذكورة في الموقف العاشر من السفر الثالث من ”الأسفار الأربعة“، نموذج من هذا التحليل:

”فقد ثبت وتحقَّق أنَّ الأجسام كلَّها متجدِّدة الوجود في ذاتها، وأنَّ صورتها صورة التغيُّر والاستحالة وكلُّ منها حادث الوجود، مسبوق بالعدم الزمانيِّ، كائن فاسد، لا استمرار لهويَّاتها الوجودية، ولا لطبائعها المرسله، ولا لمفهوماتها الكلية، إذ إنَّ الكلِّيَّ لا وجود له في الخارج، ولا جمعية لها في الخارج حتَّى يوصف بأنه حادث أو قديم، فكما أنَّ الكلِّيَّ لا وجود له إلاً بالأفراد، فالكلُّ لا وجود له إلاً وجودات الأجزاء والأجزاء كثيرة؛ فكذا حدثوها حدوثات كثيرة. (صدر الدين محمد الشيرازي 1981ج: 297).

3- من جملة نتائج إثبات الحركة الجوهرية دخالة الزمان في هوية الأشياء الجوهرية، فهو ليس مجرد وعاء خارجيُّ يكون محلاً لوقوع الأحداث، كما لا يجب اعتباره مجرد أمر عارض على الأمور المتغيرة والمتحركة. وبما أنَّ المتكلِّمين كانوا يعتبرون الزمان خارجاً عن الموجودات الطبيعية، والعالم عبارة عن مجموعة الموجودات الطبيعية، اعتبروا عند ذلك أنَّ الحدوث الزمانيِّ للعالم عبارة عن حقيقة منحصرة بفرد تاريخيِّ. بمعنى أنَّهم كانوا يتوقَّعون الوصول في الماضي البعيد إلى نقطة البداية الزمانية للعالم. يتَّضح هذا المعنى من خلال الرجوع إلى احتجاجات وأدلة المتكلِّمين في إثبات الحدوث الزمانيِّ للعالم. (نصير الدين محمد الطوسي 1359: 208).

في مقابل رأي المتكلِّمين، عارض صدر المتألَّهين هذا الفهم لحدوث العالم الزمانيِّ. ولم يوضحه انطلاقاً من كونه حادثة تاريخية؛ بل صوّره على أنه شامل ودائم. والحدوث الزمانيُّ انطلاقاً من هذه الرؤية هو حكم وجوديُّ يصدق على كلِّ موجود طبيعيِّ في كلِّ لحظة؛ لا بل ينبغي القول

أنه عين هُويَّة ووجود كلِّ موجود طبيعيٍّ وليس أمرًا خارجًا وعارضًا عليه. (صدر الدين محمَّد الشيرازي 1981 ب: 251 و 252).

4- تقدّم أنَّ الحكماء المتقدِّمين على صدر المتألَّهين استنتجوا قَدَم العالم وأزليَّة الممكنات من خلال القول بالفياضية التامة لواجب الوجود وأزليَّة فاعليَّته. أمَّا هو، كحال الحكماء المتقدِّمين، فقد اعتبر أنَّ "دوام الجود" و"فياضية واجب الوجود التامة" و"أزليَّة فاعليَّته" ضروريَّة وأكَّد عليها، إلَّا أنَّه لم يستنتج أزليَّة الممكنات وقَدَم العالم؛ بل اعتبر ذلك دالًّا على عدم انقطاع الفيض الربوبي:

"فظهر بما ذكرنا دوام جود الجواد المطلق، وأزليَّة صنع الصانع الحقِّ، وإفاضته على الأشياء أزلًا وأبدًا على نسق واحد. ولكنَّ دوام جود المبدع وإبداعه لا يوجب أزليَّة الممكنات، لا كلِّها ولا جزؤها، ولا كليُّها ولا جزئيُّها، كما سبق. والفلاسفة لو اكتفوا على هذا القدر لكان كلامهم حقًّا صحيحًا، إلَّا أنَّ متأخريهم زادوا على ذلك وزعموا أنَّ هذا المعاني تستلزم قَدَم العالم..." (صدر الدين محمَّد الشيرازي 1981 ج: 305-307).

ثمَّ تحدَّث في الفصل الثالث من الموقف العاشر من كتاب "الأسفار الأربعة"، وبعد نقل خلاصة عن كلام الفلاسفة في إثبات قَدَم العالم، وقِيَم مقدِّمات ونتيجة استدلال الفلاسفة على النحو الآتي: "هذه المقدِّمات كلُّها صادقة حقَّة اضطراريَّة، لكن مع ذلك لا يلزم منها قَدَم العالم" (صدر الدين محمَّد الشيرازي 1981 ج: 300).

وبهذا النحو، أيَّد صدر المتألَّهين رأي الحكماء حول عدم تناهي سلسلة الحوادث، إلَّا أنَّ عدم التناهي هو من باب عدم انقطاع الفيض الربوبي الذي يتناسب مع الحدوث الزماني، وتجدد العالم في كلِّ لحظة بالمعنى المتقدِّم (صدر الدين محمَّد الشيرازي 1981 ألف: 138). وانطلاقًا من أُسس الحكمة المتعالية ينبغي القول أنَّ القديم الزماني، مفهوم لا مصداق له في الخارج (حسن الفيض الكاشاني 1362: 119).

3 - مسألة البداية بين علم الكون الحديث والحكمة المتعالية:

يمكن عرض ودراسة كيفية العلاقة في مسألة البداية بين علم الكون الحديث والحكمة المتعالية ضمن الإطار العامِّ لأبحاث "علم الإلهيات"، حيث يمكن أن تشكّل المسألة إحدى فصوله المحوريَّة. بدأ الاهتمام منذ عقود عدَّة وبشكل لافت بأبحاث العلم والإلهيات بشكل عامِّ، و"الإلهيات وعلم الكون الحديث" بشكل خاصِّ على مستوى المحافل الدوليَّة. شارك في هذه النشاطات، بالإضافة إلى بعض متخصصي علم الكون أصحاب المدارج العالية في الإلهيات المسيحيَّة، بعض الفلاسفة والمفكرين المسلمين على نحو فاعل. وعرضت نتائج هذه الجهود

حتى الآن على شكل كتب ومقالات متعدّدة قدّمت بدورها مصادر ذات قيمة في هذا البحث. طبعاً، لا يمكن ادّعاء أنّ هذه الجهود خالية من النقص والخلل بشكل كامل، وهذا ما يظهر في الرؤية التوحيدية والحكمة الإسلامية على وجه الخصوص. وإذا ما ترافقت قوة المعارف والحكمة الإسلامية مع البصيرة والمعرفة الكافية في هذه الدراسات، أمكن رفع هذه النواقص والمشكلات، وبالتالي الوصول إلى رؤية جامعة تتناسب مع الرؤية التوحيدية الإسلامية.

حتى الآن، لم يصل الاهتمام والمتابعة الجديّة والتفصيليّة لبحث "علم الكون الحديث والإلهيات" في الفكر الإسلاميّ المستوى المطلوب؛ لذلك يمكن اعتبار المسألة جزءاً من المسائل الجديدة أو المستحدثة؛ لذلك من المناسب تهيئة مقدّمات هذا النوع من الأبحاث بالتدرّج ومن مختلف الجوانب من خلال اعتماد الحزم والاحتياط المطلوبين، وإحراز توافر الشروط الضرورية. طبعاً، ينبغي عدم الغفلة عن حالات الاستقلال والاختلافات الكثيرة بين علم الكون الحديث والحكمة المتعالية.

وتتجلّى هذه الاختلافات في مسائل أساسية، من جملتها: حيثيّة النظر إلى عالم الطبيعة، كيفيّة الفهم والتلقّي، المصادر ومناهج البحث، اللّغة المستخدمة، المبادئ والفرضيات وأمثال ذلك ممّا يجب ملاحظته للحؤول دون التداخل الخاطيء واختلاط الحدود.

عند دراسة كيفيّة ومقدّمات العلاقة بين الحكمة المتعالية وعلم الكون الحديث، نحتاج إلى مقدار كبير من المعرفة والأطلاع على الأبحاث الرائجة اليوم على المستوى الدوليّ حول "العلم والإلهيات"، وما يرتبط بشكل خاصّ بعلم الكون الحديث. وكلّما كانت هذه المعرفة جامعة وحديثة أمكنها مساعدتنا في الاستفادة من النقاط الإيجابية لهذه التجارب، وبالتالي الحؤول دون الوقوع في الأخطاء والمنزلقات. وفي النهاية، بإمكان التحليل وتقييم النقاط الإيجابية والسلبية للنتائج والتجارب، أن يساهم في إيجاد مقولات ومفاهيم تتناسب مع هذه الأبحاث في إطار الفكر الإسلاميّ والحكمة الإسلامية.

سنحاول في القسم الثاني من البحث قدر المستطاع، وبما يتناسب مع هذا المقال، الإضاءة على المواقف والرؤى الحديثة، وسنعمل على تبين رؤية الحكمة المتعالية.

* الإتجاهات الفلسفيّة - الميتافيزيقية في علم الكون الحديث *

بغضّ النظر عن ردّات الفعل المتعدّدة والمختلفة المطروحة في الفلسفة والإلهيات، يلاحظ وجود حضور جدّيّ للإتجاهات الفلسفيّة والميتافيزيقية بين المتخصّصين البارزين في علم الكون الحديث، حيث كان هذا الحضور ذو تأثير لافت في بعض الحالات، خصوصاً عند

توضيح بداية الكون. في ما يلي نكتفي بالإشارة إلى بعض النماذج:

- عارض فردريك هويل نظرية الانفجار الكبير، وهو يعتبر من الأركان الأساسية في التأسيس لنظرية الحالة الثابتة منذ نصف قرن تقريباً. يبرز في اعتراضاته على نظرية الانفجار الكبير، وما تلاه من اعتراضات ما زالت جارية حتى اليوم، حضور لافت للخلفيات الفلسفية خصوصاً الإلحادية منها. تحدّث عن "علم كون الانفجار الكبير"، فاعتبره شكلاً من الأصولية الدينية، وأن الروايات الجديدة لنظرية الانفجار الكبير تناسب إلى حدود بعيدة مع إلهيات القرون الوسطى (جان هورغان 1995: 25).

- حول هذا الأمر، يقول إيان باربور^[1]:

"أوضحت كتابات هويل أنّ تأييده لنظرية الحالة الثابتة، لم يكن من منطلق الخلفيات العلمية الصرفة؛ بل لأنّه كان يظن أنّ "الزمان اللامتناهي" يتناسب بشكل كبير مع عقائده الإلحادية" (إيان باربور 1990: 129).

- صرّح ستيفن واينبرغ^[2] عالم الفيزياء والحائز على جائزة نوبل بأهمية الرؤى الفلسفية في كيفية ترجيح نظريات ونماذج علم الكون. وهو يعتقد أنّ القضية الأساسية والجاذبة الفلسفية لنظرية الحالة الثابتة - والتي ما زالت حتى اليوم نظرية غير رائجة - في أنّها قليلة الشبه بالصورة التقليدية والدينية التي جاءت في العهد العتيق حول خلق الكون (جان بارو 1988: 226).

- كتب ستيفن هاكينغ عالم الكون، المعاصر المشهور في أحد آثاره، وبعد توضيح تفرد الانفجار الكبير، وقبل أن يعمد إلى شرح بعض نماذج علم الكون، فقال:

"هناك الكثير من الناس ممّن يظهرون غضبهم في أنّ للزمان بداية ونهاية؛ لأنّ هذا الأمر يحكي عن تدخّل الإله؛ لذلك، انصبّت الجهود للحؤول دون الوصول إلى هذه النتيجة" (ستيفن هاكينغ 1989: 66).

من جهة أخرى، يدّعي علماء الفلك من أمثال ويتاكر^[3]، ميلن^[4]، وايسكوف^[5] وجاسترو^[6]، وجود تطابق أو تشابح بين المعطيات التي يقدّمها علم الكون الحديث والمعتقدات الدينية. وقد تركت أفكار ويتاكر حول التطابق بين الصورة التي قدّمها علم كون الانفجار الكبير للعالم أثناء

[1]- Ian Barbour.

[2]- Steven Weinberg.

[3]- Whittaker.

[4]- Milne.

[5]- Weisskopf.

[6]- Jastrow.

انبساطه والرؤى المسيحية التقليدية، تأثيرها على الباب بيوس الثاني عشر^[1] (جان بارو 1988: 226). من ناحيته، أكد وايسكوف وجود تشابه عجيب بين الرؤى اليهودية - المسيحية التقليدية وعلم الكون الحديث في مسألة بداية الكون (هلمز رولستون الثالث 1987: 72).

كذلك الأمر، أوضح جاسترو المتخصص في الفيزياء الفلكية، أن الشواهد الموجودة لعلم الفلك توصل إلى رؤية الكتاب المقدس حول نشأة الكون (ايان باربور 1990: 128).

* النتائج وردّات الفعل الفلسفية - الإلهية [الإلهائية]:

أ- رؤية التأييد المباشر:

من جملة النظريات والنماذج المطروحة في علم الكون الحديث، نظرية الانفجار الكبير والشواهد والتفاسير المتعلقة به، حيث يمكن القول أنها من أكثر النظريات التي أعقبتها ردّات فعل فلسفية - إلهائية. ومن أبرزها تلك التي ظهرت بعد عرض نظرية الانفجار الكبير وطرح قضية "الزمان صفر"، ادّعاء التأييد المباشر لعقيدة الخلق من العدم^[2].

في هذا الإطار، كانت ردّة الفعل الأولى المهمة والمشهورة للبابا بيوس الثاني عشر في خطاب رسمي عام 1951 في الأكاديمية التابعة للبابوية^[3]. فقد مدح في ذلك الخطاب علماء الكونيّات لتقديمهم شواهد من الفيزياء الفلكية التي تتوافق بالكامل مع العقائد الإلهية في باب الخلق الإلهي. وبلغ تفاعله مستوى اعتبر أن هذه النظرية واحدة من أدلة إثبات وجود الله. (روبرت جان راسل 1989: 185). ودافع بعض المفكرين من أمثال جاسترو و ويتاكر عن عقيدة الخلق التي قدّمتها نظرية الانفجار الكبير، فكان دفاعهم سبباً في قوتها.

المقصود من "التأييد المباشر" أن مفاد علم كون الانفجار الكبير حول خلق العالم، أصبح متكافئاً ومفسراً لمعنى الخلق من العدم. واعتبر تيد بيترز^[4] عالم الإلهيات المنهجية، وهو من أصحاب الرأي في أبحاث العلم والإلهيات، أن مفاد "الزمان صفر" في علم كون الانفجار الكبير مفسر لمعنى "الخلق" و"ارتباط الكون بالله". فمن وجهة نظره، لا يمكن إدراك هذا الارتباط بشكل صحيح من دون مندرجات علم كون الانفجار الكبير. (تيد بيترز 1988: 288). في السياق ذاته، يقول كريغ، وهو من الفلاسفة المؤمنين بالله:

[1]- Pope Pius XII.

[2]- Creatio ex nihilo.

[3]- Pontifical Academy of Sciences.

[4]- Ted Peters.

”إذا كان النموذج [الانفجار الكبير] الثابت صحيحًا، فإنَّ ذلك سيقدم دليلًا قويًا على وجود خالق الكون“. (ويليام لين كريغ 1995: 276).

بشكل عام، يمكن القول أنَّ موقف مؤيدي هذه النظرية في تبين مفهوم الخلق من الناحية الدينية، هو القول بالحدود التاريخية لعالم الطبيعة. وعلى هذا النحو، فإنَّ ماضي الكون ذو حدود وبداية وهذا يعني أنَّه مخلوق الخالق. وعلى هذا الأساس، فإذا كان علم كون الانفجار الكبير يحكي عن الحدود والبداية التاريخية للعالم، فهو في الحقيقة سيؤيد بشكل مباشر مخلوقية عالم الطبيعة لوجود الله.

بناءً على ما تقدّم، يبيّن الرسم الآتي خلاصة الاستنتاجات التي قدّمها مؤيدو النظرية:

إثبات وجود الخالق	ظهور عالم الطبيعة من العدم	محدودية العالم وبداية الزمان
		التأييد والإثبات
الزمان صفر (t=0)	نظرية الانفجار الكبير	النظرية النسبية + شواهد علم الفلك

إنَّ جزءًا من الأسلوب الاستنتاجي المستخدم في الرسم المتقدّم، يعود بنا إلى الأسلوب الذي استخدمه المتكلّمون المسلمون في إثبات وجود الله. وانطلاقًا من المسائل التي ذكرت في القسم الثاني حين شرح رؤية الحكمة المتعالية واختلافها عن المسالك الأخرى، وخصوصًا طريقة المتكلّمين، نتوصّل إلى مقدمات ومنطلقات موقف الحكمة المتعالية في ما يتعلّق برؤية التأييد المباشر. ومن المناسب في تقييم رؤية التأييد المباشر الالتفات إلى النقاط الآتية:

* أشرنا في الجزء الأوّل إلى أنَّه، رغم النجاح اللّافّ لنظرية ”الانفجار الكبير“ في توضيح تحوّل وتكامل الكون، إلّا أنَّها كانت غير ناجحة في شرح لحظات ما قبل زمان بلانك (الثانية 10^{-43} s)؛ لا بل يمكن القول أنَّ العلم لم يتمكّن حتّى الآن من الحديث بشكل قاطع حول تلك اللحظات. لذلك؛ فإنَّ ”التفرّد“ أو ”بداية الزمان“ في علم كون الانفجار الكبير، وقبل أن يوضح المحدودية الزمانية للعالم، يبيّن المحدودية التوضيحية والتفسيرية لنظرية الانفجار الكبير. في هذا الحال، لا يمكن أن نتوقّع من نظرية الانفجار الكبير تأييد أمر لا تشير إليه بشكل صريح وعينيّ.

* إنَّ ادّعاء التأييد المباشر لخلق الكون عن طريق مفاد نظرية علمية - على فرض موافقتها للفهم

العلميِّ واللاهوتيِّ - يُوَدِّي إلى التأثير على هذه العقيدة عند بروز أيِّ ضعف أو خطأ محتمل في النظريةَ ممَّا يمهد لمقدمات سوء الفهم والمغالطة. وقد أشرنا في ما تقدّم، إلى ما جرى في بعض نظريّات علم الكون من قبيل علم الكون الكوانتومي، حيث تمَّ اجتناب ضرورة "التفرد" أو "الزمان صفر" بالمعنى الذي ذكر في علم كون الانفجار الكبير. ممَّا لا شكَّ فيه، إذا ما جرى ترجيح أو إثبات أيِّ من هذه النظريّات، فإنَّ ذلك سيترك تأثيره على التأييد المباشر لخلق الكون، وقد يُوَدِّي الأمر إلى بعض الاستنتاجات الخاطئة.

* أشرنا إلى أنَّ حدوث عالم الطبيعة لا يعنى به في الحكمة المتعالية محدوديته الزمانيّة، وأنَّ خلق العالم ليس مسألة تاريخيّة؛ لنكون ملزمين بالبحث عن حافة العالم من أجل إدراكه. والخلق طبق هذه المدرسة دائم ولا ينقطع على الإطلاق ولا ينتهي في أيِّ من الحدود. ويمكن القول، إنَّ هذا الاختلاف هو الأساس في تصوير الخلق وتحليل حدوث العالم عند المقارنة بين الحكمة المتعالية ورؤية التأييد المباشر. تجدر الإشارة إلى أنَّ إثبات وجود الله عن طريق ما يعرف اليوم بحدود الزمان أو حافة العالم، هو في الحقيقة تمسكٌ بأمور سكت العلم عنها، أو أنه لا يمتلك الكثير ممَّا يقال حولها. يدّعي العديد من المفكرّين أنَّ بإمكان العلم أن يتحدّث ويوضح في يوم من الأيام حافة الكون - وبعبارة أصحَّ حافة العلم المعاصر-، وأنَّ علم الكون الكوانتومي هو الخطوة الأولى في هذا الطريق، مع العلم أنَّهم يعتبرون حصول أمر كهذا في المستقبل القريب بعيدٌ بسبب ما يعتره من مشكلات وصعوبات.

في الحقيقة، لم تتوسَّل الحكمة المتعالية؛ لا بل والحكمة الإسلاميّة في مناهجها ومبانيها، المجهولات الطبيعيّة وما لم يتمكّن العلم من اكتشافه لإثبات مسائل الإلهيّات الأصيلّة. وفي هذا الشأن، من المفيد الرجوع إلى ربوبيّات الحكمة الإسلاميّة والمواقف التي أوضحت كيفيّة الارتباط والتأثير بين مراتب الوجود العليا والدنيا؛ ليتّضح من خلال ذلك الخصائص البنائيّة والمنهجية في الحكمة الإسلاميّة.

* إنَّ الرغبة الشديدة والاهتمام الكبير بحافة العالم وحدوده؛ لأجل إثبات وجود الله، يحمل في طيّاته حصر خلق الخالق بحدود العالم ولحظة بداية الكون، وفي أدنى الاحتمالات يمكن القول، الاهتمام بها أكثر من سواها. وفي النتيجة، يغلب الظنُّ بأنَّ حاجة الكون إلى الخالق هي في الحدوث والظهور - الذي حصل مرّةً واحدة في الماضي البعيد - أكثر من حاجته إلى ذلك في البقاء والاستمرار.

إنَّ حاجة العالم إلى الخالق من وجهة نظر الحكمة الإسلاميّة ليس في الحدوث والظهور فحسب؛ بل في البقاء والاستمرار أيضًا. الطبيعة ليست إقامة البناء مرّةً واحدة، ثم تركه. وبعبارة

أخرى، الخالق هو علّة "حدوث" عالم الطبيعة، وهو علّة "بقائه" أيضاً. ومن وجهة نظر الحكمة المتعالية فالحدوث الزماني للعالم ليس أمراً منحصرًا بفرد، بل وكما أشرنا فإنّ حدوث العالم حقيقة تتكرّر في كلّ لحظة؛ ولذلك كان "حدوث" عالم الطبيعة و"بقاؤه" عين بعضهما البعض نظراً لهويتهما التدريجيّة.

يقول صدر المتألّهين في كتاب "الشواهد الربوبيّة": "لمّا كان العالم الجسماني بشخصيّته تدريجيّة الوجود، وكلّ تدريجيّ الوجود فزمان حدوثه بعينه زمان بقائه، فهذا العالم زمان حدوثه وبقائه واحد". (صدر الدين محمّد الشيرازي 1360: 92).

بناءً على ما تقدّم، ينبغي القول أنّ علّيّة الخالق لحدوث العالم دائمة، وليس صحيحاً أنّه علّة لمرة واحدة فقط.

ب- الرؤية غير المتحيّزة:

اليوم يؤكّد أغلب المنظرين في الدراسات البينيّة للـ"العلم والإلهيّات" على عدم قبول الاستقلال والانفصال الكامل بين الإلهيّات والعلوم الطبيعيّة من جميع الجهات، وفي الوقت عينه يرفضون أسلوب "التأييد المباشر". تؤكّد هذه المجموعة، رغم ما بينها من اختلافات في شرح كيفيّة الارتباط بين الإلهيّات وعلم الكون الحديث، على أنّ "الخلق من العدم، هو معنى وجوديٌّ لا يدلُّ بالضرورة على البداية الزمانيّة للعالم؛ بل يبيّن الارتباط الوجوديّ لعالم الطبيعة بالله. طبعاً، هذا الارتباط دائم ولا يختصُّ بمقطع أو لحظة معيّنة؛ لذلك لا يمكن اعتبار مفاد نظريّة الانفجار الكبير حول بداية الكون هي بعينها مفهوم الخلق. حاول لانغدن غيل كي^[1]، وهو من علماء لاهوت الأرثوذكسيّة الحديثة، أن يفكّك في كتابه "خالق الأرض والسماء" (1951) بين المنشأ والبداية الوجوديّة، وبين المنشأ والبداية التدريجيّة، واعتبر أنّ المقصود من "الخلق" في المسيحيّة المعنى الأوّل وليس الثاني. (روبرت جان راسل 1993: 2).

إلى ذلك، أيّد أيان باربور، وهو فيزيائيٌّ ومن الشخصيّات البارزة في أبحاث "العلم والدين" في كتابه "مسائل في باب العلم والدين" (1966) ما عرضه غيل كي حول معنى الخلق (أيان باربور 1971: 414). وهو يقول في أحد مؤلّفاته الأخيرة:

"إنّ رسالة الخلق من العدم تصدق على الكون بأكمله وفي كلّ لحظة، وهو حكم وجوديٌّ وليس تدريجيّاً". (أيان باربور 1990: 145).

[1]- Langdon Gilkey.

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ آرتور بيكاك^[1]، المتخصّص في الكيمياء الحيويّة والإلهيّات، وجان بوكينغ هورن^[2]، عالم الفيزياء والإلهيّات، وكلاهما من المتخصّصين المعروفين في أبحاث "العلم والدين"؛ أكّدا أنّ موقف الإلهيّات حول نظريّة الانفجار الكبير وبداية الكون غير منحازة. وقال هورن في هذا الشأن:

"إنّ ترجيح "علم كون الانفجار الكبير" على "علم كون الحالة الثابتة" لم يكن موضوع بحث الإلهيّات على الإطلاق... وإذا ما تمكّن علم الكون الفيزيائيّ في المستقبل من نفي وجود البداية التاريخيّة، فلن يؤدّي الأمر إلى مشكلة كبيرة في الإلهيّات". (جان بوكينغ هورن 1995: 64).

من جانبه، صرّح ويليام استيغر^[3]، المتخصّص في فيزياء الفلك والباحث في قضايا "العلم والإلهيّات" في العديد من مقالاته المهمّة حول العلاقة بين علم الكون الحديث وبين الفلسفة والإلهيّات، بأنّ "الخلق من العدم" صامت حول العديد من مفاهيم الكون، ولا يرجّح نظريّة خاصّة على أخرى؛ لا بل يمكنه الانسجام مع جميع النظريّات الرائجة والمعروفة في علم الكون. (ويليام استيغر 1992: 262 و263).

ج- رؤية الانسجام:

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ ما يطلق عليه في الاصطلاح الانسجام بين الإلهيّات وعلم الكون الحديث، قد ظهر للمرّة الأولى في عبارات أرنان مكمولين^[4]، وهو فيلسوف وباحث في "العلم والإلهيّات" رفض أيّ تأييد أو علاقة مباشرة بين الإلهيّات وعلم الكون الحديث، كما استبعد فكرة عدم التمييز بينهما. فهو يعتقد بضرورة أن نبذل جهوداً للوصول إلى رؤية كونيّة منسجمة، بحيث يتمكّن علم الكون الحديث والإلهيّات من لعب دور إلى جانب كلّ العلوم والمعارف البشريّة بشكل يدلّ على الانسجام؛ لذلك ينبغي على الإلهيّات من وجهة نظره الاهتمام بعلم الكون الحديث من دون تسرّع، والعكس صحيح. فلو قبلنا على سبيل المثال، بأنّ العالم قد بدأ في الزمان الماضي بسبب خلق الخالق، عند ذلك يمكننا القول أنّ هذا الأمر ليس سوى الانفجار الكبير الذي يتحدّث عنه علماء الكون اليوم، وهذا لا يقصد به "التأييد المباشر" أو إيجاد "علاقة وثيقة". (روبرت جان راسل 1989: 188).

[1]- Arthur Peacocke.

[2]- John Polkinghorne.

[3]- William Stoeger.

[4]- Ernan Mc Mullin.

د- رؤية العلاقة التبادلية (التفاعل):

يُعتبر روبرت جان راسل^[1] من جملة الباحثين الذين بذلوا جهوداً في السنوات العشر الأخيرة لتوضيح رؤية التفاعل، وهو عالم فيزياء وإلهيات ومدير مركز الإلهيات والعلوم الطبيعية^[2]. وقد تركّزت جهوده حول التفاعل والعلاقة التفاعلية^[3] بين الإلهيات وعلم الكون الحديث بالاستفادة من المنهج الذي استخدمه إيمره لاکاتوش^[4] في فلسفة العلم، حين قرّر نقل ذلك المنهج إلى الإلهيات. وهو اقتبس أفكاره من لاکاتوش واستعان بمصطلحاته، واعتبر أنّ "الخلق من العدم" الذي يعنى به "الارتباط الوجودي" هو جوهر البحث اللاهوتي. يحاط هذا الجوهر المركزي بمجموعة ممّا يطلق عليه "الفرضيات المساعدة".

حاول راسل تدوين فرضيات مساعدة مناسبة بالاستفادة من المقولات الفلسفية، وخصوصاً مفهوم تناهي الزمان، تهيم الأرضية للعلاقة بين الإلهيات وعلم الكون الحديث. وهو يؤكّد أنّ حدود العلاقة بين الإلهيات وعلم الكون الحديث هو خارج الجوهر المركزي للإلهيات. والفرضيات المساعدة هي المحلّ الأساس للعلاقة بينهما، وأنّ أيّ تأييد أو رفض في عمل الكون الحديث يؤثّر عليها فقط.

تعمل الفرضيات المساعدة على إيجاد حائل بين جوهر الإلهيات والمعطيات العلمية، فتصون الجوهر الأصيل من التزلزل وعدم الاستقرار. وبهذا النحو، يمكن القول أنّ أساس الإلهيات لا يرتبط بشكل مباشر بعلم الكون الحديث. كما أنّ إبطال أيّ نظرية خاصة في علم الكون - باعتبار أنّ النظريات العلمية مؤقتة ومتحوّلة - يؤدي إلى إيجاد تحوّل في الفرضيات المساعدة، وهذا بدوره يهيم الأرضية لعلاقة جديدة. (روبرت جان راسل 1996: 201-224).

* موقف الحكمة المتعالية من الرؤى المتقدمة:

لا شكّ في أنّ اتّخاذ موقف يتناسب مع مبادئ الحكمة المتعالية يقتضي الاهتمام بالجوانب الإيجابية في الرؤى المتقدمة، وكذلك الخصائص المضمونيّة والمنهج المعرفي في الحكمة المتعالية.

وقد يشكّل كلام الباحثين الذين دافعوا عن الموقف غير المنحاز للإلهيات في مسألة بداية الكون، وبالتالي اعتبروا نظريات علم الكون متناسقة وعلى نحو واحد، مرشداً مؤثراً لفهم المشكلات

[1]- Robert John Russell.

[2]- The Center for Theology and the Natural Sciences.

[3]- Interaction.

[4]- Imre Lakatos.

والمحدوديات ذات العلاقة بعلم الكون الحديث أو أيّ نظام إلهيَّاتيّ.

لقد أكّد هؤلاء الباحثون على نقطتين: الأولى أنّ الخلق هو معنى وجوديٌّ، أمّا هل لعالم الطبيعة بداية أو ليس له، فذلك لا يؤثر في المسألة. والثانية ضرورة الاهتمام بالمحدوديات الموجودة في نظريات علم الكون، سواء تلك التي تتعلّق بمسألة البداية أم بسواها. أمّا غفلة علماء الإلهيات عن هذه المحدوديات؛ فسيؤدّي إلى نتائج خاطئة تفتقد الاعتبار العلميّ، وقد أطلّعنا على نماذج من ذلك.

إذا أردنا الحديث عن أبحاث "علم الكون الحديث والإلهيات"، من خلال الاستعانة بالحكمة المتعالية، فمن الضروريّ رعاية جوانب الاحتياط والابتعاد عن السطحيّة والتساهل. وينبغي عدم الغفلة عن محدوديات نظريات علم الكون، وبالتالي عدم الاكتفاء بظواهر بعض القراءات والتفسيرات. وإنّ الالتفات إلى هذه المسألة هو من جملة الأدلّة التي جعلت رؤية التأييد المباشر غير مقبولة.

صحيح أنّ قضية "الخلق معنى وجوديٌّ" تتناسب مع مبادئ الحكمة المتعالية؛ إلاّ أنّ اتّخاذ موقف "عدم التحيز" لا يتماهى مع هذه المبادئ. فالخلق من وجهة نظرها حقيقة وجوديّة يمكن توضيحها انطلاقاً من أسماء الله الحسنى، خصوصاً الأسماء الفعلية الحاكية عن القيوميّة وربوبيّة الخالق المطلق؛ لذلك يطرح في بحث الإلهيات بالمعنى الأخصّ (الربوبيّات)، حكم عامٌ وصريح وهو دوام الجود وعدم انقطاع الفيض الربوبيّ، في عين تجدد عالم الطبيعة لحظة بلحظة. إنّ حكماً كهذا ذو أهمية عالية في تبيين الفعل الإلهيّ، وقد خصّص صدر المتألّهين الموقف العاشر من كتاب "الأسفار الأربعة" للحديث عنه، حيث تتّضح كليّة ودوام هذا الحكم من العنوان الذي اختاره:

"الموقف العاشر: في دوام وجود المبدأ الأوّل وأزليّة قدرته وبيان أنّه لم ينقطع ولا ينقطع فيضه عمّا سواه أبداً، ولا يتعطلّ عن الفعل دائماً، مع أنّ العلم متجدّد كائن فاسد". (صدر الدين محمّد الشيرازي 1981: 282).

إنّ من لوازم عموميّة الحكم المتقدّم، والذي يُراد منه نشأة الطبيعة بشكل مباشر - أي الموجودات ما دون العوالم الإلهية والمجردات - أنّه رغم الحدوث الزمانيّ والجوهريّ لعالم الطبيعة، لا يتوقّف الفيض الإلهيّ في هذه النشأة، بل له مصداق على الدوام. أمّا طريقة الحكماء في شرح هذا النوع من القواعد فهو المبادرة إلى توضيح الإبهامات وإزاحة الشوائب والنواقص إذا ظهر إبهام أو تردّد أو توهم في مقابل عموميّة القاعدة الحكميّة. أمّا الرجوع إلى الأبحاث المتقدّمة، فيهيّئ الأرضيّة للاطلاع على النظريّات والنماذج في علم الكون، والتي عرضت مسألة بداية الكون نفيّاً أو إثباتاً، والتي يظهر تناسقها مع الاستنتاجات والاتّجاهات الفلسفيّة الإلهياتيّة. في هذه الحالات، من

المفيد الاستعانة بما يُطلق عليه "التوضيح المتقابل بحسب المصاديق"، بين الحكمة المتعالية وعلم الكون الحديث. وبما أنّ هذه الدلالات - والتي يمكن اعتبارها من جملة المسائل الجديدة أو المستحدثة في الحكمة المتعالية - يعود منشأها في الأساس إلى علم الكون الحديث؛ لذلك كان الدور التوضيحيّ لنظريّات ونماذج علم الكون الحديث، أساسياً ومحوريّاً.

وفي إطار عمليّة التبيين المتقابل، من المناسب أن تلجأ الحكمة المتعالية إلى توضيح هذه الحالات ضمن حدودها وأطرها مستفيدة من المفاهيم والمقولات الفلسفيّة - والتي ستكون في أغلب من جملة المعقولات الثانية الفلسفيّة - ممّا يؤديّ إلى وضوح أحكام المصاديق المحتملة لقواعد الحكمة المتعالية. كما أنّ الاستفادة من المواقف والاتّجاهات الفلسفيّة - الإلهياتيّة التي يقدّمها علماء الكون أنفسهم، تؤديّ دوراً مؤثراً في التوضيح المتقابل.

يبدو أنّ هذا النوع من التوضيحات المتقابلة سيحمل معه فروعاً جديدةً للأحكام والقواعد العامّة في الحكمة المتعالية، ممّا يؤديّ من دون شكّ إلى ارتقائها وازدهارها؛ لذلك من غير المناسب أن تتخذ الحكمة المتعالية موقف عدم التحيز في مسألة بداية الكون، كما هو الحال في بعض الرؤى التي تقدّمت. أمّا في ما يتعلّق بـ "رؤية الانسجام"، ورغم أنّها أكثر قرباً إلى أسلوب "التبيين المتقابل" لناحية عدم قبولها أسلوب التأييد المباشر، واعتبارها أنّ عدم التحيز غير كافٍ وقبولها بعض أشكال التعاون والانسجام المحتمل؛ إلّا أنّ الدقّة في الأبحاث المتقدّمة يبيّن أنّ مفاد نظريّة الانفجار الكبير وعلى فرض دلالتها على البداية الزمانيّة للعالم، فهي لا تشبه مفاد التوضيحات في الحكمة المتعالية؛ لذلك لا يمكن قبول الحالات التي ذكرها "ماك مولين" كشواهد على الانسجام. طبعاً، إذا جعلنا "الشباهة" بمفردها معياراً ولم نلحظ المقبوليّة العلميّة، عند ذلك يمكن القول أنّ النماذج والنظريّات التي تتناسب مع الخلق الدائم أكثر شباهة بالحكمة المتعالية في خصوص بداية الكون.

لا ينبغي أن يُفهم من الكلام المتقدّم، أنّ مفاد نظريّة الانفجار الكبير تتعارض مع قاعدة دوام الفيض الإلهي. وقد أكّدتنا مسبقاً أنّ الاتّجاه البارز لهذه النظريّة في اللحظات السابقة على زمان بلانك ($t=15^{-43}$) صامتة وعاجزة عن التبيين. ومن هنا، فإنّ نظريّة الانفجار الكبير لا تدلّ على ما يصطلح عليه بـ "لحظة الخلق"، كما أنّ هذه العبارات تحمل نتائج غير علميّة متعاقبة قد تؤديّ في النهاية إلى التأييد المباشر. الواضح أنّ نظريّة الانفجار الكبير لا تدّعي عدم وجود شيء قبل زمان بلانك؛ بل تعتقد بسيطرة حالة في ذلك الوضع يعجز العلم الراجح اليوم عن توضيحه. وبما أنّ لهذا الوضع خصائص من قبيل: الثقل اللامتناهي، والكثافة اللامتناهية والحرارة المرتفعة وأمثالها؛ عند ذلك يجب القول، أنّ الحديث من وجهة نظر فلسفيّة في ذلك الموقف عن "العدم المحض" ليس

صحيحًا؛ لأنَّ العدم المحض لا يتَّصف بأوصاف كهذه. وإذا لم تحمل صفات أيِّ موجود تشابهًا مع الموجود المجرد، فهو من الناحية الفلسفيَّة موجود طبيعيُّ.

طبعًا، يمكن القول أنَّ الموجود الطبيعيَّ في الموقف المذكور، يمتلك خصائص غير عاديَّة يجعل من صدق المفاهيم العاديَّة، كالطبيعة والمادَّة والحركة والزمان أمرًا شديد الصعوبة. أمَّا المفاهيم والمقولات الفلسفيَّة، كالطبيعة والمادَّة والحركة والزمان، فإنَّ سعتها المفهوميَّة تجعل من هذه الصور غير العاديَّة أمرًا طبيعيًّا، كما لا يشترط في صدقها امتلاكها صفات عاديَّة. وعلى هذا الأساس سيكون للوجود الطبيعيِّ مصداقٌ قبل زمان بلانك من وجهة النظر الفلسفيَّة. يتَّضح ممَّا تقدَّم، أنَّ مفاد نظريَّة الانفجار الكبير لا يتعارض مع قاعدة "عدم انقطاع الفيض الإلهيِّ".

ننهي المقال بإطالة مختصر على رأي السيِّد راسل، ويمكن القول أنَّ اهتمامه بدور المقولات والمفاهيم الفلسفيَّة في إيجاد العلاقة بين الإلهيَّات وعلم الكون الحديث، ذو قيمة كبيرة خصوصًا أنَّه تمكَّن من توضيح كيفيَّة استخدام هذه المقولات بشكل منسجم ومنظَّم.

لقد أراد راسل من مفهوم التناهي، التناهي الزمانيِّ للعالم، واعتبره أعمَّ من التناهي الزمانيِّ صاحب الحدود والتناهي الزمانيِّ الذي لا حدود له؛ إلَّا أنَّه يجب الالتفات إلى أنَّ التناهي أو عدم التناهي الزمانيِّ، فرع البقاء الزمانيِّ لعالم الطبيعة، وقد اتَّضح طبق مبادئ الحكمة المتعالية أنَّ العالم يتجدَّد في كلِّ لحظة، فلا يبقى على حال واحدة لحظتين، فكيف الحال بأن يكون متناهٍ أو غير متناهٍ في الزمان. طبعًا، التناهي الوجوديُّ أمر آخر وهو أمر حقٌّ ومبرهن في الحكمة المتعالية.

لائحة المصادر والمراجع

المصادر باللغة العربية:

1. ابن سينا، الحسين. 1405، الشفاء: الإلهيات، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
2. ابن سينا، الحسين. 1405، الشفاء: الطبيعيات في السماع الطبيعي، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
3. الحلبي، الحسن بن مطهر. 1407، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، قم، المؤسسة الإسلامية.
4. السبزواري، الملا هادي. 1981، التعليقات على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج3، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
5. السهروردي، شهاب الدين يحيى. 1397، حكمة الإشراق، طهران: منتدى الحكمة والفلسفة في إيران.
6. السيوري الحلبي، جمال الدين المقداد. 1405، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
7. الشيرازي، صدر الدين محمد. المشاعر المذكور في شرح رسالة المشاعر، قم، مركز النشر - مكتب الإعلام الإسلامي.
8. الشيرازي، صدر الدين محمد. 1366، رسالة حدوث العالم، طهران، انتشارات المولى.
9. الشيرازي، صدر الدين محمد. 1981 (ألف)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج2، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
10. الشيرازي، صدر الدين محمد. 1981 (ب)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج3، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
11. الشيرازي، صدر الدين محمد. 1981 (ج)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج7، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

12. الشيرازي، صدر الدين محمّد. 1360، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، طهران، مركز النشر الجامعيّ.
13. الطوسي، نصير الدين محمّد. 1407، تجريد الاعتقاد المذكور في كشف المراد، قم، المؤسسة الإسلامية.
14. الطوسي، نصير الدين محمّد. 1359، نقد المحصل، طهران، مؤسسة الدراسات الإسلامية في جامعة ماك غيل.
15. الطوسي، نصير الدين محمّد. 1403، شرح الإشارات والتنبيهات، ج3، قم، مكتب النشر الإسلاميّ.
16. الفيض الكاشاني، محسن. 1362، أصول المعارف، قم: مركز انتشارات في مكتب الإعلام الإسلاميّ.
17. اللاهيجي، عبد الرزاق. 1364، خلاصة گوهر مراد، طهران، مكتبة طهوري.

المصادر الأجنبية:

1. Agazzi, Evandro. 1991. The Universe as a Scientific and Philosophical Problem, in: Philosophy and the Origin and Evolution of the University, by E. Agazzi and A. Cordero, eds. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
2. Barbour, Ian. 1971. 2nd edition. Issues in Science and religion. New York: First Torchbook.
3. _____. 1990. Religion in an Age of Science. San Francisco: Harper
4. Barrow, John D. 1988. The world within the World. Oxford: Oxford University Press.
5. Brush, Stephen G. 1988. How Cosmology Became a Science, in: Scientific American, August 1992. Pp. 3440-.
6. Craig, William Lane. 1995. A Criticism of the Cosmological Argument for

- God's Nonexistence, in: Theism, Atheism and Big Bang Cosmology, by W. L. Craig and Q. Smith Oxford: Oxford University Press.
7. Davies, Paul. 1992. The Mind of God. New York: Touchestone.
 8. _____. 1996. The Day Time Began, in: New Scientist (27 April 1996). Pp. 3035-.
 9. Drees, Willem B. 1990. Theology and Cosmology beyond the Big Bang Theory, in: Science and Religion: One World-changing Perspectives on Reality, edited by J. Fennema and I. Paul. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Press.
 10. _____. 191. Quantum Cosmologies and the Beginning, in: Zygon: Journal of Religion and Science. Vol. 26, No. 3. Pp. 373395-.
 11. Halliwell. Jonathan J. 1991. Quantum Cosmology and the Creation of the Universe, in: Scientific American. December 1990. Pp. 7685-.
 12. Hawking, Stephen. 1989. The Edge of Spacetime in: The New Physics, edited by Paul Davies. Cambridge: Cambridge University Press.
 13. _____. 1988. A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes. London: Bantam Press.
 14. Horgan, John. 1995. The Return of the Maveric, in: Scientific American. March 1995.
 15. Isham, Chris J. 1993. Quantum Theories, of the Creation of the Universe, in: Quantum Cosmology and the Laws of Nature, edited by R. J. Russell, N. Murphy and C. J. Isham. Berkeley, California: Vatican Observatory and CTNS.
 16. Lightman. Alan and Brawer, Roberto eds. 1990. Origins: The lives and Worlds of Modern Cosmologists. Cambridge, Massachusetts Harvard University Press.

17. Munitz, Milton K. 1967. Cosmology, in: The Encyclopedia of Philosophy. By Paul Edwards, ed. Vol. 2. New York: Macmillan.
18. _____. 1986. Cosmic Understanding: Philosophy of Science of Universe. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
19. Pagels, Heinz R. 1984. The Cosmic Code. London. Pelican books.
20. Parker, Barry. 1988. Creation: The Story of the Origin and Evolution of the Universe. New York: Plenum.
21. Peters, Ted, 1988. On Creating the Cosmos, in: Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understand. Edited by R. J. Russell, W. R. Stoeger and G. Coyne. Vatican City State: Vatican Observatory.
22. Polkinghorne, John. 1995. Serious Talks: Science and Religion in Dialogue. London: SCM Press.
23. Rolstone III, Holmes. 1987. Science and Religion A Critical Survey. Philadelphia: Temple University Press.
24. Russell, Robert John. 1989. Cosmology, Creation and Contingency, in: Cosmos as Creation, edited by Ted Peters. Nashville: Abingdon Press.
25. _____. 1993. Finite Creation Without A Beginning, in: Quantum Cosmology and the Laws of Nature edited by R. J. Russell, N. Murphy and C. J. Isham Berkeley, California: Vatican Observatory and CTNS.
26. _____. 1994. Cosmology from Alpha to Omega, in: Zygon: Journal of Religion and Science. Vol. 29, No. 4 pp. 557-577.
27. _____. 1996. T=0: Is Theologically Significant?, In: Religion and Science: History, Method, Dialogue, edited by W. Mark Richardson and W. J. Wildman. London: Routledge.

28. Stoeger, William R. 1988. Contemporary Cosmology and It's Implications for the Science - Religion Dialogue, in: Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding, edited by R. J. Russell, W. R. Stoeger and G. Coyne. Vatican City State: Vatican Observatory.
29. ____ 1992. The Origin of the University in Science and Religion, in: Cosmos, Bios, Theos, edited by H. Margenau and R. A. Varghese. La Salle: Open Court.
30. Weinberg, Steven. 1994, Updated Edition. The First Three Minutes. New York: Basic Books.

المعرفة الصقوليّة

الصّلة كنظرية تعرّف على مبدأ الكون

صبيح محاميد

أكاديمي وباحث في فلسفة العلم - فلسطين

ملخص إجمالي

هذا البحث محاولة استحداث مسار تنظيري جديد في حقل أنطولوجيا الوجود. وقد جرى ترتيب هذه المحاولة على فَرَضِيَّة مفادها أن "قوة الصلة" هي العامل المؤسّس للهندسة الكونية المتقنة، والعلة الحاكمة على نظام الكون. و"العلة الصقولية" التي أخذ البحث بها كأساس لتسييل المعرفة الأنطولوجية بحقيقة العالم، هي نحت إصطلاحي لمفهوم يربط بين الصلة وقوتها في فعل الإيجاد، كما يدل على قوة الصلة ومكانتها بين الموجودات. أما خاصية هذه العلة فإنها تكمن في لامرئيتها ولا محسوسيتها، وبالتالي فهي ليست بمادة، لكنها تظهر إلى الوجود من خلال إظهارها للواقع العيني. بهذا المعنى هي ماهية القانون والمبدأ الذي يبحث عنه كل علم ومعرفة لاستكناه حقيقة الكون، ذلك بأنها الفعل الذي يدفع الأشياء من أجل أن تظهر كوجود واقعي.

ويطلق البحث على العلة الصقولية صفة "الصلة الضابطة" كونها الوحيدة التي تجعل الإلتحام بين الموجودات أمراً وجودياً. وبهذه الدالّة تكون العلة الصقولية هي العلة الأولى التي جعلت الوجود على ما هو عليه، وأن الموجود لا يمكن أن يكون وجوده غير فاعل، سواء جاء فعله من نفسه، أو من قوة صلته بالغير. ثم ان الوجود إن لم يكن فعلاً وفعالية، فمن المحال أن يتحصّل. إذ من العدم لا يتأتى فعلٌ يذكر إلا فعل الخالق القادر على كل شيء والمحيط بكل شيء. ولولا قوة الصلة وما بها من قوة وقدرة لما استطاع الكون أن ينتقل من طور القوة والإمكان والخفاء إلى طور الظهور.

* * *

مفردات مفتاحيّة: المعرفة الصقولية- قوة الصلة - نظام الكون - الصلة الضابطة - العلة الأولى - أنطولوجيا الموجودات.

مقدمة:

من خطأ الطبيعة- كما يصرّح ديكارت- أن يظماً المرء حين يكون الشرب ضاراً «به»^[1]. إلا أن من حكمة النظام الكوني، أن لو قُدِّر أن يكون الماء ساماً لما كان حصل الشرب والارتواء. فلو لم يكن الماء يُبلِّغ عن ماهيته بما هو علة الارتواء، لَمَا استطاع النبات، بما هو نبات، السعي وراء تأمينه، بحيث أنه لو نزل عليه لزاول الحياة، وإلا ما نَبَت أصلاً ولا كان. عند الوجود الحيواني كذلك لم يلزم فعل الارتواء ليكون له إعدادات وآليات، وهي ما عرّفها النظّر بـ «الواسطة».

مع تقادم الأزمنة تبدّلت طرق وأساليب تحصيل الارتداء عند البشر. فحين كان البدائي يُحاكي الكأس بكفّي يديه ليشرب، صارت الكأس واسطة الشرب، وحين كان الورد هو السبيل لجلب الماء جاءت قوانين الضغط الفيزيائية لتريح البشر من هذا العبء؛ جرى هذا الأمر على حكم الضرورة رغم أن من البواعث الجمالية لواردات الطبيعة ما يبتعث في الإنسان السكينة وهدأة العيش. ربما صحّ حاليّاً أن يقال، إن في الضرر نفعاً ما، حين يكون اجتهاد العقل قاصداً تخفيف الضرر. وتبعاً لما سبق فإن الذي يقول إنّ الواقع المادّي يتكلّم فقد صدّق قوله. فالواقع ليس إلاّ الضرورة، والضرورة ليست إلاّ أن ما خرج من القوة كان قد خرج منها إلى هيئته المقرّرة، والهيئة فليست إلاّ ما تهياً له الشيء ليقوم به من فعل ووظيفة^[2]؛ كذلك هو الوجود بما هو مسرح للأفعال توجب المعرفة عند بني البشر. على سبيل المثال: لو استطاع أرسطو أن يرى من خلف صورته الهيولية هيئة الموجودات، لكان وفرّ على الذين جاؤوا من بعده عناء التلهّي بالبحث المنقوص؛ فكلّ أنواع علله تقوم بعملها، ولولا هذا العمل لما صارت عللاً بالأصل. من أجل ذلك كان «الأيّس» عند الموجودات. و«الأيّس» ليس إلاّ الوظيفي منها، حيث لا شيء من الموجودات إلاّ وينجز عملاً ما، وبكلمات، إن الشيء يؤثّر ويتأثّر، وما إلى ذلك ممّا جاء من تفسيرات الفعل. فكيف لجسم ما أن يكون جسماً لو لم يصل إلى تمامه؛ ذاك أن الجسم هو التام من المادة، ولو لم تصل الذرّة إلى هيئتها التامة لما صارت جسماً. في المقابل، إن من خصائص تمام الجسم أنه يتلقى أعراضه الدالة عليه، كالوزن والحجم، وأقيسته المتصلة بالمكان كالطول والعرض والارتفاع، كذلك تلك المتصلة بالزمان كالقدم والإنية والأزلية. ولكي يصبح الجسم هو ما هو عليه، فإنّه لا يحتمل الإثبات والنفي، أي أن يكون معقولاً وموضوعاً يبلّغ عن وجوده ويُنَبِّغ عنه بالبيان.

[1]- أنظر ريني ديكارت: «... التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة وتقديم عثمان أمين - تصدير مصطفى لبيب، المركز القومي للترجمة 2009 ص 22.

[2] - أنظر رسائل أبو الحسن العامري: كتاب التقرير لأوجه التقدير. ص 315 و كتاب إنقاذ البشر من الجبر والقدر ص 264، دراسة ونصوص د. خليفات سحبان، منشورات الجامعة الأردنية عمان 1988. أنظر أيضاً كتابي: قمم لجونية ... كتاب البديهيات، مقدّمات لفلسفة الصواب - طبعة خاصة 2021 - ص 75 و 117 .

في ضوء ما تقدّم، يتضح أنّ فلاسفة ومتكلّمي المسلمين صدقوا لمّا قالوا بالجواهر الفرد الذي يعني استحالة تجزئ الجزء إلى ما لا نهاية. فصورة الطاولة التي تحدّث عنها أرسطو، ومن تبعه - إن كانت من الحديد أو الخشب أو البلاستيك أو الزجاج- لا يمكن إلاّ أن تكون تصوّراً ذهنيّاً ليس إلاّ، أمّا هيئة الجسم فلن تكون إلاّ بوجود الجسم موضوعياً، وهذه الصورة ليست مكوّناً ثابتاً، إذ يمكن أن تكون الطاولة بأربعة أرجل أو برجل واحدة أو، حتى، بلا أرجل البتة، في حين نلصق ونثبت مسطح الطاولة إلى حائط. ومع كلّ هذا، لزم أن يتهيأ هذا المكوّن ليمتكن من تنفيذ مهمته؛ وعندما تبدّل الهيئة لن يكون بمستطاع الطاولة أن تحقّق وظيفتها، وسنجدها بالضرورة على هيئة مغايرة، ووظيفة أخرى.

1. الهيئة بما هي صلة ومبدأ:

«الهيئة» هي ذلك الثابت غير المتغيّر، أي المطلق؛ وأعظم ما تطلبه هو صلةً المهيأً وتناسبه مع غيره. أمّا الصورة فكلّ ما تطلبه ينحصر، بالضرورة، في سبيل التكوين العرَضِيَّة، وهذه السبل ليست إلاّ من تقادير المبدأ. وبهذه ومن خلال هذه التقادير نفسها يرتبط البحث بقضايا ومسائل التعليل والتسبّب. هاهنا جاء العلم المكتسب، في الآن الذي كانت فيه المعارف الفطريّة الأوليّة راسخة ومنفطرة في كل امرئ، بلا بذل الجهد في طلبها، أو تقفّي أثرها والبحث عنها. وهكذا فإن ما اصطلحت عليه الأرسطية «طاولة» هو نفسه ما اصطلحنا عليه اتفاقاً بـ «المبدأ». فالطاولة مبدأ ذلك الجسم، وفقه تحدد هيوليته، وبالتالي نسبته مع سواه من الأجسام؛ كذلك تحدد على أي هيئة هو صائرٌ وما يتقرّر من فعله ووظيفته. وأخيراً هو ما لا يمكننا استعماله إلاّ كطاولة، حيث يتمكّن الذهن، وفقاً لهذا وتباعاً له، أن يبني عنها الصور والأشكال. إنّ أيّ تغيير قد يطرأ على هذا المبدأ، يغدو من الأكيد أننا لن نحصل في هذه الحال على طاولة، بل ربما على كرسيٍّ أو سرير. وإذ يكون للكرسيّ وظيفته الشخصية، سنكون حالذاك إزاء مبدأ يغيّر الذي يخصّ الغرض الذي سمّيناه طاولة. وهكذا، فكيفما تعدّدت صور الطاولة فإنها تظل تحافظ على هيئتها لكي تكون على ما هي عليه.

بعد هذا التمهيد الأولي لنر كيف يمكن أن نوصّل مبدأ الصلة وغايتها ميتافيزيقياً:

لقد خلق الله تعالى الإنسان بأحسن الصور حتى يكون مهياً ليقوم بأشرف الأعمال، وبناءً على هذا، من المحال أن تكون هيئته بلا المخيلة التي هي صاحبة الرؤية والتفكير. ولا نشكّ في وجوب أنّ يتضمن التأصيل التأيليّ (الأيتمولوجي) لمقولة «هيئة» دلالة على فعل التهيؤ. فهية الشيء مبدأه وقانونه الثابت، ذاك أنها تُساق فعله وترادفه عملياً. هذا الرأي وجدنا ما يؤيده في كلام الإمام أبي حامد الغزالي، من أن الفعل ليس إلاّ هيئة الفاعل، كفعل القطع الذي هو هيئة السكين،

في حين أن هيئة المطرقة مثلاً لا تقطع اللحم بل تدقّه. وأيضاً بما أورده أبو الحسن العامري في شرحه لماهية الفعل: «... ثم لا نشكُّ أنه متى صار بوجوده مثبت الذات، قائم الأنيّة، فقد فارق صفة الإمكان، وبأينَ خاصّة العدم، وصار- ما دام على صورته تلك في ثبات الذات، وحصول الأنيّة- لاحقاً بجملّة الواجبات، غنياً بهيئته عن السبب الموجد»^[1]. وفي شرحه للقضاء والقدر يقول العامري: «... «القضاء» هو صنع الشيء وإيجاده، و«القدر» في الحقيقة هو تسويته لما هيئ له»^[2]. إلى هذا كذلك ما ذهب إليه من قبلهم أفلوطين: «.. من أن الفأس حديدٌ وهيئته، وهو يعمل ما يعمل الحديد بعد صوغه هكذا بتلك الهيئة وبحسب تلك الهيئة»^[3]. من هذا النحو نمضي إلى بيان أن الكون والوجود قاما على الفعل، ولأنّ لكلّ فعل غاية ما، فإنّ من أجلّ الأفعال التموضع الضروريّ في عمليّات الاكتمال للوصول إلى التمام الضروريّ. وبهذا التموضع «الصلاّتي» يتمّ «فعل» (عمليّة) إتمام الروابط والصلات الضروريّة. وبه فقط يكون قد خرج الشيء من القوة إلى الفعل؛ أي إلى اكتساب قدرته وقوّته على تنفيذ وظيفته، وهي المنفعة المطلقة لكلّ وجود في الكون. فللهواء والماء والشمس والقمر والمكان وظائفها، وكذلك للزمن المواقيت، وللطحالب والبكتيريا والذباب وظائفها أيضاً، مثلما للتخيل وظيفته تنجزها آلاته وعدّته التي سمّيناها بالجهاز العصبيّ والمخ.

إنطلاقاً مما سلف، لا يوجد شيء في الكون إلا ليفعل وينفعل، أو ليقوم «بفعل». ذلك لأنّ قيامه كان وسيبقى منبئياً على الفعل. لذا كان الجسم الأول منظوميّ الوجود، ولولا منظوميّته لما انوجد. ولولا منظوميّة الكون والوجود الكليّ لما وُجد الجزء، وبهذه المنظوميّة تكمن حقيقته لا في أجزائه. هكذا لا تعود معرفة حقيقة الجزء ممكنة إلا أن يكون من أبواب الفروع التي تساعد على التأثير في تحسين المهنيّة، حيث تكون مهمّتها جعل الحرفة أكثر سهولة. وهذا أمر تقوم به المعرفة الواقعية اضطراراً وليس رغبةً. عن ذلك يقول أرسطو: «إنّ الناس جميعاً يرغبون المعرفة بطبيعتهم، والدليل هو ما يشعرون به من متعة عندما تعمل حواسّهم. فنحن نعشق عمل الحواسّ حتى بغضّ النظر عن نفعها...»^[4]. بيد أنّ المفارقة هنا، أن الذي غالط وجعل الشبهة في العلوم منارةً له، سيكون سبباً في ظهور علمٍ شقيّ، أراد أن يقنع البشر بأنّ الحقيقة تقع في الجزء المكوّن. وذلك ما بيّنه في «كتاب السياسة» بقوله: «هذه النظرية كلّها باطلة، وسيكفي في الاقتناع بذلك استخدام مناهجنا العاديّ في هذه الدراسة، فها هنا كما في كلّ موطن آخر ينبغي ردّ المركب إلى عناصره غير القابلة للتحليل،

[1] - أبو الحسن العامري: كتاب إنقاذ البشر من الجبر والقدر، رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفيّة، دراسة ونصوص د. سبحان خليفات - ص 251 عمان 1988.

[2] - المصدر نفسه، ص 264.

[3] - أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ترجمة د. فريد جبر، مكتبة لبنان - 1997 ص 53.

[4] - أرسطو، كتاب «السياسة»- المقدمة ص 1- مصدر سبق ذكره.

أعني إلى أصغر أجزاء المجموع»^[1]. قد يجوز القول ان عوامل نفسية كان لها وزنها الحاسم في تخريج علوم أرسطو ومعارفه. فإنه لو لم يُسحَّر العقل لتلك الدوافع النفسية، لما كان قد صنَّف البشر وفق هندسية طبقية تفضيلية مصنَّفاً إياهم «بأن منهم من خُلِقوا ليكونوا عبيداً، ومنهم من خلِقوا ليكونوا أسياداً ومطاعين»^[2]. ولولا هذا الانزياح المعرفي الذي اقترفه أرسطو لكان هذا حذو «الكلبي» ديوغينس لما نصَّح الغازي الإسكندر بالألَّا يحجب عنه أشعة الشمس، بدلاً من أن يسدي له النصيحة بالطرق التي يستطيع من خلالها قمع الأمم، واحتلال بلادهم، وبسط سيادته عليها. وهذا يميّط اللثام عن فكرته العنصرية حيال رقي العرق المقدونيِّ مقابل تخلف برايرة الأرض. وهي الفكرة نفسها التي سيرتها أحفاده المستحدثين من بعده مثل ميكيافيلي، وهيغل، ونيتشة، وهربرت سبينسر، وسواهم، فهؤلاء على الجملة، وبقصد أو من دون قصد، اعتقدوا بربوبية الإنسان، وجبروت قدرته المعرفية. أولئك الذين أشار إليهم الحق تعالى: «ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلاَّ أماني وإن هم إلاَّ يظنون»^[3]. فلقد تموضعوا داخل كهوفهم المعتمة، لما اعتمدوا القوة النفسية دون العقلية رائدة هذه القدرة، وذهبوا للبحث عن الأجزاء، وقالوا إنَّ الشيطان يكمن في التفاصيل، حيث لم يشهد الشرق إلاَّ ما أساءه منهم، منذ القدم وحتى يومنا هذا. ولعلَّ ما قاله الشهرستانيُّ بصدد الفرق بين طرق تفكير الأمم والشعوب حينذاك كان صائباً كما هو اليوم: «ومنهم من قسّمهم بحسب الأمم، راثياً إلى أن كبار الأمم أربعة هم: العرب والعجم والروم والهند، ثم زواج بين أمة وأمة، فذكر أن (العرب والهند) يتقاربان على مذهب واحد، وأكثر ميلهم إلى تقرير خواصّ الأشياء، والحكم بأحكام الماهيات والحقائق، واستعمال الأمور الروحانية. وأما (الروم والعجم) فيتقاربان على مذهب واحد، وأكثر ميلهم إلى تقرير طبائع الأشياء والحكم بأحكام الكيفيات والكميات، واستعمال الأمور الجسمانية»^[4].

2. الصراط المستقيم كعلة أولى:

لم يكن الإغريق ليفعلوا ما فعلوه من تصورات جزئية حيال مبدأ العالم، إلا بسبب إعراضهم، أو قصورهم عن فهم هذا المبدأ واستكشاف علته الأصلية. ذلك لا يقلُّ بالطبع من جليل ما أنجزوه في حقل المعقولات المادية. ولكن نظراً لأهمية القول بحدّ الشيء، أي تعريفه بلغة عصرنا، وجدنا من الأنسب أن نبسط محاولتنا على تعريفه بأنه الأمر الفيزيائي الذي عليه تُقاس الأمور الأخر. وفي الوقت الذي استفدنا من كون الفعل ليس إلاَّ هيئة الفاعل، سوف نواجه لأول مرة حقيقة

[1] - أرسطو، كتاب السياسة، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، سلسلة من الشرق إلى الغرب - القاهرة - ص 93.

[2] - أنظر المصدر السابق الباب الأول.

[3] - سورة البقرة: الآية 78.

[4] - الشهرستاني، أبو الفتح، الملل والنحل، صححه أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية - 1992 ص 4.

مقولة الجسم الأملس الذي أتى به الفخر الرازي في سياق حديثه عن عالم الفيزياء الخالي من الزاوية، يقول الرازي: «... فبقي أن يكون من شرطه اتصال سطح الأملس فيجب أن يوجد هذا العكس (يقصد بانعكاس الصور في المرآة) عن جميع الأجسام وإن كانت خشنة لأن سبب الخشونة الزاوية»^[1]، وبالتالي لأن حركة الأجسام مستقيمة بالمطلق إذا لم تواجه تأثيراً عليها، أو أنها تنزع. وعليه، فإن الخروج من المستقيم يجري بتكوين الزاوية، وهو الفعل بعينه. وسيكون بالنسبة إلينا ان الخروج من المستقيم إلى الزاوية التي هي أصل تكوين كل هيئة، أن هذه الهيئة لا يمكن أن توجد إلا منظومياً. وهكذا، الفعل لن يكون إلا منظومياً. أما الفعل في الوجود فلا يظهر إلا بما اصطلاحنا على وجوده بـ «المستقيم»، أو ما يمكن أن نصلح عليه بـ «الزاوية»؛ وفي الآن عينه تكون الزاوية حدّاً على المستقيم، فهي ذاتها ذلك الذي اصطلاحنا عليه «الحدّ»، وهذا الأخير يكمن في سبب نشوء ما سمّيناه عليه «الهيئة»، وذلك ما جعل الكون حاصلاً وممكن الحصول. ثم إننا لو لاحظنا الأمر بعناية، سنجد المستقيم معدوم الزاوية. والمستقيم -حين يُخرجُ منه مستقيماً آخر مكوناً زاوية، وحين يلتحم معهما مستقيم آخر، لينتج زاويتين أخريين - حينذاك تصبح المستقيمات هذه ذوات حدود، وتتكوّن عند هذه الحدود ثلاث زوايا، وهذا كله يُنتجُ المثلث، وهو أول هيئة متكاملة تملك الإمكان والإستطاعة على الفعل، كذلك تملك الحركة المحدودة التي هي فرع حركة الدائرة الأبدية، وهي التي تلي المثلث عند الخروج من المستقيم.

مع هذا التعريف قد تيسّر لنا رؤية كل ما يفعله الإنسان حيال الطبيعة وهيئات موجوداتها، وهي الخروج إلى الزاوية القائمة. فلو نظر المرء إلى كل ما يحيطه من موجودات، لوحد أن الزاوية القائمة تكمن في أساس كل ما صنع هو عبر كل هذه العصور. من ذلك أمكن القول أن ما يخفى من وراء «الصراط المستقيم» ولو فيزيائياً هو ذلك الارتكاز على الزاوية المستقيمة عند التخطيط في صنائع الخلق والناس، ففيها مجريات الانتفاع من الأغراض. وإذن، كيف سيكون الوضع وجسمنا بيني زاوية مستقيمة بصلته مع المداس.. ثم كيف يُعقل أن نبي بيوتاً وأسرة منفرجة الزاوية أو الحادة تمكّننا من الانتفاع منها؟ فالأهرامات على سبيل المثال، مثلثة الشكل لكن حجراتها مربعة أو مستطيلة تتركز على الزاوية المستقيمة.

هنا يترتب علينا بسط ما قصدناه بالعلّة الأولى التي جعلت الوجود على ما هو عليه. فالموجود لا يمكن وجوده إلاً فاعلاً، سواء من قوة ذات نفسه أم من قوة صلته بالغير. ثم إن الوجود إن لم يكن فعلاً، فمن المحال أن يتحصّل. إذ من العدم لا يتأتى فعلٌ يذكر إلاً فعل الخالق الأعلى القادر على كل شيء، وهو ما ليس للخلق والناس مستطاع إليه. وعليه، فإن طبيعة الإجابة على الإشكال

[1] - الرازي، فخر الدين : الإشارة في علم الكلام، إشراف الأستاذ سعيد فودة، دار الرازي بيروت -2006 ص 71.

التالي سوف يعيننا في فهم ما ننوي شرحه: قلّة من البشر تقول إنّ الموت والحياة نقيضان لا يستويان وبالتالي لا يتفقان ولا ينسجمان.. وهذا من البديهيات والمسلمات المعرفية. ولكن، رغم أن الموت الذي يقضي على الحياة هو قدر محتّم فإن الحياة باقية ومستمرة.. وهذا سيكون حكماً بديهيّاً مسلماً به، إلا أنه يحمل في طياته شغباً عند العارفين في دقائق الأمور ولدى من شاء اللطافة والدقّة. إذ كيف يمكن أن يتفق الإثبات والنفي في الآن نفسه في هذه الظاهرة وهو ما لا يقبله العقل؟ أما حل المسألة فليس بالصعب والعسير تحصيله، وهو ليس مستغلماً على الفهم: إن ما ينافي الموت هو الولادة وليس الحياة. وعلى سبيل الإيضاح: أليس على المريخ حياة لكن لا موت هناك ولا ولادة؟.. فلأدقّ القول أن الحياة جنس للوجود تحوي في ثناياها زوجية الولادة والموت، وهما الخاصان بالفرد، لذا يفنى الفرد وتبقى البشريّة ما دام الفرد آيلاً إلى الفناء.

3. العلة الصقوليّة مبدأ الإستقامة الوجوديّة:

يجدر القول أنّ ما مرّ معنا، يرتبط بما سنقولُه بصدد (العلة الصقوليّة) التي هي مبدأ كلّ وجود. حين يتحدّث ديموقريطس عن الذرّة (وهي النملة الحمراء الصغيرة بلغة العرب)، ألم يكن يفقد شيئاً مهمّاً لم يذكره بهذا الصدد؟ فلو قال مثلاً أن الكون قد تشكّل من الذرّة المندمجة ألم يكن بذلك قد أقام فرقاً معرفياً منهجياً أراح به كلّ هذه العصور من بعده؟! ولو فعل أرسطو هذا أيضاً لكان أشار إلى حقيقة العلة والقوّة التي جعلت من الذرّة كياناً ووجوداً. المقصود هنا تلك القوّة التي جعلت الأجزاء مندمجة ومتّصلة، والتي من دونها لا يكون شيء اسمه ذرّة، أو شيء اسمه مادة. وبدلالة أكثر عمقاً يفتح أفق المعرفة نحو تلك القدرة التي تنفخ روح الحياة والوجود وشرعيّة التواجد. ومن الجليّ أنّ الإندماج هو سبب وعلة وجود الذرّة، وليست الذرّة هي علة وسبب وجود نفسها. لذا من المحال أن تكون الذرّة أساس الكون المتواجد ذريّاً. لأنه لولا قوّة الصلة هذه، أو ما في الصلة من قوة وقدرة، لمّا خرج الكون من القوّة والإستطاعة والإمكان إلى الفعل. أي إلى وجوده فاعلاً منتظماً ناظماً للحقيقة الكونية. ولئن مضينا إلى ما هو أعمق من حسابات العقل المحصّن لقلنا إنه لولا صلة الخالق تعالى بكونه لفقد الكون كيانه.

بعدما وظّف العلم التجريبي، بما قرّر له أرسطو وغيره من قواعد ومعايير، لكشف ماهية هذا الجزيء الأول، وكيف هو ساكن ومتوضع، وكذلك شكله وكمّه وكيفه، وما إلى ذلك من السهو والغفلان، لم يجنوا إلا العبث الذي دونه الجهل. ولنا هنا أن نسأل: كيف سيرون إلى الصلة وما بها من قوّة بمعاييرهم ومقدّماتهم التجريبيّة؟! إذ إن من المحال أن ينعقد ما يرومون إليه بالعقل المجبول على معرفة المعقول فكيف سيستسيغ العقل ريادة النفس له؟ لذا مثلهم في هذا كمثل من بحث في قوانين الكيمياء التي ستنبّت الذهب من نبات الحقل. لقد استطاعت الفيزياء الحديثة

إجراء أضخم التجارب، في مقدمها تجربة انشطار الذرة، لكنها لم تجد شيئاً غير مندمج أو متصل. لذا ما كانت قد وجدته ليس إلا أجساماً، في الوقت الذي نقصد هنا بالجسم ذاك الذي هو متمم الهيئة غيره. من ذلك كان للثورة الكفنتوية (رياضيات وفيزياء الكم) ان تكتسب شرعيتها حين تناهض نسبة أنشتاين، مع أنها هي أيضاً أتت بفلسفة مضطربة بسبب من انحكامها إلى عقلها الفيزيائي الصارم. فلو لم تجد الفيزياء أجزاء الذرة وأجزاء متصلة ومندمجة بعضها مع بعض، لما كانوا قد وجدوا الذرة نفسها. وهذا يضيف عنصراً مهماً إلى يقيننا بقوة الصلة وجوهريتها وعلتها، وأنها الجوهر المنشود، فلولا أن كانت الصلة قوة لما اندمجت الأجزاء في أجسامها.

لا مناص من القول أن هذه التجارب لم تكن إلا برهاناً لما قيل بالجوهر قبل عصور. فالجوهر ليس المادة نفسها، بل هو ما جعلها على ما هي عليه في ماديتها. و«الصقولة» أو المعرفة الصقلية سنجدها مساوقة وتجب على كل مقولات الجوهر، كمثل الذي وجوده مستغن عن غيره، ليكون وجوده في داخله وواجب الوجود، أو موجود بالقوة في ذاته، أو هو موجود ليكون لذاته، حيث لا يستغني عنه شيء، وهو أصل الأشياء كما أنه مضمونها وشكلها، كمها وكيفها، بل هي المكان والوقت، وهي الإتحاد المحتوي على التمييز - الأساس، الذي لو نُقص أو زاد عليه شيء لما تغير. فلئن لم تكن الصلة هي الجوهر لهذا الكون كله ولكل ظواهره، لما كان بالإمكان أن تندمج جزيئات الذرة لتكوّن ما سمي بالذرة، والتي يجوز أن نسميها بـ «المنظومة الذرية»^[1]. حاصل الأمر أن الصلة لو لم تكن قوة فاعلة لما اتحدت فيها المنظومات الذرية لتنضم بعضها إلى بعض في وحدة مترابطة، كما كان هذا الإندماج وبالضرورة قد استطاع صنع ما سمّيناه بالمكان. يحصل هذا، حتى إن لم يكن المكان هو شرط الشروط وأساس الأسس لكل تواجد سواء كان أمراً يعني البشري أو أي إمكان وجودي له أن يكون؟!.

إن وجود منظومة الذرة الواحدة، منفردة مستغنية عن غيرها، ومن دون أن تكون متصلة بصلة تضبط التوضع الضروري لكل منها في هذا الاتصال، وبالتالي تضبط هيئة اتحادهما واندماجها، الذي يتخذ شكلاً وهيئة ما، تتحدد وفقها الوظيفة، والقدرات، والسّمات، والصفات.. فإننا لن نجد بالواقع الطبيعي ولو بحثنا عنها أبد الدهر. فالمنظومة الذرية الأحادية، بما هي وجود منفرد غير متصل ولا مندمج، إنما هي أمرٌ مستحيل. فالذرة منفرد مستغنية عن غيرها تعني «العدم» بعينه. أما هذا الذي يسمّى «العدم» فليس سوى تصوّر ومفهوم في الذهن وليس له «أيس» وتواجد واقعي كما للكون والوجود، ومن ثمة لا يمكن التعبير عنه إلا بالسالب و«الليس» من الوجود.

من المتفق عليه أن مادة الإنسان الأساسية الأولية هي الخلية، وبالأحرى المنظومة الخلوية؛

[1] - أرتأت الأخذ بمصطلح «المنظومة الذرية» انطلاقاً من رؤيتي أن الذرة هي منظومة صلات متألّفة (الكاتب).

وهذا كان من قبل في علم الخالق، وكان من بعد الخلق والأمر، وهذا يخص من هو على الأرض وما بها، فإن لم تهبط قوة الصلة الضابطة لما انوجدت هذه المنظومات بالأصل، ولما انوجد الكون بالإطلاق. وما ذاك إلا لأن الصلة الضابطة هي القوة الوحيدة صاحبة هذه القدرة والقوة لتجعل من الإندماج والاتحاد والإلتحام- وإن شئنا الالتصاق أو التعلُّق بين الأحدي والواحد والمنظومات من ذات النوع والجنس- أمراً ممكناً. وحضور الصلة إنما هو لأجل أن تمنح الوجود إمكان وجوده. فهي أي- الصلة- ليست سوى تلك التي سميناها «قوة الجذب التلقائية، التي تؤلّف في الآن ذاته «قوة النفور». إنها قوّة واحدة، تتجلّى بأفعالها في الجوهر الواحد، بحيث تتراعى هذه الأفعال للعقل التصنيفي القياسي، كأنها ذات شكلين أو وجهتين، يقيسها ويصنّفها العقل «بالظاهر والباطن» لا على نصاب المقولات وحسب. ذلك مرجعه إلى أن الصلة هي التي تحدّد معايير ومقاييس كلّ اتصال واندماج، وتضبط بدقة متناهية كلّ صلة بصلة وكلّ تعلُّق بتعلُّق، وتالياً كلّ علاقة بعلاقة. وفق هذا التحديد اصطلاحنا على نعت دورها المحوري في الوجود بـ «الصلة الضابطة». أفليست الصلة بين جُزَيءٍ من الأوكسيجين مع جزيئين من الهيدروجين هي التي تكوّن الماء؟ فلو تغيّرت الصلة، وأجبرت على أن تتحد ذرتان من الأوكسيجين بدل واحدة، أفلا نحصل على مادة مغايرة؟ ولو كان الهيدروجين لوحده مستغنياً عن الصلة بالأوكسيجين والعكس فهل سيتمكن أن تنتج الماء؟ إذن، من الواضح أن الصلة هي التي سببت وجود الماء، لا مجرد كون المادتين موجودتين. فإن افترضنا وجودهما من دون أن يكون هنالك وجود لقوة الصلة الضابطة، فيستحيل انوجد الماء. وإن لم يكن ثمة وجود للمادتين لما استطاعت قوة الصلة الضابطة أن تنتج الماء. لكنها مع ذلك ستكون موجودة رغم انعدام هاتين المادتين. وإذا كان العلم يجري وراء توضيح وتمييز حدود المجهول فسيكون من الضروري أن يقع هذا التمييز عند «الصلة الضابطة»، لأنّها هي ماهية القانون والمبدأ الذي يبحث عنه كلّ علم وكلّ معرفة. ومن ثم هي التي تقع في أصل الموجودات المختلفة، وكذلك في أصل ظهور التعدّد والكثرة كما تحدثت عنه الفلسفة وبحث فيه الحكماء.

4. ماهية العلة الصقوليّة ووظيفتها:

قد يستشكل البعض على هذا القول ليلاحظ معترضاً أنّ هذه التي تدعى «الصلة»، حين تحضر بلا مادة تصبح كذلك عدماً، لذا لزم للصلة مادتها لتصبح هي أيضاً ذات وجود. إزاء هذه الملاحظة الشديدة الدقّة، لا بد من التنبيه إلى «الصلة» ليست بمادة، ذلك بأنّ المادة جسم له امتداد طول وعرض وعمق وغيره من القياسات إن وجدت. غير أن الصلة هي قوّة غير مرئية وغير محسوسة. بل إنها الغائب واللامرئي، من حيث أنها ليست بجسم ولا امتداد ولا حيّر ولا سعة. بل أكثر من ذلك، فهي محجوبة عن الرؤية والإحساس، ولا يمكن كشفها إلا بأفعالها على المادة، مثل الفكر الذي

هو بحاجة إلى مادة يعمل عليها. وهكذا فهي قوة غير مجسّمة مهمتها صنع المجسّمات والهيئات. الصلة إذًا، هي الحاضر الغائب الذي طالما بحث عنها العلم والمعرفة، والتي منها بُحث عن أصل الأجسام، ومنها بُحث في الطبع الاجتماعيّ عند الأحياء، ومنها أيضاً جرى درس الفكر والروح ووهو استطراداً ما درسته الفلسفة حين أصبحت العلم بشمولية هذه «الصلات الضابطة» للكون كهيئة متكاملة متمّمة.

قلنا إنّ «ذات» الصلة الضابطة غير مرئية، غير محسوسة، وهي ليست بمادة. لكنها قوة تتجلّى فقط، وهي تظهر في الواقع العيني إذا فعلت وأهبطت فعلها على المادة. ثمة من يذهب إلى أنها الروح المستترّة وراء المادة الفاعلة على الكرة الأرضية التي طالما بحث الإنسان عن كنهها. وهي كمفهوم يشير إلى ثلاث سمات: الأولى: القوة (قوة الجذب)، الثانية: البناء، لكونها تبني العلاقات بين الموجودات. الثالثة: الربط والتعلّق كون العلاقة تشير إلى تعلّق الشيء بغيره والاكتمال به. ولأجل التعبير عن حقيقة هذه السمات متّصلة ومتّحدة ومجمّعة وجبّ نحت مصطلح يتضمّن دلالة كلّ منها. وهذا ما سندعوه «الصقولة». تلك التي يمكن أن تفي بأن تخبر عن مقصدنا بالصلة والقوّة والتعلّق. ما يدعم رأينا هذا، أنّ غاية البحث المعرفي والعلمي أن يكتشف قوانين الظواهر المعنيّة والصلات في ما بينها وبين مكوناتها، وفضلاً عن المبادئ التي تتأسس عليها. أوليست المعرفة البشرية من بدايتها حتى منتهاها تتمحور حول القوانين التي تحكم كلّ شيء؟ أوليست مقولة القانون كما يعرفها العلماء هي علاقة الضبط والنظم بين مكونات الظاهرة، وأساس كلّ علم وكلّ معرفة؟ فلئن كان كل هذا المجهود البشري العظيم يتمحور ويدور حول الصلة، فلماذا لا نرى إلى ذات «الصقولة» بوصفها علّة العلل للظواهر الماديّة وغير الماديّة^[1]. لطالما ذكر العلماء والعارفون والفلاسفة والحكماء أن الكون متّصل، ومادته مندمجة ومتّصلة، وأن كل ظواهره هي على هذه الشاكلة، فلا يوجد شيء غير متصل بنظيره. ولطالما أشادوا وعظّموا من شأن الشامل والكلّي، ودعموا البحث الشمولي الكلاسيكيّ. ولئن لم يكن عندنا من جديد يضاف إلى ما أتوا به من هذه الجهة، فإن الجديد الذي نقترحه في هذا المضمّار الميتافيزيقي اللطيف يكمن في سهوهم عن علّة هذا التواصل، وعن مبدأ التعلّق والاندماج والاشتغال من حيث كون الصلة هنا تمثّل العلّة الأولى. أي ما يتمثل في قوّة الصقولة نفسها التي لم يُنظر إليها كقوة جوهرية تفعل وتصنع الاندماج الذي يوجد الكون على هيئة الوصل والانسجام. فالذين فعلوا ذلك وغفلوا عنها لم يصنعوا بهذا الإغفال إلا أنهم فتحوا طرقاً وسُبُلًا متشعبة، هي أدنى إلى لعبة المتاهات التي يدخلها المرء ولا يملك ان يخرج منها قط. وبسبب من هذه المتاهة راح يدور تارة مُعتداً، وتارة مُسترشداً، وطوراً مُصرّاً راجياً بلوغ الصواب.

[1] - «الصقولة» بهذا المعنى هي أقرب معنى في فعلها وحركتها إلى الناظر مع نظرية الحركة الجوهرية أو الحركة في الجواهر كما قدمها الحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي في منظومته الفلسفية في الحكمة المتعالية.

لربما كان السهوء عن الصلة كمبدأ وكقوة جوهرية متأتياً من ذلك التعقيد الذي يكتنف الظواهر، والذي غالباً ما استفز كبرياء المتفلسفة، وجذب كل مريد للحكمة والمعرفة. ليس من شك أن القول بالعلّة «الصقوليّة» سيجد من يعترض عليه ويعتبره من الأوليات البديهية التي لا تستأهل المكابدة. ولكن مع مثل هذا الاعتبار سيغفل هؤلاء كربة أخرى، عن أنها أساس كل ظهور وكل معرفة. حيال هذا الاحتجاج، نذهب إلى القول أن الصقولة هي ذاك الشيء الذي يوجد في نفسه، وليس بحاجة لأن يؤسس له أي أساس، ولأنه كذلك فهو الذي يوجد لنفسه ولذاته، من أجل أن يمنح الأبدية المستغنية من أن تمنح شيء، ذلك بأنّها الأساس الذي نشأت منه ظواهر الموجودات. من ذلك صحّ تُنعت بأنها الواحدة المتحررة من الأقطاب، سواء تلك المتصارعة أو تلك المتحدة فيما بينها. كمثال الليل الذي هو حدّ للنهار، إذ أن فعل حجب الضوء ينتهي عند حدّ فعل الحجب، وكذلك فعل الشر ينتهي عند حدّ فعل الخير، وهكذا دواليك.

تجدد الإشارة إلى أن الظواهر الوجودية ليست أقطاباً متنافرة ولا متضادة ولا متصارعة، بل هي امتدادات لفعل واحد، يطابق بالتمام رؤيتنا لتجلّي وجهي «العلّة الصقوليّة» من حيث هي قوة جذب ونبذ في آن واحد، فإن أعطيت فأنّي أخذت من نفسي، وأن أخذت من سواي أكون أعطيت لنفسي. هذا هو جوهر الصقولية لناحية كونها علة التوازن والثبات والألفة الأبدية. وليس من باب الصدفة أن «الصلة» قد جاءت بلغتنا أنثوية. والفطرة الأولى لدى البشر جعلتهم يجسّدون ويشخصون آلهتهم ليجعلوا من الأم ربّهم الأول في أولى مراحل التاريخ. فهناك صلة وثيقة بين هذه الظواهر لا ريب فيها، بها فطرت أنفسهم على أن المرأة هي المصدر الأول للوجود المتكاثر.

قلنا عن الصقولة إنها الواحد الذي طالما بحثت عنه المعرفة البشرية بسبب أن الجذب والإلتحام هو نفسه التنافر والانقسام، وهو في الآن عينه المنع. ليس الأمر هنا لغوياً أو مجرد تفسيرات تبليغية، بل هو حقيقة «الصقولة»، في واقعها وعين تعيها. بهذا المعنى صارت علة العلل. تلك العلة التي وإن بحثت عنها في أي مجال من التعدد والكثرة تجدها منتصبة في صدر كل وجود وسبب اتزان هذا الوجود. الحكماء قالوا بالصلة على مر العصور، لكنهم لم يروا إليها بما هي بها علة العلل. فهي عندهم معدومة كعلة أولى في كل مقولاتهم وتفسيراتهم ونظرياتهم، مع ان كل المباحث العقلية جرت نحوها قصد العثور عليها «كقانون» و«كمبدأ» للمعرفة.

دعونا نختار سرداً للفيلسوف الفرنسي مونتيسكيو حيث يبيّن في مستهل كتابه «روح الشريعة» أن «صلة القوانين بمختلف الموجودات في أوسع معناها، هي العلاقات (الصلات - المؤلف) الضرورية المشتقة من طبيعة الأشياء. وهكذا فإن لجميع الموجودات قوانينها من هذه الناحية، فلألوهية قوانينها وللعالم الماديّ قوانينه، وللأفهام التي قوانينها هي أسمى من الإنسان قوانينها،

وللإنسان قوانينه كما للحيوانات قوانينها. ثم يستطرد: ومن قال إن قدراً أعمى أوجد جميع المعلومات التي نبصرها في العالم يكون قد قال محالاً عظيماً، فأبي محال أعظم من قدر أعمى أحدث موجودات مدركة؟ إذن، يوجد عقل أولي والقوانين هي الصلات بين هذا العقل ومختلف الموجودات وصلات هذه الموجودات المختلفة فيما بينها، ولله صلة بالكون خالقاً القوانين التي يحفظ بموجبها، والله يعمل وفق هذه القواعد لأنه يعلمها، وهو يعلمها لأنه صنعها وهو صنعها لعلاقتها بحكمته وقدرته^[1].

يتضح مما أوردناه أن مونتيسكيو مجّد الصلة، إلا أنه لم يرَ إليها كونها العلة الأولى، مع انه قال بالعقل الأول الذي فاقت منه القوانين بوصفها الصلة بين العقل الأول والموجودات، وما بين الله والخلق. بقوله هذا يدعم مونتيسكيو الرأي القائل بأن ما يدرسه الدين والتدين هو تلك الصلة بيننا وبين الخالق في تجلياته، وليس بين الخلق والذات الإلهية الأحدية. إن هيئة الصلة هي ما يبدو لنا على أنه فعل الجذب والنفور، وتتجلى بالاتصال والانفصال كفعل واحد، أو بالاندماج والانفكاك والتماسك والانحلال في اللحظة نفسها. فالصلة تجعل من الجذب نفسه نفوراً وانتبازاً. مثلما تجعل من الاندماج نفسه نزاعاً وانفكاكاً. إهدا على الرغم من أن فعلها يتراءى لنا كما لو انه تناقض بين حالين مختلفين. لذلك، واضطراباً، يعمل البعد النظريُّ على التحليل والتفكيك والفصل تارة، وتارة أخرى يدمج ويوصل ويركّب ويربط. ولكن في الحالتين ثمة ما نميل إلى تسميته بـ«ضرورة التصنيف». وهذا الأمر يتجه حيناً من الحاضر المكشوف وحيناً ثانياً من الغائب المجهول، ولكن بمنهجية تملئها طبيعة المعارف الفطرية، القبليّة. وأما مسألة تناقضهما ووحدهما المتصارعة فهي ليست إلا مقولات معرفية تشير إلى هيئات تجلّي «الصلة الضابطة» ولا تشير إلى الصقولة ذاتها. إن ما يقال عنه اختلاف وتناقض الليل والنهار، من المحال أن يكون مبدأً للوجود الكوني، لأن النور الخارج من الشمس ثابت غير متغيّر فلا يخبو ولا ينطفئ، وهو علة الليل والنهار، وبالتالي فإن حجب الأرض لنور الشمس عن نصفها، من المحال أن يحجبه عن النصف الآخر. نحن على يقين تام من أنه في حال لم يُقرّ البحث المعرفي أن من الواجب والضروريُّ أن تستقر حدود عمله عند قوة الصلة (الصقولة) كعلة العلل وضرورة الضرورات ومبدأ كل بدء، وجوهر كل جوهرية، فلن يستوي التعرّف على نقصان وغياب الحدود المميّزة الواضحة للشموليّة الكونية، التي لدى إدراكها تظهر الحقيقة ويقع كل صواب.

[1] - مونتيسكيو، روح الشرائع، ترجمة عادل زعبيتر ص 49، مؤسسة الهداوي 2012 - ص 49.

5. الوجود بما هو واقع منظومي:

من البين عندما نستقرئ التراث المعرفي في الفلسفة الكلاسيكية أن نجد اهتماماً بالصلوات والعلاقات، والقوانين الرابطة بين وجود الموجودات، إلا أننا من جهة أخرى سنجد عزوفاً عن التقدم خطوة أخرى إلى الأمام لرؤية «العلة الصقوليّة» أو قوة الصلة بوصف كونها كونها ذات الموجود من ذاته لذاته، وانها محرّك كل متحرّك، والموجود بالقوة وبالفعل معاً في هذا الكون.

ومن بعد أن أوضحنا على نحو تمهيدي قصدنا من الصقوليّة مفهوماً ووظيفة، نستطيع أن نقول: إن الوجود واقع منظوميّ، ولولا هذا لما كان له أن يوجد. ولئن شئنا وضع حدّاً أو تعريف للمنظومة التي نقصدها قلنا، إنها الشكل الخالد لكل وجود كونيّ، وهي تلك الهيئة الناتجة من ذلك التوضع الضروريّ لأجزاء المتّمم (الكلّي) بصلة ضابطة، توصله إلى تموضعه المثاليّ (الإكتمالي). إذ بواسطته فقط من خلاله يكون قادراً على أن يفي بحاجته المثلى، ويزيل الانحراف عن الوضع المثالي، ويحرز غايته في الاكتمال والاستكمال.

إذا كان التبليغ عند البشر قائماً ضرورةً، كان الحرّيّ إن يكون محور وبؤرة هذا التبليغ عن الفعل التي تُنجز الموجودات وظيفتها به، والذي تطلب من البيان البشري، إن أراد القول الحق، أن يهدف إلى تبيان الأفعال في كلّ العبارات وتراكيبه البيانيّة. وإذ يتحقق الإبلاغ من هذا النحو كان المبلّغ هو ذاك الذي أصاب الحقّ والصواب والحقيقة بإشارته إلى فعل الشيء لا من أتى بالدقّة وبالإتقان اللغوي. ذلك بأن «الفعل - كما قيل - هو أبقى من لحن القول»^[1].

من هذا المنطلق، كان على اللسان أن يراعي ما للقول من دلالة على معنى الأشياء. في حين أن معنى الأشياء، لن يكون إلا بالتدليل على فعل الشيء. وعليه، فأى لغة كانت ألفاظها تعني فعل الشيء كانت أكثر قرباً للبيان الدقيق والأيسر لتبيان الأمور، وهذا ما وجدناه بالعربية، وهي اللسان الذي ليس فيه إسم إلا ويخفي من ورائه دلالة على فعل الشيء، وعلى وظيفته الذي أعدّ لإنجازها. وهنا لزم التوقّف على تفصيل له من المنفعة العرفانيّة ما به جليل القدر والمنزلة. فقد اتفق لنا أن عزمنا على تقفي أثر الأصل اللغوي للفظ الجلالة «الله» وكان أقرب طريق نظره لتحصيل غايتنا هو البحث في تفسير «البسمة»، وما ينطوي عليه هذا التفسير من عوالم مذهشة في تحصيل المعارف الصادقة. يقول الإمام الحسن البصري في هذا الصدد: لقد «انزل الله مائة وأربعة كتب، أودع علومها أربعة منها: التوراة والإنجيل والزبور والفرقان»، ثم أودع علوم التوراة والإنجيل والزبور والفرقان في القرآن. ثم أودع علوم القرآن المفصل، ثم أودع المفصل فاتحة الكتاب، فمن علم تفسيرها كان كمن علم تفسير جميع الكتب المنزلة»^[2].

[1] - يُنسب هذا القول إلى العرفاء من المتصوّفة، لكنه صار قولاً متداولاً في التراث العقلي والأخلاقي للثقافة الإسلاميّة.

[2] - البصري، الحسن، تفسير الحسن البصري، تحقيق د. محمد عبد الرحيم، الجزء الأول، دار الحديث - 1990 - ص 63.

ولأن ثقتنا منصبّة أكثر على ما ذكره الأوّلون، فقد بحثنا عندهم، وحصل أن تأكد حكمنا حين وجدناهم يُرجعون أصل لفظ إسم الجلالة إلى فعل المحتاج حين يأله لمن هو أقدر منه طالباً حاجة تنفعه. فالله من يأله إليه كل محتاج لنيل خير له يجده بالملق عند الله. ولعل وصولنا إلى قول أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب (ك-ع) يستوفي كلّ الشروحات. تقول الرواية: «إن رجلاً قد قام إلى الإمام فقال: يا أمير المؤمنين اخبرني عن بسم الله الرحمن الرحيم ما معناها؟ فقال: ان قولك «الله» أعظم إسم من أسماء الله عز وجل وهو الإسم الذي لا ينبغي ان يسمى به غير الله، ولم يتسم به مخلوق. فقال الرجل: فما تفسير قوله «الله»؟ قال: «هو الذي يُتأله إليه عند الحوائج والشدائد كل مخلوق عند انقطاع الرجاء من جميع من هم دونه وتقطع الأسباب من كل من سواه...»^[1].

ولغاية الفلاح بالوصول إلى مبتغى الحديث فلا مندوحة من طرح بعض المقدمات. حين كان الوصول إلى الخلق المستقيم يلزمه الترويض والتعليم والتربية، كانت العبادات قد فرضت لأجل تعبيد الطرق. وما تعبيد الطرق إلا بالاستواء يتحصّل، وبه يطرق المرء سبيل معرفة نفسه، ولئن عرف نفسه فقد استقام، وليس عند الاستقامة إلا النفع وهو الخير الأعظم، فمن عرف نفسه عرف الله، ومن عبده ولم يجحده، التزم طريقه فنال من خيره مُطلَقُهُ. ومن عرف نفسه وعرف الله، ومع هذا قد جحد وأنكر على نفسه هذا - فلم يفعل شيئاً بهذا إلا أن آمن بقدرته وقوة نفسه بهذا الجحد والإنكار ومنحها قدرة وقوة العلة الكونية. لذا من المحال أن يكون المرء بلا إيمان. فالإلحاد هو اعتقاد شقي حين ينأى من الغيب. وان المؤمن بنفسه وقدراتها هو نفسه الذي وافانا بطرق استنساخ إنسان، وصناعة المطر، وخلق شمس أخرى وابداع الفيروسات الفتاكة. ومن يسعى الآن، هَرَفًا، لإيجاد الطرق لخلق كل ما يحتاجه البشر للعيش فإنه لن يفلح. ذلك خلافاً لما تدّعيه حركة «الألاترا الفيزيائي» لجهة صناعة الحياة بواسطة الأجهزة الألكترونية.

من الطبيعي أن يقع العقل المتشبيّه بتناقضات مخيفة. انه يجمع الثابت والمتغيّر في آن، ثم يريد أن يثبت أن بالإمكان أن يكون الشيء هنا وهناك في اللحظة نفسها (وذلك ما نراه بوضوح عند أصحاب فيزياء الكم الذين وصلوا إلى مبدأ اللأسيببية، الذي يزعم وجود ظواهر لا يمكن أن يكون لها سبب معين. كذلك توصلهم إلى الرأي القائل إن من الضروري فحص صحّة قولنا بوجود البديهيّ، وأن الحكم الفطري البديهيّ القائل إنني لم أخلق نفسي وأني محتاج إلى كل ما عند غيري، لذا أنا وجود مستكمل، يشوبه اللغظ والافتقار إلى المصادقية العقلية وكل ما على هذا النحو من نعوت أخذ بها أهل التجربة والديالكتيك. لقد أدى الإعلاء من شأن المذهب الفلسفيّ التجريبيّ خلال القرن التاسع عشر وفرض المنهج الديالكتيكي على مجريات المعرفة خلال القرن

[1] - الطباطبائي، السيد مصطفى الحسيني، «فتح البيان» دار الجسور الثقافيّة- بيروت 2005 - ص 50.

العشرين على ظاهرة غريبة الأطوار بات معها علماء الفيزياء يحتلون مكانة الفلاسفة والحكماء، حتى لتوشك الفلسفة على الانقراض، ولتصبح الميتافيزياء عند حافة القبر.

6. دربة المعرفة بالنيّات السابقة على الأفعال:

النيّات التي بها تظهر الأفعال والأعمال، تشير إلى التخطيط الذي يسبق التنفيذ، عملاً بخاصية ملكة التفكير المعروفة بعملية التخطيط و«الأشئية»^[1]. فليس لذلك الذي صنع السكين قبل عصور كثيرة من مندوحة عند إقدامه على صنعها إلا أن يخطط تنفيذها، وأن يرسم لها شكلاً، وأن يقرر المواد المستعملة والآلة التي ستنجح صنعه. وهذا على وجه الدقة ما قصده الإمام الغزالي بقوله: «العلم بلا عمل جنون، والعمل بلا علم لا يكون»^[2] فحين يقوم العمل على العلم، فإن من أقسام هذا العلم التخطيط القبلي السابق لكل عمل، من هنا صدق القول أن الإيمان يحدد الإرادة، وهذه تحدد السلوك. لكن وإن كانت المادة تبلغنا، كما يبلغنا الدفتر أنه للكتابة، والحجر أنه لعدة وظائف، والعقل هو المكلف بتدبير مسائل الغيرية والربط بين المعطيات فكيف تتبلّغ نحن بهذا؟ لقد كان هذا السؤال في صلب البحث في المعارف الإنسانية والمتعلّق بالكيفية التي يتوصل الإنسان من خلالها إلى التعلُّف على وجود الموجودات. وهذه المسألة هي نفسها التي ظهرت بها «نظريات المعرفة» قديماً وحديثاً، ومع كل هذا فلا يمكن لأحد الشك أو إنكار الحقيقة اليقينية القائلة انه لو لم يكن للإنسان الإمكان والقبليّة والاستعداد للتبلّغ لما أصبح عاقلاً. فقد منح تلك الملكة، التي خاصتها المميّزة الأساسيّة قدرة البشري وتفوقه على سائر الموجودات في الإدراك والفهم. وبجملة القول فقد تميزت المعرفة البشرية عن تلك التي للبهائم بأن يُقبَل مخزونها المعرفي، حتى تلك المعارف التي سمّيناها غرائزيّة وحسيّة، والتي نسميها بالتبليغات الحسيّة. فلو لم يكن العلم قائماً على علمٍ قد سبقه، لما كان سيطعن الرأي القائل بأن كل دورة معرفيّة ستنتهي بقانون أو مبدأ. وإن هذا المبدأ أو القانون سيكون بداية دورة أخرى ينتزع قانوناً آخر جديداً. وهذا هو مراد الفلسفة التي لاحظها فخر الدين الرازي بقوله: «اعلم أن النظر هو استحضار علوم أو ظنونٍ يتمكن المرء بها من تحصيل علومٍ أُخرى»^[3]، فإذا كانت البهائم قادرة على التبلّغ وكذلك الإنسان، فلا بد من أن تساعدنا هذه المقاربة على فهم الفرق بين العلم والمعرفة. فإن الحيوان يعرف أن البرد يفترض السعي وراء الدفء، ويعرف أن الجبل ساكن ماكن يمكن العبور عليه من النقطة نفسها إلى أخرى طيلة العمر، ويعرف أن الغرق

[1] - من شيء كمصدر. و«الأشئية» هي الفعل الذي يصبح فيه الشيء موجوداً بالفعل.

[2] - الغزالي، رسالة أيها الولد - مصدر سابق - ص 277.

[3] - الرازي، فخر الدين الإشارة في علم الكلام- تحقيق محمد إدريس، دار الرازي 2006 بيروت- ص 47.

بالبحر أهون منه في العين الجارية. وهذه من المعارف التي ندعوها بالفطرية عند الغزالي^[1]، والتي سميت بالمعارف القبليّة المحض - أو المعرفة الترانسدنتالية عند إيمانويل كانط. لكن من الواضح والمفارق أن كل من الغزالي وكانط اتفقا على أن هذه العلوم هي مقياس اليقين. وفي ذلك يقول الغزالي^[2]: «فلما خطر لي هذه الخواطر، وانقدحت في النفس حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل» (ويقول كانط: «وفيما يخص اليقين فإن الحكم الذي ألزمت نفسي به هو: في مثل هذا النوع من التأمّلات لا يسمح للظن بأي شكل، وكل، ما فيها، على سبيل الافتراض هو بضاعة محظورة يجب أن لا تباع حتى بأبخس الاثمان، بل يجب أن تصادر ما أن تكشف، لأن كل معرفة، عليها أن تثبت قبل أن تعلن عن نفسها أنها تريد أن تعد بمثابة معرفة ضرورية إطلافاً. فكم بالحري تعيين جميع المعارف القبليّة المحضة الذي يجب أن تكون وحدة مقياس، مثلاً لكل يقين (فلسفي) واجب» (1)^[3] هي تلك المعارف المستغنية كلياً عن التجربة كما يوضح في الكتاب نفسه بقوله: «سنفهم إذاً، لاحقاً، بمعارف قبلية لا تلك المستقلة عن هذه التجربة أو تلك، بل المستقلة بالتمام عن كل تجربة. وتضادها المعارف الأمبيرية أو تلك التي هي ممكنة بعدياً وحسب أعني بالتجربة. لكننا نسمي محضة، تلك التي تكون من بين المعارف القبليّة حيث لا يخالطها أي شيء أمبيري البتة. فقضية مثل: كل تغير له سببه، هي قضية قبلية إنما ليست محضة. لأن التغير هو مفهوم يمكن أن يستخرج من التجربة وحسب». لكن البهائم لا يمكنها أن تعلم كيف يمكن الماء يتجمّد بالبرد، أو لماذا الخمر حرام، ولماذا اتحاد ذرة من الأوكسجين مع ذرتين من الهيدروجين يُنتج الماء، هناك نوع اتصال وصلة مغايرة بين نفس هذه الذرات سيولد غير الماء. أما عند البشر فلو لم تتراكم لديهم المعلومات عن حركة النجوم لما وصل هرمس قبل آلاف السنين إلى الحكم بأن: «الشمس أعظم ملائكة السماء، أنها كملك يقدم إليه الآخرون فروض الولاء. إلا أن ذلك الملك القوي يخضع بتواضع، لتدور فوقه الكواكب الصغيرة، فمنذا الذي يعطيه هذا الملك بخشية؟»^[4]. للمفارقة، أنها - أي الشمس - هي التي ما زالت تدور في سفر الجامعة وفق ما ورد بأصحاحه الأول: «والشمس تشرق والشمس تغرب وتسرع إلى موضعها حيث تشرق»^[5] والتي عليها استند سعدي الفيومي: «وشهد أن الشمس تدور حوالي الأرض وتعود كل يوم بقوله (الجامعة 5، 1)»^[6].

[1] - يقول أبو حامد الغزالي في معرض تقسيمه للعلوم للقديم والحادث: «وأما الحادث فينقسم إلى الهجمي والنظري، فالهجمي: ما يُضطر إلى علمه بأول العقل كالعلم بوجود الذات والآلام والملذات» - كتاب «المنحول من تعليقات الأصول» - تحقيق محمد حسن هيتو ص 42.

[2] - الغزالي - المنقذ ص 17 دار التقوى 2019.

[3] - عمونيل كانط - نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة - مركز الإنماء القومي - بيروت - ص 27، 46.

[4] - هرمس - متون هرمس، حكمة الفراعنة المفقودة ص 47. تيموثي فريك، بيتر غاندي، ترجمة عمر الفاروق المشروع القومي للترجمة 2002-

[5] - الكتاب المقدس، سفر الجامعة، الأصحاح الأول، جملة رقم 5.

[6] - الفيومي سعديا، سعيد بن يوسف، كتاب الأمانات والاعتقادات، ص 34

وعلى القاعدة نفسها نفترض ان هرمس لو لم يكتشف قانون الضرورة: «الضرورة هي التي تحكم كل ما ترى»^[1] لما كان تمكّن من كشف دوران الأرض حول الشمس بالملاحظة كما يدلّ تصريحه: «فسوف يبحثون في العالم العلويّ بالملاحظة لإكتشاف القوانين التي تحكم حركة السماء»^[2]، فأبى برهان أرسطويّ هو المطلوب لأثبات الحكم المطلق بأنه لولا وجود الأرض لما كنا نحن بني البشر قد استطعنا المشي؟! ثم أي دليل قطعيّ سيلزم للبرهنة على أنني لم أخلق نفسي، أيلزمني القياس على أنواعه الأربعة أم تقرير الحدود للتيقّن من هذه الحقيقة؟! وهذا أيضاً يمكنه أن يساعد على توضيح الفرق بين المعرفة والعلم.

في هذا المجال يفنّد الغزالي قول القاضي الباقلاني في سياق حديثه عن حقيقة العلم: ان معرفة المعلوم على ما هو به، وتحديد العلم لا يتأتى إلاّ بذكر عبارة تزيد في الوضوح عليه وتنبئ عنه. وغاية الإمكان ترديد العبارة على السائل حتى يفهم. هنا يتساءل الغزالي قائلاً: لو سألتني سائل عن العلم قلت: هو المعرفة، ولو سأل عن المعرفة فأقول هو العلم وهذا غير سديد، لأنهما عبارتان عن معبر واحد؛ ولو سئل عن المعرفة والعلم فماذا يقول؟ ثم المعرفة خلاف العلم في اللّغة، فانها لا تتعدّى إلاّ إلى مفعول واحد والعلم يتعدّى إلى مفعولين»^[3].

7. حدُّ المعرفة موجودات الكون:

تبعاً لما مرّ معنا نستنتج أن حدّ المعرفة يكمن في التّبُّع بما يرتبط بالتواجد المنظوميّ للوجود والموجودات الكونيّة، وبالحقائق البديهيّة، الثابتة، المطلقة، ومنها المسلّمات الفطريّة. وبالتالي فإن على الجهد المعرفيّ أن يتقيّد بموازينها في كده لتحصيل الإدراكات التي هي بالأساس وثيقة الارتباط بالواسطة التي من خلالها يؤمن البشر بوجودهم. وهو الذي سمّيناه بالعلم، ويختصُّ بالتفاصيل والحيثيّات الذي يفرض الطلب. ولعل هذا ما يوافق التساؤلات التي بيّنها جابر بن حيان في رسائله بقوله: «وحدّ علم معنى الحروف أنه العلم المحيط بمباحث الحروف الأربعة من العليّة والمائيّة والكيفيّة واللّميّة»^[4] أما أبو البركات البغدادي فيقرّر ان «المطالب التي يتوجّه إليها ذهن الطالب وسؤال السائل في الأشياء التي يطلب معرفتها وعلمها ويسأل عنها لأجل ذلك تسعة وهي: مطلب ما هو، ومطلب هل هو، ومطلب لم هو، ومطلب أي شيء، ومطلب من هو، ومطلب كم هو، ومطلب كيف هو، - ومطلب اين هو، ومطلب متى هو...»^[5]. فما العلم إلاّ أن يجعل من الغائب

[1] - هرمس، ص 46 مصدر سابق.

[2] - هرمس، مصدر سابق- ص 68.

[3] - الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول- مصدر سابق- ص 50.

[4] - بن حيان، جابر كتاب الحدود، رسائل جابر بن حيان، ثلاثون كتاباً ورسالة -عني بتصحيحها ونشرها ب. كراوس - إعداد أحمد فريد

المزدي، دار الكتب العلميّة- ص 103.

[5] - أبو البركات البغدادي، هبة الله، الكتاب المعتبر في الحكمة الجزء الأول، جمعيّة دار المعارف العثمانيّة 1357 هجري- ص 208.

شاهداً، على قول الأصوليين، ولكن يتضح أن الغائب لا يمكن أن يكون عينياً، وإنما يصبح عينياً لنا بواسطة الإشارة إليه. ومن الحتمي أن يكون جوهر هذه الإشارة دالاً على فعل الشيء ووظيفته. فكيف لعلم نيوتن مثلاً، أن يرينا الجاذبية. لكن هذا العالم الجليل، ورغم أن العرب والمسلمين قد سبقوه بمعرفة سرّ الجاذبية، فقد وضع ما يشير إلى فعل الجاذبية وتأثيرها وتأثيرها وكل المترتب عليه من صلات. وهذا هو «القانون» أو «المبدأ»، قانون الجاذبية كيفما اتفق البشر على تسميته. ومن المحال أن يمنحنا علمنا بهذا المبدأ أيّ جبروت أو سلطة، على الجاذبية وعلى فعلها المستدام، إلا أنه أفادنا بأن تصل المخيلة البشرية إلى كشف مبدأ آخر، أي مبدأ الطيران الذي بحث عنه عباس بن فرناس في تاريخ العلوم الطبيعية عند العرب.

من الواضح أن علاقة الإنسان بالطبيعة، أو بالأدقّ مع الشروط الطبيعية لوجوده، هي علاقة تعلّقية، شرطية. وطبقاً لهذه الفرضية ليس لأيّ قوّة بشرية، جسدية، فكرية، أو عقلية أن تصنع شيئاً حيال هذا التعلّق، فالطبيعة هي المكان، وبلا المكان لا إمكان، وبلا الهواء ليس بالإمكان، وبلا الطاقة لا زيد ولا رعداً، فأيّ قوّة معرفية ستحرّر البشر من تبعيتهم لمزودات الوجود وشروطه، وكيف ستجعل الأحياء يعيشون بلا الهواء؟ ولكن، رغم وطأة قانون الضرورة الذي أخضع الإنسان لمملكة المعرفة وجعله بلا علم ولا معرفة ليس إلا، جاءت النتيجة أن يصير كمثل باقي أنواع الموجودات. فالإنسان الذي أنتج هذا السيل الهائل من المعارف والعلوم عبر العصور، سوف يُطرح عليه التساؤل عمّا إذا كان قد أفلح فعلاً في أن يجعل المجهول واضحاً، طالما أن حالته الطبيعية ليست سوى حالة الجهل. فمن هو من جنس الحيوان وإن قام على الدنيا، تنقصه أجهزة الإدراك والفهم والتعلّم. لكن ومع حالته هذه قام حاملاً للإمكان والاستطاعة أن يخرج من هذه الحالة الطبيعية وبواسطة الدربة والترويض إلى حالة العلم والمعرفة. فإن قلنا إن الموجود بالقوة عند البشر هو الجهل بوصفه حالتهم الطبيعية، ومنها يخرجون إلى المعرفة - وهذا فعل اضطراريّ ليس للربغة فيه وللإرادة أي دور - فهذا يتحتم على الإنسان ان يكون عارفاً عالمياً، ومن دون المعرفة والعلم لن يحرز شيئاً من الوسطة التي ليس إلا بها يقوم، ذلك لأن حضارة الإنسان قامت أصلاً على الارتباط بهذه الوسطة.

8. التعلّف على حضارة الإنسان نظير معرفة الكون:

إن نسبة الحضارة المادية إلى الحالة الطبيعية في الكون، تفضي إلى الحكم بأنها وجود مُحصل وليس مجرد وجود حاصل. فضلاً عن ذلك، فهي طارئة على الحالة الطبيعية، ولا تساوي شيئاً يذكر. في وجودها تكون الحالة الطبيعية هي الأساس. ولكون الحالة الطبيعية، غير طارئة، ستكون الحالة الثابتة والأبدية والمطلقة في الوجود الكوني. وأما الذي يحسم الأمر لصالح الحالة الطبيعية في مسألة من يكون، هو صاحب ومالك الحقيقة الثابتة. ولذا كان على الحضارة ان تتقيد بما تجيز

لها الطبيعة وبما تمنع، وعملاً بالآية الكريمة: «وضربنا لكم الأمثال»^[1] فإن مثل هذه النسبة بين الحالتين تشكل علة المعرفة البشرية، في حين أن «حالة الجهل» هي تلك الحالة الطبيعية للإنسان حيث تكون حالة العلم والمعرفة قضية طارئة على الأولى. وإذا تحصّلت المعرفة فما ذلك إلا لتماهاها مع ما أسست له الحالة الطبيعية. وهذا التأسيس يظهر كأنه الحكم على الشيء الذي تأتيه المعرفة وفق قواعد ومعايير ونظم تسيّر وفقها عملية المعرفة. لقد كان أول هذه الأحكام ذلك الحكم القائل إن المعرفة طارئة على الطبيعي. ومن هذا تحصّل للإنسان العاقل ذلك التصنيف الذي يميّز بين الطبيعي والاصطناعي، وبين الحادث والمحدث، وبين ما هو بالقوة وما هو بالفعل. وبما أن المعرفة هي الطارئ في حالتنا هذه، ستكون لنا حالة الجهل هي الحالة الأبدية، الثابتة والمطلقة الأزلية، وستبقى راسخة الثبات مهما فعلت ووصلت المعرفة وأصابت من مراتب يقين الحقائق. وهذا هو الدافع الذي يفترض ويستوجب التيقن التي يبلغها البشري عند كل يقين يصله، خصوصاً أن حالة الجهل الطبيعية حاضرة عند كل حالة أزلياً.

إن هذا الدافع يتجلّى كظاهرة، مطلقة وثابتة الحضور والدفع وهي ما اصطلاحنا عليه بـ «الشك». لهذا السبب تجد الشك وعدم اليقين حاضراً بالقوة، ولو لم يكن حاضراً لَمَا كان للإنسان أن يبحث وينقّب ويحرف عميقاً في أرض المعرفة. لذا قيل: «عدم التصديق بداية العلم»، وهنا لا بد من تنويه بأن مقصدنا بالشك، هو أيضاً كل ما اجتمع تحته من معاني كالظن والتخمين واللايقين وعدم التصديق وغيرها. لكن إذا كانت حالة المادة الطبيعية قد منحت للحضارة أن تنبثق عنها وأن تشقّ طريقها عبر المعرفة، كذلك ستمنح حالة الجهل أن تنبثق المعرفة وأن تشقّ طريقها. ومثلما هيأت الحالة الطبيعية للحضارة الإنسانية بما يلزمها لشقّ طريقها، كذلك ستهيئ لها القدرة للمعرفة بما قد أسس له الجهل. ذلك بأن من المحال أن تكون المعرفة خارج ما يمكن للجهل أن يمنحه لها. لا بد إذاً، من أن يكون الأمر بالنسبة للمعرفة الحضارية بمثل ما منحت الحالة الطبيعية للمادة إذ قيّدتها بما هو مجاز وممنوع أو ممتنع. كذلك سيقيد الجهل الحضارة بما هو مجاز ومحال للمعرفة. فلو أمعناً النظر جيداً سنجد أن هذا التقييد هو بذاته مبدأً وحكماً وقانون. وسنلاحظ أن هذا المبدأ تحول علماً ومعرفة لدينا، وصرنا نعرفه لنجاوز جهلنا. وما ذلك إلاً لأنه ممنوح ومعطى تلقائياً وفطرياً للقدرة المعرفية. ومن هذا تحصّل ما اصطلاحنا عليه بـ «النقص البشري».

يتبين ممّا سلف، أن حالة الجهل هذه تمنح قواعد أولية أساسية لتشقّ المعرفة طريقها، ويسري مفعولها في كل الأحوال والظروف، وفي كل زمان ومكان وعلى كل الموجودات. وبالتالي لم تكن هذه القواعد إلاً تلك التي تسلّم لها المعرفة تلقائياً والتي تعرف بالمسلّمات الفطرية. أي تلك

[1] - سورة إبراهيم : الآية 45.

المسلّمات التي لا يُشكُّ بها، والتي تعمل كمعيار واحد ووحيد لما يجوز عمله ولما هو ممنوع. وحين كان الصواب هو الذي يجوز والخطأ هو ما ينبغي الامتناع عنه، كانت المسلّمات الفطريّة هي معيار الحقيقة واليقين التي تخدم في عمليّة الكدح والجد في شق طرق العلم والمعرفة.

مثال ذلك، قولنا إن الشيء لا يمكن أن يكون هنا وهناك في آن واحد، أو فوق وتحت في اللحظة نفسها، شيطان وملاك في الآن عينه. ولربما من هذا جاءت قواعد المناطق الثلاث للتفكير: الماهيّة، وعدم التناقض، والثالث المرفوع. من الواضح أننا مع هذه القضايا، نصدر حكماً ما، وهو في الآن نفسه يشير ويقرر المجاز والممنوع، ويفرض علينا الإيمان بصدق هذا الحكم، ويمنع علينا الشكّ بيقينه، وعلى مثل هذا يُعرف الصواب ويتميّز من الضلال. وفي هذا يكمن حل الاختلاف بين المجاز والممنوع، وبين الأيس والليس، وبين هذا ونقيضه، واستطراداً بين الشيء على ما هو عليه وبين ما هو في غيره. والذي يسعنا بوضع مقترح على القريحة، يصلح كحل لمسألة المتناقضات، التي لم يخلُ بحثها من الخطأ والتمويه والشغب. نقول مثلاً هذا خطأ، لأننا نلاحظ عدم الدقة في قولنا إن العلم والمعرفة هما نقيضا الجهل حين يكون الجهل خارطة الطريق إلى الصواب دائماً وابدأً. ذاك ان ما سمي بالمتناقضات ليست إلا حدود تمايز الواحدة عن الأخرى. فكما أسلفنا إن حد الموجب سيكون عند السالب، كما هو الفقر عند الغنى، أو حد بيتي عند جاري.

لم يكن هذا الاضطرار والجبر على المعرفة إلا أن يتحصل بواسطة. وكانت أول واسطة وأجلّها في هذا المورد هي «ملكة التصنيف». إذ بها تتميز المجهولات وتظهر إلى العلن. وبهذه الوسطة يتموضع كلُّ بموضعه المقدّر، ويتميز الواحد عن الآخر. لقد كان العلم عند كبار النظّار التصنيف والتمييز. وبهذا يقول الغزالي: «والمختار عندنا أن مأخذ العلوم المميز، والمميز قد لا يكون عقلاً كميز البهائم، فنعني به ميز العقلاء»، وعلى قول ديكارت: «يحدث العلم، بالجري وراء المجهول لتوضيحه وتمييزه». أليس هذا من أعمال ملكة التصنيف التي جُبلت عليها المخيّلة البشريّة بمركباتها الأربع: الحسّ، والنفس، والعقل والخيال؟ بل ان هذه المركّبات هي الوسيلة والمدخل إلى مصادر العلم وأسس نظريات المعرفة بلغة عصرنا.

لقد كان من أدقّ التصنيف للوجود في تاريخ الميْتافيزيقا هو العقل الذي يصنّف موجوداته من جهة وظائفها وأفعالها. ولو كان الأمر متبعاً عند النظّار بهذا الرأي لكان من اليسير التعرّف على حقيقة أننا نحيا بعالم يزود من جهة ويتزود من الجهة الأخرى. ولربما، نكون قد أضفنا على اكتفاء الجاحظ بتصنيفه للجامد والنامي بقوله: «... وكان حقيقة القول في الأجسام من هذه القسمة أن يقال: نام وغير نام، ولو الحكماء وضعوا لكل ما ليس بنام اسماً كما وضعوا للنامي اسماً لأتبعنا أثرهم، وإنما ننتهي إلى حيث انتهوا»^[1].

[1] - الجاحظ، كتاب الحيوان ج1، تحقيق عبد السلام هارون، طبعة ثانية 1965 - ص 26.

على ذلك جاز القول ومن باب التصنيف من جهة الوظائف والأفعال، أن الوجود بما هو موجود متعين، ونظراً إلى إنقسامه وتكثره وافتنانه هو نفسه العالم الذي يزود ويتزود. أي العالم المزود والعالم المتزود. فالنمو ليس من يقيم الأحياء بل ان تزودها هو الذي يجعلها تنمو. ومن هذا الوجه نجد تصريحاً واضحاً عند هشام بن الحكم. فقد جاء بمسنده - ما يؤيد ذلك: «عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن النضر بن سويد عن هشام بن الحكم أنه سأل الإمام الصادق (ع) عن أسماء الله واشتقاقاتها: الله مما هو مشتق؟ قال الله مشتق من آله، والآله يقتضي مألوهاً والاسم غير المسمى، فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر، ولم يعبد شيئاً، ومن عبد الاسم والمعنى فقد كفر وعبد اثنين، ومن عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد أفهمت يا هشام؟ قال: فقلت: زدني. قال: لله تسعة وتسعين اسماً، فلو كان الاسم هو المسمى لكان كل اسم منها إلهاً، ولكن الله معنى يدل عليه بهذه الأسماء، وكلها غيره. يا هشام، الخبز اسمٌ للمأكل، والماء اسمٌ للمشروب، والثوب اسمٌ للملبوس والنار اسمٌ للمحروق...»^[1] وهو قول صريح حول أن المعاني هي الأفعال نفسها.

غني عن القول إنك إن سألت صغيراً أو كبيراً، فقد وجدته عالماً بمعنى القول: «ليس الإيمان بالتمني ولا التحلي، إنما الإيمان ما قر في القلب وصدقه العمل». لهذا أجمع علماء ونظار وفلاسفة الإسلام على القول بأن الإيمان هو العمل، والعمل لا يكون بلا علم لذا نجد أبا الحسن العامري يقول: إن كل من أثر لنفسه هذه العقيدة فقد ارتكب خطأ فاحشاً، فإن العلم مبدأ العمل، والعمل تمام العلم، ولا يرغب في العلوم الفاضلة إلا لأجل الأعمال الصالحة... كلا! إن توهم هذا مما يؤدي إلى تفويض الأعمال الصالحة بأسرها إلى ذوي الجهل والغباوة! ولو جعل الأمر كذلك لوجدت الطبيعة الأنسية عند إقامتها الأعمال الصالحة مستغنية عن العلوم الحقيقية^[2].

9. في استخلاص العلة الصقوليّة:

إذا كانت الضرورة تقتضي العلة أو العكس، والأمر سيان، فلن تكون مقولة « العلة الغائيّة » إلا من باب التعبير التشبيهيّ التمثيليّ (الأثر وبومورفيستي) وهو خاصيّة المخيِّلة البشريّة التي تلي خاصيّة التصنيف، والتي أشير إليها بما ورد في الآية الكريمة «وما قتلوه وما صلبوه لكن شُبّه لهم»^[3]. وليست الشمس علة الضوء والنور، بل هي الضوء وكل ما ينير، فإن علة الطاوله هي نفسها غايتها، والفيض هو ما يفعله الشيء كونه في تمام هيئته وجوده. وعليه، لم يكن الفيض الإلهيّ إلا صلة الله بكونه ومخلوقاته وهي الحق والحقيقة. وما إقامة الصلاة على سبيل التمثيل، إلا من باب الإقرار والعرفان بهذه الصلة. أما من جهة المرء نحو خالفه، فقد فسرت البشرية العاقلة أن لله عبداً، كما العبد لسيد، لذا لن يكون مرجع هذا الفهم إلا من قوة فعل التفكير التمثيليّ. فقد كان أقرب للعقل

[1] - ابن الحكم، هشام، المسند، حرير د. خضر نيه، ص 58 مجمع البحوث الإسلاميّة بيروت- 1392 ش - ص 58.

[2] - العامري، أبو الحسن، الاعلام بمناقب الإسلام، تحقيق د. احمد غراب، دار الأصاله - دمشق - 1995 ص 75.

[3] - سورة النساء - الآية 157.

والصواب أن يكون معنى العبادة ما يشير إلى التعبيد والعمل وليس العبودية، ذلك أن من لم يطرق ولم يُعبّد طريقه إلى الله يبقى عبده كذلك، ومن عبّد طريقه بالإيمان والفعل، فقد عبّد لنفسه الطرق الموصلة إلى رحمته ورضائه تعالى. وليس من غاية أسمى لكلّ موجود إلاّ فعله واتصاله بما يتأثر به ويؤثر به، وإلاّ لما قام الكون، الذي لم يكن له أن يقوم إلاّ بالفعل؟!

في الاعتقاد الوحياني الإسلامي ما يمنح الفعل والأفعال مكانة الصدارة من بعد الإيمان. ولقد قرر هذا جلُّ أصحاب النظر من العلماء والعرفاء والمتكلمين. مثال: إني وإن أقمت الصلاة وحججت البيت، وصمتُ رمضان، وزكّيتُ أموالِي وقلت بالشهادتين، وكلها سلوك ومسالك، وأفعال وأعمال، ومع تنفيذها كنت سأبدو أنني لله راسخ العرفان. وما ذلك إلاّ لوجوه: إني أعرف نفسي وقدرها أمام قدرِ الذي يستطيع أن يخلق ما أعجز عنه، فكيف أستطيع إيجاد نفسي، وكيف أستطيع خلق المكان والهواء والطعام والشراب، أليس من المحال، وكيف بلا كل هذا وأنا ما زلت وجوداً؟! أليس هذا ما يجعلني عاجزاً ناقصاً فقيراً دائماً، لا أقوم إلاّ على التزوّد وأساسه على ما يصنعه هو وكيف يمكنني أن آتي بالشمس من المغرب والله يأتي بها من المشرق؟ وهذا الميزان يقيني مفطوراً المرء عليه بلا عناء، وتلك هي الفطرة التي وردت في الحديث الشريف: «إن المرء يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرّانه أو يمجّسانه» والإيمان وتصديق هذا اليقين والتسليم به هو دين البشر كلهم، ومن هذا الإيمان والتسليم بالذات جاء معنى كلمة «الإسلام»، وليست المعاني الأخر لكلمة الإسلام المعروفة إلاّ أن يكون شرحها مقادراً من النهج التمثيليّ - التشبيهيّ (الأثر وبومورفستي)، النازع إلى تجسيد اللأمجسد، وهو ذاته المسؤول عن نشأة الأديان.

أما العرفان من الوجه الآخر، فهو المنظور إليه اجتماعياً. وبما أن العيش الاجتماعي ترافقه المعرفة والتعلّم وكسب المعارف كانت هذه تتحصل بالتلقين والتقليد والتواتر، ومن ثم سبر الأغوار المعرفية. لذا كان العلم والمعرفة ما يقرّر الإرادة وهذه الأخيرة كانت تقرّر السلوك والمسالك. وفي ظل تلك المزاحمة وجبّ على المرء أن يختار الدرب، وهذا الاختيار يقع على ضروب. لذا صدق القول أن درب العرفان هو من أنقى الدروب للوصال وعقد الصلة بالأصل الأصل، ولم تكن الصلاة وحدها من عبّد طريقهم إلى الله وحده عزّ وجلّ، بل قد وضعت المسالك والطرق رياضةً للإرادة والعزم على كبت وقمع شهوات النفس وأهوائها، وهذا يتحصل من رقابة النفس ودوام الشكر والعرفان، ليفرغ القلب من كل، لتماماً محبة الله وحده كلّ من ثنايا الفؤاد. حينها سيعرف المرء معنى الهوى، الذي لا يعرف الخاص والأجزاء والتقسيم والترتيب بل التواصل والوصل والتناغم والإنسجام. وسيشغل حبّ قيس لليلي، قياساً عنها، والذي أشار إليه افلاطون أيضاً، وبمثله قال كونفوشيوس: أعجب لمرء فضّل فضيلة صغيرة على جمال الكون كله، إذ قد توحدت روح المرء بمشيئة الله وصلته بالبشر ليحدث مع هذا الوصل الفناء في محبته، وهي التي تعني الصلة المستدامة مع الألوهية.

لائحة المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم.
2. ابن الحكم، هشام، المسند، حرير د. خضر نبها، مجمع البحوث الإسلامية بيروت- 1392 ش.
3. أبو البركات البغدادي، هبة الله، الكتاب المعتبر في الحكمة الجزء الأول، جمعية دار المعارف العثمانية 1357 هجري.
4. أبو الحسن العامري: كتاب إنقاذ البشر من الجبر والقدر، رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، دراسة ونصوص د. سبحان خليفات - عمان 1988.
5. أرسطو، كتاب السياسة، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، سلسلة من الشرق إلى الغرب- القاهرة.
6. أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ترجمة د. فريد جبر، مكتبة لبنان 1997.
7. البصري، الحسن، تفسير الحسن البصري، تحقيق د. محمد عبد الرحيم، الجزء الأول، دار الحديث- 1990.
8. بن حيان، جابر كتاب الحدود، رسائل جابر بن حيان، ثلاثون كتاباً ورسالة -عني بتصحيحها ونشرها ب. كراوس - إعداد أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية.
9. الجاحظ، كتاب الحيوان ج1، تحقيق عبد السلام هارون، طبعة ثانية 1965.
10. الرازي، فخر الدين: الإشارة في علم الكلام، إشراف الأستاذ سعيد فودة، دار الرازي بيروت 2006.
11. رسائل أبو الحسن العامري: كتاب التقرير لأوجه التقدير. وكتاب إنقاذ البشر من الجبر والقدر، دراسة ونصوص د. خليفات سبحان، منشورات الجامعة الأردنية عمان 1988. أنظر أيضاً كتابي: قمم لجونية... كتاب البديهيات، مقدّمات لفلسفة الصواب - طبعة خاصة 2021.
12. ريني ديكرت: "... التأمّلات في الفلسفة الأولى، ترجمة وتقديم عثمان أمين - تصدير مصطفى لبيب، المركز القومي للترجمة 2009.
13. الشهرستاني، أبو الفتح، الملل والنحل، صححه أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية 1992.
14. الطباطبائي، السيد مصطفى الحسيني، "فتح البيان" دار الجسور الثقافية- بيروت 2005.

15. العامري، أبو الحسن، الاعلام بمناقب الإسلام، تحقيق د. احمد غراب، دار الأصاله- دمشق- 1995.
16. عمونئيل كانط - نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة - مركز الإنماء القومي - بيروت.
17. الغزالي - المنقذ من الضلال - تحقيق: محمد حسن هيتو - دار التقوى 2019.
18. الغزالي، المنحول من تعليقات الأصول- دار الفكر- 2014.
19. الفيومي سعديا، سعيد بن يوسف، كتاب الأمانات والاعتقادات.
20. الكتاب المقدس، سفر الجامعة، الأصحاح الأول، جملة رقم 5.
21. مونتيكيو، روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة الهنداوي 2012.
22. هرمس - متون هرمس، حكمة الفراعنة المفقودة. تيموثي فريك، بيتر غاندي، ترجمة عمر الفاروق المشروع القومي للترجمة 2002-

المعرفة الروحانية في ميزان فلسفة الدين

بين التجربة الدينية والتبصر العرفاني

إحسان علي الحيدري

أستاذ التعليم العالي في فلسفة الدين- جامعة بغداد- العراق.

ملخص إجمالي

يعتقد كثرة من المتصوفة والعرفاء بأن التجربة الدينية أو الخبرة الدينية تمثل جوهر الدين. وقد لاحظت عند تصفحي المدونات المشتملة على موضوعات تتعلق بهذه القضية، أن بعضهم يستعمل مصطلح "التجربة الدينية"، وآخرون مصطلح "الخبرة الدينية"، ومنهم من يزاوج بين المصطلحين فيذكرهما في الموضوع نفسه للتعبير عن مقصد واحد. بعض الباحثين حاول ترجمة المفردة الإنكليزية EXPERIENCE بـ"الخبرة" التي تُعبّر عن حالة يكابدها الإنسان، مثل الإحساس بلذة أو بألم أو وعي إدراك حسي، أو تذكّر منظر أو موقف أو تخيلهما، أو معاناة انفعال أو عاطفة، أو أية حالة نفسية أو عقلية أخرى. أما "التجربة" EXPERIMENT، فقد قصرها على الحالات والمواقف التي تجري داخل معمل أو مختبر، مثلما يفعل العالم التجريبي حين يقوم بملاحظة ما ينشأ من ظواهر فيزيائية أو كيميائية أو سيكولوجية أو بيولوجية.

في هذا البحث سوف أمضي إلى استعمال كلا المصطلحين للتعبير عن المفهوم نفسه؛ ذلك على الرغم من أنّ الخبرة الدينية تدلّ على الحالة الوجدانية التي ينفعل بها الإنسان المؤمن عند ملاقاته ربه أو مقدّساته. ولقد وجدت أنّ التجربة الدينية تعبّر عن دخول الإنسان المؤمن في ممارسة روحية، فيستلهم معارف جديدة لم يكن على دراية بها سلفاً، وهي تشبه التجربة الواقعية التي يمرّ بها الإنسان الاعتيادي في مسيرة حياته اليومية، لذلك أرى إمكان مقابلة المفردة الإنكليزية EXPERIENCE بأيّ من المفردتين العريبتين، "التجربة" أو "الخبرة"؛ لكونها مقولة أكثر عموماً من الألوهية من حيث وجودها في الأديان كافة من غير وجود خلاف في هذا الأمر. ولأنها كذلك تمثل قلب الدين وجوهره.

* * *

مفردات مفتاحية: الخبرة الدينية – التجربة الدينية – فلسفة الدين – الممارسة الروحية – الرؤية العرفانية.

تمهيد

تتكشّف البداية الأولى للتجربة الدينية ساعة مثول الإنسان المؤمن أمام الذات الإلهية أو أمام المقدّس. وقد تنوّعت التجارب الدينية بتنوّع الأشخاص الذين مارسوها، وتفاوتت شدّة وضعفها بحسب درجة تعلّق ذلك الشخص بمعبوده أو بمقدّساته. النوع الأعمق والأشدّ لهذه التجارب ما عرفه الأنبياء والأولياء والعارفون والقديسون، إذ كانت لهم تجارب عميقة جداً وقرينة غاية القرب من الألوهية، وتستند ممارسة الطقوس والشعائر إلى تلك التجارب، فلولا الأخيرة لكانت الأعمال والشعائر الدينية مجرد عادات عرفية واجتماعية وثقافية. وإذا أردنا أن ندمج الأديان السماوية والأديان الوضعية في إطار الدين المؤسّسي، فسنجد أنّ العودة إلى تاريخ تأسيس ذلك الدين على يد النبي أو المصلح ستفضي بنا إلى عدّ التجربة الدينية الأولى التي مارسها ذلك المؤسس البذرة الأولى لذلك الدين.

قد تكون التجربة الدينية فردية يعانيتها الإنسان في أعماق نفسه وبمعزل عن تجارب الآخرين، وإذا أردنا الإخبار عن هذه الخبرة الأساسية اعتماداً على الاستبطان وعلى شهادة الآخرين ممّن عبّروا عن تجاربهم تلك، قلنا إنّها إحساس أوليّ متمكّن من السيكولوجيا الإنسانية قوامه مواجهة فريدة مع قوّة شمولية منبثة في هذا العالم تبدو متّصلة به قدر استقلالها عنه، إنّ المقدّس الكليّ وقد صار ماثلاً في النفس التي تختبر حضوره بكليّتها، وفي معزل عن أيّ موقف عقلائيّ نقديّ، ونظراً لهذا الطابع الانفعاليّ غير العقلانيّ الذي تتسم به التجربة، فإنّ التعبير عنها بلغة الواقع الذي نعيش فيه، ومفردات التجارب اليومية أمر في غاية من الصعوبة. وقد تكون التجربة الدينية جمعية فتولد عند بعض الجماعات حالة انفعالية قد تبلغ في شدّتها حدّاً يستدعي القيام بسلوك ما؛ من أجل إعادة التوازن إلى النفس والجسد اللذين غيرت التجربة حالتهما الاعتيادية، وهو ما نراه جلياً في حلقات الصوفية وما يؤدّي فيها من موسيقى إيقاعية وحركات جسدية، وتكرار صيغ كلامية ذات أثر خاصّ في النفوس، يمكن للأفراد المستغرقين في الأداء الانتقال بها إلى مستويات غير اعتيادية من الوعي، واستعادة الحالة الوجدية التي تحتلّ ساحة الشعور تلقائياً في التجربة المباشرة التي تحدث في الأصل بلا استنهاض مصطنع.

وتظهر الخبرة الدينية لدى الإنسان عند ممارسته للطقس العباديّ الذي سيجعله يواجه الإله المعبود، غير أنّ خطراً كبيراً سوف يلازم تلك الطقوس، وهو ممارستها بوصفها أشكالاً خارجية بعيداً عن محتواها. وفي كلّ دين يوجد أفراد يمارسون الطقوس إمّا إعجاباً بشكلها، أو إرضاءً للجماعة التي ينتمون إسمياً إليها، من غير إيمان بمعناها ووظيفتها في ضوء العقائد الدينية، وهناك من يمارسها تعوداً تكرارياً خالياً من المعنى، وفي حالات كهذه تتوقّف الطقوس عن تأدية الدور

الأصلي الذي وجدت من أجله، وقد تغدو صنمياً جامدة تهدد حياة صاحبها الروحية، كما تهدد حياة الجماعة الدينية الصحيحة إذا اتسع نطاقها. لشد ما كان التعلق الشكلي الخارجي بالطقوس دافعاً إلى التعصب الديني، واتخاذ موقف عداء أو انغلاق تجاه الأديان الأخرى. والحق أن كل مؤسسي الأديان ومعلميها العظام ثاروا على الشكلية، وفي الوقت نفسه فإن اعتماد أية عقيدة خالية من الطقوس سيجعلها أقرب إلى الفلسفة منها إلى الدين، والإنسان الذي يمارس هذه العقائد والطقوس ممارسة كيانية صادقة سيجعلها فاعلة إيجابياً في حياته.

منزلة الإيمان في فلسفة الدين:

وإذا كانت العقائد تقتصر على مخاطبة الجانب العقلي في الإنسان، فالطقوس بما فيها من ترتيل وركوع وغيرهما تجعله يشارك في عملية التطهير بكل قواه النفسية، وبملء كيانه، فالمهم أن تقوم العقائد والطقوس على أساس نفسي راسخ فتنبع من الداخل، من القلب الذي يمثل الصدق والعمق والحرارة والاندفاع في الإيمان والعمل.

في ما يلي نضيء على الرؤية الفلسفية التي قدمها عدد من الفلاسفة الغربيين حيال علاقة الإنسان المؤمن بالله عن طريق دخوله في تجربة دينية فريدة من نوعها، ومن أصحاب هذه الرؤية الفلسفية سوف نتناول بالتحليل أبرز هؤلاء:

أولاً: سورين كيركغارد ورؤيته الوجودية:

يعتقد كيركغارد^[1] أن بإمكان الإنسان التعالي على ذاته وتجاوز عالمه؛ بعية الوصول إلى ذات الخالق عبر تجربة ذاتية حرة، وبهذا العمل يتبين أنه يقوم بفعل حر مشبه لفعل الإله الذي نزل إلى الأرض من عليائه بمحض اختياره؛ كي يشارك مخلوقه العيش ويتعرف المشاكل التي تعترض سبيل وجوده على الأرض، وقد صُلب هذا الإله على خشبة في الناصرة، وتفرق حواريه وتلامذته؛ ليبتثوا في العالم أفكاره الإلهية.

لهذا، فإن كيركغارد يعدُّ حادثة المسيح في التاريخ وفي الدين المسيحي لقاءً حياً بين الأصل والشبيه، بين الخالق والمخلوق، ويؤكد أن الإنسان الذي يروم الوصول إلى معرفة وجود الخالق والاتصال به عليه أن يعيش على غرار تجربة المسيح في الحياة، ويتعبير آخر تجربة صوفية ذاتية تنقل الوجود الإنساني إلى مصاف الوجود الإلهي. ويجدر القول أن أفكاره وآراءه وتأملاته الدينية

[1]- (سورين كيركغارد) (Kierkegaard, Soren 1813 - 1855) م: فيلسوف دانماركي ورائد المذهب الوجودي، دارت موضوعات فلسفته حول الخطيئة والحرية والحب والزواج والندم والتكفير والغواية والمصير؛ لكونه عانى هذه المشكلات معاناة عنيفة حية. تبدأ فلسفته من وجود الفرد المتميز بتجاربه المفردة لتنتهي بحقيقة وجوده بوصفه فرداً، فالفكر الحقيقي عنده الفكر الوجودي المعيش. من أعماله: (مفهوم القلق)، و(مدرسة المسيحية)، و(كتاب اليأس)، و(الخوف والرعدة).

لا تُعدُّ ثورة على الدين المسيحيُّ بقدر ما هي ثورة على الطقوس والتعاليم الكنسيَّة التي حالت بين الإنسان وبين إدراكه للدين الحقيقيِّ النابع من الذات الإنسانيَّة الحرَّة^[1].

الله في نظر كيركغارد ليس فكرة تتأمَّلها، أو موضوعاً نثبت وجوده، بل هو ذات تنكشف للمرء في أعماق أعماق وجوده، فليس الإنسان ذاتاً مغلقة على نفسها، بل هو موجود مائل منذ البداية وجهاً لوجه أمام الله، ورغم أنَّ صلة الإنسان بالله تقوم — حتماً — على التغير التام والعجز المطلق من جانب الإنسان، إلاَّ أنَّ هذه الصلة لا بدَّ من أن تتمظهر في صورة الصلاة أو العبادة. والصلاة ضرب من التوتُّر بين حالة العدم وحالة الامتلاء، أو هي تعبير عن نزوع الكائن المتناهي نحو الاتصال بالموجود اللامتناهي، ومثل هذا الاتصال لا يمكن أن يتحقَّق إلاَّ حين يشتدُّ شعور الذات بالخطيئة، فالنفس الآثمة المنسحقة أمام الله حين تحسُّ إحساساً عميقاً بخطيئتها لا بدَّ من أن تجد نفسها إزاء الله وجهاً لوجه، وإذا كان الوجود الإنسانيُّ ألماً وعذاباً أو ألماً روحياً وعذاباً دينياً؛ فذلك لأنَّ الخطيئة هي التي تقودنا إلى أعتاب السرِّ الإلهيِّ، وإذا كان الله يريد للمؤمن أن يتألَّم ويرتضي لعباده أن يحيوا حياة قلقة مفعمة بالتناقض والتوتُّر والتمزُّق وشتى مظاهر العذاب؛ فذلك لأنَّ الإحساس بالخطيئة والشعور بالقلق هما الشرطان الضروريَّان لتحقيق عمليَّة الفداء، وحين يتَّخذ العذاب الدينيُّ صورة نقيَّة طاهرة فهناك يتحقَّق الاتحاد بين البطولة والغبطة الروحيَّة، فيشعر المؤمن بضرب من النشوة الروحيَّة التي تسمو على كلِّ تناقض بين السعادة والشقاء، فالعبادة الحقيقيَّة ليست عبادة الخوف فحسب، بل عبادة الغبطة والنشوة أيضاً، غير أنَّها نشوة تلك الروح المعدَّبة التي تعلم أنَّ الله نفسه يتألَّم، وأنه لا يتألَّم إلاَّ لأنه يحب، وهيهات للنفس الإنسانيَّة أن تعانق الحب الإلهيَّ ما لم تحترق معه بنيران الألم.

انطلاقاً من ذلك، نجد كيركغارد يربط علاقة الإنسان بالله بالعذاب النفسيِّ أو الشعور بالخطيئة، ويعدُّ الألم الجوّ الطبيعيِّ الذي يحيا فيه الإنسان المؤمن؛ لأنَّ الأخير ليس بالشخص المطمئنِّ الواثق الغارق في فيض علويِّ من السعادة، بل هو شخص معذب قلق يحيا في صراع مستمرٍّ مع اللامتناهي ويجد نفسه دائماً في غمرة التناقض، لذلك يرى العذاب حليفاً للخبرة الدينيَّة فيقول: «إنه حينما يريد الله أن يصطفي لنفسه رجلاً، فإنَّه يدعو رفيقه المخلص ألا وهو الهم، لكي يطلب إليه أن يلازمه ويتعلَّق به، ولا يفترق عنه لحظة واحدة»^[2]، ومعنى هذا أنَّ الهمَّ رفيق المؤمن الذي يلازمه كالظلِّ، وهنا تتكشف العلاقة بين الله والإنسان عن علاقة ملؤها القلق الوجوديُّ المشوب بانعدام اليقين، أي أنَّ الفرد حين يفقد الثقة بوجود علاقة بينه وبين ربِّه فإنَّ العلاقة ستكون قائمة في تلك اللحظة فحسب، أمَّا الذين يعتقدون أنَّهم على صلة دائمة بالله فهم بلا شك قد عدموا كلَّ صلة

[1]- هادي (قيس): دراسات في الفلسفة العلميَّة والإنسانيَّة، ط1، مكتبة المنصور العلميَّة، بغداد، 2000م، ص 201.

[2]- إبراهيم (زكريا): مشكلات فلسفيَّة، ج5 (مشكلة الحب)، ط2، مكتبة مصر، القاهرة، 1970م، ص 139.

بالله، وكما أنه لا يمكن أن تكون هناك حقيقة بغير تشكُّك وارتياب ومساجلة، فإنَّه لا يمكن أيضاً أن يكون هناك إيمان بلا صراع ومخاطرة ومجاهدة^[1].

في السياق عينه، يرى كيركغارد أنَّ الآخر يمكن أن يكون عائقاً أمام علاقة الإنسان بالله، ويُصرِّح بأنَّ على الفرد أن يكون ضئيلاً في تعامله وعلاقته بالآخرين، وينبغي له أساساً ألاَّ يجري حديثاً إلاَّ بينه وبين الله، ومن الضروري أن يصبح الإنسان فرداً منفرداً؛ حتى تكون له علاقة مستمرة بالله. وقد طبق كيركغارد هذا الأمر في حياته الواقعيَّة، إذ عمد إلى فسخ خطوبته؛ كي لا تكون عائقاً أمام تلبية نداء الله وعن طريق التفرد بالله، يستطيع عندها الإنسان الحصول على الحقيقة؛ لأنَّ الحقيقة إلهيَّة المصدر ذاتيَّة التلقِّي، والله لا يتَّصل إلاَّ بالفرد.

والعلاقة بين الله والإنسان — بحسب رؤيته — خالية من التجانس المطلق؛ لأنها تُعبِّر عن علاقة اللامتناهي بالمتناهي، ورغم أنَّ الله محبة، إلاَّ أن حبه قاتل، ومعنى هذا أن اللامتناهي هو عدو المتناهي؛ لأنَّ الأول يبغض كلَّ ما تتكوَّن منه الحياة البشريَّة، وكل ما يخلع على الوجود الإنساني لذته؛ ومن هنا لا يمكن أن تتأكَّد علاقة الذات الفرديَّة بالحقيقة الإلهيَّة، ألَّهم إلاَّ عن طريق القلق النفسي أو التمزُّق الداخلي. كما لا يمكن أن تقوم الصلة بين الله والإنسان إلاَّ على الصراع والتناقض والمجاهدة والمواجهة المستمرة.

ويمضي كيركغارد في ذلك فيصرِّح بأنَّ على المسيحي أن يحيا كما لو كان ميتاً، لأن الله نفسه الذي يصدر على الحياة البشريَّة حكم الموت، ومن ثمَّ فالموجود البشريُّ لا يملك أن يقرب السرَّ الإلهيَّ إلاَّ في حالة أليمة من الخوف والقلق والعذاب واليأس، ومهما وقع في الظنَّ من أنه لا موضع لليأس في قلب المؤمن، فإنَّه لا بدَّ للمؤمن من أن يجتاز أعنف تجارب اليأس وأقسى حالات القلق حتى يعرف طريقه إلى الله، وكأنَّ الله يريدنا أن نلمس قاع الهاوية حتى يمدَّ يده فينتشلنا من قاعها^[2].

إنَّ الحالة الإيمانيَّة عند المؤمن وهو يخوض غمار التجربة الدينيَّة — وفق رؤية كيركغارد — تتجلَّى في حركة وجدانيَّة حارَّة، وتوتُّر في باطن الكائن الموجود بأسره. إنَّها حركة تسعى للغبطة الأبدية والطمأنينة الكاملة، وهذه الحركة تمثِّل جوهر الدين، وغاية يُعنى بها الإنسان على نحو غير مُتناه. ويرى أنَّ ليس المهم ما نؤمن به، إنَّما المهم هو كيف نؤمن به؛ لأنَّ موضوع الإيمان ينبثق على نحو ما من التوتُّر الباطني، من الحماسة الوجدانيَّة، ومعنى أن نريد على نحو غير متناه هو في الوقت نفسه أن نريد غير المتناهي، وليست الغبطة الأبدية شيئاً نصادفه في طريقنا، لكنها الطريقة

[1] - إبراهيم (زكريا): مشكلات فلسفيَّة، ج2 (مشكلة الإنسان)، مكتبة مصر، القاهرة، بلا تاريخ، ص 189.

[2] - إبراهيم (زكريا): مشكلات فلسفيَّة، ج5 (مشكلة الحب)، ص 140.

التي بها نحصل على هذه الغبطة، وسيضع الإيمان المؤمن في مواجهة الله، وما حياة الإيمان إلا حياة المحبة والصلاة والزهد، والحب هو المبدأ والملجأ الأخير، وبالحب تكون معرفتنا بالله، والصلاة هي تنفس الروح فهي لا تجعل الله يلتفت إلينا، بل تجعلنا ملتفتين إلى الله، وهي الفعل الذي به ننصت إلى الله في الصمت والعبادة؛ ومن ثمَّ كان فعل المحبة وفعل الصلاة شيئاً واحداً، وكلُّ منهما شيء واحد مع التسليم أو الفناء في الله. وحين يفنى الإنسان في الله يكسب نفسه ويجد ذاته التي فقدتها من قبل، بعد أن يلغي كلَّ ما يحول بين الأنا والأنت، لكن حياة المؤمن في المجال الديني لا بدَّ من أن تكون عذاباً ومعاناة، إذ يتخلَّى فيها المؤمن عن كلِّ غاية أرضية نسبية، ويزهد في كلِّ متعة وسعادة؛ ليقترحم عالماً يموج بالفتن والمحن والاختبارات، ويُقبل على مخاطرة شاملة يوضع فيها وجوده كلُّه في الميزان؛ لأنه يسعى حينئذ للمطلق، أمَّا كيفية الإقدام على الحياة في هذا المجال الأخير، فإنَّها لا تكون إلاَّ بوثبة وجودية نتخذ فيها قراراً حاسماً وعزماً لا رجعة فيه، ولهذه المرحلة الأخيرة جدلها الباطني الذي يدفع المؤمن إلى الصعود المستمر، والذي يجعله يدرك استحالة أن يتوقَّف أبداً في حركة من التعالي على نفسه لا تنقطع أبداً صوب اللامتناهي.

ثانياً: وليم جيمس والخبرة الدينية:

يجعل جيمس^[1] التجربة الدينية نقطة البدء في بحثه بشأن الدين، ولا يُعنى بالبحث عن أدلَّة وجود الله، بل يمضي مباشرة إلى الوقائع، ويرى أنَّ للتجربة الدينية من الصور بقدر ما هنالك من أفراد متدينين، ومعنى هذا أننا بصدد نزعة تجريبية فردية تسم بطابعها منهجه في دراسة الفلسفة الدينية.

وليست التجارب الدينية في نظر جيمس مجرد وثائق نجمعها وندرسها، بل هي أقرب ما تكون إلى كشف ندرس بها كيفية تجلِّي الحقيقة الإلهية لأفراد مختلفين، وهو يُعدُّ الشعور الديني الممثل الحقيقي لجوهر الدين؛ لأنَّ العبرة ليست بالطقوس والفرائض، بل بالروح والديانة الشخصية الباطنة. والدين أمر شخصي في جوهره، فليس المهمُّ أن نعرف الأسس النظرية التي تقوم عليها عقائده، بل أن نقف على آثاره ونتائجها، فضلاً عن ذلك فإنَّ الدين وثيق الصلة بالحياة؛ لأنَّ كلاً منا يحيا وفق مزاجه الديني، وهو يريد بذلك أن يحكم على التجربة الدينية بالنظر إلى نتائجها؛ لذلك يقرُّ أنَّ الشعور الديني هو شعور بالانسجام الباطن العميق، شعور بالسلام والراحة والاعتباط، شعور

[1]- (وليم جيمس) (James, William 1842 - 1910) م: فيلسوف أميركي وأبرز مؤسسي الفلسفة البراغماتية، ومن رواد علم النفس الحديث، له إسهامات مهمة في علم النفس الديني والتصوف، كان أستاذ التشريح والفسولوجيا في جامعة «هارفارد»، ثم عين فيها أستاذاً لعلم النفس، ثم أستاذاً للفلسفة. وقد وصف الدين بأنه تجربة فردية جوهرها العاطفة الدينية لا الطقوس، وأن الشعور الديني شعور باطني بالمشاركة في موجود أعظم، وهو شعور بالانسجام والسلام، وأنَّ الله موجود؛ لأنَّ فرض وجوده نافع. من أعماله: (مبادئ علم النفس)، و(إرادة الاعتقاد)، و(الفلسفة العملية)، و(معنى الحقيقة)، و(تنوعات في الخبرة الدينية).

بأنَّ كلَّ شيءٍ يسير على ما يرام في داخلنا وفي العالم الخارجي أيضاً، وإذا كان من أخصَّ خصائص الشعور الديني أنه يشعرنا بأنَّ الحياة خلَاقَةٌ مبدعةٌ فذلك لانطوائه على الإحساس بمشاركة قدرة أعظم من قدرتنا، والرغبة في التعاون مع تلك القدرة في تحقيق أعمال المحبة والسلام. فالتجربة الدينيَّة مهما تعدَّدت صورها فلا بدَّ من أن تقودنا إلى الشعور بأننا نشارك لا شعورياً في موجود أعظم هو الله. ورغم ما يكتنف هذه التجربة من قلقٍ وصراعٍ وأزماتٍ نفسيَّةٍ، فمن المؤكَّد أن شعور النفس بوجود قوةٍ عاليةٍ تستطيع أن تجد لديها الغوث والعون من شأنه أن يأخذ بيدها دائماً في هذه الحياة، وليس هذا الشعور وهماً خادعاً لا أساس له، بل إنَّ التجربة تدلُّنا على أن في النفس من التيارات الروحيَّة الخفيَّة ما تعجز عن تفسيره النزعات الحسيَّة السطحيَّة^[1].

والصلاة - وفق رؤية جيمس - تمثِّل الفعل الديني الذي يقوم على الإيمان بأنَّ من شأن ذلك الموجود الأعلى الذي يسمو على ذاتنا المتناهية وعالمنا المحدود أن يحقِّق فينا وفي العالم من الأحداث ما لا يمكن مطلقاً لهذا العالم وحده أن يحقِّقه. وأمَّا التحوُّل الدينيُّ فيقترب دائماً بالشعور بفعل فائق للطبيعة من شأنه على حين فجأةٍ أو بالتدريج أحياناً أن يُغيِّر من حياتنا بطريقة عميقة وحاسمة. وأمَّا في الحالات الصوفيَّة فإنَّ الذات تشعر باتِّحادها مع الله، كما تشعر بضرب من التحوُّل أو الإبدال في مركز طاقتها الشخصيَّة نتيجة ذلك الاتحاد، ولا تمثِّل الحالات الصوفيَّة انحرافات في صميم الشعور الدينيِّ، بل هي أعلى صورة من صور ذلك الشعور النفسي الذي يستولي علينا عند شعورنا بوجودنا، وقد اتَّسع باستغراقه في موجود أعظم منا، وهذا الشعور نفسه هو صميم الدين؛ عن طريق عدَّة تجرِّبة حيَّة.

على كل حال، إنَّ الرجل المتدينَّ أيَّاً يكن إيمانه الدينيُّ يشعر بأنَّ علاقته بذلك الموجود الأعلى الذي يتعلَّق به هي مصدر قوَّته وطاقته ورجائه في الحياة، ولهذا يستمدُّ من تلك العلاقة نفسها سعادة وسلاماً وغبطةً وروحيةً ما كان يمكن مطلقاً أن يحصل عليها من طريق آخر^[2]. فالصلاة، إذن - كما يراها جيمس - تمثِّل حلقة الاتصال بين الله والإنسان، فضلاً عن كونها تمثِّل ماهيَّة الدين الصحيح، وهو لا يعني بالصلاة صلوات الدعاء، بل يرى أنَّ صلاة الدعاء نوع واحد منها. فهي — عنده — نوع من العلاقة الداخليَّة أو الحديث الباطني إلى قوَّة مقدَّسة، وتتكوَّن من الشعور الموجود عند الأفراد بعلاقتهم مع القوَّة العليا، يشعرون بأنهم مرتبطون بها، كما يرى أننا في الصلاة نرى قوَّة غير منظورة، ونرى أثراً لها في حياتنا^[3].

أمَّا المتدينَّ عند جيمس فهو القدِّيس الذي يتملِّكه شعور بوجود علاقة تربطه بتلك القوَّة

[1]- إبراهيم (زكريا): دراسات في الفلسفة المعاصرة، ط1، مكتبة مصر، 1968م، ص (49 - 50).

[2]- المصدر نفسه، ص (51 - 52).

[3]- عويضة (محمد كامل): وليم جيمس (رائد المذهب البراغماتي)، ط1، دار الكتب العلميَّة، بيروت، 1993م، ص 166.

العليا، وشعور بأن أسمى رغباته تتمثل في الخضوع لسلطانها، ومن الطبيعي أن تنشأ في غمرة هذا الشعور قدرات مختلفة مثل الصبر والجلد والعزم؛ للقضاء على انفعالات إنسانية مثل المخاوف والاضطرابات، ويحل محلها اتزان يُضفي سعادة على صاحبه، ولا بد من أن القديس على هذا النحو يدرك إدراكاً فعلياً ضرورة التخلص من رغباته الأنانية ومن شهواته الحسية، وأن يتحوّل المركز الانفعاليّ عنده من إرضاء الذات إلى المشاركة في هذا الوجود الواسع الفسيح، ويقع ذلك الإنسان المؤمن (القديس) في حبّ خالص مع الله إذا ما ضعفت قواه الذهنية، أي توقفت القوى البرهانية الاستدلالية عن العمل لإدراكه؛ لكونها ليست الوسيلة الصحيحة للوصول إلى الله، فيقبل بغريزته على الله، فيطرد ذلك الإثبات الغريزيّ جميع العواطف الإنسانية الحسية والمنافع الدنيوية.

ويُنبه جيمس هنا من أن هذا الحب إذا ما تطرّف وبلغ فيه يصبح تعصباً، ولن يصبح الفرد في هذه الوسيلة قديساً، بل سينقلب ذا ميول عدوانية تجعل قداسته رذيلة لا فضيلة، ويؤكد نشوء حالة من الصفاء عند القديس في التجربة الدينية نتيجة إحساسه بأنه متوجّه بكلّ قدراته وملكاته وعواطفه نحو الله، ومن مظاهر الصفاء أن يعتقد القديس أن حبه للأب والابن والإخوة والأصدقاء مفسدة لحب الله، ويعتقد أن واجبات الأسرة وواجباته نحو المجتمع من معاملات ومجاملات ووسائل التسلية المختلفة كلّها عوائق في سبيل الوصول إلى الصفاء، وينبغي أن يقضي عليها وينقطع للخلوة، ومعناها عنده أن يُقسم القديس يومه على ساعات منظّمة لأداء أعماله الدينية.

لا بدّ من الإشارة إلى أن بعض المؤمنين عند خوضهم التجربة الدينية — بحسب رؤية جيمس — يشعرون بحالات عرفانية أو صوفية، وهذه الحالات تتسم بخصائص أربع هي^[1]:

1-التعالي عن الوصف: يتتاب العارف أو الصوفيّ جرح عميق حين يعود إلى حالته الاعتيادية، فيعجز عن وصف ما رآه وشاهده، شأنه في ذلك شأن الموسيقيّ الذي لا يقدر على شرح جماليّات الموسيقى للآخرين.

2- معرفة التجربة: رغم أن التجربة الدينية تدرج في سياق الحالات النفسية مثل الغضب والرضا والجزع التي لا تمنحنا معطى معرفياً، وأنّ كلّ ما لديها وقائع في باطن الإنسان نفسه وأعماقه، فهي تختلف عنها في أنّها تقدّم بين أيدينا معرفة ما عن الخارج.

3- السرعة والأموكوت: بإمكاننا النظر إلى شيء ما ساعات عدّة إذا شئنا ذلك، أما التجربة الدينية للعارف فهي تجربة خاطفة لا تدوم لوقت طويل.

4- الانفعالية: رغم أن القيام ببعض الآداب والمقدّمات يمكنه أن يهيئ لنا بعض الحالات

[1]- James, William: The Varieties of Religious Experience, Published by Arc Manor, Printed in the United States of America – United Kingdom, 2008. p. (366 - 367).

الصوفيّة، يشعر العارف بمجرّد عروض هذه الحالة بأنّه أصبح مسلوب الإرادة، وكأنّه تحت تصرّف قدرة وإرادة أعلى منه.

ثالثاً: رودلف أوتو والرهبنة الوحيانية:

يعتقد أوتو^[1] أنّ الخبرة الدينيّة تبدأ حين يتملّكنا شعور بأننا كائنات مخلوقة قبالة الكائن الخالق؛ فيتولّد عندها إحساس الإنسان المؤمن بالعبوديّة تجاه معبود يمتلك القدرة المطلقة في التحكم بشؤوننا، فيتمخّض عن هذه الخبرة إحساس بالعدميّة تجاه ذلك الموجود المقدّس. ويضرب أوتو مثلاً لنمط من أنماط الخبرة الدينيّة^[2] ما ورد في الكتاب المقدّس: «فأجاب إبراهيم وقال: قد أقدمت على الكلام مع سيدي وأنا من تراب ورماد»^[3]، إذ تجسّد بالإحساس الحاجة والفقر والارتهان في هذا النصّ الدينيّ، وهو إحساس ينبعث هائجاً من أعماق وجود الإنسان حين يقف مواجهاً الأمر القدسيّ، ومثل تلك الحالة تظهر ساعة العبادة والمناجاة، وتُفصح عنها عبارات مثل: «أنا من تراب» و«أنا من رماد»، لتُعبّر عن حالة العبد المستغرق في عدميّة، وإلى جانب الإحساس بالعبوديّة الذي يُفرغ الأشياء كلّها من الوجود والقيمة معاً لينزل بها حدّ العدم، يتجلّى الأمر المعنويّ للإنسان بوصفه واقعاً عينيّاً مباشراً وبوصفه سرّاً، فيصبح الإنسان في حالة من الانبهار والحيرة والإعجاب.

يحاول أوتو أن يصف الشعور الإنسانيّ ساعة الدخول إلى ساحة اللقاء الإلهيّ بقوله: «يرد إحساس مثل لمعة برق أو مثل نسيم خاطف يداعب القلب ويثيره؛ فيملاً الروح طمأنينة وقد تولّد من أعماق العبادة، وبالإمكان تحول هذا الإحساس إلى وضعيّة روحيّة أكثر ثباتاً وبقاءً، فيستديم ارتعاشاً من الخوف والالتقياد، وقد يظهر هذا الإحساس مثل غليان ثائر وبركان هائج يتفجّر من أعماق الروح، مصحوباً بحراك شديد أو هيجان غريب غير معتاد إطلاقاً؛ فيغدو الإنسان معه مثل العاشق الولهان أو مثل المجنون التائه الذي انفرط عقد سيطرته على نفسه فخرجت الأمور عن سيطرته أو مثل السكران المنتشي الذي فقد إحساسه بما يدور حوله»^[4].

يتجلّى الأمر المعنويّ عند أوتو في سمتين متقابلتين، فمن جهة هو حقيقةٌ مخيفةٌ مهيبّة؛ لذلك يتجلّى في أحوال صاحب الخبرة، فتظهر خوفاً ورعباً ورهبةً وهلعاً عظيماً وانبهاراً وتعجباً، ومن جهة

[1]- (رودولف أوتو) (Otto, Rudolf (1869 - 1937) م: فيلسوف ألماني، أستاذ الفلسفة والأهوت وتاريخ الأديان في جامعة غوتنغن وفروكلاف وماربورغ، رفض كل تفسير عقلاني للدين، درس المقدّس دراسة فينومينولوجيّة عاداً البعد المقدّس في الأديان الشيع الطاغية على عقول الناس وتصرفاتهم. من أعماله: (فكرة المقدّس)، و(العرفان الشرقي والغربي)، و(الدين والمذهب الطبيعي)، و(فلسفة الدين عند كانط وفريس)، و(القانون الأخلاقي وإرادة الله).

[2]- Otto, Rudolf: The Idea of the Holy, translated by John Harvey, New York - Oxford University Press, 1958, p. 8.

[3]- الكتاب المقدّس: العهد القديم، سفر التكوين، الإصحاح 18، آية 27، ص 94.

[4]- Otto, Rudolf: The Idea of the Holy, 12.

أخرى هو واقع جذاب يخطف القلوب ويسلبها شأداً السالك بقوة إلى ناحيته ليحوّله عاشقاً ولهاً متحيراً به، وهذان الإحساسان: إحساس الخوف والخشية، وإحساس الشوق والجذب، إحساسان متعادلان ومتوازنان.

وقد حدّد أوتو ثلاثة عناصر عند تحليله لهيبة الأمر المعنويّ هي:

1 - الخوف: يختلف المراد من مفهوم الخوف هنا عن حالة الهلع والخوف الحاصلين عند الإنسان حين يواجه العوامل الطبيعية المهدّدة له، بل لا يمكن تصنيف هذا الاختلاف على أساس اختلاف الشدّة والضعف، فالخوف المنبعث من الإنسان أمام الله يختلف كثيراً عن الخوف على النفس.

2 - العظمة والجلال: يبعث هذا البعد في الوجود الإنساني شعور العدميّة والفناء، وعلى حدّ تعبير النبيّ إبراهيم وفق ما جاء في الكتاب المقدّس «أنا من تراب ورماد»، فكلمة تنامي إحساس العظمة والجلال في الأمر المعنويّ، أحسّ الإنسان أكثر بعدميته وقلة شأنه.

3 - السطوة: وهو البعد الثالث لهيبة الأمر المعنويّ الذي يحاول أوتو أن يشرحه باستعماله تعبير «السطوة»، وهي كلمة تحمل في اللّغة معاني الهجوم والمهابة والعظمة والجاه والجلال والشدّة والقهر والغلبة. ويرى أوتو أنّ هذه الخصوصيّة تبدو حيّة نابضة في حالات الغضب الإلهيّ ملاحظاً في تعبيرات نحو: «شديد العقاب» و«المنتقم» و«الجبار»، وأمثال ذلك بيانات تمثليّة تُظهر بوضوح السمة المشار إليها، وتلقي هذه الناحية من الأمر المعنويّ المتعالي الإنسان في جوّ عارم من الحراك والغليان، وتخلق فيه إرادة كبيرة لتحملّ الرياضات الشاقّة، والسبق إلى التقوى، والبعد عن الدنيا.

إنّ إحساس الهيبة الذي نشعر به تجاه الأمر القدسيّ الذي يتملكنا حين نخوض تجربة مع الله، يبدو لنا في تجلّ يوحى بالتناقض — بحسب رؤية أوتو — فمن جهة نشعر به جذاباً يخطف القلوب، منادياً إيّاها نحوه إذا ما وقف الإنسان وقفة متقابلة ومباشرة معه، ويمنح الإنسان السكينة ويغرقه في هالة من الأُنس والمعرفة، ومن جهة أخرى نجده قوياً وحاداً وثقيلاً يأخذ روح الإنسان بقوة وقهر فيذرّها صريعة الخوف والرعدة والهبة، وكلا الجانبين يمثّل وحدة متناسقة رغم ما بينهما من تغاير واختلاف، فذاك الإدراك للأمر المعنويّ يجذب الإنسان نحوه، وفي الوقت نفسه يبعث فيه شعور الرهبة والهيبة، وكلّما تضاعفت أمواج الخوف وتجلّت بأفزع صورها، وهزّت السالك هزّاً عنيفاً؛ تنامت بازدياد مشاعر الميل والشوق لذلك الأمر المعنوي^[1]. والأحاسيس التي تنتاب المؤمن من الخوف والارتعاش والعشق والانجذاب والعبوديّة والحيرة أمام موجود مغاير تماماً لكلّ شيء، هي أحاسيس شائعة في الثقافات المختلفة التي تختلف كثيراً في اللّغة والتعاليم

[1]- Otto, Rudolf: The Idea of the Holy, 31.

والعقائد والسلوكيات، وهو أمر يمكنه أن يؤلّف دليلاً على أن النواة المشتركة والرئيسة في الدين، إنما تكونها هذه الأحاسيس وتلك المشاعر، وهي عينها التي تكشف بجلاء عن حقيقة التجربة الدينية^[1].

يؤكد أوتو أن الكثير من تجارب العرفاء والمتصوفة الدينية تستعصي على الشرح والتفسير، إذ لا يتسنى نقلها إلى الآخرين بلباس العبارات والألفاظ، ورغم كل ما كتبه وما وصف به أولئك العرفاء والمتصوفة مشاهداتهم الروحية، فضلاً عن كل ما تركوه من أثر بالغ في ثقافة عصرهم والعصور التي تلتهم، إنهم حين يُطلقون ألسنتهم في شرح حالاتهم وتفسيرها، يُصرون على أن ما رأوه بالمشاهدة وما لمسوه بالتجربة يأبى الانصياع لنظام اللغة والدلالة والتفسير؛ لذلك نجد أوتو يُعارض العقلاء من رجال الفكر الديني في عرضهم لمفهوم الألوهية، إذ يعرضون الله في توليفة من المفاهيم العقلانية مستعينين بمفاهيم الحكيم والمريد والقادر والمطلق، إلا أن الحقيقة تكمن في كوننا عاجزين عن أن نصل إلى كنه الذات الإلهية عن طريق هذه المفاهيم والأوصاف. ومن ثم يعتقد أوتو أن متعلّق التجربة الروحية غير عقلائي، وهذه اللاعقلانية تعبر عن صعوبة انسياق هذا الجانب للإدراك المفهومي، ومن الواضح أن هذا يدلّ على أن عدم إحكام المفاهيم الذهنية وشكل تبلورها في الإنسان؛ حال دون قدرة الإنسان على كشف الذات المعنوية على ما هي عليه في الواقع.

تعدّ اللغة الدينية عند أوتو معبرة عن التجربة الروحية إذ يلتقي فيها العبد معبوده في لغة تمثيلية تقوم على أن الأوصاف التي تُطلق على الله إنما تأتي على نحو الاستعارة، إلا أنه يذهب من جهة ثانية إلى التصريح بأن اللغة الدينية تعبير عن الأحاسيس والأحوال الدينية التي لا يجدر بنا وضعها في سياق الأنظمة العقلية، وأن أية محاولة تستهدف عرض المعطيات الدينية بوساطة مفاهيم فلسفية تؤدي لا محالة إلى تحريف وسوء فهم. وهو يرى أن جوهر الدين ونواته المركزية تلك الأحاسيس والأحوال الروحية؛ ومن ثمّ كانت اللغة الدينية نفسها تعبيراً عن هذه الأحوال أيضاً، لذلك لا بدّ من ملاحظة هذه الأحوال للقيام بمحاولة تفسير وفهم لمدلولات هذه اللغة، أي أن الإطالة على الدين من هذه الزاوية سوف تجعل النصوص الدينية توليفة من المناجاة والأدعية والابتهالات والأشعار التي تجري على ألسنة العرفاء والمؤمنين انطلاقاً من أنماط مشاعرهم الدينية.

وحريّ بنا أن نتطرّق إلى ذكر بعض من صنوف الخبرة أو التجربة الدينية نحو:

1 - التجارب التفسيرية: المقصود من هذه التجارب تلك المجموعة من التجارب التي لا تأخذ

[1]- شيرواني (علي): الأسس النظرية للتجربة الدينية (قراءة نقدية مقارنة لأراء ابن عربي ورودلف أوتو)، ترجمة: حيدر حب الله، ط1، الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2003م، ص 137.

صبغتها الدينية من خصائص التجربة نفسها، بل من كونها وقعت في المقروء على وفق شبكة التفسير الدينية، وفي حالات من هذا النوع يحاول صاحب التجربة أن يطل على تجربته على أساس منظومة تفسيرية قبلية يحملها، ويبدو ذلك حين يموت ولد لمؤمن مسيحي، فإن الأخير سيفسر هذا الأمر من باب مشاركة المسيح في آلامه؛ ويترتب على ذلك أن يصبر ويصمد إزاء ما حدث له ليشعر بعدها بالألم باعتصر فؤاده أو اللذة والسرور يملآن قلبه، وحالة من هذا النوع يمكن تصنيفها في التجارب الدينية.

2 - التجارب شبه الحسية: هذه التجارب نوع من تجارب الإدراك الحسي بوساطة الحواس الخمس، ويمكن تحت هذا العنوان إدراج الرؤى الدينية، كأن يشعر إنسان ما بوجود الله بتجليه في شخصية مقدسة أو في مشاهدته لبحر عظيم وما إلى ذلك أو أن يشعر بوجود الله بوساطة شيء مُحسّ، كما حدث للتجربة التي مرّ بها موسى عليه السلام حين كلمه الله تعالى، أو أن يشعر بوجود الله بوساطة حادث شخصي، كما حدث في تجربة مريم العذراء حين تمثل لها الروح الأمين شخصاً.

3 - تجارب الوحي: يشتمل هذا النوع من التجارب على الوحي والإلهام أو البصيرة الفجائية، وهذا النوع من التجارب يظهر فجأة للإنسان الخائض في تلك التجربة من غير ترقب سابق، ويكتسب طابعه الديني نظراً لمحتواه، وغالباً ما يحصل الإنسان عن طريق هذا النوع من التجارب على معارف جديدة.

4 - التجارب الإحيائية التجديدية: هذه المجموعة من التجارب من أكثر أنواع التجارب الدينية رواجاً وشيوفاً، فالكثيرون يرهنون إيمانهم بتجارب من هذا النوع، والتجربة الإحيائية تجربة دينية تُبرز إيمان صاحبها وترفعه إلى السطح ومستوى الظهور، وتوجب تغيرات مهمة في حياته الروحية والخلقية، وصاحب هذه التجربة يشعر أن الله يهديه في ضمن وضع خاص، ويأخذ بيده نحو الحقيقة.

5 - التجارب الروحية والعرفانية: هذا النوع من التجارب يُقسّمه أوتو إلى قسمين هما: «عرفان التأمل الباطني» و«عرفان مشاهدة الوحدة»، وفي عرفان التأمل الباطني يُعرض العارف عن الأشياء المحيطة به، ويُحيها جانباً متوجّهاً بدلاً من ذلك إلى باطنه، فيغرق في أعماقه ساعياً للوصول إلى القدرة القدسية أو العميقة التي يعتقد أوتو أنها تقع في المركز أو في أقصى نقاط الروح، ومن الممكن أن تتحد هذه القدرة القدسية والواقع مع ذات العارف، ويسعى العارف في هذا العرفان لإغلاق نوافذ حواسه الجسميّة حتى لا ينفذ إلى وعيه أي إحساس، وهذا الذي يجري بالتمركز التام في أمر ما، فإذا نجح الإنسان في جعل تفكيره وكيانه كله في حالة تركيز على نقطة واحدة، فإن بقية الصور والأحاسيس ومنها حسُّ الألم لن يكون لها من سبيل إلى وعيه وإدراكه، بل ستقف بذلك

جميع الطرق والمنافذ أمامها، وبعد تحرُّر العارف من غزوات الحسِّ وهجماتِهِ، ونجاحه في تطهير صفحة وعيه من الصور الحسِّيَّة جميعاً، يسعى حينئذٍ لتصفية ذهنه من مُجمل الأفكار الانتزاعيَّة، والطرق العقليَّة الاستدلاليَّة، ومن الميول والرغبات، وبقية المخزونات الذهنيَّة، وعند ذلك لن يبقى من مخزون في ذهنه، بل عمق فارغ وفراغ محض، واستناداً إلى ما يذكره العُرفاء بمختلف أنواعهم بشأن هذا الأمر، يحصلون في هذه المرحلة على حالة من الوعي والإدراك المحض والتنبُّه الخالص، والسبب في تسمية ذلك بالمحض والخالص والأصيل هو عدم وجود نظر أصلاً لأيِّ موضوع أو محتوى تجريبيِّ، فليس من مضمون غير الذات (ذات العارف)، وإذ افتقدت هذه التجربة كلَّ محتوى ومضمون، عبَّر عنها العرفاء غالباً بـ«العدم»، ويمكن القول أنَّ العارف في هذه التجربة يتحرَّر من قيد النفس التجريبيَّة فتظهر بعد ذلك النفس البحتة البسيطة.

أمَّا في «عرفان مشاهدة الوحدة»، فيذكر أوتو أنَّ العارف في هذا القسم سيدرك وحدة الطبيعة، إذ يرى اتحاد الظواهر الطبيعيَّة وأحداث الطبيعة بعضها مع بعض، وستغدو الأشياء في نظره شفافة مشعة مضيئة ومرئية، وهناك سيتوقف الزمن، وبعدها ستظهر القدرة الكامنة وراء الطبيعة حيث الواحد القابع وراء حجاب الكثرة، ومن ثمَّ سوف تُقصى الطبيعة وتُستبعد من الميدان، فيشاهد العارف الواحد بلا كثرة مهما كانت وكيفما كانت وأبَّه كثرة كانت.

رابعاً: غابرييل مارسيل:

يُصرِّح مارسيل^[1] بأنَّ الذات الإلهيَّة تنكشف لنا عن طريق المحبَّة والمشاركة لا عن طريق الإثبات والبرهنة، وأنَّ عبادة الله تمثِّل الطريقة الوحيدة للتفكير فيه والوجود معه، ومعنى هذا أنَّ السرَّ الإلهيَّ ينكشف للمؤمن في لحظة العبادة حين يشارك الذات الإلهيَّة، ويتعبَّد لها، ويتعلَّق بها، ويتواصل معها. والإيمان في نظره ليس بمنزلة إيمان بشيء، بل هو تعلُّق بذلك «الأنت المطلق» الذي يفوق كلَّ شخص، ومن المستحيل فصل الإيمان عن الحبِّ؛ لأنَّ الاعتقاد الدينيَّ وليد المشاركة في «الأنت» والوفاء له، أكثر ممَّا هو وليد التمسُّك بصيغة لاهوتيَّة أو معتقد دينيِّ، وما إنَّ يتجرَّد الإيمان من الحب حتى يتحوَّل سريعاً إلى معتقد موضوعيِّ متحجِّر يتوجَّه إلى حقيقة طبيعيَّة؛ لذلك نجد مصداق الإيمان الحقيقيِّ — بحسب رؤية مارسيل — يتجسَّد في الفعل الذي بمقتضاه

[1]- (غابرييل مارسيل) (Marcel, Gabriel 1889 - 1973) م: فيلسوف وكاتب فرنسيٌّ وجوديٌّ، عمل أستاذاً في جامعة السوربون، يرى أنَّ الفلسفة تستطيع عن طريق التحليل استكشاف التجربة الوجوديَّة التي تعني حياة الفرد الروحيَّة والتي عن طريقها يستطيع الإنسان الاقتراب من سرِّ وجوده، وهذه التجربة غير عقلائيَّة في جوهرها، وتشتمل على أسرار عدَّة. من أعماله: (الوجود والموضوعيَّة)، و(الكينونة والتملك)، و(من الرفض إلى الابتهاال).

يُكوّن الفرد من نفسه شخصاً بتأكيده العلاقة الروحية التي تجمع بينه وبين الذات غير المتناهية أو «الأنت المطلق»، ونحن نشعر في كل لحظة بأننا ناقصون وغير مكتملين، لكن هذا الشعور نفسه يولّد في نفوسنا شعور الاعتماد على الحرية الإلهية التي تستطيع وحدها أن توقف حرّيتنا وتكملها وتسدّ ما فيها من نقص، وليس تفتح الشخصية عن طريق الصداقة والتلاقي والمحبة سوى صورة باهتة لذلك الفعل الإلهي الذي بمقتضاه تكتشف الحرية البشرية ذاتها حين تلاقي الحرية الإلهية، وهنا نجد الصلة بين المؤمن والله، صلة روحية تشبه إلى حدّ كبير صلة المحبة التي تجمع بين مخلوقين يبادل أحدهما الآخر حباً بحب.

فالصلة بيني وبين الله الذي هو أقرب من نفسي إلى نفسي، صلة بين شخصين — كما يُصرّح مارسيل — وهي في ما يخصني مبدأ الإبداع الحقيقي؛ لأنني بالصلاة والدعاء أشارك منبع وجودي في اتحاد لا يبلغ مداه التعبير، وهنا تتحوّل الميتافيزيقا إلى تصوّف، ولم يكن ذلك الحوار وتلك الصلاة آيين من الخارج، بل انبثقا من أعماق وجودي نفسه مثل النبض، وهذا يشعرني بوجود التزام يفرض عليّ أن أجعل وجودي غزيراً، وأن أحيأ وجوداً أكمل ما يكون امتلاءً، ومن ثمّ سيكون واجبي الدائم أن أبقى متأهباً باستمرار للإلهام الإلهي، نازعاً نحو الاتحاد الكامل على قدر الإمكان، والمحافظة على أولوية الوجود والقيم التي يُعبّر عنها، محافظةً تسلك طريق الزهد الأخلاقي الحقيقي، وهذا معناه في نهاية الأمر التسليم لله^[1].

لا يمكن لأيّ فرد — من وجهة نظر مارسيل — الحكم على معتقد فرد آخر؛ لأنّ الإيمان وثيق الصلة بوجود كلّ فرد منا، أعني بصميم العلاقة التي تربطه بـ«الأنت المطلق»؛ ومن ثمّ يكون مستحيلاً عليّ وضع نفسي موضع الآخر لكي أفهم حقيقة إيمانه، ومعنى هذا أن لكلّ مؤمن علاقة فريدة أصيلة بالله، وهذه العلاقة تحدّد طريقته في رؤية السرّ الإلهي؛ وتبعاً لذلك تكون الأنا في عبارة «أنا أو من» شخصية إلى الحدّ الذي يستحيل معه الحكم على إيمان الآخرين، مثلما كانت الشخصية الإنسانية تبدو في نظر الشخص الذي يحبّها ويتعلّق بها مختلفة كلّ الاختلاف عمّا قد تبدو عليه للإنسان الموضوعي غير المكترث أو للعالم الذي يبقى منفصلاً تماماً عنها، كذلك نجد أنّ الله الذي يُنكره الفيلسوف العقليّ مختلف كلّ الاختلاف عن الله الذي يؤكّده الإنسان المؤمن، وإذا كان في وسع أيّ ذات حرّة مُشخّصة أن تكشف لأولئك الذين يشاركونها عن جوانب مختلفة من صميم وجودها، فإنّ في استطاعة أيّ مؤمن أن يكوّن مع الله علاقة خاصّة فريدة في نوعها

[1]- كامل (فؤاد): أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ط1، دار الجليل، بيروت، 1993م، ص 232.

لا يدركها سواه؛ ونتيجة لذلك يتَّضح أن ما يُكوِّن صميم وجودي هو اعتقادي، فليس الإيمان اعتقاداً مجرداً لمجموعة من الوقائع الموضوعية، أو تصديقاً مجرداً لبعض القضايا، بل هو علاقة روحية تُكوِّن صميم وجودي، ولما كان الوجود في نظر مارسيل لا ينفصل عن المعية أو العلاقات الشخصية المتبادلة، لم يكن بُدُّ من أن تكون صلة الإنسان بالله بمنزلة الدعامة التي يركز عليها الوجود، وإذا كان في استطاعتنا أن نجعل الآخرين موضوعات مجردة، فإنَّ الله هو ذلك الآخر الذي لا يمكن أن نجعله موضوعاً، ومعنى هذا أنَّ الله لا يمكن أن يكون هو الله، اللهمَّ إلا إذا ظلَّ بمنزلة «الأنت المطلق»، ولا سبيل لبلوغ هذا الأنت المطلق، إلا بالحوار أو الابتهاال أو الصلاة.

بعد عرض رؤية الفلاسفة المعاصرين تجاه العلاقة بين الله والإنسان ضمن نطاق التجربة الدينية، يمكننا استخلاص بعض النتائج على النحو الآتي:

كيركغارد:

- التجربة الدينية تمثِّل مشاركة بين الإنسان والله.
- لا يهتمُّ كيركغارد بموضوع إثبات وجود الله بالأدلة العقلية.
- المواجهة في التجربة الدينية تكون بين كائن متناهٍ (الإنسان المؤمن)، وكائن غير متناهٍ (الله).
- كلما ازداد شعور الإنسان بالنقص؛ ازداد يقيناً بوجوده مع الله.
- التألم الذي يعاينه الله كي يشارك الإنسان آلامه يتمثِّل بشخص المسيح.
- العذاب النفسي يُمثِّل حليفاً للخبرة الدينية.
- العزلة عن الآخرين من مقدمات الاتصال بالله.
- لا يهتمُّ كيركغارد بموضوع الإيمان بقدر اهتمامه بالكيفية التي يتجلَّى فيها ذلك الإيمان.
- التجربة الدينية تمثِّل جوهر الدين.
- الصلاة هي صلة العبد بمعبوده.

وليم جيمس:

- يشارك جيمس سابقه كيركغارد في عدِّ جوهر الدين ممثلاً التجربة الدينية، فضلاً عن عدم الاهتمام بموضوع إثبات وجود الله بالأدلة العقلية، والتوجُّه صوب التجربة المعيشة.

- لا يأبه جيمس للعبادة الشكلية (الممارسة الطقسية الظاهرة)، ويُرَكِّز على العبادة الروحية (الممارسة الطقسية الباطنية).

- نظرة جيمس للخبرة الدينية نظرة براغماتية، إذ يركِّز فيها على الآثار الناجمة عن تلك التجربة، من غير اهتمام بأُسُس العقيدة.

- الدخول إلى ساحة التجربة الدينية يُمثِّل الدخول في مشاركة مع الله؛ لتحقيق الخير في هذا العالم ومحاربة الشرِّ.

- الخبرة الدينية تُلهِم المؤمن طمأنينة النفس وراحة البال.

- رغم كون التجربة أو الخبرة الدينية مبدأً مشتركاً بين الأديان، إلا أنَّ الحكم عليها يكون نسبياً، وتتنوع تلك الخبرات الدينية بتنوع أصحابها.

- يُركِّز جيمس على الصلاة وما يتضمَّن ذلك الطقس العباديُّ من مناجاة وابتهالات، وما ينتج عنه من أثر نفسيٍّ في المصليِّ.

- لا يمكن التعبير عن المشاعر والانفعالات التي تولَّدت داخل التجربة الدينية بلغة الحياة الاعتيادية.

- يكتسب بعض العُرفاء والمتصوِّفة معارف جديدة من التجربة الدينية.

- يفقد المؤمن زمام السيطرة على نفسه حين يخضع لمؤثِّرات مواجهة الله.

رودلف أوتو:

- يُركِّز أوتو على حالة التغيرات التام بين المؤمن (الكائن المتناهي)، مع الله (الكائن اللامتناهي).

- الشعور بالتبعية والحاجة إلى الله يُمثِّل بوابة الدخول إلى حلبة التجربة الدينية.

- ثمة شعوران متغايران ينبثقان من النفس ساعة مواجهة الله هما: شعور الخوف وشعور الشوق.

- يُشارك أوتو جيمس في عدم إمكان التعبير عن مشاهدات التجربة الدينية وانفعالاتها ونقلها إلى الآخرين بالنظام اللغويِّ المتعارف؛ لذلك كانت اللُّغة المُعبِّرة عن تلك التجربة وما حدث فيها من باب التمثيل.

- يُصوِّر أوتو مراحل التجربة الدينية عن قُرب؛ لمعايشته تلك التجارب، وهو بذلك يشارك كيركغارد في ذلك، لكنهما يختلفان عن جيمس؛ لأنَّ الأخير اعتمد على الدراسة الميدانية وجمع

الملاحظات من الآخرين الذين دخلوا معترك التجربة الدينيّة.

- تشتمل الحقيقة الغائيّة على بُعد لا يمكن الوصول إليه بالاستدلال العقليّ، ولا يمكن وضعه في قوالب مفهوميّة، والسبيل الوحيد لبلوغ ذلك البعد هو الدخول في خضمّ التجربة الدينيّة.
- يشترك أوتو مع من سبقه في عدّ التجربة الدينيّة جوهر الدين.

غابرييل مارسيل:

- الإيمان عند مارسيل يكمن في التعلّق الروحيّ بالذات اللامتناهية.
- يشارك مارسيل من سبقه في كونه لا يدللّ على وجود الله بالبرهنة الاستدلاليّة، بل يُعرف الله بالتجربة الدينيّة.
- الصلة الروحيّة بين المؤمن والله مُفعمة بالحب.
- يُشارك مارسيل جيمس في نسبيّة الحكم على إيمان الإنسان.

الخاتمة:

ممّا سبق ذكره، سنلاحظ نظرة تشاؤميّة عند كيركغارد لوّنت شكل العلاقة بين الإنسان والله، إذ مزج تلك المشاركة الروحيّة بعنصريّ العشق والألم؛ فولّد صراعاً نفسياً عند المؤمن، وهذا كلّهُ يُثقل كاهل الإنسان المتديّن، ويرمي به في وادي الحيرة والقلق؛ وينتج حالة من التمزّق الداخليّ، ولا أدري عن أيّ إيمان يتحدّث، وأيّة تجربة روحيّة يودُّ أن يصف؛ لأنّ المتعارف في تاريخ الأديان أنّ التجربة الدينيّة التي يخوضها المؤمن مع الله تزيد ثقته واطمئنانه لا حيرة وتمزّقاً، أللهم إلا إذا كانت حالة من الشكّ تنتاب المؤمن منذ البداية تجاه طبيعة الكائن الذي يواجهه في تلك التجربة الروحيّة.

كما شاهدت تشجيعاً من كيركغارد على الرهينة والعزلة عن الآخرين للتفرّد بالله، وهذا ينمُّ عن تفاعل سلبيّ مع المجتمع. أمّا ما يتعلّق بكلامه على التألم الإلهيّ فهو نابع من صميم العقيدة المسيحيّة الموضوعة التي تصرّح بتجسّد الإله في شخص المسيح، ونزوله على الأرض، وقيامه بعملية الفداء؛ ليخلص الإنسان من حمل تبعات الخطيئة الأولى التي لم يكن له يد فيها.

أمّا جيمس فلاحظت في رؤيته المتعلقة بالتجربة الدينيّة نوعاً من الغلوّ في التجربة الفرديّة، وتغافلاً عن تأثير هذه التجربة الجمعيّة في الإنسان الفرد المنتمي إلى تلك الجماعة الدينيّة. فالواقع يُخبرنا عن تأثير الطقس العباديّ الجمعيّ — مثل الصلاة أو الحجّ وما إلى ذلك — في نفسيّة الفرد المؤمن. كذلك لاحظت سمة النزعة الفرديّة عند جيمس في إطلاق حكمه على عدّ الدين أمراً شخصياً يختلف من شخص إلى آخر، مُلغياً بذلك وجود الدين القائم على المعتقدات الجمعيّة، فضلاً عن ذلك وجدت النزعة البراغماتيّة — التي يُعدُّ جيمس أبرز دُعائها — قد حطّت رحلها في التجربة الدينيّة؛ من أجل قياس حقيقة تلك التجربة وصدقها على وفق مقاييس تلك النزعة، مع عدم مراعاة الجذور الأصليّة لكلّ معتقد.

وحين الانتقال إلى أوتو وجدت نفسي غائصاً في بحر التصوف والعرفان؛ للكشف عن مكونات التجربة الدينيّة، وحين أراد توضيح نقطة مهمّة تتعلّق بالحكم على أيّة مواجهة بين العبد ومعبوده، صرّح باستحالة صدور الحكم عن شخص لم يسبق له أن وقف في مصاف تلك المواجهة؛ وهذا

يؤدّي إلى أن البحث النظريّ بأية ممارسة روحية لن يكون مثمراً ما لم يُجرّب الباحث بنفسه تلك الممارسة، وهذا يؤدي إلى عدم إمكان نقل المشاعر الإنسانية المنفعلة بسبب تلك التجربة إلى الآخرين باللُّغة الاعتيادية.

أخيراً، أجد تميّزاً عند مارسيل لدى موازنته بسلفه كيركغارد، إذ يتجاوز الأول دائرة المشاركة مع الذات الإلهية إلى المشاركة مع ذوات الآخرين، في حين أنّ الثاني يقصرها على الذات الإلهية. كما يركّز الأول على عنصر الحب في تلك المشاركة، في حين أنّ الثاني يركّز على عنصر القلق، وشتان بين العنصرين، فالأول يُسهم في خلق روح وثابة وخلق عناصر إبداعية في الحياة، في حين يُسهم العنصر الثاني في قتل كل إبداع وقد يُعين على الانتحار.

أمّا ما يتعلّق بصعوبة نقل وقائع التجربة الدينية إلى الآخرين، فأحيل لتوضيحه على ما صرّح به ولتر ستيس^[1]، إذ يرى أنّ السبب الذي يمنع تفسير التجارب العرفانية هو تأييدها على المفاهيم، كما أنّ سبب عجز الفهم البشري عن إدراك هذا النوع من التجارب، هو أن القوانين المنطقية الحاكمة على مجال الفهم الإنساني لا استعمال لها في نطاق هذه التجارب، فالعارف يرى في تجربته تناقضاً، أي أنّه يشاهد ما ينقض قوانين المنطق، وكلما حاول صياغة ما شاهده في لباس من الألفاظ وجد نفسه متورطاً في تناقض قولي^[2]. ويعتقد ستيس أنّ الجذر الأساس الذي تعود إليه الإشكالية اللغوية عند العرفاء هو هذا الأمر تحديداً.

[1] - (ولتر ستيس (1886 - 1967) Stace, Walter م: فيلسوف إنكليزيّ وأستاذ الفلسفة في جامعة برنستون في الولايات المتحدة، تسمّ منصب رئيس الجمعية الفلسفية الأميركية عام 1949م. من أعماله: (الزمان والأزل)، و(التصوف والفلسفة)، و(الدين والعقل الحديث)، و(طبيعة العالم).

[2] - شيرواني (علي): الأسس النظرية للتجربة الدينية، ص 153.

لائحة المصادر والمراجع:

1. الكتاب المقدس.
2. هادي (قيس): دراسات في الفلسفة العلمية والإنسانية، ط1، مكتبة المنصور العلمية، بغداد، 2000م.
3. إبراهيم (زكريا): مشكلات فلسفية، ج5 (مشكلة الحب)، ط2، مكتبة مصر، القاهرة، 1970م.
4. إبراهيم (زكريا): مشكلات فلسفية، ج2 (مشكلة الإنسان)، مكتبة مصر، القاهرة، بلا تاريخ.
5. إبراهيم (زكريا): دراسات في الفلسفة المعاصرة، ط1، مكتبة مصر، 1968م.
6. عويضة (محمد كامل): وليم جيمس (رائد المذهب البرغماتي)، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م.
7. شيرواني (علي): الأسس النظرية للتجربة الدينية (قراءة نقدية مقارنة لأراء ابن عربي ورودلف أتو)، ترجمة: حيدر حب الله، ط1، الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2003م.
8. كامل (فؤاد): أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ط1، دار الجيل، بيروت، 1993م.
9. James, William: The Varieties of Religious Experience, Published by Arc Manor, Printed in the United States of America – United Kingdom, 2008.
10. Otto, Rudolf: The Idea of the Holy, translated by John Harvey, New York – Oxford University Press, 1958.

المعرفة الحرّة

الشهود كمرتبة عليا للتعرف الوجودي عند ملا صدرا

كمال إسماعيل لزيق

أستاذ في الفلسفة ومعاون عميد كلية الأديان - جامعة المعارف- لبنان

ملخص إجمالي

يسعى البحث إلى تبين منزلة الشهود بوصفها الدرجة العليا للتعرف على حقيقة الوجود في الميتافيزيقا الصدرائية. ومن البين ان الحكمة المتعالية لما قامت على ثلاثة أركان أساسية هي: الإشراق والعقل، والوحي، فإنّ هذه الأركان مترابطة ارتباطًا وثيقًا، منها ما يأخذ دور التأسيس القبلي للمعرفة، ومنها ما يدور مدار الفهم، ومنها ما يكون له دور الإنتاج والتوليد.

المنهج الحاكم عند صدر الدين الشيرازي (ملاً صدرا) هو المنهج الجامع لهذه المستويات المعرفية الثلاثة في سياق توفيقيّ، تتداخل فيه المستويات في نسق مرجعيّ، يحاكم فيه المفاهيم والانتاجات المعرفية، ويؤطر إنتاجها، حيث أنّ المنهج هو خلاصة القوانين التي تتحوّل إلى نظريات، والتي تشكّل الإطار المرجعيّ العامّ للحكم والمطابقة بين الذات والموضوع.

يرتكز منهج الحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي على ثلاثية: القرآن والعرفان والبرهان، أو النصّ والكشف والبيان، أو الوحي والشهود والعقل. وتبعاً لخصوصية وفردة هذا تبرز هنا العديد من الأسئلة الإشكالية بصدد العلاقة القائمة بين الأركان الثلاثة للمنهج الصدرائيّ، هل هي علاقة طولية، تترتب ترتيباً أولويّاً وتتحدّد فيها تحدُّداً تشكيكياً؟ وإذا كانت كذلك، فما هو الملاك في ترتيبها؟ وأيها يكتسب صفة التأسيس؟ هل هي علاقة عرَضية تُزاحم بعضها بعضاً؟ وبالتالي ما هي مواضع الإلتقاء والافتراق في ما بينها؟..

تشكّل الإجابة على هذه الأسئلة، الأرضية الأساسية، لما سوف تدور حوله مسائل هذا البحث.

* * *

مفردات مفتاحية: الوحي - الشهود - العقل - القرآن - العرفان - البرهان - التأويل -

المعرفة الحرّة.

تمهيد:

دخل مصطلحا التفسير والتأويل القرآنيين في الحياة الفكرية والثقافية الإسلامية مع بداية التنزيل، واتخذ أشكالاً متعدّدة من الفهم للنصّ الديني، وبرزت مدارس ومذاهب شتى استناداً إلى الخلفيات العقيدية، كما عند المتكلمين وأهل الفقه والحديث، أو المنظومة الفكرية العقلية، كالوجودية عند الفلاسفة والعرفاء المسلمين. ولم تكن الدوافع الاجتماعية أو السياسية بعيدة عن تشكّل هذه المذاهب، ما يجعل توضيح هذين المفهومين وتحديدتهما ضرورة تقتضيها أصول البحث، ذلك أنّ تحديد المصطلح يشرّع الأبواب للفهم والإفهام على أصول موضوعة مُتسألّة، بعيداً عن الشبهة في فهم المقصد والمطلب.

التفسير في اللغة من "الفسر" أي الإبانة، وكشف المغطى^[1]. والتأويل من آل إليه أولاً ومآلاً أي رجوع، وأوله إليه أي رجعه، وأول الكلام تأويلاً وتأوله: دبره وقدره وفسره^[2]. التفسير والتأويل واحد، أو هو كشف المراد عن المشكل، والتأويل ردُّ أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر^[3]. تبرز اللغة خصائص للعلاقة القائمة بين مفهومي التفسير والتأويل، نذكر منها:

1. إنّ التفسير أعمّ من التأويل، فالإبانة وكشف المغطى قد يكون بإرجاع الشيء إلى أصله بالتأويل، أو بطريق آخر مثل البيان والمناسبة والقرينة وغيرها، فكلُّ إرجاع للأصل هو تأويل وتفسير معاً، وليس كلُّ إبانة أو كشف هو بالضرورة إرجاعاً للأصل.

2. إنّ النسبة بين المصطلحين هي نسبة العموم والخصوص مطلقاً، وليست نسبة العموم والخصوص من وجه، وعليه فكلُّ تأويل هو تفسير، وليس العكس، فالتفسير هو الأعمّ مطلقاً، والتأويل هو الأخصّ مطلقاً.

أمّا في المعنى الاصطلاحيّ، فإنّ التفسير والتأويل يرتبطان ارتباطاً وثيقاً بالمنهجيات والاتجاهات الفكرية الحاكمة، وبالأصول الموضوعة التي أنتجتها هذه الاتجاهات بالنظر الفاحصة لفهم النصوص الدينية، مع ما رافق هذه المنهجيات من المتغيّرات الاجتماعية والسياسية في السياق التاريخي للمسلمين ابتداءً من عصر التنزيل، مروراً بانفتاح البيئة الإسلامية على المجتمعات الأخرى بفعل الفتوحات، وما رافقها من تحديات دينية وفكرية؛ وصولاً إلى بروز المدارس الكلامية والفلسفية والصوفية والعرفانية وما بعدها. وإذا كان "التفسير هو بيان معاني الآيات القرآنية والكشف

[1]- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تقديم محمد عبد الرحمن المرعشلي، الطبعة الأولى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1997م، ج1، ص636.

[2]- المصدر نفسه، ج2، ص1275.

[3]- المصدر نفسه، ج1، ص636.

عن مقاصدها ومداليلها^[1]، فإن الاختلاف برز في مصاديق "معاني الآيات والكشف عنها"، وليس في أصل المفهوم.

تطوّرت علوم التّأويل وتعدّدت مدارسها ومنهجياتها، سواء في الشرق الإسلامي أم في الغرب الأوروبي، لما تركته النصوص الدينية من محورية في حياة الإنسان الفكرية، إذ إنّ النصّ الدينيّ والكمّ الهائل للتراث المتراكم في فهم هذا النصّ لعبا دوراً تأسيسياً، بالرفض أو بالقبول في عصور النهضة في الحياة الفكرية الغربية والإسلامية، فبرزت اتجاهات عدّة في معالجة النصوص الدينية، هي:

- **الاتّجاه الأول:** اعتبر أنّ الهدف هو المحافظة على المعنى الذي ينويه المؤلّف، والتأويل هو الوسيلة لرفع الإبهام عن النصّ، والكشف عن نية المؤلّف، والوصول إلى المعنى الحقيقيّ الذي يقصده الواضع، وليس المفسّر؛ فالأصالة للمؤلّف والواضع، وليس للمفسّر.

- **الاتّجاه الثاني:** وهو الاتّجاه الذي ساد عصر الأنوار والحداثة، حيث مهمّة التّأويل استخدام كلّ الأساليب العقلية والعلمية، وفقه اللّغة، لإدراك الواقع الموضوعي، واستبعاد النظرة الذاتية والشخصية، والأحكام المسبقة؛ فالأصالة للموضوعية.

- **الاتّجاه الثالث:** وهو من تجلّيات ما بعد الحداثة، حيث راجت طريقة التّأويل الفلسفيّ مع هايدغر (Martin Heidegger) وغدامر (Hans George Gadamer) المستندة إلى علم الظاهريّة (Phenomenology)، والبنويّة التي فهمت التّأويل عن طريق التفكيك، وأنّ النصّ رموزٌ يُمكن للمفسّر أن يتلاعب بالمعنى وفقاً لما يراه، ويستفيد من البنى الداخليّة للنصّ، ويتساوى في ذلك النصّ المقدّس وسواه، فالأصالة للمفسّر^[2].

التّأويل بحسب الاتّجاه الثالث هو منهجٌ لا يناسب تأويل المعطى الدينيّ النصّيّ الإسلاميّ، لأنّ هدف المنهجيات الدينيّة هو إبراز مقاصد صاحب الوحي أو النصّ، بمعنى أنّ الأصالة للنصّ، وإن كانت هذه الأصالة لم تنج من المنهجيات التّأويلية التي فسّرت النصّ الدينيّ بناءً على مذاهبها وعقائدها وآرائها.

1 . قراءة الشيرازي لطبيعة العلاقة بين ظاهر النصّ الدينيّ وباطنه ومدى تأثره

بالصوفيّة والفلسفة:

أعطى الشيرازي للمعطى الدينيّ، القرآن والمرويات، أهميّة مركزية في حكمته، لما يمثّله المعطى الدينيّ من بُعدٍ تأسيسيّ قبليّ في منهجه. ووضع تفسيراً لبعض أجزاء القرآن يُشكّل امتداداً

[1]- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، 1997م، ج1، ص7.

[2]- رضا، علي رهبر، ومجموعة من الباحثين، التّأويل: الندوة الإيرانية النمساوية الرابعة، مرجع مذكور، ص16.

لحكمته المتعالية، كما شرح الأصول من كتاب "الكافي"، بالإضافة إلى كتب عديدة تتضمن علم التفسير أمثال: "أسرار الآيات"، و"مفاتيح الغيب"، أكثر مؤلفاته أهمية. وقد برزت مرجعية النصّ الدينيّ عنده واضحة في كلّ مؤلفاته التي تسري فيها روح التأويل في كلّ صفحة من صفحاتها، على أنّ "الشيرازي ينتمي إلى المدرسة الصوفيّة، وليس الفلسفيّة، من أمثال ابن عربي وعبد الرزاق القاشاني والبارزين على شاكلتهم في مسألة التأويل، واستنباط المعاني الباطنيّة من القرآن"^[1].

اطّلع الشيرازي على المدرسة الصوفيّة التأويليّة اطلاقاً واسعاً، جعله مسلطاً عليها فهمًا ونقدًا، وخبر آثار أصحابها جميعاً، وخصوصاً ابن عربي في كتابه الشهير: "الفتوحات المكيّة"، والذي ترك التأثير الأبرز على كلّ التفسير العرفانيّة القرآنيّة اللاحقة بما فيها تفسير الشيرازي، الذي استفاد من هذا التراث الصوفيّ للتفسير والتأويل، والذي شكّل أحد الأعمدة الرئيسة للتفسير لديه، إذ استخدمه باتقان في أعماله حول هذا الموضوع^[2]. كما اطّلع على مناهج التأويل عند غير الصوفيّة، وأخذ عنها، ودرسها جميعاً، وهضمها، ومحصّها، ثمّ نقدها في إطار منهجه الخاصّ للتأويل الدينيّ، الذي أضاف الكثير من الإبداع والخصوصيّة، ما ميّزه عن الصوفيّة وغيرها إلى حدّ كبير، بما في ذلك صوفيّة ابن عربي.

إنّ ما أضافه الشيرازي إلى هذا التراث الصوفيّ هو البعد العقليّ والتنظير الاستدلاليّ، فلم يكن صوفيّاً إشراقياً فحسب، بل أيضاً عقليّاً برهانياً في ما أورده من تأويل على المعطى الدينيّ، وهو من شروط التأويل عنده. إنّ نظرة فاحصة على تفسيره للقرآن، وللمرويات، وكتبه كافة، تشير إلى هذه الروح البرهانيّة عنده، وينقل سيد حسين نصر هذه الحقيقة قائلاً: "إنّ ما قام به الشيرازي هو إضفاء روح المنطق والبعد العقليّ على التعاليم الصوفيّة الغيبيّة لابن عربي، وذلك من خلال مؤلفاته وتعليقاته التي أنجزها على كتب ابن عربي وتلامذته"^[3]. تجدر الإشارة إلى أنّ الأمر التأويليّ عند الشيرازي يسري على الأحاديث والمرويات، ولا يقف عند حدود النصّ القرآنيّ. وفي هذا الإطار يؤكّد في مقدّمته على شرح كتاب: "أصول الكافي": "أنّ علم الحديث كعلم القرآن مشتمل على ظاهر وباطن، ومجمل ومبين، وتفسير وتأويل، ومُحكّم ومُتشابه، وناسخ ومنسوخ"^[4]. كما يصرّح في مكان آخر من هذه المقدّمة بالقول: "فهكذا حال الحديث حيث

[1]- Nasr, Seyyed Hossein, Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy: Background, Life and Works, Tehran, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Publication No. 29, 1978, p.71.

[2]- Ashtiyani, Sayyid jala Al-Din, H. Matsubra; T. Iwami, and A. Matsumoto, Consciousness and Reality: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu, Boston, Brill, 1999, VOL. 38, p.47.

[3]- Nasr, Seyyed Hossein, Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy, ibid., p.88.

[4]- صدر الدين الشيرازي، محمد، شرح أصول الكافي، تعليق علي النوري، تصحيح محمد خواجوي، تهران، مؤسّسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، 1370هـ/1950م، ج1، ص170.

يوجد فيه القسمان: علم الدنيا وعلم الآخرة، وعلم المعاملة وعلم المكاشفة^[1].

يورد الشيرازي في العديد من مؤلفاته، ولاسيما "تفسير القرآن الكريم" و "مفاتيح الغيب" وغيرهما، الكثير من الشواهد والأدلة النقلية والعقلية على التأويل الديني، والفهم العميق لباطنه، والغاية العليا من ألفاظه. فالتأويل شأن غير شأن الألفاظ والعبارات ومداليلهما البيانية والمعنوية، وهو شأن الراسخين، إذ هو طور من الثبوت والتجدر، وليس الإثبات والسطحية.

ولمّا كان التأويل أمراً خطيراً، فهو بالضرورة يعني أنّه أمر فوق مرتبة الألفاظ والمعاني وعلومهما. يقول الشيرازي في "المفاتيح" موجّهاً كلامه لأهل الظاهر: "إنّ مثل هؤلاء الساكنين في عالم الحسّ والمحسوس، المقتصر على المقروء والمسموع، إذا زعم أنّ لا معنى للقرآن إلّا ما يترجمه ظاهر التفسير فهو مخبرٌ عن حدّ نفسه، مُصيب في ذلك، ولكنّ الخطأ في ردّ كافة الناس إلى درجة فهمه"^[2]. فالمقتصر على الظاهر هو بالحقيقة يكشف عن نفسه بالحدّ الذي يمكن أن يصل ذهنه وفكره إليه، وهو حال معظم البشر، إذ "أنّ الأنس والعادة يوجبان لنا أن يسبق إلى أذهاننا عند استماع الألفاظ معانيها المادية أو ما يتعلّق بالمادة"^[3].

فالوقوف على ظاهر الآيات في التأويل هو بالحقيقة جمود على العادة، وأنس في تشخيص المصاديق، في حين أنّ المطلوب هو الفهم، أي إدراك المقاصد الموضوعية للألفاظ، التي توضع بلحاظ الغايات، وليس بلحاظ الأفراد الجزئية المتشخّصة. فلفظ السراج، مثلاً، وُضع في الأصل للشيء الذي يضيء بالزيت، أمّا مع تطوّر العلوم، فإنّ السراج، بلحاظ الغاية وهو الإضاءة والإنارة، هو المصباح الكهربائي؛ فالألفاظ، إذن، توضع للدلالة على حقيقة الأمر.

أنتج الشيرازي منهجاً تأويلياً جامعاً بعدما أحاط بأقوال المفسرين من الإسلاميين الذين سبقوه من تفاسير عرفانية، مروراً بالتفاسير التي كتبت في العلوم العربية، وتفاسير المتكلمين والفلاسفة، بالإضافة إلى تلك التي وردت في الأخبار المروية حول القرآن؛ فامتاز تأويله بالسعة والإحاطة، وإكساب الألفاظ ثورة في المداليل والمعاني^[4].

[1]- المصدر نفسه، ج1، ص171.

[2]- صدر الدين الشيرازي، محمد، مقدّمة وتعليقات مفاتيح الغيب، تقديم محمد خواجوي، تعليق علي النوري، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسّسة التاريخ العربي، 1999م، ج1، ص148.

[3]- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مصدر مذكور، ج1، ص12.

[4]- فعلى سبيل المثال: لفظه "الفقه"، يعتبرها الشيرازي من الألفاظ الدالة على العلوم الحقيقية، والتي اشتبهت على الناس بغيرها. لقد كان اسم "الفقه" في العصر الأول يُطلق على علم طريق الآخرة، ومعرفة دقائق آفات النفس ومفسدات الأعمال، وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع إلى نعيم الأبرار واستيلاء الخوف على القلب، كما يدل عليه: "ليتفقها في الدين وليندروا قومهم إذا رجعوا"، وما به الإنذار والتخويف هو هذا العلم، من دون تفرعات الطلاق واللعان والعناق والسلم والإجارة... وأراد به معاني الآيات من دون الفتاوى. فالفقه أمرٌ مختصّ بالعلوم الحقيقية من دون الشرعية والفتاوى. راجع: صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر مذكور، ج2، ص350. وراجع: صدر الدين الشيرازي، محمد، رسالة الأصول الثلاثة، تحقيق أحمد ماجد، الطبعة الأولى، بيروت، دار المعارف الحكّمية، 2008م، ص202.

فقد قال في "الأسفار": "واعلم أنّ الصور الجزئية الجسمانية حقائق كلية موجودة في عالم أمر الله وقضائه كما قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾. فالخزائن هي الحقائق الكلية العقلية، ولكل منها رقائق جزئية موجودة بأسباب جزئية قدرية من مادة مخصوصة^[1]. فالقرآن المتجلي في عالم الألفاظ، الذي هو عالم الجزئية الجسمانية، له حقائق كلية هي بمثابة الأصل والروح، ومنها ينبثق المعنى الأصيل والباطني.

لقد سلك منهجاً وسطياً بين أهل الظاهر بالكلية، وأهل الباطن بالكلية، وجمع ما بين الظاهر والباطن في تركيب عقلي لم يشهده التأويل الصوفي، حتى عند ابن عربي، إذ «يُميّز الملاً صدرا بين المفسرين الذين لا يرون إلا المعنى الظاهري للنص المقدس، وهم أولئك الذين يرون قشر الجوز، وبين أولئك الذين لا يعيرون انتباهاً إلا إلى المعنى الباطني، ولا يلتفون إلى الظاهر، فيعارض الملاً صدرا كلا المنهجين»^[2]. فمن ناحية، إنّ حمل النص القرآني على خلاف ظاهره لا مسوغ له، ولا دليل يدل عليه، «إذ اللفظ موضوع للمعنى المطلق الشامل للعقلي والحسي، فلفظ الميزان مثلاً موضوع لما يوزن ويقاس به الشيء مطلقاً، فهو أمر مطلق يشمل المحسوس منه والمتخيّل والمعقول، فذلك... فكل ما يقاس به الشيء بأية خصوصية كانت، حسية أو عقلية، يتحقّق فيه حقيقة الميزان ويصدق عليه معنى لفظه»^[3].

ومن ناحية أخرى، فإنّ الركون إلى الظاهر فقط، والاقتصار على المعاني الأولية له، دونها محاذير السطحية، والفهم الناقص، وهو حال أهل الحديث الذين رفضوا أعمال النظر والعقل في النصّ الديني خوفاً من الوقوع في النقصان بحق الذات الإلهية. فيرى الشيرازي في هذه المنهجية التفسيرية خلافاً، إلا أنّه يبقى أفضل حالاً مما وقع فيه المتكلّمون، الذين وقعوا في المجاز والاستعارة.

لقد أعطى الشيرازي الألفاظ معانيها الحقيقية الظاهرية أمثال: «الكرسي» و«العرش» و«اليد» وغيرها من الألفاظ المشابهة، كما هو حال أهل الحديث، إلا أنّه افترق عنهم في الأبعاد والدلالات المعنوية العميقة.

يقول الشيرازي: «إنّ مسالك الظاهريين الراكنين إلى إبقاء الألفاظ على مفهوماتها الأولية... أشبه بالحقيقة الأصلية من طريقة المأولين، وأبعد عن التحريف والتصريف من أسلوب المتفلسفين والمتكلّمين... لكن الاقتصار على هذا هو المقام من قصور الأفهام»^[4].

أمّا حقيقة التأويل عنده، فتعود إلى مبانيه الوجودية، فما من شيء في عالم الحسّ والشهادة إلاّ

[1]- صدر الدين الشيرازي، محمد، الأسفار، مصدر مذكور، ج8، ص126.

[2]- كوربان، هنري، ومجموعة من الباحثين، فلسفة صدر المتألهين الشيرازي: المباني والمركزات، مرجع مذكور، ص85.

[3]- صدر الدين الشيرازي، محمد، مفاتيح الغيب، مصدر مذكور، ج1، ص170.

[4]- المصدر نفسه، ج1، ص160.

وله وجود خياليٌّ مثاليٌّ فوقه يُسمّى عالم المِثال، وله أيضاً وجود عقليٌّ أعلى تجرُّداً، والقرآن نسخة عن الوجود، فهو شبيه النشآت، وله في كلِّ واحدةٍ منها شأنٌ خاصٌّ يتَّصف بأوصافها من حيث المرتبة الوجودية.

فالحروف والألفاظ هي من نشأة عالم الحسِّ، وظاهرها له حقيقة في عوالم المِثال والعقل، وهي هي في عوالمها المجردة، سواء التجرد النسبي كما في المِثال، أم التجرد الكلي كما في العقول؛ لذا، فالألفاظ الظاهرة هي حقيقية، وليست مجازاً، إذ إنَّ: «الألفاظ الواردة في الكتاب الإلهي كسائر الألفاظ الموضوعية للحقائق الكلية جملة، تارة تُطلق ويُراد بها الظاهر المحسوس، وتطلق تارة ويراد بها سرّه وحقيقته وباطنه، وتارة تُطلق ويراد بها سرُّ سرّه وباطن باطنه، وذلك لأنَّ أصول العوالم والنشآت ثلاثة: الدنيا والآخرة وعالم الإلهية، وكلُّها متطابقة. وكلُّ ما يوجد في أحد من هذه العوالم يوجد في الآخرَيْن على وجه يناسب كلَّ موجود لما في عالمه الخاص»^[1].

إنَّ حقيقة التأويل هي أنَّ وراء كلِّ ما يدرك من ألفاظ المعطى الديني، لها ما يناسبها من المعاني والدلائل المباشرة التي توحيها هذه الألفاظ، كما لها فهمٌ آخر يُعتبر بمثابة الروح من الجسد؛ هذا الفهم هو العُمدة في تحصيل المعاني العميقة للألفاظ الموضوعية، وهو المُسمَّى بالتأويل.

2 . المبنى الوجودي والمعرفي للشهود عند الشيرازي:

يرتكز الشهود عند الشيرازي على البنية الميتافيزيقية التي أسَّسها عن الوجود في حركته التواصلية الصعودية نحو التجرد الأتم، في وحدة أصيلة شخصية، تترتَّب في أطوار متفاوتة في الشدَّة أو الضعف، في القرب أو البعد عن التقدُّس والتألُّه. يُشكِّل الوجود الإنسانيُّ بجوهره أعلى نماذج التمظُّه الوجوديِّ في رحلته نحو التحقق والتجرُّد، بفعل ما أُوتِيَ من المواهب والقابليات القادرة على احتواء الوجود بكليته، في إطار من التجرد الذاتي الداخلي، مستعيناً بالقوى الباطنية الإدراكية، التي تحوِّله عبور المعارف الحسية، والخيالية، والعقلية، وصولاً إلى المعرفة الكلية، حيث يكون التحقق بالمعرفة الإشرافية عبر التجرد الأعلى.

إنَّ المعرفة الكلية ليست من قبيل الحركات الفكرية والذهنية، بل هي ضربٌ من النور، يحصل بفعل الحركات التكاملية للنفس الإنسانية في سياق التجرد والتحقق بالوجود الأتم. وفي هذا السياق، بنى الشيرازي منهجه على محورية الشهود باعتباره يلعب دور الإنتاج المعرفي الرئيسي،

[1]- صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، تصحيح محمد خواجوي، تقديم بيدارفر، لا.ط.، قم، انتشارات بيدار، لا.ت.، ج، ص 58.

حيث "يُشكّل مسلك الإشراق النقطةَ المركزيّةَ في أعمال الملاً صدرا الواسعة"^[1]. ففي الإشراق اتّحدَ النفس بالوجود، والتحقّق بمعرفته معرفةً حضوريةً واسعة، تمنح النفس قوّة كشف الحقائق والاتّحاد بها، فيصبح العارف والمعروف، العالم والمعلوم، الكاشف والمكشوف، في بوتقة وجوديّة واحدة.

ويمثّل العرفان والشهود عند الشيرازي أعلى أشكال المعرفة في منهجه من حيث الإنتاج، وإن كانت الأصالة لديه هي للنصّ الدينيّ. وشكّل الحكمة المتعالية الشيرازيّة هو شكّل عرفانيّ، بمعنى أنّ بُنيته لا يعوزها من الناحية الفلسفيّة والبحثيّة شيء على الإطلاق من حيث المضمون، أي المكاشفات^[2].

- في معنى الشهود وغائيته (المعرفة الحرّة):

يرتبط مصطلح "الشهود" بالاشتراك اللَّفْظيّ مع العديد من المصطلحات ومشتقاتها التي استخدمها الشيرازي في مؤلّفاته، إلّا أنّ معاني هذه الألفاظ قد تتفاوت طويلاً بالمعنى المقصود بها بحسب السياق المستخدمة فيه، أو بحسب المعنى الاصطلاحيّ الذي عناه الشيرازي في محلّه. أمّا "الشهود" المستخدم هنا، فهو بحسب نظره، الكشف المعنويّ، لا الصوريّ. إذ إنّ الكشف الصوريّ هو ما يحصل للإنسان في عالم المثل عن طريق الحواسّ الخمس الذي يتّصف بالتجرّد الجزئيّ لتعلّقه بالمادّة؛ أمّا المعنويّ فهو ما يحصل له في عالم المعنى، ومصدره القلب الإنسانيّ، أي النفس الناطقة، أو عالم العقل في مرتبة التجرّد التامّ عن صوَر الحقائق، وهو ظهور المعاني الغيبية والحقائق العينية من دون إضافة التمثّلات والصوَر.

المقصود بالكشف هو الحدس، والنور، والإلهام، والشهود الروحي، التي هي عين الشهود، ولكن كلّ في مرتبته، فالمكشوف يكون بحسب قوّة المكاشف، والمرتبة الشهوديّة تكون على قدر التجرّد، والحركة الفعلية التكاملية. تتّصل مراتب الشهود بعلاقة طولية في ما بينها، بمعنى أنّ العالي منها مستوعبٌ للداني من دون أن يغادر علوّه، وأنّ الداني يحتاج إلى قابليّة واستعداد إضافيين ليتّحد بالعالي.

الشهود ليس غاية بذاته، وإنّ طلبه السالكون في سياق الترقّي المعرفيّ الصعوديّ الارتقائيّ، إلّا أنّه وسيلة للتجاوز، والانعقاد من مرتبة المعالجة الفكرية للحقائق إلى اختبارها المباشر، والاتّحاد بها. فهو، وإن بدأ في أوّل الأمر بالحركات العقلية الإدراكية المفاهيمية، إلّا أنّه في نهاية الطريق يتجاوز المفهوم إلى الذوق والعرفان، وهما بعيدا المنال عن أن تنالهما قوّة العقول والبحث، "فأكثر أهل العلم

[1]-⁽²⁾ Morris, James Winston, *The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra*, New Jersey, Princeton University Press, 1981, p. 6.

[2]- خامنئي، محمد، ومجموعة من الباحثين، الملا صدرا والفلسفة العالمية المعاصرة: بحوث مؤتمر الملا صدرا، مرجع مذكور، ص 113.

لا يتجاوزون عن طور الفكر، والآحاد منهم مرزوقون بالحدس، والأوحدِيُّ منهم له القوَّة القدسيَّة»^[1]. يقع الكشف في نهاية المسير الإدراكيِّ، ويتحقَّق من خلاله الكاشف أو الشاهد بالحقائق العينيَّة والغيبية؛ فعلمُ المكاشفة علمٌ آليٌّ من هذه الحيشة والجهة، وأمَّا "العلم باليوم الآخر فهو الإيمان بالقيامة والقبر والبعث والحشر والحساب والميزان... وهذه غاية العلوم الكشفيَّة"^[2]. وفي موردٍ آخر يقول الشيرازي: "حقيقة الإلهام إفاضة الله علمًا في القلب"^[3]، والعلم المُفاض على القلوب هو العلم اللدنيُّ، أو العلم النوريُّ كما سُمِّي في القرآن الكريم^[4]، كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾^[5]. والشواهد على هذا المعنى في آثاره كثيرة جدًا.

إنَّ الغاية المنشودة والهدف الأسمى من الشهود هو الوصول إلى المعرفة الحرَّة، كما يصفها الشيرازي، التي هي ليست بغاية لأيِّ شيءٍ آخر، بل هي غايةٌ بذاتها، وغايةُ الغايات، ومنتهى الآمال، فيقول: "فأرفعُ علوم المكاشفة وأشرفها هي معرفة الله سبحانه، وهي الغاية التي تُطلب لذاتها... وهي المعرفة الحرَّة التي لا تعلق لها غيرها... ولا تُراد لأجل شيءٍ آخر، فلا غاية لها لأنَّها غير آليَّة، وباقي العلوم إنما تُراد لأجلها"^[6].

3. التصوُّف والعرفان: المواجهة بين الشيرازي والصوفيَّة الكلاسيكيَّة:

التصوُّف طريق في السلوك العمليِّ، وهو: "علامة على الزهد والتقوى وعدم الاعتناء بالدنيا"^[7]، ومنهج وطريقة زاهدة مبنية على أساس الشرع، وتزكية النفس. لم يعرف تاريخه من بداياته حتى القرنين السابع والثامن الهجري/ القرنين الثالث عشر والرابع عشر أية حركات فكريَّة، أو علوم قائمة على أساس البحث والبرهان، وقواعد الأصول النظرية^[8]، حتى جاد الزمان بأمثال: السيد حيدر الأملي، ومحي الدين بن عربي وأتباعهما، فشهد انطلاقات تأسيسٍ للبعد النظريِّ لطريقة السلوك العمليِّ والصوفيِّ، وعرض الحالات المعنويَّة التي تحصل للمتصوِّفين على الأُسس النظرية والعقلية، ومطابقتها لمحتوى النصِّ الدينيِّ، ببُعديه: القرآنيِّ والنبويِّ، الأمر الذي بلغ أوجه مع صدر الدين الشيرازي.

[1]- الأملي، حسن زادة، شرح العيون في شرح العيون، الطبعة الأولى، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، 1421هـ/2001م، ص30.

[2]- صدر الدين الشيرازي، محمد، إكسير العارفين في معرفة الحقِّ واليقين، الطبعة الأولى، بيروت، دار المحجَّة البيضاء، 2005م، ص15.

[3]- صدر الدين الشيرازي، محمد، كسر أصنام الجاهلية في الردِّ على الصوفيَّة، تصحيح محسن جهانكيري، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسَّسة التاريخ العربي، 2007م، ص120.

[4]- صدر الدين الشيرازي، محمد، رسالة الأصول الثلاثة، تحقيق أحمد ماجد، الطبعة الأولى، بيروت، دار المعارف الحكميَّة، 2008م، ص109.

[5]- القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 15.

[6]- صدر الدين الشيرازي، محمد، كسر أصنام الجاهلية، مصدر سابق، ص75.

[7]- سجادي، ضياء الدين، «التصوُّف والعرفان»، مجلَّة «المحجَّة»، العدد الأول، بيروت، تشرين الأول، 2011م، ص10.

[8]- وهو ما تشهد به كتب الصوفيَّة الأوائل أمثال القشيري وغيره.

أمّا العرفان فهو "العلم بأسرار الحقائق الدينيّة، وهو أرقى من العلم الذي يحصل لعامة المؤمنين. والعرفاني هو الذي لا يقنع بظاهر الحقيقة الدينيّة، بل يغوص في باطنها لمعرفة أسرارها.. معرفة الحقائق الإلهيّة... وهو البحث في منشأ المعرفة، وطبيعتها، وقيمتها، وحدودها، بحثاً نظرياً محضاً"^[1].

ورغم التحفّظ على بعض العبارات الواردة في هذا التعريف، إلّا أنّه بحسب النظرة الشيرازيّة، يُعتبر العرفان طوراً وراء طور العقل البشريّ، وهو من مختصّات القلب الإنسانيّ. كما أنّه في المبدأ الكلّي العام، يبقى مشيراً إلى أصل معنى العرفان، وهو استناده إلى المعرفة بحثاً عن الحقيقة، وليس كما هو حال الصوفيّة، الذين غلبت عليهم أمارات الطريقة والزهد، من دون الغوص في الأُسُس المعرفيّة لحالة العبادة والتّقوى والزهد.

يشير ابن سينا في النمط التاسع من "الإشارات والتنبيهات" إلى أنّ للعارفين مقامات ودرجات: "المعرّض عن متاع الدنيا وطبيّاتها يُخصّصُ باسم: "الزاهد"، والمواظب على فعل العبادات، من القيام والصيام ونحوهما يُخصّصُ باسم "العابد"، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت، مستديماً لشروق نور الحقّ في سرّه يُخصّصُ باسم: "العارف"، وقد يتركّب بعض هذه مع بعض"^[2]. وفي ذلك أيضاً تماهٍ مع الاختلاف بين التصوّف والعرفان، فالتصوّف بما هو ملاك الزهد والعبادة، وهو أحد مقامات العارفين، يتعلّق بالشؤون العمليّة السلوكيّة بما هو دون الفكر والتأمّل، اللذين هما شأن العارف. أمّا العرفان فهو أمرٌ يتضمّن التصوّف، من دون العكس، فلا يكون العارف عارفاً ما لم يكن صوفيّاً، ولكن الصوفيّ ليس بالضرورة أن يكون عارفاً.

يترتّب العرفان عند الشيرازي في أقسام ستة:

أ. وهو المعروف بعلم الربوبيّة، مشتمل على ثلاث مراتب: معرفة الذات، ومعرفة الصفات، ومعرفة الأفعال.

ب. تعريف السفر للإنسان إلى الله والسلوك نحو الآخرة.

ج. تعريف الحال عند معاد الوصول.

د. أحوال السالكين لسبيل الله الواصلين إليه.

هـ. محاجّة الكفار وإيضاح مخازيهم وكشف أباطيلهم بالبرهان الواضح.

[1]- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، لا.ط.، بيروت، الشركة العالميّة للكتاب، 1994م، ج2، ص72 - 73.

[2]- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات: قسم التصوّف، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، لا.ط.، بيروت، مؤسّسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، 1993م، ج4، ص57 - 58.

و. تعريف عمارة المنازل للطريق وكيفية التأهب للزاد والاستعداد للمرجع والمعاد.^[1]

إنَّ الترتيب الذي وضعه الشيرازي للعرفان يُظهر مدى الاتساع والشمولية الذي يتجاوز التصوُّف بما هو معروف عند أهله، وإنَّ كان لا ينكر على نفسه، ولا على الآخرين، ما للتصوُّف من دور في عملية الارتقاء والتجرُّد، وعدم نكران الشريعة والطريقة والحقيقة، التي طالما أوردها المتصوِّفون في كتبهم.

فالعرفان بنيان شامخ، وصرح عظيم، شَيِّد في رحلة التكامل الإنساني في البيئة الإسلامية منذ بداياتها، وصولاً إلى الغزالي، وابن عربي وغيرهما من أعظم المتصوِّفين، الذين استفاد منهم الشيرازي في تشييد هذا الصرح؛ فهو مدين لهم ولتجاربهم الذاتية، ولحكاياتهم في هذا الفن، خصوصاً ابن عربي الذي ترك كلَّ التأثير اللاحق في البيئة الإسلامية، بما فيها آثار الشيرازي، الذي بنى منظومته الخاصة التي أبرزت "التناقض الجلي بين فلسفته وكتابات من جهة، وابن عربي والصفوية بمؤسَّساتها وآدابها وسلوكها من جهة أخرى... فقد قام بنقلة جادة من التركيز على التجربة الذاتية التي صبغت أعمال الصوفية إلى منظور أوسع إدراكاً"^[2].

ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ المنظور الشامل، والأفق الواسع، والمنهج المتين، كل ذلك وَضَعَ الشيرازي في كثير من الأحيان أمام التحدي والاختلاف مع الصوفية الكلاسيكية نظراً لاختلاف المنهج الذي سلكه كلُّ واحدٍ منهما، مع تداخلها بالعوامل السياسيَّة والاجتماعيَّة، على أنه لم يُنكر الصوفية بالكليَّة، بل حاول تصحيح مسارها وسلوكها، باعتبار أنَّ التصوُّف: "علم من العلوم الشرعيَّة الحادثة في الملة... وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يُقبل عليه الجمهور من لذة ومالٍ وجاه"^[3].

أمَّا ما وقعت فيه الصوفية من الانحراف، فقد واجهه الشيرازي لأسباب عديدة نذكرها أدناه.

4. أسباب المواجهة بين الشيرازي والصوفية الكلاسيكية:

تعددت الأسباب التي جعلت عرفان الشيرازي يقف في مواجهة بعض أصناف الصوفية، أهمُّها: إعراض المتصوِّفين عن الجمع بين مسلك الرياضة الروحية، ومسلك الحكمة النظرية القائمة على البرهان والاستدلال. وهذا التفكيك بينهما يورث الضلالة، ويُبعد عن الهدف، والمسلك الروحي لا ضابط له سوى الشريعة والعقل وعلم الربوبية، ومشكلة بعض المتصوِّفين هي في

[1]- صدر الدين الشيرازي، محمد، مفاتيح الغيب، مصدر مذکور، ج1، ص129 - 134.

[2]- Morris, James Winston, The Wisdom of the Throne, ibid., p.36.

[3]- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، الطبعة الأولى، بيروت، دار صادر، 2000م، ص356.

إنكارهم جدوى العقل والفلسفة، والشيرازي "يلوم بعنف وخشونة بعض الصوفيّة الذين يعدّون الفعاليّة العقلانيّة شيئاً هباءً"^[1]، وهو في ذلك يمثّل نوعاً من المعنويّة العالية مع احترامها للغة التصوّف، إلّا أنّه لا يرتبط بأيّة طريقة صوفيّة.

إعراضهم عن أحكام الشريعة الظاهرة بدعوة الوصول والقرب. بناءً لقولهم، فإنّ غاية الشريعة الوصول إلى مقام القرب، وعند تحقّقهم به، فلا داعي للأعمال الشرعيّة الظاهرة، والحركات البدنيّة الفارغة. يلتقي الشيرازي في هذه المواجهة مع كثيرين من المتصوّفين الأصليين مثل القشيري الذي وضع رسالته الشهيرة "الرسالة القشيريّة" في معرض ردّه على الصوفيّين الذين أنكروا الشريعة، حيث صرّح في مقدمة رسالته: "حتى أشاروا [أي المنحرفون من الصوفيّة] إلى أعلى الحقائق والأحوال، وادّعوا أنّهم تحرّروا عن رقّ الأغلال، وتحقّقوا بحقائق الوصال، وأنّهم قائمون بالحقّ، تجري عليهم أحكامه، وليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يدرونه عتب ولا لوم"^[2]، أي حرّروا أنفسهم من الالتزامات الشرعيّة، وهو الداعي الذي جعل القشيري يؤلّف هذه الرسالة سنة 437 للهجرة/1045 للميلاد^[3]، أي قبل حوالي خمسة قرون من زمن الشيرازي، وذلك لتصحيح المسار الصوفيّ آنذاك.

من جهته، وضع الشيرازي رسالة خاصة بذلك هي: "كسر أصنام الجاهليّة في الردّ على الصوفيّة"، ثمّ كتاب: "رسالة الأصول الثلاثة"، لتصحيح المسار الصوفيّ في زمانه؛ حيث ورد في رسالته الأولى في مجال الردّ على دعوة الصوفيّة المنحرفة: "إحداها الدعاوى الطويلة العريضة في العشق مع الله، والوصال معه المغني عن القيام بالأعمال الظاهرة والعبادات البدنيّة... وهذا فنٌّ من الكلام عظيمٌ ضرره في العوام أعظم من السموم المهلكة للأبدان، حتى ترك جماعة من أهل الفلاح فلاحهم، وأظهروا مثل هذه الدعاوى"^[4].

ويتبيّن من ذلك أنّ مسلك الشيرازي هو الجمع المنجني من الانحراف؛ فالبداية من الشريعة، وتكون بإقامة العبادات الظاهرة والباطنة لغاية، هي تقويم الملكات، بالتخلّي عن الرذائل، والتحلّي بالفضائل. أمّا الطريقة فمهمّتها الخروج عن مألوف العادات والمراسم الاجتماعيّة إلى اعتماد الطريق الموصّل إلى المقامات والأحوال. وأمّا الحقيقة فهي تحقيق العدالة من خلال التحقّق بالعلم الربوبيّ والفنّ الإلهيّ، والمعرفة بالذات، وبالصفات والأفعال الإلهيّة، فلا حقيقة بلا شريعة وطريقة، ولا طريقة بلا شريعة، والوقوف على الشريعة وحدها ابتداءً ونهايةً لا يوصل إلى الحقيقة.

[1]- كوربان، هنري؛ ومجموعة من الباحثين، فلسفة صدر المتألّهين الشيرازي: المباني والمرتكزات، مرجع مذکور، ص 120.

[2]- القشيري، عبد الكريم، الرسالة القشيريّة، تحقيق معروف زريق؛ وعلى عبد الحميد بلطه جي، الطبعة الثانية، بيروت، دار الجيل، لا.ت.، ص 37.

[3]- هذا ما ذكره القشيري في مقدّمة رسالته، مصدر مذکور، ص 36.

[4]- صدر الدين الشيرازي، محمد، كسر أصنام الجاهليّة، مصدر مذکور، ص 46 - 47.

علاوة على ما تقدّم، حارب الشيرازي ظاهرة الشطح الصوفيّ، وهو ما يُقال له «الطامّات»، بحسب مصطلحه، وهي: «صَرَفُ ألفاظ الشرع عن ظواهرها المفهومة إلى أمور باطنة لا يسبق منها إلى الإفهام، كدأب الباطنيّة في التأويلات، وهذا حرامٌ عقلاً وشرعاً»^[1]. أمّا عقلاً، فلأنّ نشأت الوجود متعدّدة، ولها في الظاهر، كما لها في الباطن، فلا يجوز الأخذ بواحدة من دون أخرى، فكذا الألفاظ لها ظاهر وباطن. أمّا شرعاً، فإنّ الوقوف عند التأويل الباطني من دون ضبط العقل أو الشرع، أمرٌ يورث عدم الثقة بالألفاظ القرآنيّة أو النبيّية، والتأويل الباطنيّ وفق هذا المنحى هو صَرَفُ الألفاظ عن مقتضى ظواهرها.

نلفت هنا إلى أنّ الشيرازي قد أوجد العذر لأكابر الصوفيّة أمثال الحلاج القائل: «أنا الحق»، وأبي يزيد البسطامي القائل: «سبحاني ما أعظم شأنِي»، فأولّ كلماتهم على حسن الظنّ فيهم، فقد قال: «وأما أبو يزيد البسطامي، فلا يصحُّ عنه ما حُكي عنه لا لفظاً ولا مفهوماً ولا معنى، وإنّ ثُبّت أنّه سُمع منه ذلك، فلعلّه كان يحكي عن الله تعالى في كلام يُردّده في نفسه؛ كما لو سُمع وهو يقول: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾^[2]، فإنّه ما كان ينبغي أن يُقال ذلك إلاّ على سبيل الحكاية»^[3].

في الخلاصة، لم ينكر الشيرازي على الصوفيّين صوفيّتهم وزهدهم وتقواهم، إنّما واجه بعض وجوه انحرافهم، كما فعل غيره من الصوفيّين أنفسهم، ولكن تبقى له أسبقية في تطوير علومهم وآدابهم، وإضفاء روح العقل والبرهان عليها، ومطابقتها مع ظاهر الشريعة. بالإضافة إلى تحويل علم التصوّف من مسلك سلوكيّ غير مُمنهج، إلى مسلك ذي أصول نظريّة وعملية سُمّي بالمسلك المتعالي، الذي جمع فيه العرفان بشقيّه النظريّ والعملية، وشاد صرحه على أسسٍ أبدعها إبداعاً جديداً، وفتح فيها فتحاً عظيماً، لم يعهده من سبقه من الحكماء والعرفاء والإشراقيين.

5. دور البرهان في الحقيقة عند الشيرازي: إنقاذ التجربة الصوفيّة الذاتية:

يتخذ مصطلح «الحقيقة» معاني متعدّدة ذُكرت في المعاجم، واستُخدمت في بطون الكتب المعرفيّة والفلسفيّة وغيرها. أحدها «مطابقة التصوّر أو الحكم للواقع، فالحقيقة بهذا المعنى اسم لما أُريد به حقُّ الشيء إذا ثبت... والثاني هو مطابقة الشيء لصورة نوعه، ومثاله: لا يبلغ المؤمن حقيقة الإيمان حتى لا يعيب إنساناً بعبث هو فيه... والثالث هو الماهيّة أو الذات، كالحيوان الناطق للإنسان... والرابع هو مطابقة الحكم للمبادئ العقلية»^[4]. تجتمع هذه المعاني، رغم تباينها، بخصيصة الحكاية أو محاولة الكشف عن واقعٍ ما في الخارج، وهي المعاني التي استخدمها

[1]- المصدر نفسه، ص48.

[2]- القرآن الكريم، سورة طه، الآية 14.

[3]- صدر الدين الشيرازي، محمد، كسر أصنام الجاهليّة، مصدر سابق، ص48.

[4]- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، مرجع مذکور، ج1، ص485 - 486.

المناطق والفلاسفة عموماً. أمّا الشيرازي، فقد استخدم هذا المصطلح لمعنى مغاير كلياً: «إنَّ حقيقة كلِّ شيء هو وجوده الذي يترتّب به عليه آثاره وأحكامه»^[1]، وإنَّ «كون الشيء ذو حقيقة معناه أنّه ذو وجود»^[2]، وإنَّ «حقيقة كلِّ شيء هي خصوص وجوده الذي يترتّب عليه أحكامه المخصوصة وآثاره المطلوبة منه»^[3]، كما «أنَّ حقائق الأشياء عبارة عن وجوداتها الخاصّة التي هي صور الأكوان وهويّات الأعيان»^[4].

فتبيّن أنّ الحقيقة عند الشيرازي ليست من قبيل المفاهيم الحاكية عن الخارج، بل هي عينه، والحقيقة الموضوعيّة هي ممّا يترتّب عليها آثارها الخارجيّة وأحكامها، فلا معنى لقول الحقيقة من دون التحقق في العين، أمّا الحاكية عن هذه العين، فهي ليست إلّا من قبيل الأشباح والأوهام.

ومن هنا يتبيّن كيف أنّ إدراك الحقائق، بمستوياتها ومراتبها كافّة، لا يكون إلّا بالكشف والشهود، الذي يُشكّل مقام الإنتاج المعرفي عند الشيرازي، وليس مقام الفهم والحكاية والإثبات، الذي هو شأن العقل والبرهان. ولذا يورد الشيرازي: «أنَّ الحقائق والمعارف التي بها يُستكمل الإنسان ليس عند الجمهور شيء منها إلّا الخيالات والأشباح، لذلك لا يحصل لهم منها بعد تقليدهم من الأنبياء واعترافهم بها تسليماً وانقياداً إلّا شبح الكمال ومثاله، دون حقيقته، لأنّها علوم وأسرار لطيفة، لا تنكشف لأحد إلّا بعد تلطّف نفسه»^[5]. فظهر أنّ الحقيقة ليست من شأن المفاهيم^[6]، بأنّ يقال ويُفهم منها ما يطابق الواقع في الأعيان، ونسبة الأمر إليها؛ بل هي طورٌ من أطوار كشف الأسرار بالإشراق والشهود، ومعاينة عين الوجود والوجود.

من المفيد القول أنّ دراسة البرهان والاستدلال في منهج الشيرازي تؤسّر إلى دور العقل وفعاليتّه، وحجّيته، في إثبات الحقائق، وليس ثبوتها في ذاتها وموجوديّتها عند المدرك والعالم، فهذا شأن الكشف. وحجّية العقل تستبطن أدواراً عديدة لتجليّاته وآثاره: معنى مبدئيّته، ودوره في الكشف، وأدواته المتعدّدة، والبرهان.

نجد في كلامه هذا اتّجاهين لمعنى العقل، الأول: معنى الآلة أو المنهج لاستكشاف الحدود والقضايا، التصوّرات والتصديقات. والثاني: المعنى الذي يربط العقل بالوجود.

الاتّجاه الأوّل: النتائج المتولّدة عن هذا الاتّجاه هي الفكريّات، أو ما يدور مدار حركة الفكر

[1]- صدر الدين الشيرازي، محمد، كتاب المشاعر، تقديم هنري كوريان، ترجمة ابتسام الحموي، الطبعة الأولى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 2000 م، ص 60.

[2]- المصدر نفسه، ج 1، ص 60.

[3]- صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر مذكور، ج 1، ص 49.

[4]- صدر الدين الشيرازي، محمد، الأسفار، مصدر مذكور، ج 5، ص 2.

[5]- صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر مذكور، ج 7، ص 403.

[6]- ورد هذا المعنى في مواضع كثيرة من كتاب "الأسفار"، نذكر منها: ج 1، ص 89؛ ج 3، ص 257؛ ج 6، ص 3.

الآليّة، من المقدمات اليقينيّة إلى النتيجة بالضرورة، أو ما يأخذ شكل وضع الحدود من المعلومات الحاضرة للوصول إلى المجهولات. وإلى هذا المعنى أشار الشيرازي في كثير من نصوصه: «الفكر هو انتقال النفس من المعلومات التصوريّة والتصديقيّة الحاضرة فيها إلى مجهولاتها المستحضرة»^[1]. فالفكر بهذا المعنى هو آلة لا تتمّ إلا بوجود شيء متوسط يُسمّى الوسط بين طرفي المجهول، لتصير النسبة المجهولة معلومة، وهو بذلك «أداة الاستدلال ووسيلة التدليل العامّة التي لا مناص منها في إثبات المطلوب»^[2]، وليس في ثبوته.

إذاً، العقل بهذا المعنى هو إشارة إلى الفهم والاستنتاج والتحليل، وإقامة البرهان، وقد استخدمه بفعاليّة عالية في إثبات قضاياها، وفهم مضمون النصّ الدينيّ: القرآنيّ والنبويّ، وفي إضفاء الروح العقليّة على مكاشفات الصوفيّة. ونشير إلى أنّ مهمّة العقل الأدائيّة الإجرائيّة في المنهج الصدرايّي، ليست تأسيسيّة قبليّة، كما وقع في ذلك كلٌّ من ديكارت وكانط، ولا مهمّة إنتاجيّة أصيلة، بل هي مهمّة إثباتيّة تبريريّة، تقوم بتفعيل الفهم والاتّفات، والحكاية الذهنيّة المفاهيميّة لحقائق الأشياء، وهي حكاية لا تلامس كنهه وحقيقة الواقع الموضوعيّ، بل تشكّل إشارة إليه من بعيد.

وبذلك يلتقي الشيرازي مع غيره من الفلاسفة عموماً، والمثاليّة على وجه التحديد، وعلى رأسها، شيخها ورئيسها ابن سينا، بدور العقل الأدائيّة، والذي يقول: «ليس في قدرة البشر الوقوف على حقائق الأشياء بل غاية الإنسان أن يدرك خواصّ الأشياء ولوازمها»^[3]. وجه الالتقاء بين الشيرازي وابن سينا في هذا النصّ، هو مقام الإثبات للعقل، أي مرحلة الفهم والتفسير للآخرين عن الواقع والحقائق الخارجيّة، وإنّ كانا يختلفان في مقام ثبوت الحقائق، فالشيرازي يعتبر أنّ ثبوت الحقائق ممكن، بسبب أخذه بمسلك الإشراق، أمّا ابن سينا فلا يرى سبيلاً للثبوت للوقوف على ثبوت الحقائق العينيّة بناءً لقدرة البشر، التي أوقفها على العقل من دون الإشراق.

الاتّجاه الثاني: وهو ربط العقل بالوجود، لأنّ «صدر المتألّهين يساوي بين تكامل الفكر وتكامل الوجود الإنسانيّ»^[4]. فالعقل بهذا المعنى ليس أمراً آلياً، ولا أداة مهمّتها الفهم والتفسير، بل العقل عين الحقيقة، وثبوتها، ومساو للوجود. وإذا كان الوجود واحداً، ذا مراتب وشؤون بحسب تعيّن الهويّات الوجوديّة في الأعيان، فالعقل كذلك، لأنّ النفس الإنسانيّة في وحدتها، هي كلّ القوى الإدراكية والتحرّكية، التي تترتب طولياً، من أوّل نشأتها إلى حين معادها، ومصيرها إلى الآخرة.

[1]- صدر الدين الشيرازي، محمد، الأسفار، مصدر مذكور، ج3، ص516.

[2]- صدر الدين الشيرازي، محمد، مفاتيح الغيب، مصدر مذكور، ج1 ص43.

[3]- سبزواري، هادي، تعليقات على الشواهد الربوبيّة، تعليق وتصحيح جلال الدين آشتياني، الطبعة الثانية، مشهد، المركز الجامعي للنشر، 1981م، ص19.

[4]- خامنئي، محمد، الملاء صدر والفلسفة العالميّة المعاصرة: بحوث مؤتمر الملاء صدر، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسّسة التاريخ العربي، 2007م، ص ط.

وعلى هذا يتدرّج العقل بالتحقُّق وبالوجود حسب تجرُّد النفس وارتقائها، نظراً لارتباط فعالية العقل بالنفس الإنسانيّة، وصدور هذه الفعاليّة عنها، فإنّ «لنفس درجات من التجرُّد كالتجرُّد البرزخيّ وهو تجرُّدها في مقام الخيال، والتجرُّد التامّ العقليّ، والتجرُّد الأتمّ، الذي هو فوق التجرُّد العقليّ، ومعنى كونها فوق التجرُّد العقليّ أنّ ليس لها حدٌّ تقف عليه ومقام تنتهي إليه»^[1].

فللعقل درجات في التجرُّد، كما للنفس مراتب في الترقّي. فالنفس في بداية رحلتها هي محض القوة والاستعداد، خالية عن كلّ إدراك وعقل، ثمّ تتدرّج صعوداً من النشأة الحسيّة، التي مظهرها الحواسُّ الخمس الظاهرة، إلى النشأة المثاليّة الخياليّة التي مظهرها الحواسُّ الباطنة، ثمّ النشأة العقليّة ومظهرها القوة العاقلة المجرّدة تجرّداً تامّاً، حيث تصير عقلاً بالفعل، وبعدها النشأة القدسيّة النوريّة.

تميّزت المنهجية الصدرائيّة بربط مسألتي الفكر والعقل بالمحتوى والتجربة الصوفيّة، حيث الحقيقة الصوفيّة هي حقيقة ذهنيّة إدراكيّة، ذات بُعد عقليّ يُمكن الإشارة إليها، وتفسير هذه الحقيقة بالأبعاد الفكرية الأمر الذي كان يُنكره الصوفيّة قبله. وهذا ما جعل الشيرازي يفترق عن الصوفيّة التي كانت سائدة قبله، والتمثّلة بالغزالي، إذ أعلن مفارقتها للصوفيّة الغزاليّة القائمة على الحدس والتجربة الذاتية، والتي اتخذت من المناسك والشعائر والرياضات والمجاهدات النفسانيّة والبدنيّة، منهجاً أحدياً وحسب، وأصبح الحدس الصوفيّ بالحقيقة تجربةً عقلائيّة يمكن الإشارة إليها بالفنّ البرهانيّ؛ وبالتالي خروج الحقيقة الصوفيّة من حيز الذات، إلى فضاء الخارج والتجربة الإنسانيّة العامّة.

وعليه، أصبحت الحقيقة الصوفيّة تُقرن بالمحتوى الذهنيّ، بعدما التزمت في تاريخها الطويل بالمحتوى الحدسيّ من دون الذهنيّ، باعتبارها تجربة تعلق على الوصف، وخاصيّة تُكرّس النفس للتجربة الروحيّة البحتة، وفق خارطة المقامات والأحوال. على أنّ النموذج الصدرائيّ سار على طريقة ابن عربي الذي جمع بين الإشراق، ولغة المتصوّفة، والمحتوى الذهنيّ، مع إضافة شيرازيّة، اتّسمت بالبُعد الفلسفيّ البرهانيّ الذي أسّس له وأبدعه في تمايز عنه، «ففي حين استخدم ابن عربي منهج القياس والتمثيل، مبتعداً عن الفلسفة، انتهج صدرا طريقة المنطق والفلسفة، لذلك فإنّ التجربة الصوفيّة لصدرا ليست تجربة ذاتيّة محضّة، بل هي حدسٌ معرفيٌّ للحقيقة والشهود، وتجربةً عقلائيّة: المشاهدة العقليّة»^[2]. لذلك، فنحن معه أمام حقيقة صوفيّة هي حقيقة ذهنيّة بنحو وجوديّ، وأمام تجربة صوفيّة ذات أبعاد إدراكيّة؛ والحقيقة الصوفيّة، لو كانت تُنظّم ذهنيّاً بوصفها

[1]- الأملي، حسن زادة، شرح العيون في شرح العيون، مرجع مذكور، ص20.

[2]- Rahman, Fazlur, The Philosophy of Mulla Sadra, First Edition, New York, State university of New York press, 1975, p.5.

مقولات عقلية وحسب، فإنها ستفقد قوامها الجوهرية، ليس بوصفها إدراكات، وإنما بوصفها حقائق^[1].

لقد وضع الشيرازي لغة العقل والبرهان موضعاً وسطياً، وحلاً جامعاً بين طرفي نقيض: طرف الفلسفة ولغة البرهان المحضة، وطرف التصوف البحت. فأهل البرهان أنكروا على المتصوفة شهودهم، وإمكانية خضوعه للبيان والبرهان؛ وأهل التصوف رأوا في البيان والبرهان عائقاً في الطريق والوصول، وأبقوا التجربة الصوفية في إطارها الذاتي الشخصي. وبهذه الوسيطة والجمعية «تميز ملاً صدرا إلى حد كبير بأن يجمع في تناسق وتكامل بين التفلسف العقلي في تياره المشائي وأصوله الإغريقية، والعرفان الصوفي في نزعتة الإشراقية لدى الشهرودي الحلبي وتراثه التربوي والفكري، الأكثر أصالة لدى ابن عربي، وغيره، والنظر الكلامي لدى أعلامه البارزين»^[2].

6. العقل والشرع بين الغزالي وابن عربي والشيرازي وابن رشد:

أخذت العلاقة بين العقل والشرع، بحسب رأي الشيرازي، حيزاً كبيراً في سياق منهجه الكلي المنتج لحكمته ومسائلها، فقد كان العقل أداة تفكير موصلة عبر البرهان والاستدلال، وإن رسم له حدوداً وميزاناً، هو الشرع، عبر النص الديني: القرآني والنبوي، فكان الشرع هو الأصل والمرجع في رسم خارطة العقل والفكر، لأن دور النص هو التأسيس، في حين أن دور العقل هو التأويل والتفسير.

لقد وردت في مواضع كثيرة عند الشيرازي أرجحية النص والشرع على العقل، فهو يكتب مثلاً: «وأما القوانين العقلية المحضة ففيها إمكان الريب من جهة أنها نتاج بشري يجوز عليه الخطأ، ولا يفي جواز الخطأ اعتماد تلك القوانين على الأصول الأولية الضرورية»^[3]، فلا يُعفى للفكر، ولا يُعطى الأسبقية، رغم استناده إلى الضروريات أو البديهيات.

إن أصالة النص عند الشيرازي لا تعني بالضرورة إنكاراً لقيمة الفكر بالاستدلال على الحقيقة، كما وقع في ذلك بعض الصوفية مثل الغزالي، ولا تعني أيضاً حتمية التناقض بين حقيقة العقل وحقيقة الشرع، بل تعني الأفضلية في الأسبقية. فالشرع إخبار، والعقل استظهار؛ والشرع والعقل يلتقيان بالعناية، ولا يفترقان بالمخالفة، وإلى هذا المعنى يشير في أكثر من مكان: «قد أشرنا مراراً إلى أن الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقّة الإلهية بل المقصود منهما شيء واحد هي معرفة الحق»

[1]- صدر الدين الشيرازي، محمد، اتحاد العاقل والمعقول، تحقيق قاسم محمد عباس، لا.ط.. بيروت، دار الإحياء التراث العربي، لا.ت. ص 11.

[2]- خامني، محمد، ومجموعة من الباحثين، بحوث مؤتمر الملاء صدر، مرجع مذکور، ص 292.

[3]- صدر الدين الشيرازي، محمد، شرح أصول الكافي، مصدر مذکور، ج 1، ص 122.

الأول وصفاته وأفعاله، وهذه تحصل تارة بطريق الوحي والرسالة فتُسمّى بالنبوة، وتارة بطريق السلوك والكسب فتُسمّى بالحكمة والولاية^[1]، إذ «كلُّ راجح في العقل واجبٌ بالعناية»^[2]، على ما يصرّح به.

أمّا بالنسبة إلى الغزالي فالمسألة مختلفة اختلافاً منهجياً، فهو بالأصل أنكر على الفلاسفة استخدامهم للمنطق، كأداة تفكير عبّر الاستدلال في المسائل الدينيّة، فقد ذكر في كتابه: «المنقذ من الضلال» ظلّم الفلاسفة، على حدّ تعبيره، في علم المنطق قائلاً: «لهم نوع من الظلم في هذا العلم، وهو أنّهم يجمعون للبرهان شروطاً يُعلّم أنّها تورث اليقين لا محالة، لكنّهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينيّة، ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط، بل تساهلوا غاية التساهل»^[3]، ويقصد بالاستسهال هو تأويلهم على ضوء العقل وأداته المنطقيّة، ظاهر النصّ، على سبيل التمثيل والتخييل والمجاز، وأفضليّة طريق البرهان على الشرع حين التناقض الظاهريّ.

تباينت آراء كلّ من الشيرازي والغزالي في معنى العقل كأداة تفكيرية بتفسير أقوال الشرع، فالبراهين والمقاييس العقلية عند الغزالي، التي هي جزءٌ أساسيٌّ من علم المنطق، هي ما لا يتعلّق شيء منها بالدين نفيّاً أو إثباتاً، بل هي النظر في طرق الأدلّة والمقاييس وشروط مقدّمات البرهان وكيفية تركيبها، وأنّ العلم إمّا تصوّر وسبيل معرفته الحدّ، وإمّا تصديق وسبيل معرفته البرهان، وليس في هذا ما ينبغي أن يُنكر، وأيُّ تعلّق لهذا بمهمّات الدين حتى يجحد أو ينكر^[4]؟، وعليه فلا سبيل لهذا العقل أن يحكم في إحقاق أو إبطال الشرع، بل هو من النوع السالب لانتفاء الموضوع. أمّا عند الشيرازي، فليس في الشرع ما يمنع التنوّع بنور العقل البرهانيّ الاستدلاليّ: «لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه، بمعنى أنّه لا يدرك بمجرد العقل»^[5].

أمّا ما يتعلّق بالفلاسفة في النظر إلى العلاقة بين العقل والشرع، فإنّنا نجد بعضاً من الموافقة بين آرائهم وتلك المتعلّقة بالشيرازي، كما نجد بعض أوجه التباين. فبالمقارنة بينه وبين ابن رشد، مثلاً، نعثر على أصل التوافق بينهما، في عدم التناقض بين العقل والشرع، فمع ابن رشد يظهر تقرُّره لمبدئيّة أنّ الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، والاعتبار لديه ليس أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، وبين أنّ «هذا النوع من النظر الذي دعا إليه الشرع، وحث عليه، هو

[1]- صدر الدين الشيرازي، محمد، الأسفار، مصدر مذكور، ج7، ص326.

[2]- صدر الدين الشيرازي، محمد، شرح أصول الكافي، مصدر مذكور، ج1، ص127.

[3]- الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق جميل صليبا؛ وكامل عياد، لا.ط.، بيروت، دار الأندلس، 1996م، ص105.

[4]- المصدر نفسه، ص103 - 104.

[5]- صدر الدين الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، مصدر مذكور، ج1، ص24.

أتمُّ أنواع النظر بآتمِّ أنواع القياس، وهو المُسمَّى برهاناً^[1]، وعليه، فقد تساوى الاثنان بحدِّ العقل، واستخدام الفكر أداة له عبر الاستدلال، وهذا وجه الاتفاق بينهما.

أمَّا وجه الاختلاف بين الاثنين، فيقع في حال التعارض بين نتائج البرهان مع ظاهر الشرع، وقد شرحنا في ما سبق رأي الشيرازي في ذلك من خلال «التأويل» عنده، وبالإجمال يمكن القول: إنَّ الأصالة عنده للشرع، أمَّا في ما يخصُّ ابن رشد، فقد ذهب مذهب الفلاسفة المشائيَّة بالعموم، وهو تأويله على سبيل المجاز بلغة العرب، وأخذ المعنى الباطنيَّ التأويليَّ بعيداً عن النصِّ، وهو نظراً يجعل الأفضليَّة للبرهان الذي يغوص في استبطان المعاني، بعيداً عن ظاهر النصِّ، في محاولة لعدم رفضه، بل قبوله، وفي ذلك يورد ابن رشد في «فصل المقال»: «فلا يخلو ظاهر النطق - النص - أن يكون موافقاً لما أدَّى إليه البرهان فيه، أو مخالفاً، فإن كان موافقاً فلا قول هنالك، وإن كان مخالفاً طُلِبَ تأويله. ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقيَّة إلى الدلالة المجازيَّة من غير أن يُخلَّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوُّز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عدَّت في تعريف أصناف الكلام المجازي»^[2]. على أنَّ الفكرة السائدة كانت عدم مخالفة النظر البرهانيِّ لما ورد في الشرع، فالأصل هو موافقة الشرع للبرهان، وموافقة المنقول للمعقول.

إنَّ عقد المقارنة بين الشيرازي وابن عربي في مسألة «العقل والشرع»، تكسبنا المزيد من الاطلاع على رؤية الشيرازي للعقل ومكانته. التقى العُلَّمان في أوجه عديدة من هذا البحث، حيث قالوا بأصالة الشرع، لأنَّ العقل بما هو إعمال فكريٍّ واستدلاليٍّ، قد يصيبه الوهن والخطأ، وقد أدرجنا بعض ما ورد عن الشيرازي، في هذا الخصوص سابقاً، أمَّا في حالة ابن عربي، فإنَّ من العلوم ما يكون في مرتبة العقل، بما هو أداة تفكيرية نظرية، ونتاج بشري: «علم العقل وهو كلُّ علم يحصل لك بالضرورة، أو عقيب نظر في دليل، بشرط العثور على وجه ذلك الدليل. وشبهه من جنسه في عالم الفكر الذي يجمع ويختصُّ بهذا الفن من العلوم، ولهذا يقولون في النظر: منه صحيح ومنه فاسد»^[3]. فالشرع لا يقع فيه الخطأ والوهن، كونه صادراً عن الحقِّ تعالى، في حين أنَّ العقل ومتعلقاته قد يجرَّان الإنسان إلى الأخطاء. كما أنَّ ابن عربي يضع الكشف والشهود في مرتبة أعلى من النظر العقليِّ من حيث مقام الثبوت، إذ الحقائق العينيَّة ليست مورداً أو شرعةً لسبيل العقل الذي يدرك الحقائق في مقام الإثبات، فإبن عربي يصرِّح بالقول: «من العلوم ما يغيب عندها كلُّ متكلم

[1]- ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم محمد عابد الجابري، الطبعة الثانية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، 1999م، ص 87.

[2]- المصدر نفسه، ص 97.

[3]- ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكيَّة، تحقيق عثمان يحيى، الطبعة الثانية، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، 1985م، ج 1، 139.

على البسيطة، بل كلُّ صاحب برهان ليست له هذه الحالة - الهمة في الخلوة مع الله به - فإنها وراء النظر العقلي^[1]، ذلك أنّ حدّ الحلاوة هو غير عين الحلاوة، كما أنّ وصف الحقيقة وحدّها هو غير عين الحقيقة وذاتها.

لا يرى الشيرازي أصلاً للتناقض بين العقل والشرع، لأنّ مصدر الكلّ هو الحقّ تعالى، وكلاهما نسخة عن الوجود، فهو «يعتبر أنّ الشريعة الحقّة أعلى من أن تتصادم أحكامها مع المعارف اليقينيّة»^[2]، فالنظر العقليّ هو تأمل فلسفيّ يحاكي اليقين التجريبيّ، الذي هو فعل الإخبار الإلهيّ للأنبياء والأولياء، فلا يجوز في طور اليقين التجريبيّ للإخبار النبويّ ما يقضي العقل باستحالته.

جدير بالقول أنّ عدم التناقض بين العقل والشرع لا يعني التساوي بينهما، بالمرتبة والأهميّة، فكلُّ ما يثبت العقل الصحيح، لا بدّ من أنّه مقبول ومتطابق مع الشرع، وليس كلُّ ما ينبئ أو يخبر به الشرع، فللعقل سبيل إليه، لأنّ العقل في هذا المجال أمام خطّين: إمّا العقل من حيث هو الفكر، أو العقل من حيث القبول. فهو من الحيثيّة الأولى محدود مثل القوى والحواسّ التي هي وسائله، ولا يتجاوز عن مرتبته. أمّا الحيثيّة الثانية، أي صفة القبول، فليديه القابليّة والاستعداد لقبول المواهب، والمعارف الإلهيّة، والإخبارات النبويّة، بشكل غير محدود، فللعقول من حيث هي قوّة فكريّة استدلالية «حدّ تقف عنده، وليس لله حدّ يقف عنده»^[3]. وفي هذا الإطار يورد الشيرازي ما يؤيد قول ابن عربي: «ومن لم يفرّق ما يحيله^[4] العقل وبين ما لا ينال العقل، فهو أحسن من أن يُخاطب، فليترك وجهه»^[5].

إنّ ما يستحيل على العقل هو بوصفه قوّة فكريّة عاجزة عن التحقّق بالحقائق، أمّا ما يناله فهو التفسير والوصف، والقبول لحقائق الإخبارات الشرعيّة من النصّ المقدّس. فقد يكون للإنسان عجز في بداية الطريق عن إدراك الكثير من الأمور والظواهر، ولكن عند تحقّقها والإخبار عنها، فإنّ هذا العقل لا يجد نفسه عاجزاً عن تقبّلها، بمعنى قدرته على الوصف والإثبات؛ فمن المدركات ما يمكن للعقل أن يدركها ابتداءً، بقوّة فكره واستدلاله، ومنها ما لا يمكن إدراكها بهذه القوّة، ولكنّه في الوقت عينه، يمكن له أن يجوّزها، أي يقبلها بعد خضوعها للفحص والنظر، ومنها ما يجوّزها الفكر، وإن كان يستحيل أن يعاينها بفكره.

في هذا الأمر التقى الشيرازي مع ابن عربي الذي يُصرّح بأنّ علوم الأسرار هي علوم فوق طور العقل، بمعنى أنّ لا قدرة للعقل، من حيث الفكر، على إدراكها. وفي الوقت عينه يُقسّم علوم

[1]- المصدر نفسه، ج1، ص139.

[2]- كوربان، هنري، ومجموعة من الباحثين، فلسفة صدر الدين الشيرازي: المباني والمرتكزات، مرجع مذكور، ص30.

[3]- ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكيّة، مصدر مذكور، ج3، ص21.

[4]- يحيله بمعنى يجعله مستحيلاً.

[5]- صدر الدين الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، مصدر مذكور، ج1، ص24.

الأسرار إلى أنواع: نوع يُدرك بالعقل، وهو العقل من حيث قبول علوم الأسرار، ونوع يُدرك بالذوق، ولا سبيل للعقل الفكريّ إليه، والنوع الثالث من علوم الإخبار التي يمكن للعقل قبولها، أي إثباتها، "فإذا جاء صاحب علوم الأسرار بأمر جوّزه العقل، فلا ينبغي أن نرّده أصلاً"^[1].

وهذا ما يؤكّده الشيرازي في طيّات كلامه في مواضع غير محصورة من آثاره، فهو يعلن في كتابه شرح "الهداية الأثيرية": "فكلُّ ما لا يتوصّل العقل بالدليل إلى إتيان وجوده أو عدمه، إنّما يكون مع جوازه فقط، فإنّ النبوة تكشف حاله وتفقه وجوده أو عدمه، ولما صحَّ أنّ العقل صدق النبوة، فيتمُّ عنده ما قصر عنه، ويكمل ما نقص عند معرفته"^[2]. وفي ذلك إشارة واضحة إلى أنّ للعقل مدى لا يتعدّاه من حيث قدرته على إدراك بعض أحوال الإخبارات على سبيل الثبوت، ولكنه في الوقت عينه لا يعجز، بل لا يقصر عن إدراكها في مقام الإثبات، أي القبول بها، وعدم معارضتها لمقتضيات العقل، كأداة تفكير واستدلال على الحقائق.

7. جدليّة الفكر والقلب عند الملائم صديراً: وحدة الجوهر الإنسانيّ:

يشكّل كتاب "الأسفار" للشيرازي النموذج الواضح والبيّن لجدليّة العلاقة القائمة بين الفكر والقلب، أو بين الاستدلال والشهود، على أنّ الجدليّة بينهما هو جدليّة اتحاديّة.

فكتاب "الأسفار" يعرض للأسفار العقلية التي تكون بمحاذاة الأسفار الروحية في علاقة ذاتية داخلية في أعماق النفس الإنسانية، فلا انفكاك لأحدهما عن الآخر. إنّ السفر حركة نحو الموطن أو المنزل الأول للنفس، باتجاه المقصد أو المطلب الأخير، وهذا السّفر، بحسب الشيرازي، هو سفر للجوهر الإنسانيّ الواحد بكلّه العقليّ والروحانيّ، فلكلّ سفرٍ في عالم الملكوت ما يوازيه في عالم الملك، ولكلّ سفرٍ في عالم القلب ما يضاويه في عالم الفكر، على قاعدة التركيب الاتحادي بينهما. وهذه الحقيقة يشير إليها نفسه قائلاً: "فرتبّت كتابي هذا، الأسفار، طبق حركاتهم في الأنوار والآيات، على أربعة أسفار، وسمّيته بالحكمة المتعالية في الأسفار العقلية"^[3].

ترجع جدليّة الفكر والقلب عند الشيرازي إلى الأصول الفلسفية التي وضعها في منظومته الوجودية، إذ النفس جسمانية حدوث النفس، وروحانية بقائها، بمعنى أنّ الجوهر الإنسانيّ الواحد يبدأ سفره في عالم الملك، منتقلاً من الحسّ إلى الخيال، ثمّ إلى العقل، في وحدة وجودية متصلة، حيث يتدرّج إلى عالم الملكوت.

[1]- ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكيّة، مصدر مذكور، ج1، ص141.

[2]- صدر الدين الشيرازي، محمد، شرح الهداية الأثيرية، تصحيح محمد مصطفى فولادكار، الطبعة الأولى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 2001م، ص439.

[3]- صدر الدين الشيرازي، محمد، الأسفار، مصدر مذكور، ج1، ص13.

إنّ للعقل عنده، بالمعنى الأعمّ للكلمة، حيثيّين: العقل كأداة فكريّة، وهي وجهة النفس لعالم الكثرة والمعارف الذهنيّة العقلية الكلية؛ والعقل بالمعنى الوجوديّ عنده، أي، جهته نحو عالم الوحدة، وهو التعقّل الكشفيّ. فكلتا الجهتين تعقّل، فالعقل جدلٌ توحيديّ وجوديّ ينبسط على كلّ حقيقة وجود وموجود، ليستكمل كلّ مضامينه وفعلياته وكمالاته برابط التوحيد؛ وهو جدلٌ للعقل، لا يقوم على الاختزال والنفي^[1]، بل على الجمع والإثبات، أي الجمع بين الجهتين: الفكر والقلب، وإثبات كلّ أحدٍ لفعاليّة الآخر.

فالفكر، عندما ينضح يترك أثراً في القلب، والكشف عند تحقّقه يُغذيّ العقل لإدراك أقوى، وهكذا تصبح العلاقة دائرية، يكبر قطرها كلّما زوّد أحد الجزئين الجزء الآخر، فلا انفصال في الوجود الجوهريّ الواحد للإنسان. ومن هنا تكون الفلسفة البرهانية عند الشيرازي تفسيراً منطقيّاً عقليّاً لمسائل الشهود، وتكون مسائل العرفان تَبَلُوراً بشريّاً لمعطيات النصّ، وهذه المعطيات الكشفيّة تكون عندئذٍ تعبيراً أعلى وأتمّ عن الوجود الإنسانيّ المتحقّق.

بناءً على العلاقة القائمة بين الفكر والقلب عند الشيرازي، وبناءً على أصوله الوجوديّة، نجد أنفسنا أمام طريقة تفكيرية هي وراء طور المنطق الاستدلاليّ التقليديّ، مع عدم نفيه والاستغناء عنه، إلّا أنّها غير متحيّزة بأفق ضيق يجعل العقل آلة وأداة منفصلتين عن القوى الجوهرية الأخرى، الكامنة في نفس هذا العقل الوجوديّ الواسع الشامل للفكر والشهود معاً؛ وذلك خلافاً لما هو حاصلٌ عند الفلاسفة المشائيين عموماً، وابن رشد خصوصاً، الذين اعتبروا العقل مجرد أداة استدلالية منفصلة، ومنعزلة عن سياقات الكشف والشهود. فالعقل الوجوديّ الواسع هو البصيرة الإنسانية الجامعة لنور العقل، كفكر استدلاليّ، ولنور القدس الوارد على القلوب بالواردات القلبية الكشفيّة.

إنّ طريقة الشيرازي التفكيرية هي: "الطريقة التفكيرية التي تتقوم بأمر عدّة، منها: المنطق، نقطة الانطلاق الفكريّ، ومنها: الأسمى، المُفترضة قبليّاً... فالوجود نقطة الانطلاق في فلسفة صدر المتألّهين"^[2].

8. الثلاثيّة الصدرائيّة:

إنّ واحدة من روائع المنهج الصدرائيّ هو استخدامه لمصطلحات ومناهج تخصّصية ساعدته على "الإبداع والمزج في إعادة صياغة أوجه التراث المختلفة التي بقيت حتى زمانه مستقلة بعضها عن البعض الآخر. لقد اقترحت ميثافيزيقا صدرًا حلاً يجعل هذا التراث عند جامع مشترك؛ إنّها

[1]- فياض، حبيب؛ ومجموعة من الباحثين، المعرفة الدينية: جدلية العقل والشهود، الطبعة الأولى، بيروت، دار المعارف الحكيمية، 2011م، ص 65.

[2]- صدر الدين الشيرازي، محمد، مفاتيح الغيب، مصدر مذكور، ج 1، ص 41 - 42.

المفارقة النتيجة في نهجه الفلسفي. إنَّ فهم صدرًا للدين والنبوة وعلاقتها بالفلسفة تندفق من خلال هذه المفارقة التي أنتجها^[1].

سُمِّي منهج الجمع والمزج بين هذه الأجزاء، "الحكمة المتعالية"، العنوان الأبرز لأهم كتبه قاطبة "الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة"؛ حيث "أعطى هذا المصطلح معنىً جديدًا مغايرًا في مدرسته"^[2]، فهو يقوم على أصل الجمع بين الأسس العقلية، والكشافية، والدينية، ككل لا يتجزأ.

تُشكّل الثلاثية الصدرية: القرآن والعرفان والبرهان، قمة المنهج الشيرازي واكماله، فقد مزج بين هذه الأركان الثلاثة مزجًا طويلاً، جعل فيه الاتفاق والتطابق بينها في أعلى درجاته، وجمع شتات المذاهب الكلامية، والفلسفية، والإشراقية، والعرفانية، والصوفية، وأهل الحديث، واللغة، على مدى عشرة قرون سبقت في العهود، غير هامل للتراث اليوناني، والإيراني، والهندي، وغيرها من الآثار التي ترجمت إلى اللغة العربية.

ينتمي الشيرازي إلى المدرسة الفكرية التي اعتمدت التعدد المنهجي، وهو من الفلاسفة القلائل الذين يمتلكون نظامًا معرفيًا متكاملًا^[3]. على أن التعدد المنهجي عنده ليس من باب التلفيق أو الانتقائية^[4]، بل أقام تركيبًا قويًا جمع فيه مختلف المناهج الفكرية الإسلامية التي سبقته^[5].

إنَّ ميزة المنهج الشيرازي هو القطيعة مع الإرث الفلسفي السابق من حيث الرؤية والمنهج، فقد تجاوز ثقافة الشروح والتعليقات إلى إحداث تحول في صميم هذا الموروث، ليصبح أكثر عمقًا ودقّةً واتقانًا، حيث: "تُشكّل حكمة الملائمة صدرًا إلهية نموذجًا فعالاً للجمع بين العرفان، والإشراق، والفلسفة المشائية، وعلم الكلام، داخل المناخ الفكري الشيعي، ويُعتبر تفسيره الشهير للقرآن نقطة التقاء، وجمع لمذاهب التفسير قبله: الصوفية، اللاهوتية - الكلامية، الشيعية، والفلسفية"^[6].

إنَّ رؤية الشيرازي الوجودية أحدثت انقلابًا هائلًا في الموروث الفلسفي؛ ثارت على التقليد الذي كان قائمًا لقرون عديدة، حتى أن التغيير الذي أحدثه اختلف جذريًا مع أساتذته الكبار مثل الميرداماد.

[1]- Morris, James Winston, An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra, Ibid., P. 44.

[2]- Nasr, Seyyed Hossein, Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy, Ibid., p.57.

[3]- صدر الدين الشيرازي، محمد، رسالة الأصول الثلاثة، مصدر مذكور، ص23، المقدمة.

[4]- Morris, James, Winston, An Introduction to the Philosophy of Mulla sadra, Ibid., p.21.

[5]- Nasr, Seyyed Hossein, Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy, Ibid., p.70.

[6]- Ashtiyani, Jalal al-Din, and others, Consciousness and Reality, Ibid., p.46.

هذا الموروث أتخذ من الماهية أساساً له في أبحاثه ومسائله، في حين أنّ الشيرازي "قلب تاريخ الأنطولوجيا برمته من الماهية إلى الوجود"^[1]. أحدث هذا الانقلاب الرؤيوي تبديلاً جوهرياً في المنهج، ألزم الشيرازي نفسه فيه، لإعادة البناء، والترميم لما انهار بفعل أصالة الماهية؛ وأبدع الشيرازي فلسفة الوجود وأحيائها على أنقاض فلسفة الماهية.

أسست فلسفة الوجود عند الشيرازي الجمعية الطولية، القائمة بين القرآن والعرفان والبرهان بفعل وحدة الوجود وأصالته، المترتبة في مراتب وشؤون، تشتد بالوجود أو تنقص بحسب قربها من العالم الربوبي، وهذا ما يفسر وجود القرآن، أو المعطى الديني، على رأس هذه الهرمية الطولية، التي اعتبرها الشيرازي الأصل في منهجه، والمرحلة القبليّة التأسيسية لفلسفته الوجودية.

لقد أقام الشيرازي بحوثه العلمية والفلسفية على التوفيق بين العقل والشرع والكشف، واستلهم مقدّمات البرهان لإثبات الكشف والوحي، كما استخدم موازين الكشف ومفردات النصّ الدينيّ القطعيّ وأخضعهما للبرهان. وهو يصرّح في هذا الصدد قائلاً: "ولا يُحمل كلامنا على مجرد المكاشفة والذوق، أو تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين، فإنّ مجرد الكشف غير كافٍ في السلوك من غير برهان، كما إنّ مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير"^[2]. كما يصرّح في مكان آخر عن عدم التناقض بين المعطى الدينيّ وقوانين العقل: "حاشى الشريعة الحقّة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة"^[3].

[1]- هاني، إدريس، ما بعد الرشدية: ملأ صدرنا رائد الحكمة المتعالية، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، 2000م، ص56.

[2]- صدر الدين الشيرازي محمد، الأسفار، مصدر مذكور، ج7، ص326.

[3]- المصدر نفسه، ج8، ص303.

لائحة المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم.
2. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، الطبعة الأولى، بيروت، دار صادر، 2000م.
3. ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم محمد عابد الجابري، الطبعة الثانية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999م.
4. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات: قسم التصوف، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، لا.ط.، بيروت، مؤسّسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، 1993م، ج4.
5. ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكيّة، تحقيق عثمان يحيى، الطبعة الثانية، القاهرة، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 1985م، ج1.
6. الأملي، حسن زادة، شرح العيون في شرح العيون، الطبعة الأولى، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، 1421هـ/2001م.
7. خامنئي، محمد، الملاً صدرا والفلسفة العالمية المعاصرة: بحوث مؤتمراً الملاً صدرا، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسّسة التاريخ العربي، 2007م، ص ط.
8. سبزواري، هادي، تعليقات على الشواهد الربويّة، تعليق وتصحيح جلال الدين آشتياني، الطبعة الثانية، مشهد، المركز الجامعي للنشر، 1981م.
9. سجادي، ضياء الدين، "التصوف والعرفان"، مجلة "المحجّة"، العدد الأول، بيروت، تشرين الأول، 2011م.
10. صدر الدين الشيرازي، محمد، اتحاد العاقل والمعقول، تحقيق قاسم محمد عباس، لا.ط.، بيروت، دار الإحياء التراث العربي، لا.ت.
11. صدر الدين الشيرازي، محمد، إكسير العارفين في معرفة الحقّ واليقين، الطبعة الأولى، بيروت، دار المحجّة البيضاء، 2005م.
12. صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، تصحيح محمد خواجهي، تقديم بيدارفر، لا.ط.، قم، انتشارات بيدار، لا.ت.، ج6.
13. صدر الدين الشيرازي، محمد، رسالة الأصول الثلاثة، تحقيق أحمد ماجد، الطبعة الأولى، بيروت، دار المعارف الحكميّة، 2008م.
14. صدر الدين الشيرازي، محمد، شرح أصول الكافي، تعليق علي النوري، تصحيح محمد خواجهي، تهران، مؤسّسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، 1370هـ/1950م، ج1.
15. صدر الدين الشيرازي، محمد، شرح الهداية الأثيريّة، تصحيح محمد مصطفى فولادكار، الطبعة الأولى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 2001م.

16. صدر الدين الشيرازي، محمد، كتاب المشاعر، ت: هنري كوريان، ترجمة ابتسام الحموي، الطبعة الأولى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 2000 م.
17. صدر الدين الشيرازي، محمد، كسر أصنام الجاهليّة في الردّ على الصوفيّة، تصحيح محسن جهانكيري، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسّسة التاريخ العربي، 2007م.
18. صدر الدين الشيرازي، محمد، مقدّمة وتعليقات مفاتيح الغيب، تقديم محمد خواجوي، تعليق علي النوري، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسّسة التاريخ العربي، 1999م، ج1.
19. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، لا.ط.، بيروت، الشركة العالميّة للكتاب، 1994م، ج2.
20. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مصدر مذكور، ج1.
21. الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق جميل صليبا، وكامل عياد، لا.ط.، بيروت، دار الأندلس، 1996م.
22. فياض، حبيب؛ ومجموعة من الباحثين، المعرفة الدينية: جدلية العقل والشهود، الطبعة الأولى، بيروت، دار المعارف الحكيمية، 2011م.
23. القشيري، عبد الكريم، الرسالة القشيريّة، تحقيق معروف زريق؛ وعلى عبد الحميد بلطه جي، الطبعة الثانية، بيروت، دار الجيل، لا.ت.
24. كوريان، هنري، ومجموعة من الباحثين، فلسفة صدر الدين الشيرازي: المباني والمرتكزات، مرجع مذكور.
25. هاني، إدريس، ما بعد الرشدية: ملأ صدرا رائد الحكمة المتعالية، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة، 2000م.

المصادر الأجنبية

1. (2) Morris, James Winston, The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra, New Jersey, Princeton University Press, 1981.
2. Ashtiyani, Jalal al-Din, and others, Consciousness and Reality.
3. Ashtiyani, Sayyid jala Al-Din, H. Matsubra; T. Iwami, and A. Matsumoto, Consciousness and Reality: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu, Boston, Brill, 1999, VOL. 38.
4. Nasr, Seyyed Hossein, Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy: Background, Life and Works, Tehran, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Publication No. 29, 1978.
5. Rahman, Fazlur, The Philosophy of Mulla Sadra, First Edition, New York, State university of New York press, 1975.

المعرفة التأويلية في منظومة ابن عربي اللغة بوصفها وجوداً

عبد اللطيف الزيداني

أكاديمي وباحث في الفلسفة والتصوف - اليمن

ملخص إجمالي

خصَّ العرفان النظري والمدونة الصوفية التأويل بمنزلة استثنائية قصداً استخراج المعنى المراد من الكلام الإلهي. وقد تعاملت المنهجية التأويلية مع القرآن المجيد كفضاء مُتعالٍ يعرب عن حقيقة التجربة الإيمانية وأبعادها المعنوية. وفي سبيل ذلك، عمدت إلى الاستقراء الداخلي للنصِّ الوحياني كقيمة وجودية أصيلة لا يمكن إدراك حقائقها إلا بتأويلها. وما دام الكلام الإلهي ممتلئاً بالوجود، ولا مساحة في مقابله للعدم، فهو إذن، لدى العرفاء، نصٌّ مفتوحٌ على التأويل، حيث يتجلَّى في رؤى أفهام لا حصر لها. كلُّ رؤية فيه قابلة لكلِّ صورة، وذلك بحسب قابلية الرائي لقبولها في أحوال نفسه وصور قلبه. وهكذا هو العالم أيضاً، بالنسبة إليهم، نصٌّ مفتوح آثروا الدخول إليه بحدوسهم الباطنية، لا بجوارحهم المعقولة. كان عليهم أن يقرأوا الوجود بوصفه تجلياً للألوهية المنشأة على ظاهر وباطن، من دون أن يكون ثمة ما يفصل بين حدِّي الثنائية. فحيناً يكون الظاهر باطناً، وحيناً الباطن ظاهراً، وطوراً تتحد الثنائية فيتحصَّل الكشف ويكون الوجود كله صورة مشهودة بالوحدة في عين العارف.

تعمل هذه الدراسة على فهم الرؤية التأويلية عند عُرفاء الصوفية. وقد اعتمدت على أعمال الشيخ ابن عربي، والكيفية التي استقرت فيها الكلام الإلهي.

* * *

مفردات مفتاحية: ابن عربي- خطوط التأويل- اللّح الباطني - لغة الوجود- صورة الرائي- الكشف - المفارقة- الكلام الإلهي.

تمهيد:

لفهم المقصود من التأويل القرآني عند ابن عربي، لا مناص من إزالة ما يلتبس في العلاقة بين التفسير والتأويل. ذلك أن الفارق بين الاصطلاحين جوهري، لاسيما إذا جرى التعامل معهما بمعناهما ومفهومهما الشائع. مع ذلك، فإن كثيرين ممن يفرقون بين تفسير القرآن لدى شيوخ الشريعة والفقه واللغة، وتأويله لدى شيوخ الصوفية، يقعون في لبس إضافي. أغلبهم يُعلي من شأن التفسير ويغض من قيمة التأويل على أساس من موضوعية الأول وذاتية الثاني. الموضوعية في الحالة الأولى موضوعية تاريخية تفترض إمكان أن يتجاوز المفسر إطار واقعه التاريخي وهموم عصره، وأن يتبنى موقف المعاصرين للنص، ويفهم النص كما فهموه في إطار معطيات اللغة التاريخية عصر نزوله. ومثل هذا التصور يقع في تناقض منطقي من الوجهة الدينية الاعتقادية التي ينطلق منها أصحابه، إذ النص عندهم صالح لكل زمان ومكان لأنه يحتوي كل الحقائق. ومثل هذا الاعتقاد يتناقض تماماً مع القول بضرورة اعتماد المفسر على المأثورات المروية عن الجيل الأول أو الجيل الثاني على الأكثر والوقوف عند فهمهم وتفسيرهم للنص. ولكي يحل أصحاب هذا التصور مثل هذا التعارض، ذهبوا إلى أن المعرفة الدينية لا تتطور، وأن جيل الصحابة والتابعين أوتوا المعرفة الكاملة التامة في ما يتصل بالوحي ومعناه، وأن التمسك بمعرفتهم هو العاصم من الزلل والانحراف. وهكذا انتهى الأمر بهم إلى عزل المعرفة الدينية عن غيرها من أنواع المعرفة من جهة وإلى إنكار تطور المعرفة الإنسانية من جهة أخرى. وهنا يعطي أصحاب هذا الرأي دليلاً تاريخياً نموذجياً على هذه الوجهة كما في تجربة ابن تيمية وتلميذه ابن القيم حيث يعتبران من أبرز ممثلي هذا الاتجاه.

والإشارة إلى هذا الاتجاه التفسيري ضرورية لكي يستقيم البحث في التأويل الصوفي الذي يقف على نقيض المدرسة السلفية التي يمثلها ابن تيمية على وجه الخصوص.

لعل اختيار ابن عربي من دون سواه من المتصوفة والفلاسفة لدراسة التأويل يعود إلى ثلاثة أسباب رئيسية:

الأول: أهمية ابن عربي ودوره الريادي في تاريخ التصوف الإسلامي.

الثاني: أن دراسة ابن عربي نفسه تثير بشكل واسع معضلة التأويل، كما تنعكس هذه المعضلة في التفسيرات المختلفة والمتعارضة أحياناً والتي طرحت لفكره وقيمه.

الثالث: إحساس الباحث المبكر والذي أكدته الدراسة أن التأويل عند ابن عربي ليس مجرد وسيلة في مواجهة النص، بل هو منهج فلسفي كامل ينتظم الوجود والنص معاً. في حين أن ابن

عربي يطرح لنا فلسفة في التأويل قد تساعدنا على كشف الجوانب المشابهة في فكر غيره، سواء السابقون له أوالتالون له^[1].

إلى هذه الأسباب والاعتبارات، فإنَّ الدخول إلى عالم ابن عربي التأويليَّ يستلزم أقصى المجاهدة. كذلك على الداخل إلى هذا العالم - حتى لو كان باحثاً، آتياً من خارج المقامات الصوفيَّة - أن يعدَّ العدة لامتحان صعب. إذ إنَّ الكلام على التصوُّف والقرآن، ومن خلال ابن عربي بالذات، يماثل البحث عن حقائق الوجود، بوسائط لغويَّة تستعصي على الفهم والإدراك السهل، حيث يشتبك العقل الفلسفيُّ بالعرفان الذوقيُّ وكلاهما يشتبكان بعلم الكلام والفقه والشريعة.

أكثر الباحثين الذين اعتنوا ببحوث التأويل عند أكابر المتصوِّفة، ومنهم الشيخ محيي الدين، توصَّلو إلى قاعدة منهجيَّة جامعة في القراءة العرفانيَّة للقرآن الكريم، مؤدَّاهَا أنَّ العارف عندما يسأل الآيات لا يقع تساؤله ضمن الدائرة التي اعتادها أهل الجدل من الفلاسفة وعلماء الكلام، وإنما ينطلق من يقين مشوب بالحيرة في فهم الكلام الإلهيِّ. وسؤاله من هذه المنطلق هو ضربٌ من الترجيُّ لبلوغ كُنْه الآيات وغاية المتكلِّم. والترجيُّ عنده داخلٌ في صميم منظومته المعرفيَّة ويؤسِّس لمنطق مفارق تتغاير مقدّماته ونتائجه عما يتَّبعه العقل الاستدلاليُّ في التعرُّف على معاني الكلمات وحقائق الموجودات^[2]. وهكذا يدرك العارف أن معاني الكلام مرتبطة رأساً بمقاصد المتكلِّم، لا بحدود ألفاظ كلامه، وأنَّه في هذا يفرِّق بين فهم الكلام وبين الفهم عن المتكلِّم. ففي تأويله لكلامه تعالى ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾^[3] يقول ابن عربي في «الفتوحات المكيَّة» إنَّ معنى الآية دالٌّ على أنَّ الله يفهمُ الناس معاني القرآن فيعلموا مقاصد المتكلِّم به لأنَّ فهم ما هو كلام المتكلِّم، هو بأن يعلم وجه ما تتضمَّنُه تلك الكلمة بطريق الحصر مما تحوي عليه ممَّا تواطأ عليه أهل ذلك اللسان. وعليه، فإنَّ الفهم أن يفهم ما قصده المتكلِّم بذلك الكلام: هل قصد جميع الوجوه التي يتضمَّنُها ذلك الكلام أو بعضها، فينبغي لك أن تفرِّق بين الفهم للكلام أو الفهم عن المتكلِّم وهو المطلوب؛ فالفهم عن المتكلِّم ما يعلمه إلاَّ من نزل القرآن على قلبه وفهم الكلام للعامة، فكلُّ من فهم من العارفين عن المتكلِّم فقد فهم الكلام، وما كلُّ من فهم الكلام فهم عن المتكلِّم ما أراد به على التعيين إما كلُّ الوجوه أو بعضه^[4]. وحسب تأويليَّة ابن عربي، إنَّ فهم معاني - كلام أي متكلِّم - ليس محصوراً في وجوه الدلالة اللُّغوية التي اتَّفَق عليه أهل ذلك اللسان، فدلالة الكلام مستوى واحد فقط من مستويات الحقيقة عنده، إنَّما الفهم الحقيقيُّ لمعاني كلام المتكلِّم - عند الشيخ - هو أن يفهم القارئ ما قصده المتكلِّم بذلك، فالمعنى ليس بالضرورة متضمناً داخل جسد

[1]- نصر حامد أبو زيد - مصدر مرَّ ذكره - ص 15.

[2]- محمود حيدر - الوجود المتجليُّ بين ابن عربي ولاوتسوا - فصلية «الحياة الطيبة» - العدد 47- خريف 2021.

[3]- سورة البقرة - الآية 282.

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، تصوير دار صادر بيروت عن طبعة بولاق، القاهرة، سنة 1293هـ ج3 ص 123.

اللغة، فقد يكون المعنى يسكن في قلب المتكلم، والقارئ العارف - هو من يفهم عن المتكلم ولا يفهم الكلام فحسب^[1].

ومن الواضح أن التأويل في هذا المورد من الفهم، مرهون بمعرفة قصد المتكلم، وقصد المتكلم مرتبط بشرطية الفناء في صاحب الكلام، عبر التسليك الروحي والتعالى في منازل التقرب. حينئذ يتجلى الله له، ويتولى تعليمه وتفهمه دقائق التنزيل ورقائق التأويل. ولا شك في أن الفهم عن المتكلم هو أوسع وأدق وأصدق وأعمق من فهم الكلام، لا، التأويل الأتم الأكمل، هو ذلك الذي يفهم المخاطب مآلات الخطاب كله، ويفهم جميع ما تؤول إليه إشارات ومقاصد صاحب الكلام. ومن هنا جاء التنظير عند العرفاء لفكرة لا محدوديّة ولا نهائية التأويل، حيث يصبح كلام الله تعالى مفتوحاً على جميع التأويلات، لأنّ كلام الله هو علمه تعالى، وعلم الله مطلق لا نهاية لتأويله، وجميع التأويلات صحيحة وشرعية في موضعها، و«علم التأويل - كما يقول أحد شراح الشيخ الأكبر - هو علم الباطن، وهو وجه خاص من وجوه الشريعة الذي لا يعلم إلا عن الكشف الإلهي والذي لا يحصل إلا بعد تحصيل الولاية، وهو أصل علم الشريعة وروحه، ولا مخالفة بينهما إلا عند أهل الحجاب^[2].

من أجل ذلك، يأخذ الفهم التأويلي هنا مسلكاً معراجياً من داخل النصّ الإلهي نفسه. فالفهم بهذا المعنى هو من الله وعن الله وبالله، وليس ثمة من رأي مستقلّ للمتلقّي. والآية التي مرّت معنا أشارت بوضوح إلى أن التقوى هي شرط التعلم، وهي إحدى أعظم السبل التي يستهدي بها العارف إلى فهم الكلمة الإلهية على حقيقتها. بذلك يتاح للذين اتقوا أن يعلمهم الله المنهج الذي يجنبهم فتنة التفسير بالرأي، فيأمرهم بالصبر والدعاء كسبيل قويم لفهم كلامه. وهو ما يستدل عليه من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾^[3].

إنّ سؤال التأويل عند العرفاء مرتبط أصلاً بمعنى القرآن، ومعنى القرآن عندهم مرتبط بمعنى ودلالات كلام الله، وكلام الله يحيل مباشرة إلى تصوّر معنى الله، ومعنى الله عند الصوفية لا يمكن أن نعيه خارج عقيدة التجليات. فالقرآن ليس فقط مصحفاً متلوّاً ومكتوباً بين أيدي الناس، إنما هو «حقيقة مجردة متعالية ترجع إلى الذات الإلهية، وتنزلها وتجليها في عوالم الوجود يأخذ أشكالاً تتناسب مع تلك الرتب الوجودية، إلى أن يبلغ هذا الكتاب عالمنا الماديّ فيظهر على شكل ألفاظ ومصحف وكلمات». وإذا كان القرآن هو كلام الله، فإنّ الوجود أيضاً هو كلام الله، باعتبار أن الكون

[1]- فرعون حمو، عقيدة التجليات عند شيخ الصوفية الأكبر - ضمن كتاب "المنن الأكبر" إشراف وتقديم: رزقي بن عومر عبد القادر بلغيت- دار نبوي - دمشق - 2018 ص 299.

[2]- بالي أفندي، شرح فصوص الحكم، طبعه الطبعة النفيسة العثمانية سنة 1309هـ ص 56.

[3]- سورة طه، الآية 114.

كَلَّهَ خُلِقَ بِالْأَمْرِ الإِلَهِيِّ «كن»، فالكون هو تجلُّ لكلمة «كن» الإلهية، فيكون الوجود كلمات الله المسطورة في الآفاق والقرآن كلمات الله المسطورة في المصحف، ويصبح القرآن في تصوُّر صوفيَّة وحدة الوجود هو كلمات الله المرقومة التي توازي الوجود وترمز إليه، وكما أنَّ كلام الله الوجوديَّ المنظور لا يمكن حصره ونفاده ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِثًّا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾^[1]. ﴿وَلَوْ أَتَمَّا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامًا وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾^[2]. فإنَّ كلام الله المسطور في المصاحف لا محدود ولا نهائي في تأويله، وانطلاقاً أيضاً من مماثلة أخرى يجريها صوفيَّة وحدة الوجود بين لا محدودية التأويل وبين لا محدودية علم الله، الثابتة نصّاً وعقلاً في قوله تعالى ﴿وَسِعَ كُلُّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾^[3].

بين لا تناهي كلام الوحي ومحدودية المتلقِّي، يذهب العرفاء إلى بيان أنَّ الحقيقة الغيبية في إطلاقها غير متعلِّقة ولا متوهِّمة، فإدراكها هو التحيرُ فيها. والحيرة هنا، تأتي في مقام التعقُّل والتدبُّر، لا تلك التي ارتكن فيها الإنسان إلى قبضة الفكر المحض. فثمة فرق عند الشيخ الأكبر بين حيرة المتدبُّر وحيرة الباحث عن معنى الكلمات في ظاهر الحرف والعبارة. فإنَّ حيرة الأخير تقع في مرتبة ناقصة وعلامتها تعطيل الأفهام والحؤول دون تلقِّي القول الإلهي على الحقيقة^[4]. أما حيرة المتدبُّر الذي حرَّر قلبه وأطلقه من التعلقات والميول والرغبات الدنيوية، فحيرته عبارة عن تحوُّل القلب وتبدُّله انسياقاً مع تنوُّع الحقيقة في صورها المختلفة، أي إدراك الوحدة في الكثرة، والتنزيه في التشبيه، والحقيقة في المجاز. وبالتالي إدراك الثبات في التنوُّع والتنوُّع في الثبات. وحده الذي يستطيع إدراك هذا التنوُّع، كما في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾^[5]. وفي آية ثانية: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^[6].

التأويل في مقام الوحدة والاختلاف:

مع أنَّ للتأويل عند ابن عربي منزلة مؤسَّسة لمنظومته المعرفية، إلَّا أنَّنا نجد في مواقف معينة يحذر من المركب التأويليَّ إلى الحدِّ الذي يخال فيه الناظر ضرباً من التناقض. ويمكن لنا أن نستخلص ذلك حين ندرس الكيفية التي ينظر فيها العرفاء إلى الأسماء والصفات الإلهية كتوسُّط جدليِّ بين حقيقة الذات الصمدية والعالم المخلوق. وعند هذا المنعطف المعرفيِّ تأخذ نظرية الوجود بالظهور على نحو يصير بالإمكان التمييز بين مشكلين دقيقين لا يزالان موضع جدل في

[1]- سورة الكهف، الآية 109.

[2]- سورة لقمان، الآية 27.

[3]- سورة طه، الآية 98.

[4]- محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، ج4، ص 197.

[5]- سورة محمد- الآية 24.

[6]- سورة النساء- الآية 82.

حقل الإلهيات، وهما وحدة الوجود من وجه، وتوحيد الوجود من وجه آخر. فالفارق بين المفهومين شاسع، والوقوف على فهم بين لهماية وغاية كل منهما قد يفضي إلى إدراك أصالة الإيجاد بما هي منطقة معرفية توسطية بين الواجد والموجود^[1]. في هذا المورد تعطي تأويلية ابن عربي منزلة استثنائية للمسافة الفاصلة بين المفهومين مؤداهما اللقاء الخلاق بين التوحيد والاختلاف. يقرّر الشيخ الأكبر في هذا الموضع بالذات أنّ ما من نقيضين متقابلين إلا وبينهما فاصل، وبه يتميّز كل واحد من الآخر. وهو المانع أن يتّصف الواحد بصفة الآخر. وهذا هو البرزخ الأعلى: وهو برزخ البرازخ له وجه إلى الوجود ووجه إلى العدم. وفيه جميع الممكنات، وهي لا تنتهي ولها في هذا البرزخ أعيان ثابتة من الوجه الذي ينظر إليه الوجود المطلق. ومن هذا الوجه ينطلق عليه اسم الشيء الذي إذا أراد الحقّ إيجاده وقال له كُن فيكون، فليس له أعيان موجودة من الوجه الذي يُنظر إليه من العدم المطلق. ولهذا يقال له «كُن». و«كُن» حرف وجودي، فلو أنّه كائن ما قيل له كُن^[2].

هذه الجدلية من المفارقة تحيلنا إلى بيان الفرادة الرؤيوية التي تحظى بها فلسفة الاختلاف في نظرية توحيد الوجود عند ابن عربي. ذلك بأنّها ترتبط ارتباطاً عميقاً ومباشراً في تأويليته للأسماء والصفات وتميّزها عن الذات الأحديّة. فهو يرى أنّ الأسماء والصفات تبعث على تقييد الحقّ المطلق. فالله في مقام ذات الأحديّة والغيب المطلق يكون بشرط لا شيء كما في الفلسفة الإلهية. إلا أنّ مشيئته حين تسري في عالم الخلق على صورة النفس الرحمانيّ أو الحقّ المخلوق به - كما يبين ابن عربي - فإنّه يرافق جميع المخلوقات. أمّا في مقام الواحدية فإنّه يتقيّد بصفات مختلفة وأسماء متنوّعة، فيأخذ تعيّنًا خاصًا، أي يصبح بشرط الشيء. إذن، فالأسماء والصفات الإلهية هي التي تبعث على تقييد الحقّ المطلق. يقول ابن عربي بهذا الشأن: من كانت حقيقته أن يكون مقيداً لا يصحّ أن يكون مطلقاً بوجه من الوجوه ما دامت عينه، إذ إنّ التقييد صفة نفسية له. ومن كانت حقيقته أن يكون مطلقاً فلا يقبل التقييد جملة واحدة، فصفته النفسية أن يكون مطلقاً ليس في قوة المقيد أن يقبل الاطلاق... وللمطلق أن يقيد نفسه إن شاء، وأن لا يقيدّها إن شاء، فإنّ ذلك من صفة كونه مطلقاً أطلق مشيئته... ولكن هذا كلّهُ أعني دخوله في التقييد لعبارة من كونه إلهاً لا من كونه ذاتاً فإنّ الذات غنيّة عن العالمين والملك ما هو غني عن الملك، إذ لولا الملك ما صحّ اسم الملك، فالمرتبة أعطت التقييد لا ذات الحقّ جلّ وتعالى، فالمخلوق كما يطلب الخالق من كونه مخلوقاً، كذلك الخالق يطلب لمخلوق من كونه خالقاً^[3].

بناءً للرؤية العرفانية، ليس في الوجود سوى ذات الحقّ الواحدة، وعدد لا يتناهى من النسب

[1]- راجع : محمود حيدر - العرفان في مقام التدبير السياسي - دراسة في المباني الميتافيزيقية والتأسيسات المعرفية للحضارة الإلهية - مخطوطة تحت الطبع - 2022.

[2]- الفتوحات المكيّة - الجزء الثالث - ص 47.

[3]- ابن عربي - الفتوحات المكيّة - المصدر نفسه، ج 3، ص 72.

والإضافات التي يُكَنَّى عنها بالأسماء الإلهية، والتي تسمى حينما تظهر في الصور الخارجية باسم الموجودات أو التعيينات^[1]. فعند العارف: «ليس في الوجود سوى الله تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله، فالكُلُّ هو وبه، ومنه، وإليه». والله تعالى في الرؤية العرفانية: «أحد بالذات، كلُّ بالأسماء»؛ أي أنه تعالى في مقام أحديّة الذات، منزّه عن كلِّ تعيّنٍ وحدٍّ، إذ ﴿ليس كمثله شيء﴾. أما في مقام التعيّنات الأسمائية وظهور الذات بكسوة الأسماء والصفات، فهو ﴿السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^[2]. وتختصر الآية الكريمة: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^[3]. رؤية العارف ونظرته إلى الوجود. فوفق هذه الرؤية ليس في الوجود سوى الله تعالى ومظاهره؛ من الأسماء والصفات والأفعال؛ «ذلك لأنَّ له ولذاته، بكلِّ كمال صفة، وبكلِّ صفة إسماءً، وبكلِّ إسم فعلاً، وبكلِّ فعل مظهراً، وبكلِّ مظهر علماً، وبكلِّ علم أثراً وسراً، وبكلِّ سر أسراراً»^[4].

من هنا، يتبيّن أنّ الكثرة عند العرفاء ليست سوى ظهور تلك الذات المطلقة في تعيّن من التعيّنات الأسمائية أو الخلقية، لذا كانت مسائل علم العرفان النظريّ تدور بشكل أساسيّ حول هذه الأسماء. وعليه، ينبّه العرفاء إلى أنّ المقصود من الإسم والصفة في العرفان النظريّ يختلف عن هذه الألفاظ والأسماء الاعتبارية. فالأسماء في العرفان النظريّ، توقيفية. ومعنى هذا أنّ كلَّ إسم له معنى حقيقيّ واقعيّ تكوينيّ، لا يتغيّر عن معناه، ولا تتبدّل وظيفته ولا يتعدّأها. والتوقيفية بهذا المعنى يتبيّن منها: أنّ البحث ليس عن الألفاظ، وإنما هو بحث عن واقع الأسماء الإلهية، وحققتها، ووظيفتها التكوينية وفق النظام الأحسن للوجود. فمثلاً: إسم الخالق وظيفته الخلق، لا يؤدّي وظيفة غير الخلق، وكذا إسم الغفّار أثره المغفرة، وهكذا بقيّة الأسماء. كلُّ إسم متوقّف على معناه وأثره وحدوده، فلا تصدر الرحمة من إسم الرزّاق، ولا يصدر الرزق من إسم الرحيم، ولا يمكن أن تصدر المغفرة من إسم المنتقم، بل كلُّ إسم يصدر منه ما يناسبه وما يقتضيه، ولا يتعدّأه إلى غيره، بل هو متوقّف على أداء وظيفته. فإنَّ لكلِّ إسم مظهراً وأثراً يختصان به، ولا يتعديانه ولا يتخلفان عنه، والمظهر غير الأثر، كما عرف في لسان أهل العرفان: إن إسرائيل عليه السلام مظهر إسم المحيي، وأثره الإحياء، وإن عزرائيل عليه السلام مظهر إسم الميت وأثره الإماتة^[5].

[1]- الفتوحات- المصدر نفسه- ص 77.

[2]- سورة غافر، الآية 20.

[3]- سورة الحديد، الآية 3.

[4]- حيدر الأملي، المقدمات من كتاب «نص النصوص»، ص 446.

[5]- المصدر نفسه - ص 179.

مفارقات اللغة القرآنية بين المتكلمين وابن عربي:

مدار المفارقة في فهم الكلام الإلهي لدى العرفاء يقوم على التلقي من المتكلم نفسه، أي من الله لا من فكر المتلقي مهما بلغ من السعة والذكاء. وهم في هذا يتبعون صراط الإنصات والتدبر والصبر على الفهم. وهذا ما يوحى به قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾^[1]. فالقصد الإلهي من الآية هو تعليم الناس وهدايتهم إلى أن فهم كلماته على حقيقة الصراط لا يأتي إلا بالصبر والدعاء.

وعليه، فإن من حق العارف أن يفهم من القرآن معنى ويني استفادته وفهمه على مبادئ وجودية ومعنائية، حتى لو كان هذا المعنى لا ينسجم مع منهج الأدباء وأهل اللغة في التفسير ونسبة المعاني إلى الألفاظ. لذا، يؤمن العارف بأنه إذا حصرنا معاني الكلمات وظواهر القرآن بناسوت الوجود والفكر العرفي المحدود، فلن يبقى ثمة مجال لهرميوطيقا مقبولة. فعنده أن هذه الطريقة تحصر العلاقة بين المعنى وبين المستوى الحسي والناسوتي للوجود؛ ولكن ثمة مستويات أخرى تتجلى وتظهر فيها المعاني بطريقة مختلفة. وعلى هذا الأساس يمكن القول أن الهرميوطيقا العرفانية أو التأويل العرفاني يقدم على أنه تفسير ظاهري واستظهار بعض المعاني التي عجز الآخرون عن استظهارها وفهمها من القرآن^[2].

إن تأويل الشيء أو الكلمة - كما اتفق أكثر العلماء والعرفاء - يعني إعادته إلى «أصله الأول». وفي تأويل الكتاب الإلهي يدل على صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني، وقيل من الإيالة وهي السياسة كأن المؤول ساس الكلام ووضع المعنى في موضعه^[3]. أما المدارس الإسلامية على اختلاف مشاربها، من فقهاء ومتكلمين أشاعرة ومعتزلة وغيرهم، فيتفقون على حصر حدود التأويل بحددين اثنين: الحد الأول هو مواضع اللسان، وما تعنيه الكلمة في مجال التداول اللغوي، والحد الثاني هو العقل وما يؤشر عليه من فهومات ومصاديق، خصوصاً عند التيار الاعتزالي، والفوارق الكبرى.

من حيث المنطلقات المنهجية بين أهل التصوف والعرفان وبين أهل اللسان والبيان من الفقهاء ورجال الدين عموماً، أن الألفاظ هي فقط السبيل الوحيد لفهم مقاصد المتكلم؛ بينما الأمر على العكس من ذلك تماماً عند أهل التصوف والعرفان، فإن فهم مراد المتكلم عندهم هو السبيل لفهم كلامه. في هذا الإطار، نرى الإمام أبو حامد الغزالي في «مشكاة الأنوار» يقول «إن الذي تنكشف له الحقائق يجعل المعاني أصلاً والألفاظ تبعاً، وأمر الضعيف بالعكس، إذ يطلب الحقائق من

[1]- سورة طه - الآية 114.

[2]- ربيع، مسعود حاجي - التأويل عند ابن عربي - الهرميوطيقا - مصدر سابق.

[3]- جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، المكتبة الثقافية، بيروت، ج2، 1973م، ص 173.

الألفاظ^[1]. وإذا كانت اللُّغة عند نظَّارها هي «كُلُّ نظام علامات يمكن استعماله وسيلة اتصال»^[2]، فإنَّها عند الصوفيَّة مثابة تجربة وليست مجرد وسيلة إبلاغ فقط^[3]، مع أنَّه ثبت في النصوص أنَّ القرآن الكريم له وجه ظاهريٌّ وآخر باطنيٌّ. فقد جاء في الحديث أنَّ رسول الله ﷺ قال: «أنزل القرآن على سبعة أحرف، لكلِّ حرف منها ظهر وبطن، ولكلِّ حرف حد، ولكلِّ حدِّ مطلع»^[4]. يعلِّق الإمام الشاطبي في موافقاته على هذا الحديث فيقول: «فُسِّرَ بأنَّ الظهر والظاهر هو ظاهر التلاوة، والباطن هو الفهم عن الله لمراده، لأنَّ الله تعالى قال «فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً»^[5]، والمعنى من هذا أنَّهم لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب، ولم يرد أنَّهم لا يفهمون الكلام نفسه. في هذا المجال يشير الزرقاني، في سياق حديثه عن «فضل القرآن والحاجة إليه»^[6]، إلى أنَّ العمل بتعاليم القرآن يكون بفهمه، وفهمه منوط بتفسيره: يضيف: «أنَّ العمل بهذه التعاليم لا يكون إلاَّ بعد فهم القرآن وتدبُّره والوقوف على ما حوى من نصح ورشد، والإلهام بمبادئه عن طريق تلك القوة الهائلة التي يحملها أسلوبه البارِع المعجز، وهذا لا يتحقَّق إلاَّ عن طريق الكشف والبيان، لما تدلُّ عليه ألفاظ القرآن، وهو ما نسمِّيه بعلم التفسير»^[7].

على قاعدة الفهم التي ذكرها الزرقاني، يمكن أن نتقل إلى مقاربة واحدة من أبرز آليات التأويل وهي وحدة المعنى ومراتبه المتعدِّدة. في هذا السياق، يعتقد المفسِّرون بأنَّ للمعنى الواحد مراتب وطبقات كثيرة، وهذه قد تصل حسب بعض الروايات إلى سبع أو سبعين مرتبة، وبوسع المخاطب أن يخوض غمار هذه المراتب مع الالتزام بضوابط التفسير وشروطه والمعايير المتَّبعة فيه، فلآيات القرآنيَّة معان كثيرة يمكن اكتشاف بالمزيد منها مع تطوُّر الإنسان في المجالات المختلفة، غاية ما هناك أنَّ هذه المعاني المعروفة منها، وغير المعروفة، يقع بعضها في طول بعض، وليست عرضيَّة، وإلاَّ لوجب إهمال تلك المعاني التي لا تنسجم مع غيرها ومع القصد الإلهيِّ بحكم عرضيَّتها وتقاطعها.

وبحكم إعادة الترتيب، اتَّخذ الكتاب وحدته العضويَّة، وهذه إحدى أهمِّ معجزات القرآن. إذ

[1]- أبو حامد الغزالي مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة، الدار القوميَّة للطباعة والنشر، 1964، ص 65.

[2]- André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, puf, edition 1962, pp 553- 554.

[3]- حمو، فرعون- عقيدة التجليات عند شيخ الصوفيَّة الأكبر ابن عربي - بحث ضمن كتاب "المتن الأكبري- إشراف وتقديم: رزقي بن عومر وعبد القادر بلغيت- دار نينوى- دمشق 2018 - ص 304.

[4]- الحديث رواه الإمام الطبري في تفسيره ج 1 ص 16، ورواه ابن حزم في كتابه "الإحكام في أصول الأحكام" ج 1 / 288، ورواه الإمام البغوي في "شرح السنَّة"، ج 1 ص 241، ورواه الإمام الحافظ جلال الدين السيوطي في كتابه "الجامع الصغير" وقال إنه حديث حسن، ص 2727.

[5]- سورة النساء - الآية 78.

[6]- محمد عبد العظيم الزرقاني - مناهل العرفان في علوم القرآن - تحقيق: فواز أحمد زمرلي - دار الكتاب العربي - بيروت ط 1 - 1415هـ - 1995م - ص 120.

[7]- الزرقاني - المصدر نفسه - ص 126.

النص واحد لا يتغير ولا يتبدل وتختلف قراءته تبعاً للتركيب في تطور العقل البشري، فلكل حالة عقلية تاريخية إسقاطاتها الذهنية الخاصة بها على القرآن تبعاً لمبادئها العقلية وأشكال تصورها للوجود. أمّا النص فهو ثابت ليس على مستوى الكلمة فحسب، ولكن أيضاً على مستوى الحرف. فالقرآن في بنائته الحرفية - كما يلاحظ عدد من الباحثين - يماثل البنائية الكونية بحيث إذا تفلت نجم عن موقعه اختل النظام الكوني كله، ولهذا قابل الله بين البنائية الحرفية للقرآن و(موقع النجوم، فلم يقسم - سبحانه - بالنجم ولكنه أقسم بمواقعها في سياق تعريفه بخصائص القرآن البنائية^[1]: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾^[2].

تبعاً لما مرّ، فليس من أحد يستطيع ضبط الصياغة القرآنية على مستوى الحرف المماثل لصياغة الكون غير الله. فلكل حرف وظيفته (الألسنة البنيوية) في الإنشاء القرآني الذي ليس هو مجرد بلاغة فحسب. فالاستخدام الإلهي للمادة اللغوية ولأي مادة في الكون يختلف نوعياً عن الاستخدام البشري مع وحدة خصائص المادة. فحين يستخدم الله اللغة العربية في التنزيل فإنه يستخدمها وفق مستوى إلهي يقوم على الأحكام المطلق. فلا يكون في القرآن مترادفات توظيفاً ضمن جناس وطباق، إذ تتحوّل الكلمة ضمن الاستخدام الإلهي إلى (مصطلح دلالي) متناهي الدقة ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾^[3]. فلكل كلمة في القرآن دلالتها المفهومية المميزة، وذلك خلافاً للاستخدام البشري البلاغي العفوي لمفردات اللغة، فلا يورد القرآن (مس) بمعنى (لمس) إطلاقاً، ولهذا حين قال الله ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ فقد قصد (النفس) الطاهرة وليس (البدن)، فالبدن (يلامس) النساء: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾^[4]، وكذلك ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَابٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ﴾^[5]، أما (المس) فيتجه إلى المعرفة والإدراك والإحساس والشعور: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا﴾^[6]. وكذلك ﴿إِن تَمَسَّسْكُمُ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ﴾^[7]. فمس القرآن يعني إدراكه والشعور به. وهو مس لا يأتي إلا للمطهرين نفساً وليس للمتطهرين بدنًا فحسب، فعلم القرآن المكنونة لا تتكشف للسارق والقاتل والزاني والمتفجع بها في أغراض الدنيا، وقد صيغت هذه الآية في إطار الربط بين الكرم والمكنون والظهر. فالكرم يعني العطاء، فإذا انقطع القرآن عن العطاء لم يكن كريماً، والعطاء يرتبط بتكشّف

[1]- راجع محمد أبو القاسم حاج حمد - منهجية القرآن المعرفية - دار الهادي - بيروت - 2003 - ص 97.

[2]- سورة الواقعة، الآيات 75-80.

[3]- سورة الواقعة - الآيتان 75-76.

[4]- سورة النساء - الآية 43.

[5]- سورة الأنعام - الآية 7.

[6]- سورة الأعراف - الآية 201.

[7]- سورة آل عمران - الآية 120.

المكنون، فما كان متكشفاً في السابق فهو موروث، وليس عطاءً جديداً يضيف على القرآن صفة الكرم، ثم أن هذا العطاء يكون لنفس طاهرة^[1].

وليس للنفوس الطاهرة مواصفات (فوق طبيعية) كما يفترض البعض وإن تفاوتت درجاتها العبادية، إذ تشمل هذه النفوس أولئك الذين لا يعانون كثيراً مراتب الارتقاء الديني عبادة، وتشمل متوسطي الارتقاء، وأعظمهم عند الله هو السابق: ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُأْذِنُ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾^[2].

إذن، فالقرآن ممنهج بالاستخدام الإلهي لمفردات اللغة العربية على مستوى الاصطلاح الدقيق، منزل على مستوى الحرف، ومن هنا يذهب باحثون إلى نفي شبهة تنزله على سبعة أحرف من لغة مختلف القبائل العربية. وغاية ما نستطيع قوله إنه ما كان من عنعنة وكشكشة في لغة بعض القبائل قرأت بها القرآن لا علاقة له بحرف التنزيل، وإنما هي قراءات هم قرأوا بها بما يتيسر في لسانهم؛ أما ما جاء من إعراب وتشكيل في عصر التدوين من بعد اللغة فحكمه إلى المنهج المحيط بالشرعة^[3].

لهذا يتطلب العلم القرآني قاموساً (السنياً معرفياً) يستند في تحديد دلالات ألفاظ القرآن المنهجية والمعرفية إلى نظرية (العائد) المعرفي، أو المرجع، أو الوسيط، فهناك ثلاثة أمور في عملية توصيل دلالات المفردة. فهناك الكلمة، وهناك الأمر الذي تشير إليه، وهناك التصور العقلي المشكل عن هذا الأمر في الذهن، وذلك خلافاً للتصور التقليدي لفقه اللغة والمعاني. فخصائص اللغة غالباً ما تأتي مرتبطة بخصائص الأمة التي تتكلمها من زاوية الوسيط الذهني للتصور، فكل أمة تتكلم كما تفكر، ونحن نعلم بأن لغة القرآن هي الوسيط الذهني للتصور، فكل أمة تتكلم كما تفكر، ونحن نعلم بأن لغة القرآن لغة عربية، وقد ورد المعنى بذلك كما في الآيات الكريمة (لسانا عربياً - حكماً عربياً)، ما يعني أن اللغة ليست مجرد كلمات دالة على مسمى من دون وسيط مشكل للتصور.

من السمات المميزة للمنظومة اللغوية العرفانية الحضور البين للمفارقة بين اللفظ المؤلف، والقصد الذي يرمي العارف إليه. وهذا يحيلنا إلى الطبيعة المفارقة التي تنفرد بها الخارطة اللغوية للتجربة الصوفية. عند هذه النقطة المحورية يبدو المصطلح العرفاني على وجهين هما: وجه ظاهري سطحي يدركه عامة الناس عن طريق النص أو النظر العقلي، ووجه باطني لا يدركه سوى الخاصة من علماء الباطن والسلوك الذوقي اعتماداً على العرفان، والقلب، والحدس. وينتج من هذا أن للمصطلح الصوفي دالتين: دلالة حرفية حقيقية لغوية ظاهرية، ودلالة مجازية إيحائية رمزية قائمة

[1]- أبو القاسم حاج حمد - مصدر سبق ذكره- ص 101.

[2]- سورة فاطر - الأيتان 31-32.

[3]- منهجية القرآن المعرفية- المصدر نفسه- ص 104.

على الانزياح والخرق، وتستوجب استخدام التأويل لشرح المعاني وتفكيكها^[1]. علاوة على ذلك، يستخدم الصوفي، في بوحه، وكشفه، وتجلياته، وشطحاته، وكراماته، وكتابات الوجدانية، مجموعة من الخطابات التعبيرية منها: الكتابة الشعرية، والكتابة النثرية، والكتابة المقطعية الشذرية، والكتابة السردية المناقبيّة، والكتابة الفلسفية، وقد يختار كذلك ضمن وسائل الكتابة إمّا الكتابة الدينية، أو الكتابة الجدلية. كما ينوع أساليبه في التعبير والتصريح والكشف، وغالباً، ما يختار أسلوب المجاز، والتلميح، والإضمار، والإبهام، والإغراب، والغموض، والإيجاز، والإشارات، بدل توظيف أسلوب الوضوح، والبيان، والإظهار. لذلك، يجد الصوفي صعوبة كبيرة في إيصال الرسالة إلى المتلقي البسيط، ويفشل في عملية تبليغ التجربة العرفانية الذوقية إلى عموم الناس؛ بسبب عجز اللغة التواصلية التي تمتاز بالمفارقة التعبيرية الناتجة من قلة الألفاظ، وكثرة المعاني. لذلك، يلتجئ، في كتابته التعبيرية، إلى المجاز الموحى، والانزياح اللغوي، والخرق الشعري، واستخدام اللغة الرمزية المجردة، والإكثار من الاشتقاق اللغوي، وتوظيف طاقة التوليد، والاستعانة بتقنية التوسّع والتجوّز والتصرف^[2].

السؤال الذي يُستثار هنا هو التالي: هل المفارقة متصلة بأصل نظرية المعرفة العرفانية وقيامها على ثنائيات ضدية، أم أنّ العرفاء يصطنعون هذه اللغة وقاية لأنفسهم ممّا يفهم أنّه نقيض مذهب الحكماء في زمانهم؟

ثمة من يرى أنّ كثيراً من كلمات العرفاء التي تُعتبر ذات معانٍ فلسفية أو كلامية عميقة، قد تكون قيلت أساساً كتلاعب بالألفاظ. أي رغم أنّ هذه اللغة قد تظهر في ظاهر علمي، ولكنها في الحقيقة ليست سوى إنشئات وجدانية يحاول العارف من خلال مفارقاتها توفير الأرضية لإلقاء المعنى العرفاني المطلوب عن طريق توجيه ضربة للسامع لإيقاظه، أو دبّ الحيرة في قواه العقلية.

وحدة اللغة والمعنى عند ابن عربي:

إنّ المعضلة كما يطرحها ابن عربي، هي معضلة الوجود المعرفة، وهي أكبر من أن تتسع لها اللغة العادية الاصطلاحية المتداولة كما يقرّر الباحث - ولذلك لا بدّ من استخدام لغة رمزية جديدة تتغلّب عليها وتطلقها من إطار سجن اللغة العادية الضيق. ولكن هذه اللغة الجديدة ينبغي أن تتسم ببعض الغموض، وهذا عائد في رأي ابن عربي نفسه "إلى ما تعطيه الألفاظ من القوة في أصل وضعها، لا ما هو عليه الأمر في نفسه عند أهل الأذواق". وهذا يعني أنّ الأصل، أصل الحقيقة المعرفية، هو الذي يقرّر اللغة المناسبة له والمطابقة لسيرورته الباطنية. إذ الحقيقة هنا مجموعة

[1]- جميل حمداوي - الرؤية المجازية وعلاقتها بالبيان والبرهان والعرفان - جامعة الرباط - المغرب - دراسة غير منشورة.

[2]- المصدر نفسه.

مستترة إلا عمّن من الله عليهم بالكشاف. وهنا تكمن تأويلية ابن عربي للقرآن بوصفه لغة إلهية تتسع رحابتها للوجود كلّ، وللإنسان كلّ بما هو علة هذا الوجود.

من الواضح أنّ الموازنة بين القرآن والوجود والإنسان تؤدّي، بحسب خطوط التأويل عند ابن عربي، إلى تحرر العارف في فهمه للنصّ القرآني، من حدود المعطيات اللغوية المباشرة. وبهذا التقرير يمكن له أن يرى إلى الآيات في ضوء وجودي أشمل. وفي ظلّ هذا الفهم، لا تعود العلاقة بين العارف والنصّ علاقة انفصال، بل علاقة توحد كما بينا آنفاً. إنّ العارف يقرأ في القرآن الوجود بأسره، كما يقرأ فيه نفسه ومعارفه، إذ الوجود كلمات الله، والعارف - أو الإنسان الكامل - هو كلمة الله الجامعة.

العارفون بحسب ابن عربي في "الفتوحات" يدركون حقيقة أنّ الله هو المتكلّم على كلّ لسان فكلّ قائل عندهم فليس إلاّ الله، وكلّ قول علم إلهي. وما بقيت الصيغة إلاّ في صورة السماع من ذلك، فإنّ ثمّ قول امتثال شرعاً وقول ابتلاء، فما بقي إلاّ الفهم الذي به يقع التفاضل.

العارف إذًا، يرى الوجود كلّ كلمات الله، ويرى كلّ كلام في الوجود كلاماً لله. وهذا الكلام الوجودي ينقسم إلى ما يجب امتثاله شرعاً وهو كلام الله المباشر بالأمر والنهي، وما يعدّ ابتلاء وهو كلام كلّ متكلّم في الوجود. هذا الكلام الابتلاء قد يكون خيراً وقد يكون شراً، والفهم هو الذي يفرّق بين هذين المستويين. إنّ استماع الصوفي للكلام - أيّاً يكن الناطق به - يعتمد على الفهم والاستماع والفهم مصطلحان يدلّان على معنى واحد، فيستطيع التفرقة بين الكلام الذي يجب امتثاله، وهو الكلام المباشر، وبين الكلام الابتلاء وهو كلام الله من خلال المتكلّمين. الكلام الذي امتثاله هو كلام الله على لسان المرسل بالوحي المنزل، أمّا كلام الابتلاء فهو كلام الله على ألسنة البشر وغيرهم من الكائنات، والصوفي قادر على سماع هذا الكلام كلّ، وقادر في الوقت نفسه على أن يميّز بين مستويات الكلام ومراتبه^[1].

مع أنّ ابن عربي وسواه من روّاد العرفان النظريّ قد استخدموا هذه اللّغة بغية إحداث منعطف أباستيمولوجي في البحوث الإلهية، إلاّ أنّها شكّلت أساساً في تظهير نظريته المفارقة في وحدة الوجود، ولذلك وجدناه حريصاً على استخدام الأضداد في تفسير المتون المقدّسة للوصول بها إلى غاية الفهم. أمّا كيف تظهر المفارقة بين الكلمة ومقصدها في تأويل ابن عربي للكلام الإلهي، فهذا ما نلقاه منطقياً في مجمل أعماله، وخصوصاً تلك التي تضمّنت رؤيته التأويلية للقرآن. ففي فكره نجد ترابطاً وثيقاً بين ظاهر الآيات وباطنها من جهة، وبين السؤال الفلسفيّ من جهة ثانية. وقد ترتّب على هذا الربط تحوّل في تعريف الظاهر والباطن؟ فرغم أن الظواهر وكلمات القرآن لها تعيينٌ وحدٌ

[1]- نصر حامد أبو زيد- فلسفة التأويل - مصدر سبق ذكره - ص 279.

خاص، غير أن هذا الظاهر المتعين له قدرة حكاية عن جميع بطون الوجود ووجوهه، وهو يحوي في باطنه كل هذه الوجوه. وكل إنسان تنشأ بينه وبين هذه الظواهر علاقة فهم وتفسير، تنكشف له بحسب سعته الوجودية، وبما يتناسب مع هذه السعة، وجه من وجوه الوجود^[1]. وهكذا يتبين لنا أن المعنى الذي تشتمل عليه كلمات القرآن أوسع مدى مما يبدو لنا لأول وهلة، وفي حالات التجلي العرفاني يتحوّل المعنى الظاهر إلى روح للمعنى له سلسلة مترتبة طولاً^[2]. فعندما يلحظ الذهن البشري البعد المادي للمعنى، يستطيع إدراك بعض المراتب المادية والمحسوسة للمعنى، وإذا حاصر نفسه بهذا الإطار فإنه سوف يُحرّم من إدراك ما هو أرقى وأعلى من المعاني والمراتب المادية، وربما أنكر وجود غيرها. فعندما ندرك مرتبة من مراتب معاني القرآن الكريم وهي مرتبة الظاهر، لا ينبغي أن نقول هذا المعنى هو المراد الوحيد، وسائر المعاني مخالفة للظاهر وغير مرادة والحكم بإرادتها باطل؛ بل علينا فتح باب الاحتمال لأن يكون وراء هذا الظاهر مراتب أخرى من المعنى لم نستطع إدراكها بما أوتينا من وسائل إدراك وقدرة على الفهم^[3]. ذلك يعني أن مقتضى فهم مقاصد الآيات النفاذ إلى ما وراء طور العقل العرفي. والمراد من العقل العرفي هو العقل الواقع في مرتبة الناسوت، وهو الذي لا يقدر على الإدراك خارج القيود الحسية والخيالية والوهمية. وهذا العقل المحاصر بهذه الأطر المشار إليها يأتي إلى القرآن ليحاول فهمه من خلالها، ومن الطبيعي أن يكون حاصل فهمه منسجماً مع الأطر التي يسرح ضمنها. في حين أن مشكلته الأساس هي أنه يحصر فهم القرآن ومعناه بهذه الأطر. ولا يقبل العرفاء محاصرة القرآن بقواعد اللغة، أو حصر فهمه بحسب مخرجات العلم ومعطيات العقل. فعند العارف أن جوهر فهم القرآن وخميرته الأساس تكمن في فهم الشريعة، ولو تمت قراءته من خارج دائرة الإيمان والعمل والتقوى فلن يبقى مجال لتلقيه. ويرى العرفاء أن القواعد العرفية لفهم القرآن إذا كانت منجزات عقلية بشرية، وإذا كان العقل البشري محدوداً ومحاصراً، فلا يجوز محاصرة القرآن بها وتقييدها بسلاسلها^[4].

نقد العقل العرفي عند ابن عربي

من أهم طرق التخصيص الاصطلاحي التي سلكها الصوفية استبدال مصطلح بآخر. ومثل ذلك ما حصل بخصوص مصطلحي العلم والعقل. فقد تردد في القرآن كثيراً أن العلم هو العلم بالله، وقد استعملته الصوفية بهذا المعنى إلا أن مدلوله اتسع فأصبح يطلق على كل من طالع أو حصّل معلومات معينة، فانحصر مفهوم العلم عند أكثر هؤلاء في تلك المعلومات، مما حدا بالصوفية إلى أن يستبدلوا به مصطلح "المعرفة" و"العارف" لأداء المعنى الأول^[5]. ومثلما أخذوا بصرف العلم

[1]- ربيع، مسعود حاجي - التأويل عند ابن عربي - الهرميوطيقا - (دراسة مقارنة) فصلية: المنهاج - العدد 87-88، ربيع 2018.

[2]- الشيرازي، صدر الدين - مفاتيح الغيب - تحقيق: محمد خواجوي - مؤسسة التحقيقات الثقافية - طهران - ص 92.

[3]- ربيع، مسعود حاجي - المصدر نفسه.

[4]- ربيع، مسعود حاجي - التأويل عند ابن عربي - مصدر سابق.

[5]- محمد المصطفى عزام - الخطاب الصوفي بين التأويل والتأويل - مؤسسة الرحاب الحديثة - بيروت 2010 - ص 277.

عما افترضه التعريف الشائع، كذلك فعلوا حيال تعريف العقل. وأغلب الصوفية لم يستعملوا لفظ العقل مصطلحاً خاصاً بهم إلا في بدايات التدوين، ثم في مراحل متفرقة؛ وما نأبهم عنه (شأن بعض الاصطلاحات الإسلامية الأخرى) إلا بسبب تقليص المتكلمين والفلاسفة والفقهاء لمدلول هذا المصطلح؛ وإذا ما كان بعض الصوفية قد استعملوه، فبحسب مفهومهم الخاص منه وبحسب ما يتيح اشتراكه اللفظي بين الفئات التي استعملته، كل حسب إطلاقها ومرماها من ذلك الاستعمال، ولا أدل على هذا من اختلاف المتكلمين عن الفلاسفة في مفهوم العقل. وقد كان أكثر استعمال الصوفية لمادة "عقل" مصدراً أو وصفاً، على أن العقل وظيفة، فنجد في بعض أقوالهم ما يُظن منه أنهم جعلوه ذاتاً مثل قول بعضهم: "العقل مع الروح يدعوان إلى الآخرة..." أو قولهم "العقل والهوى متنازعان... والنفس واقفة بينهما فأيهما ظفر كانت في حيزه"^[1].

وقد شملت الدلالة الاصطلاحية للعقل عند الصوفية في القرن الثالث الهجري كلا المفهومين: المتعلق منهما بالعلم النظري والعلم الخُلقي (المفهوم العام والمفهوم الفقهي)، وهما المفهومان اللذان كانا معروفين في البيئة العربية منذ العصر الجاهلي وأضفى عليهما الإسلام المقاصد الدينية والغايات الأخروية، فغدا مفهوم العقل ما وافق الشرع وهذب الطبع؛ ومن هنا أعطى الصوفية، الذين استعملوا المصطلح في هذه الفترة، للعقل أوسع مدلول عرفه في تاريخه إذ شمل كلَّ الحيز المعرفي والخلقي الممكن لدى الإنسان؛ فنجد أنه عند الحارث المحاسبي (ت 243هـ) مثلاً يتدبّر مدلوله من فطرة الإنسان ويمتدُّ إلى آخر درجات المرقى الروحي المعرفي له (العقل عن الله)، عندما يصير بصيرة تفهم عن الله تعالى، مروراً بالمفاهيم النظرية والشرعية والعملية.

هذه المراحل للعقل الوظيفي (الصوفي) نعرضها امتداداً من المحاسبي وبعض الصوفية الآخرين، بعد ترتيبها في أربع درجات هي:

الأولى: الاستعداد، وهو عقل الغريزة أو الفطرة.

الثانية: التفكير، وهو الفهم الذي تقوم به حجة التكليف والتجربة الحياتية.

الثالثة: التخلُّق، ويجمُلونه في مخالفة الهوى.

الرابعة: التحقُّق، وهو العقل عن الله، بأن يصير العقل لباً أو بصيرة تعرف الحق.

يوجّه ابن عربي نقده العنيف لصورة العقل بمعناه الفكري فحسب، ويرصد اقترافه لثلاثة عيوب أساسية هي: عيب التقليد، وعيب التقييد، ثمَّ عيب الموضوعية والحياد^[2].

[1]- أنظر: الرسالة القشيرية، ص 143؛ وكذلك: طبقات الصوفية، أبو عبد الرحمن السلمي، تحقيق نور الدين شربية، مكتبة الخانجي، ط 2 القاهرة، 1389هـ/1969م، ص 235.

[2]- محمد المصباحي - ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة: مقام "نعم" و"لا" - نقلاً عن موقع "معابر" الإلكتروني. www.maaber.or

عيب التقليد:

إذا نظرنا إلى الكيفية التي يحصل بها العقل في منزلته الظاهرية على معطياته المعرفية، نجده لا يستطيع أن يدرك بنفسه لا الظواهر الخارجية ولا المعاني الغيبية، وإنما هو يقوم بذلك بالواسطة، عن طريق الاستدلال والحدّ، سواء على صعيد الطبيعة أم على صعيد ما بعد الطبيعة. فبالنسبة إلى ظواهر الطبيعة، كالألوان مثلاً، أو أسرار الذات والأسماء الإلهية، يبدو العقل عاجزاً أن يقف عليها بنفسه ومباشرة^[1]. عن افتقار العقل إزاء غيره يقول ابن عربي: «إنّ العقل ما عنده شيء من حيث نفسه، وإنّ الذي يكتسبه من العلوم إنما هو من كونه عنده صفة القبول». ويضيف: «وقد علم الله أنّه جعل في القوة المفكّرة التصرف في الموجودات والتحكّم فيها بما يضبطه الخيال من الذي أعطته القوّة الحسيّة، ومن الذي أعطته القوّة المصوّرة...» كما يقول: «فإنّ العقل ليس له مجال بميدان المشاهد والغيوب. فكّم للفكر من خطأ وعجز، وكّم للعين من نظر مصيب. ولولا العين لم يظهر لعقل دليل واضح عند اللبيب». فالألوان إنّما يدركها العقل عن طريق الحواسّ: «... وكذلك القوة البصريّة جعل الله العقل فقيراً إليها في ما توصله إليه من المبصرات، فلا يعرف الخضرة ولا الصفرة ولا الزرقة ولا البياض ولا السواد ولا ما بينهما من الألوان ما لم ينعم البصر على العقل بها؛ وهكذا جميع القوى المعروفة بالحواسّ»^[2]. عن تبعيّة العقل للحواسّ والخيال يقول: «وإدراك العقل على قسمين: إدراك ذاتي، هو فيه كالحواسّ لا يخطئ؛ وإدراك غير ذاتي، وهو ما يدركه بالآلة التي هي الفكر، وبالآلة التي هي الحسّ. فالخيال يقلّد الحسّ فيما يعطيه، والفكر ينظر في الخيال، فيجد الأمور مفردات، فيحبّ أن ينشئ منها صورة يحفظها العقل، فينسب بعض المفردات إلى بعض. فقد يخطئ في نسبة الأمر على ما هو عليه، وقد يصيب؛ فيحكم العقل على ذلك الحدّ، فيخطئ ويصيب. فالعقل مقلّد، ولهذا اتّصف بالخطأ». أمّا الصفات والأسماء والذات الإلهية فلا يمكن أن يدركها الإنسان إلّا بالقلب والبصيرة. هكذا يبدو العقل غير مستقل بنفسه بالنسبة إلى موارده المعرفية، سواء إزاء الحواسّ والخيال أم إزاء القلب. من هنا جاء افتقاره وتبعيته لغيره: «يا أخي، ما أفقر العقل حيث لا يعرف شيئاً مما ذكرناه إلّا بوساطة هذه القوى، وفيها من العلل ما فيها»^[3].

يستخلص ابن عربي أنّه إذا كان لا مناص من التقليد، فلنقلّد الخبر؛ فهو أولى من تقليد العقل، لاسيما عندما يتعلّق الأمر بمعرفة الذات الإلهية التي يتكفّل الله نفسه بالإخبار عنها. وعن عيب التقليد يقول: «فقد علمنا ما عنده [العقل] شيء من حيث نفسه، وأنّ الذي يكتسبه من العلوم إنما هو من كونه عنده صفة القبول. فإذا كان بهذه المثابة، فقبوله من ربّه لما يخبر به عن نفسه تعالى

[1]- (الفتوحات، 1: 289).

[2]- (الفتوحات، المصدر نفسه - 1: 289). (المصدر نفسه 2: 628).

[3]- (الفتوحات، 1) المصدر نفسه، ج 1: 289.

أولى من قبوله من فكره - وقد عرف أن فكره مقلدٌ لخياله، وأن خياله مقلدٌ لحواسه؛ ومع تقليده، فهو غير قويٍّ على إمساك ما عنده ما لم تساعده على ذلك القوة الحافظة والمدركة... فتقليد الحق أولى». ويضيف: «... فيعرف الأمور كلها بالله، ويعرف الله بالله؛ إذ لا بدَّ من التقليد. وإذا عرفت الله بالله، والأمور كلها بالله، لم يدخل عليك في ذلك جهل ولا شبهة ولا شك ولا ريب». «فقلد ريب؛ إذ لا بدَّ من التقليد، ولا تقلد عقلك في تأويله، واصرف علمه إلى قائله، ثم اعمل حتى تنزل في العلم كما هو. فحينئذ تكون عارفاً، وتلك المعرفة المطلوبة والعلم الصحيح»^[1].

عيب الحصر والتقييد:

يتجلّى في نظر الشيخ الأكبر في أرقى وسائله للبحث عن الحقيقة والتعبير عنها، وهما الحدُّ والبرهان. ذلك أنه لما كانت نظريّة الحدّ تنطلق من اعتبار أنه لا يوجد للشيء الواحد إلا حدٌّ واحد، بحكم حيازته لماهيّة واحدة فقط، وأنّ هذه الماهيّة محصورة في مقومين اثنين فقط، هما جنسها القريب وفصلها الذي يميّزها داخل هذا الجنس عن بقية الماهيّات، فإنَّ حدَّ ذات الشيء معناه، في نظر ابن عربي، إعطاء صورة فقيرة عنها، لأنّه يستبعد كلّ الصفات الأخرى التي تتحلّى بها الذات، ما خلا الصفتين اللتين يُعتَقَد أنّهما أساسيتان. ويظهر عيب التقييد بكيفية سافرة وغير مقبولة عندما يتناول العقل على الذات الإلهيّة التي هي، بالتعريف، غير قابلة للحدِّ والتقييد، ولو كان تقييد إطلاقاً^[2]. لكن ليس معنى هذا أن ابن عربي يتخذ موقفاً لا أدرياً من الذات الإلهيّة؛ بل يقترح بديلاً للوقوف على غناها وقابليتها للتحلّي بصور لامتناهية، هو طريق القلب، لأنه مكان يسعُ كلَّ شيء، ولأنّه لا يقيّد ولا يحصر، بل يحيط بكلّ الصور في تقلّبها وتواردها المستمر على الذات^[3].

عيب العقل البرهاني:

يتمثّل بنظر ابن عربي في ادّعائه القدرة على الوصول إلى معرفة موضوعيّة ومحايدة تصمد أمام تحوُّلات التاريخ، وتتعالى عن صراع الآراء وتطاحن المعتقدات. بل يذهب الشيخ الأكبر إلى القول بأنَّ كلّ معرفة مشروطة بذات ما، وبوضع معرفيٍّ وتاريخيٍّ معيّن؛ ولا يمكن القول أبداً بحقيقة خارجة عن مدركها وفاعلها الذاتيِّ والموضوعي^[4]. وممّا يدلُّ على ذلك أنّ المبادئ الأولى التي يستند إليها العقل في عمليّاته المعرفيّة، كمبدأ الذاتية وعدم التناقض والثالث المرفوع والسبببة إلخ،

[1]- الفتوحات- المصدر نفسه - ص 290.

[2]- انظر: الفتوحات، 2: 661؛ 3: 162؛ ويقول: «فإن الله لا يقبل التقييد، والعقل تقييد، بل له التجلّي في كلّ صورة». (المصدر نفسه، 3: 515)؛ ويذهب ابن عربي إلى أنه حتى وصف الله بالإطلاق تقييد له! انظر مثلاً: المصدر نفسه، 3: 219؛ 4: 332؛ غير أنه يقبل أحياناً وصف الله بالإطلاق في التقييد؛ انظر: المصدر نفسه، 3: 454.

[3]- المصباحي - المصدر نفسه.

[4]- عن اختلاف المعقول باختلاف النسبة إلى المنسوب إليه، انظر مثلاً: المصدر نفسه، 2: 319.

ليست في مأمن من الخطأ والضلال. ولعلَّ اختلاف أهل الفكر والنظر في ما بينهم خير دليل على أنَّ عدم صحة دعوى موضوعية وثبات المعرفة العقلية^[1]، في مقابل أهل الكشف والوجود من الأنبياء والأولياء، الذين لا نجد - حسب ابن عربي - أيَّ أثر للخلاف والصراع في ما بينهم؛ بل كلُّ واحد منهم يؤيِّد كلام السابقين عليه. وبهذه الجهة يكون شيخ مرسية أقرب إلى الإيمان بأنَّ طريق الاتفاق والتسليم والتقليد أولى وأسلم للوصول إلى العرفان الحقِّ من الخلاف والصراع والابتداع^[2].

وهنا يطالعنا السؤال كالتالي: لماذا لا يقنع العقل بالمفارقات والتناقضات، ومنها تلك المتعلقة بالموضوع الخارجي إذا ما كان من المسلّمات المفترض صحتها، كالواقع الموضوعي والنص المقدس؟ الجواب يقدمه البعض على ذلك يرى أنَّ العقل لا يحتمل إطلاقاً أن تكون هناك مفارقة في الموضوع الثابت التصديق، لا سيما تلك المتعلقة بالتناقض. فهو يرى أنَّ نفي التناقض من الحقائق يعدُّ من الضرورات (العقلية)، وأي سياق معرفي يحمل المفارقة يعدُّ سياقاً كاذباً، أو أنه يتضمَّن المضمون الكاذب. وهنا لا بدَّ من إبراز الفارق - في الموضوع الخارجي - بين النصِّ من جهة، والواقع والوجود من جهة ثانية. فلكون النصِّ يتضمَّن تكويناً معرفياً فإنَّ حمله للمفارقة تفضي إلى تكذيبه؛ ما لم يحتمل التأويل لإبعادها. في حين أنَّ حمل الواقع أو الوجود للمفارقة لا تفضي إلى تكذيبه؛ باعتباره ليس من الأمور المعرفية التي يجري عليها التصديق والتكذيب، بل لو ثبت أنَّ هناك مفارقة في الواقع أو الوجود فعلاً؛ فسيضطرُّ العقل إلى التسليم بها، وإن كان من الناحية العملية أنَّ العقل يستعين في مثل هذه الحالة بسلاح التأويل لإبعادها، فهو لا يتوقَّف عن الاعتقاد بنفي التناقض والمفارقة عن الواقع والوجود طبقاً للضرورة الوجدانية. أي أن الكشف الذي يمارسه العقل في هذه الحالة ليس من الكشف المنطقي، بل هو كشف وجداني^[3].

القرآن بين المعتزلة والمتصوفة وابن عربي:

هذا الحقل تطرقت إليه مجموعة من الدراسات الحديثة، نشير هنا إلى كتاب "فلسفة التأويل" لنصر حامد أبو زيد^[4] - الذي يُعدُّ من إحدى زواياه - امتداداً للدراسة التي قام بها الباحث في مرحلة سابقة عن "قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة"، وقد انتهى في دراسته السابقة إلى أنَّ المجاز تحوَّل على يد المتكلمين إلى سلاح لرفع التناقض المتوهم بين آيات القرآن من جهة، وبين القرآن

[1]- عن اختلاف مقالات أهل النظر في مقالاتهم، انظر مثلاً: المصدر نفسه، 2: 319؛ غير أن هايدغر كان يعتبر الصراع الذي يدور بين الفلاسفة ليس سوى صراع عشاق؛ وإلا فإن الحقيقة واحدة والجميع يقولون الشيء الواحد نفسه؛ انظر:

Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, in *Questions III*, Paris, 1965, pp. 110, 152.

[2]- المصباحي - المصدر نفسه.

[3]- يحيى محمد - علم منهج الفهم الديني - دار المعارف للمطبوعات - النجف الأشرف - العراق - 2016 - ص 365.

[4]- نصر حامد أبو زيد- فلسفة التأويل عند ابن عربي- مصدر سبق ذكره- ص 277.

وأدلة العقل من جهة أخرى. وقد كانت هذه النتيجة هي الأساس الذي حدا بالباحت إلى محاولة استكشاف منطقة أخرى من مناطق الفكر الديني - هي منطقة التصوف - لدراسة تلك العلاقة بين الفكر والنص الديني واستكناه طبيعتها ومناقشة المعضلات التي تثيرها، وذلك استكمالاً للجانبين الرئيسيين في التراث: الجانب العقلي كما يمثله المعتزلة، والجانب الذوقي عند المتصوفة. وخلال الفترة الطويلة التي استغرقها هذا البحث تعدل كثير من الأفكار والمفاهيم التي انطلق منها الباحث، خصوصاً المفهوم الرئيسي الذي تقوم عليه الدراسة وهو مفهوم التأويل.

لقد بدأ الباحث دراسته الأولى من خلال المفهوم الشائع في فكرنا الديني والفلسفي المعاصر، والذي يرى التأويل جهداً عقلياً ذاتياً لإخضاع النص الديني لتصورات المفسر ومفاهيمه وأفكاره. وهي نظرة تغفل دور النص وما يرتبط به من تراث تفسيري وتأثيره في فكر المفسر. إن العلاقة بين المفسر والنص ليست علاقة إخضاع من جانب المفسر وخضوع من جانب النص. والأحرى القول أنها علاقة جدلية قائمة على التفاعل المتبادل. ولقد اعتمد أبو زيد في تأويله لابن عربي على أهم ما كتب الشيخ الأكبر في عرض فلسفته الذوقية ونظريته إلى الوجود من خلال تأويل القرآن الكريم. وهي:

”الفتوحات المكيّة“، ”فصوص الحكم“، و”التدبيرات الإلهية“، فضلاً عن الاستعانة أحياناً بمراجع أخرى مثل: ”تنزل الأملاك“ - كتاب ”الواو والنون والميم“ - ”ترجمان الأشواق“ وسواها. وهذه مرجعيّات تشكّل بجملتها المشروع الرؤيوي للوجود عن ابن عربي. وهي مراجع صعبة المراس نظراً إلى لغتها غير العادية. يقول العلامة نيكولسون في وصف أسلوب ابن عربي في ”فصوص الحكم“: ”إنه يأخذ نصاً من القرآن أو الحديث ويؤوله بالطريقة التي نعرفها في كتابات خيلون اليهودي وأريجن الاسكندري. ونظريّاته في هذا الكتاب صعبة الفهم، وأصعب من ذلك، شرحها وتفسيرها، لأن لغته اصطلاحية خاصة، ومجازية معقدة في معظم الأحيان. وأي تفسير حرفي لها يُفسد معناها، ولكننا إذا أهملنا اصطلاحاته استحاله فهم كتابه واستحال الوصول إلى فكرة واضحة عن معانيه، ويمثّل الكتاب في جملته نوعاً خاصاً من التصوف المدرسي العميق الغامض“^[1].

ويعلّق أبو العلا عفيفي على غموض أسلوب ابن عربي وأهل الصوفية عموماً فيقول: ”المعروف عن الصوفية إطلاقاً أنهم قوم يتكلمون بلسان عموم الخلق، ولا يخوضون فيما يخوض فيه الناس من مسائل علم الظاهر، وإنما يتكلمون بلسان الرمز والإشارة- إمّا ضمناً بما يقولون على من ليسوا أهلاً له، وإمّا لأن لغة العموم لا تفي بالتعبير عن معانيهم وما يحسونه في أذواقهم ومواجدهم. أمّا ما يرمزون إليه فحقائق العلم الباطن الذي يتلقونه وراثته عن النبي، وهذه الحقائق لا يستقل بفهمها عقل، ولا بالتعبير عنها لغة. وهذان الأمران وحدهما كافيان لتفسير الصعوبات التي تعترض سبيل

[1]- محيي الدين ابن عربي - فصوص الحكم والتعليقات عليه بقلم أبي العلا عفيفي - دار الكتاب العربي - ص 12.

الباحث في فهم معاني الصوفيّة ومراميهم. ولذا كان الحذر ألزم ما يلزم الناظر في أقوالهم حتى يحلّلها أو يؤوّلها أو يحكم عليها^[1].

لم يخف على مجمل الباحثين أوجه التحديّ في معرض تعاملهم ولغة ابن عربي. فقد أدركوا منذ الابتداء، أنّ تحدياً كهذا يستلزم الأخذ بجماع النصّ الذي يقدمه كبير الصوفيّة، أي الأخذ باللّغة والمعنى فيما هما كلّ متكامل. حيث أنّ اللّغة هي المعنى نفسه، والمعنى هو اللّغة نفسها. ولذلك فلا فصل بينهما حتى من الناحية الوظيفية التي تؤدّيها اللّغة لبلوغ القصد في خصوصيّة تأويل القرآن عند ابن عربي. لذا، لا يجد الباحث مفرّاً من مواجهة فلسفته كلّها في جوانبها الوجوديّة والمعرفيّة، إلى جانب مفاهيمه الخاصّة بماهيّة النصّ الدينيّ ودوره المعرفيّ والوجوديّ، ومفهوم اللّغة بمستوياتها المتعدّدة باعتبارها الوسيط الذي يتجلّى من خلاله النصّ.

فالوجود بما هو موجودات عينيّة في نظر ابن عربي هو خيال يماثل الصور التي تتراءى للنائم في أحلامه. والمراتب المختلفة والمتعدّدة للوجود من أوّلها إلى آخرها، وهو الوجود الإنسانيّ، تخضع جميعها لهذا التصرُّور. من هذا المنطلق يفرّق بين ظاهر الوجود وباطنه، ويرى ضرورة النفاذ من الظاهر الحسيّ المتعين إلى الباطن الروحيّ العميق في رحلة تأويليّة لا يقوم بها إلاّ الإنسان، لأنّه الكون الجامع الذي اجتمعت فيه حقائق الوجود وحقائق الألوهة في الوقت نفسه. إلى هذا أيضاً يتمثل مع هذا التصرُّور الوجوديّ تصوّره للنصّ الدينيّ، فهو الوجود المتجلّي من خلال اللّغة، وهو بالمثل - يتكوّن من ظاهر وباطن، ولكلّ منهما مراتب ومستويات تتماثل مع مراتب الوجود ومستوياته. ولا ينفصل تأويل الوجود عن تأويل النصّ والنفاذ إلى مستوياته المتعدّدة التي لا يفهمها إلاّ الإنسان الكامل الذي تحقّق بباطن الوجود وتجاوزه ظاهر^[2].

ما من ريب أنّنا حيال المنظومة الفكرية لابن عربي أمام حقلين تأويليّين في الآن عينه:

أولاً: الآيات البيّنات كحقل للفهم والتدبّر، وهو ما يفتح الآفاق على فضاء واسع من التأويل.

ثانياً: حقل اللّغة الخاصّة التي يعتمد عليها هو نفسه في استقرائه التأويليّ للقرآن الكريم.

وذاك عائد إلى أنّ لغة الشيخ الأكبر هي أيضاً وأساساً ذات بعد تأويليّ فيما هو يسعى لاستكشاف ما تنطوي عليه أفهامه في فهم مقاصد الكلام الإلهيّ.

[1]- أبي العلا عفيفي - مقدّمة الفصوص - ص 15.

[2]- المصدر نفسه - ص 6.

لأئحة المصادر والمراجع :

1. القرآن الكريم.
2. ابن عربي، الفتوحات المكيّة، تصوير دار صادر بيروت عن طبعة بولاق، القاهرة، سنة 1293هـ ج 3 .
3. أبو حامد الغزالي مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة، الدار القوميّة للطباعة والنشر، 1964.
4. أبي العلا عفيفي- مقدّمة الفصوص- مكتبة نور- شرح الشيخ عبد الرزاق القاشاني- 2020.
5. الشيرازي، صدر الدين - مفاتيح الغيب- تحقيق: محمد خواجوي- مؤسّسة التحقيقات الثقافية - طهران.
6. الرسالة القشيريّة، طبقات الصوفيّة، أبو عبد الرحمن السلمي، تحقيق نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، ط 2 القاهرة، 1389هـ/1969م.
7. بالي أفندي، شرح فصوص الحكم، طبعه الطبعة النفيسة العثمانيّة سنة 1309هـ.
8. بدر الدين الزركشي- البرهان في علوم القرآن - تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم- ط 1- دار إحياء الكتب العربيّة - القاهرة- 1957.
9. جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، المكتبة الثقافية، بيروت، ج 2، 1973م.
10. جميل حمداوي - الرؤية المجازيّة وعلاقتها بالبيان والبرهان والعرفان - جامعة الرباط - المغرب - دراسة غير منشورة.
11. حمو، فرعون- عقيدة التجلّيات عند شيخ الصوفيّة الأكبر ابن عربي - بحث ضمن كتاب "المتن الأكبري- إشراف وتقديم: رزقي بن عومر وعبد القادر بلغيت- دار نينوى- دمشق 2018.
12. محمود حيدر - العرفان في مقام التدبير السياسي- دراسة في المباني الميتافيزيقية والتأسيسات المعرفيّة للحضارة الإلهيّة- مخطوطة تحت الطبع - 2022.
13. راجع محمد أبو القاسم حاج حمد - منهجيّة القرآن المعرفيّة - دار الهادي - بيروت - 2003.
14. ربيع، مسعود حاجي- التأويل عند ابن عربي- الهرمنيوطيقا- (دراسة مقارنة) فصليّة: المنهاج- العدد 87-88، ربيع 2018.

15. محمد المصباحي - ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة: مقام "نعم" و"لا" - نقلاً عن موقع "معايير" الإلكتروني. WWW.maaber.or
16. محمد المصطفى عزام - الخطاب الصوفي بين التأويل والتأويل - مؤسّسة الرحاب الحديثة - بيروت 2010.
17. محمد عبد العظيم الزرقاني - مناهل العرفان في علوم القرآن - تحقيق: فواز أحمد زمرلي - دار الكتاب العربي - بيروت ط 1 - 1415هـ - 1995م .
18. محمود حيدر - الوجود المتجلّي بين ابن عربي ولاوتسوا - فصلية "الحياة الطيبة" - العدد 47- خريف 2021.
19. محيي الدين ابن عربي - فصوص الحكم والتعليقات عليه بقلم أبي العلا عفيفي - دار الكتاب العربي.
20. محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج4.
21. نصر حامد أبو زيد - فلسفة التأويل عند ابن عربي - المركز الثقافي العربي - الرباط - المغرب - 2002.
22. يحيي محمد - علم منهج الفهم الديني - دار العارف للمطبوعات - النجف الأشرف - العراق - 2016 .

المصادر الأجنبية

1. Martin Heidegger, Lettre sur l'humanisme, in Questions III, Paris, 1965.
2. André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, puf, edition 1962.

علم المبدأ
LMOLMABDAA



محاوَرَات

■ حوار على ضفاف الروحانية مع المفكر الفرنسي ريجيس دوبريه

المُقدّس هو الطريقة الفضلى لفهم العالم الأدنى

.أجرى الحوار: بيار مارك دو بيازي

.تعريب وتقديم: جانيت أبي نادر

حوار على ضفاف الروحانية مع المفكر الفرنسي ريجيس دوبريه المقدس هو الطريقة الفضلى لفهم العالم الأدنى

أجرى الحوار: بيار مارك دو بيازي
تعريب وتقديم: جانيت أبي نادر

تقديم:

في طور متأخر من مكابذاته المعرفية، ظهرت لدى المفكر والفيلسوف الفرنسي ريجيس دوبريه (-1940...) مواقف مثيرة للجدل وغير مألوفة. فقد مضى في كتابه «النار المقدسة» إلى قلب هندسته المعرفية رأساً على عقب، ليصرح بأن المقدس هو أفضل طريق لفهم الدنيوي.

يُنظر إلى دوبريه كشخصية إشكالية من وجهين: التجربة، ونظام التفكير. فالرجل الذي خاض لجة اليسار واختباراته في مستهل النصف الثاني من القرن المنصرم، ظل على مسافة من التجربة، إذ رأى إليها، وهو فيها، بعين الملاحظة والمعاناة والنقد.

هكذا فعل حين صاحب أرنستو تشي غيفارا ورافق ملحمة الكبرى في جبال أميركا اللاتينية ووهادها وغاباتها القصية. كذلك سيفعل حين تدرج بين أمميات اليسار العالمي ثم إلى إيديولوجيات مملوءة بضباب المعنى، سوى أنه بفعل التحوّلات الكبرى التي بلغت أقصاها في بداية القرن الحادي والعشرين، سينتقل إلى طور جديد من التعقّل، ليتأمل سؤال الإيمان باعتباره السؤال الأكثر تداولاً في زمن العقائد المتطايّرة وانعدام اليقين.

يدخل دوبريه بعد هذا كلّه، في لحظة مراجعة، يستعيد كلّ شيء ويعيد النظر بكل شيء. ليس يبدو أن لديه نظريات يقدمها إلى الناس كتماميات إيديولوجية. لكنه، وهو المناخذ على الدوام بسيرورة الحركة والتحوّل، كما لو أنه يجيئنا بأمر جديد وخطب جلل في فضاء نظريات المعرفة.

يقرّر دوبريه السّفْرَ إلى محراب الميتافيزيقا من بعد مكوثٍ مديدٍ في مواطن العقل الأدنى. يتحدث في شأن الدين كما لو كان على ميعاد موقوت مع الألوهية. يسري قوله في الدين مسرى الشغف النادر. لكنّه، وبفعل قوّة العادة، يُوثر إظهار مسافة ما تميّز بين يقينه الشخصي الذي لم يستو على بيّنة، وبين الدين بما هو ظاهرة تاريخية وأثروبولوجية.

انهماؤه بالشأن الديني تأتي عن طريق التساؤل حول السلوكيات الفعلية للأفراد والجماعات والمجتمعات. ولهذا الاهتمام قصّة يرويها هو نفسه رداً على سؤال وجهته إليه مجلة «ماغازين ليتيرير» الباريسية فيقول إنّه اطّلع في سبعينيات القرن المنصرم على كتاب أعجب به كلّ الإعجاب وعنوانه: «ما الذي يحرّض المناضلين في مسعاهم؟ Qu'est ce qui fait courir les militants». وهذا الكتاب وضعه طيب نفساني يتساءل فيه عن العوامل الكامنة في مخيلة الفرد والتي تحرك فيه

روح الفداء والتضحية بالنفس في سبيل قضية يعتقدونها صواباً. ما كان يشغل الكاتب في هذا العمل هي أسئلة مألوفة أهمّها: ما الذي يجعل المرء يقرّر المخاطرة بحياته؟ وما الذي يجعل الفكرة، وإن كانت خاطئة تغير عالم الواقع؟ ثمّ بماذا نفسّر انخراط الأفراد في تشكيل عصابات، وجماعات، وأحزاب، وأمم، وكنائس؟ وبالتالي ما الخطوات التي تؤدّي بالناس تدريجياً إلى التجمّع، وما الذي يدفعهم نحو «الفعل»؟...

الإيمان لا يحتاج إلى أدلّة
وهو غير قابل للإثبات أو الاحتمال

يعلّق دوبريه على هذه الأسئلة بالإشارة إلى أنّ الناس غالباً ما يستقبلون الحقائق بشيء من اللامبالاة، ولأنّها (الحقائق) حقيقية وواقعية، فإنّها لا تمنح أيّ قوّة لتفرض نفسها وتلقى القبول. وفي أحسن الحالات، يتكوّن لديهم تجاهها نوع من الإجماع الرخو، ثمّ ينتهي كلّ شيء عند هذا الحدّ، بينما تبقى الفاعلية الحقيقية، كامنة في القوّة الخلافة التي تغير الأشياء، وهي الموجودة في منطقة الإيمان croyance... وسواء كانت هذه القوّة عادلة أو غير عادلة، صحيحة أو خاطئة، فتلك مسألة أخرى، ذلك أنّ الإيمان لا يحتاج إلى أدلّة كونه غير قابل للإثبات أو للاحتمال، بل هو حاسمٌ

ما يهمني هي الوظيفة المحرّكة الكامنة
في الإيمان وقدرته على سنّ القوانين
المصيريّة للعالم

ويبرهن على حركته الخلاقة بالتوغّل
إلى الأمام. لذا، فإنّ ما كان يهّم
دوبريه في هذا المجال تلك الوظيفة
المحرّكة الكامنة في الإيمان، وفي
قدرته على سنّ القوانين المصيريّة
للعالم.

ربما كانت الفكرة الأكثر إثارة
للجدل في مطارحات دوبريه، اعتقاده
بأنّ المقدّس هو أفضل طريق لفهم
الدينيّ. فالشأن الدينيّ عنده لا يهّم

المؤمنين وحدهم، بل إنّ أهل الإيمان هم أقلّ الناس استفادة
منه، لأنّهم أخذوا منه بالفعل ما يحتاجونه. بالمقابل، فإنّ أمام غير
المؤمنين الكثير الذي ينتظرونه، والذي يمكن أن يتعلّموه منه عن عالم الواقع. إنّ الشأن الدينيّ في
الحقيقة يهّمنا جميعاً مؤمنين وغير مؤمنين، لأنّنا في نهاية الأمر أمام صورة مقنعة من علم الإنسان
(أنثروبولوجيا). ولعلّ الأهمّ في ما ينتهي إليه دوبريه في مطارحاته «الإيمانية» أنّ الثقافة الغربيّة تبدو
في حاجة ملحّة إلى التخلّص من هذا التمرّكز حول الذات، Nombriisme والمتمثّل في القول أنّ
الشأن الدينيّ هو شأن ينتمي إلى الماضي.

في هذا الحوار الذي أجرته معه قبل سنوات مجلّة (Magazine Littéraire) الفرنسيّة، سنجد
لدى ريجيس دوبريه عالماً مختلفاً كلّ الاختلاف، هو عالم المتأمّل في الشأن الدينيّ. أمّا السؤال
الذي يظلّ ماثلاً في الأذهان فهو ذلك الذي يتّصل بالانعطاف الفكريّة والوجدانيّة في سيرته ومسيرته،
عينا به السبب المستتر الذي حمله نحو أفق روحانيّ مفارق من بعد رحلة مديدة في مختبرات
المادّيّة التاريخيّة ومعاثرها.

في ما يلي نصّ الحوار:

(إدارة التحرير)

• «ماغازين ليتيرير»: «النار المقدّسة» هو أبرز كتاب لك حول الشأن الدينيّ، وفي
المحصّلة، نرى أنّك خصّصت له ألف صفحة تقريباً منذ صدور كتابك «الله، مسار
ورحلة»، فما المنزلة التي أوليتها في بحوثك لهذا الشأن؟ وما الذي دفعك إلى الاهتمام
بالإلهيات؟

- دوبريه: الشأن الديني بالنسبة إليّ ليس ظاهرة سابقة، بل هو أمرٌ لاحق. وقد توصلت إلى الاهتمام به عن طريق التساؤل حول السلوكيات الفعلية أو «البراكسيس» (Praxis)، أي عبر فلسفة خاصة بالممارسة. ففي السبعينيات من القرن الماضي، اطلعت على كتاب أعجبت به كل الإعجاب، عنوانه «ما الذي يحرض المناضلين في مسعاهم؟ (Qu'est ce qui fait courir les militants)»، وقد وضعه طبيبٌ نفسيٌّ يتساءل فيه عن العوامل الكامنة في مخيلة الفرد التي تحرك فيه الروح الكفاحية. وعليه، فإنّ ما يشغلني هي أسئلة من طراز: ما الذي يجعل المرء يقرّر المخاطرة بحياته؟ ما الذي يجعل الفكرة، وإن كانت خاطئة، تغيّر عالم الواقع؟ بماذا نفسّر انخراط الأفراد في تشكيل عصابات، وجماعات، وأحزاب، وأمم، وكنائس؟ وبالتالي ما الخطوات التي تؤدّي بالناس تدريجياً إلى التجمّع، وما الذي يدفعهم نحو «الفعل»؟ من هنا، فإنّ نقطة الانطلاق بالنسبة إليّ ليست الإستمولوجيا (نظرية المعرفة) على الإطلاق،

لأنّ مشكلة الفلاسفة تكمن في عدم اجتيازهم للمنطق الثاني: خطأ/صواب... حين يتعلّق الأمر بتطبيق هذه النظرية، لذلك فإنّ الشأن الدينيّ يكون في جهة الخطأ بلا أدنى شكّ، فالصواب لا يوجد إلّا في الحقائق، وتفسير ذلك ببساطة هو أنّه

ماركس لم يستفد من الإيمان بالمسيح
أي من الطاقة الثورية الحقيقية لأنه لم
يطرح مسألة الممارسة طرْحاً صحيحاً

لا يشغل الفلاسفة. لكننا إذا تفحصنا الأمر عن قرب سوف يتبين لنا أنّ كلّ شيء يدعو إلى الاعتقاد بأنّ «الصواب»، - بمفهوم «الحقائق» - هو عديم الفاعلية، وأنّ «الخطأ» هو ذو فاعلية فائقة. إنّنا نعني هنا شكلاً معيّناً من أشكال «الخطأ» الأسطوريّ، والخياليّ، والعجيب، والخرافيّ، وهي كلّها أنماط من الفكر غير قابلة للإثبات، وقد تصنّفها الإستمولوجيا ضمن «الضبابي»، و«عديم المردود»، و«العقيم»، و«غير المثمر». لكن الواقع يثبت لنا العكس تماماً، فغالباً ما يستقبل الناس الحقائق بشيء من اللامبالاة، ولأنّها حقيقية لا يمنحونها أيّ قوّة لتفرض نفسها وتلقى القبول. وفي أحسن الحالات، يتكوّن لديهم تجاهها نوعٌ من الإجماع الرّخو، ثم ينتهي كلّ شيء عند هذا الحد، بينما الفاعلية الحقيقية، هي في تلك التي تغيّر الأشياء، أي في القوّة المؤثّرة بالفعل، وهي الموجودة في جهة الإيمان Croyance. وسواء كانت عادلة أم غير عادلة، صحيحة أم خاطئة، فتلك مسألة أخرى.

إنَّ الإيمان لا يحتاج إلى أدلَّة، فهو حاسم وغير قابل للإثبات أو للاحتمال، ويبرهن على الحركة بالتوغُّل إلى الأمام، وما يهْمُنِي هو تلك الوظيفة المحرَّكة الكامنة فيه، وفي قدرته على سَنِّ القوانين المصيريَّة للعالم. وهكذا انتهيت إلى فكرة «الدافع» عن طريق تلك القدرة على التحرُّك. أريد أن

أفهم ما الذي يثير الفعل لديهم؟

ما هو ذلك «الأسطو محرَّك»

أو «المحرَّك غير العقلاني»

(Mythomoteur). وهذه، كما

ترى، صورة أخرى للتفلسف

عن طريق المزاجية بين الفلسفة

والأنثروبولوجيا (علم الإنسان).

• «ماغازين ليتيرير»:

هل اكتسبت صفة القنَّاص هذه Franc - tireur - التي وَضَعْتَك في مكانة متميِّزة داخل عالم الفلسفة - من خلال الممارسة العمليَّة في عالم السياسة، أو ما يسمَّى «البراكسيس السياسي»؟

- دوبريه: ربَّما.. فقد عشت لفترة مع مناضلين ورجال مقاومة، وإنَّني أتساءل هنا عن السبب الذي كان يدفعهم إلى النضال والتضحية؟ أرى أنَّ ما يدفعهم إلى ذلك هو أمر لا يمتُّ إلى العلم بصِلَّة، وإن كان يتخفَّى أحيانا وراء حجاب علميٍّ معين، فهو، حسب الحالة، يُسمَّى إمَّا الثورة أو البروليتاريا أو الشعب المنتخب، أو فكرة الله، أي أنَّ ثمة، دائما، في آخر المطاف، إلهاماً دينياً. وفي رأيي أنَّ ماركس لم يستفد من الشأن الدينيِّ ومن الإيمان بالمسيح، أي من الطاقة الثوريَّة الحقيقيَّة، ذلك لأنَّه لم يطرح مسألة الممارسة طرحاً صحيحاً، وتحديداً مسألة إدراك ووعي ما يجعل الفكرة تتحوَّل إلى قوَّة مادِّيَّة.

• «ماغازين ليتيرير»: لكن لينين بعده طرح هذه المسألة ...

- دوبريه: نعم لقد طرحها لينين بالتأكيد، وستالين كذلك، لأنَّهما كانا من رجال العمل والفعل. بالنسبة إليَّ، فإنَّ الفعل والتفكير في الفعل هما اللذان دفعاني إلى إدراك حقيقة أنَّ الشأن الدينيِّ مشبع بالفيثامين، لا بالأفيون، فليس الدين أفيون الشعوب، بل هو فيثامين الضعفاء. وهو ليس مادة منوَّمة، بل هو عنصر ينبِّه ويثير الحماسة. ولا يستطيع الفلاسفة أن يتخيَّلوا ذلك لأنَّهم محبوسون في ميدان جامعيِّ تنظيريِّ محض. أمَّا أن يكون للمرء كلُّ هذا الرصيد من سنوات الكفاح، وأن يجد نفسه

مسوقاً إلى أن يسأل عن مبرر وجوده بين أربعة جدران، وهو يحمل على أكتافه حكماً بالإعدام، فهذه كلها أشياء تضطره لكي يطرح على نفسه أسئلة عملية، وأن يواجه الأشياء بلا موارد. إن هذا يؤدي بنا إلى الاعتراف بأن وجود المرء في ذلك المكان له أسباب إيدولوجية بالمعنى القوي للكلمة، أي أسباب (ميثولوجية قائمة على معتقدات خرافية). لكننا عندما نغوص حتى العنق في الميثو - لوجي Mythologique ، لا نكون بعيدين جداً عن الثيو - لوجي Théologique (علم اللاهوت).

السبب الذي يدفع المناضلين إلى
التضحية بأرواحهم هو أنه لا يمتُّ للعلم
بأي صلة، وإن كان يتخفى أحياناً وراء
حجاب علمي معين

• ماغزين ليتيرير: ولكن
الفلسفة طرحت على نفسها
هذا السؤال بصورة جدية،
وذلك في إطار المذهب
النقدي الكانطي مثلاً.

- دوبريه: نعم، هناك

كانط... لكن يوجد أيضاً من هو أقرب إلينا، أعني به سارتر، غير أن وجه الاختلاف بيني وبين عصر التنوير، هو الفرديّة على وجه الخصوص. فالتنوير ينشئ فلسفة الوعي بالفرد والذات، أمّا ما يبهمني فهو، على العكس، ذلك الذي يقرب بين وعي الأفراد، والذي يصنع «المشترك» و«الجماعي»، متجاوزاً القيم الذاتية والفرديّة بل وعلى حسابها أحياناً. قد نجد أنفسنا هنا في منطقة قريبة من دوركهيم حين يرى أن التجمّع في حدّ ذاته هو إمّا «شأن ديني» أو «لا شيء». وسواء تعلّق الأمر بتمجيد الميت، أو الجدود، أو تاريخ حدث خرافي أو حدث تأسيسي أو بإحياء ذكرى... فإن كلّ هذه المعتقدات تركز على أفكار في غاية الجنون، لكنها متماسكة، فهي تحرك الجماهير وتضبط اتجاه التاريخ.

• ماغزين ليتيرير: في الوقت نفسه، نجد أن هذا البحث حول ما يقرب الصلة، وما يجمّع، إنّما يقود إلى علم الاجتماع، مع أنك بعيد جداً عن ذلك.

- دوبريه: نعم ، ربما لأنّ علماء الاجتماع لا يرجعون إلى الأسباب، فهم يصفون النتائج ويهتمون بواقع الأشياء من دون أن يشغلوا أنفسهم بمصدرها. إنهم لا يميلون إلى علم التاريخ، أمّا أنا، فإنني أسعى لتنظيم وتعيين عوامل القوّة التي تخترق عصور التاريخ بانتظام، وأحياناً باستمرار تجعل المرء يقرّ - إلى حدّ ما على الأقل - بأنّ شيئاً ما في تلك العوامل يتبلور ليتحوّل إلى ثوابت.

• ماغزين ليتيرير: في الواقع، يتساءل البعض في شيء من القلق: هل أصبح ريجيس

دوبريه عالماً روحانياً؟ أنت الآن، هل تؤمن بالغيبيات المتسامية Transcendance ؟

- دوبريه: كلاً، الروحانيات لا تهمني إطلاقاً، بل تهمني البراغماتية، لذلك أميز بين الروحاني والشأن الديني. بصراحة، لا أعرف الروحاني، ولم تكن لي أية تجربة روحانية، لكنّه حقيقة. بالطبع هناك حتمية الموت بالنسبة إلى الجميع، وأعتقد أنّ الشأن الديني مرتبط أشدّ الارتباط برفض فكرة الموت، الأمر هنا يتعلّق بحياة إضافية. فأني كائن حيّ لديه ولو شرارة من الذكاء يدرك أن وجوده زائل، ولا يمكنه إلا أن يتجه إلى الشأن الديني والميثولوجيات طالباً منها إضافة ليست روحية بل جسدية.

• **ماغازين ليتيرير: بعد موت صديق له، كتب فلوير في بعض كراسات التي تعود إلى فترة شبابه: «إنّ فكرة خلود الروح تولدت من مشاعر الحسرة على الموتى»، بماذا تعلق؟...**

- دوبريه: هذه صياغة رائعة، وهي صحيحة بالتأكيد، ويتناهي دائماً شعور بالدهشة عندما أتبيّن إلى أيّ مدى يدرك الكتاب مثل هذه الحقائق بصورة أسرع وأعمق، ممّا يدركه الفلاسفة. إنهم أكثر التصاقاً من الفلاسفة بالعلم الإنسانيّ المحسوس.

• **ماغازين ليتيرير: الاهتمام بالشأن الديني في أعمالك ليس جديداً، بل كان دائماً الحضور في أبحاثك الأولى في مجلّة «الميديولوجيا»، إذ شكّل التفكير في أمر رهبان الكنيسة لحظة هامة من مجموع الأدلة البرهانية ..**

- دوبريه: نعم، هذا صحيح، لأنني وجدت دائماً أنّ رجال الكنيسة هم أقرب إلى الممارسة الواقعية مقارنة برجال العلم، والسبب هو أنّ مشكلتهم لا تتمثّل في معرفة الصواب والخطأ - فهذه

المشكلة تتولّى حلّها العقيدة - بل في فهم قضايا الناس. كذلك فإنّ اتّساع المدى الزمنيّ في ما يتعلّق بالشأن الدينيّ يتيح اتّباع منهج معينّ بكلّ مراحلهما كان طولها، أي على مدى قرون أو آلاف السنين، ذلك على خلاف المجال السياسيّ أو الاقتصاديّ الذي يمكن اعتباره شأنًا دينيًا

ثقافتنا الغربيّة في حاجة ملحة إلى التخلّص من التمرّكز حول الذات والمتمثّل في القول أنّ الشأن الدينيّ ينتمي إلى الماضي

زائلاً، محكوماً بظاهرة إعادة التشكل المستمرة، لأنّه قائم على معتقدات قصيرة الأجل. فالشأن الدينيّ هو إذن شأن سياسيّ جادّ وشأن اقتصاديّ ذو مردود، لأنّه يتّصف بالديمومة.

• **ماغازين لتييرير: تلازم أعمالك الكثير من الرسوم، حيث التمثيل البصري في داخلها مسألة ثابتة. والشأن الديني يهّمك أيضاً منذ فترة طويلة بسبب من قدرته على إنتاج الصورة واستخدامها.**

- دوبريه: بالفعل، هذه نقطة أخرى مهمّة، ذلك أننا نجد في البناءات الثيولوجية ((اللاهوتية)) الكثير من الواقعية، وهي واقعية تعبر عن نفسها بأسلوب «فوق طبيعي»، لكنها تستخدم الرمز استخداماً موفقاً: ففكرة التجسيم وفكرة الصورة بوصفها وسيلة لمعرفة العالم الآخر، تشكلان في تصوّري - أدوات مهمة جداً لتفسير الواقع في عالمنا. كما أن الصورة بوصفها عنصراً توطئياً - إنما هي مسألة دينية في الأساس، وكانت محل جدل في المجتمع الديني. بينما الصور التي تحتل كل هذه المكانة في كوكبنا - الكوكب - الشاشة (Vidéosphère)، أي هذا الإنّخاذ بالصورة حتى العبادة، وهي سمة يختص بها عالمنا المعاصر، لا يعدو كونه نوعاً من إعادة التدوير، تدوير التاريخ الإنساني (الأطولوجي) أنّ هذا التكرار اللّانهائي يكاد يقضي على قوّة التأثير المطلقة، والوظيفة التواصلية اللتين منحتهما الكنيسة للـ «صورة». لكن ليس هذا سوى مثال من بين أمثلة أخرى متعدّدة. إنني مقتنع بأنّ المقدّس هو أفضل طريق لفهم الدينيّ. فالشأن الدينيّ لا يهّم المؤمنين وحدهم، بل يمكننا القول أنّ أهل الإيمان هم أقلّ الناس استفادة منه، لأنهم قد أخذوا بالفعل ما يحتاجونه. وبالمقابل، فإنّ أمام غير المؤمنين الكثير الذي ينتظرونه من الشأن الدينيّ والذي يمكن أن يتعلّموه منه عن عالم الواقع. فالشأن الدينيّ في الحقيقة يهّمنا جميعاً مؤمنين وغير مؤمنين، لأننا في نهاية الأمر أمام صورة مقنعة من علم الإنسان (أنثروبولوجيا).

• **ماغازين لتييرير: ربما يساعدنا الشأن الدينيّ - من خلال الأساطير - على فهم ذلك التضامن الجماعيّ الذي ينسج - رغماً عنا - خيوطاً وهميّة، هي التي تربطنا بالعالم والآخرين، فالعملة الورقيّة على سبيل المثال تنتمي إلى تلك القوّة الغامضة للأسطورة، أي إلى الوهم، والمعتقد...**

- دوبريه: نعم، لقد ذكرت قبل قليل فلوير، لكن هناك كاتب آخر استطاع أن يفهم كما ينبغي هذه المسألة، إنه بول فاليري. فقد كتب حول مسألة «التضامن» أروع الصفحات، إذ بيّن أنّ كل مجموعة إنسانية تعيش بـ «التضامن» في ما بينها، حول عدد معين من المسلّمات والمعتقدات القائمة بدورها على الولاء التلقائيّ من قبل الجميع. لكن في اللحظة التي يكف فيها معظم الناس عن الإيمان بأنّ الورقة النقدية تعادل القيمة التي تعلن عنها، تكون نهاية النظام النقديّ الذي تمثله تلك الورقة. فالإيمان هو أساس كلّ قوة، لكنه يعني في الوقت نفسه هشاشة كلّ نسق. على أية حال فإن جذور ظاهرة التضامن تمتد عميقاً في الشأن الدينيّ. لناخذ الورقة الخضراء مثلاً: فهي

تجمع بين الإيمان بجهاز مالي رسمي هو الاحتياطي الفيدرالي والإيمان المعلن بالأمة المختارة «الولايات المتحدة الأميركية، ثم، في أفضل موقع وبالتحديد أعلى الرقم الذي يبين القيمة المثبتة على وجه الورقة الإيمان بالله In God we trust هذه الثقة Confidence هي - في أساسها - شأن ديني. والقوة كل القوة تكمن هنا، في صيغة «كأنه...».

وبطبيعة الحال، هذه الـ «كأنه..» ليست معزولة، فهي تركز على ما لا يحصى من مثيلاتها. وهي تؤازر بعضها بعضاً فالإيمان - بطبيعته - يقوم على عوامل متعددة. ومثله كمثله توازن القصر المشاد بالورق. إذ لا يمكن أن يتحقق توازنه إلا بفضل تراكم الأساطير المتعاضدة. وهكذا فإن الثقة في نظام نقدي معين تركز هي نفسها على أشكال أخرى من الأثمان الى حد ما - افتراضية، مثل مستوى الأداء التكنولوجي، الإنتاجية الصناعية، والقوة العسكرية، إلخ. لكن تلك الأشكال يمكن أن تنجم - في الوقت الملائم - من إجراءات انتقامية حقيقية ضد كل من يشكك في المعتقد أو يتهدده.

• **ماغازين ليتيرير: كلمة ختامية بخصوص «النار المقدسة» هذا الكتاب الذي جمعت فيه عصارة أفكارك في الشأن الديني، هل يمثل حقبة سوف تليها حقبة أخرى، أم أنه عمل حصري سوف ينتهي عند هذا الحد؟**

بالنسبة إليّ، تجد مجموعة أعمالني حول الشأن الديني نهايتها عند هذا الحد. «النار المقدسة» كتاب حصريّ، وهو خلاصة ما أردت قوله، وهذا ما يفسّر طابعه الموسوعيّ، وغزارة المعلومات الواردة فيه. إنّه نقطة النهاية. لقد سبق أن أثرت منذ عشرين سنة أطروحات للبحث، وقدمت حول الشأن الدينيّ تحليلي الخاصّ، ولن أمضي إلى أبعد من ذلك. إنّها مساهمة، لكنني على يقين من أنّ ثقافتنا الغربيّة تبدو في حاجة ملحة إلى التخلّص من هذا التمرکز حول الذات Nombriisme والتمثّل في القول أنّ الشأن الدينيّ هو شأن ينتمي إلى الماضي. لقد أعيد توظيف الشأن الدينيّ في كلّ أنواع الديانات المدنيّة - Séculières وحالما تنهار هذ الديانات «الأفقيّة»، سوف نشهد الصعود الجنونيّ للدين بشكله العتيق، أي الدين «ذو العلامة المسجّلة»، Labellisé، سوى أنّه حتى مع وجود هذه الظاهرة فمن غير المؤكّد أنّها ستكون عودة حقيقيّة إلى الماضي، فهناك أسلوب للانتماء إلى الدين قد ولّى، وهو الأسلوب المؤسّسيّ، العقائديّ، المذهبيّ، الكنسيّ. بالمقابل، نشهد عودة ظهور المذاهب، فهي تملك على الجملة جوهرًا دينيًا عميقًا.

لم يكن إحياء الدين أو تجديده لدى الطائفة اليهوديّة مثلاً أمراً وارداً منذ أربعين سنة، ولو أن أحداً أنبا ريمون آرون بهذا لما صدّقه. كان المرء يهودياً بالثقافة، وهو الآن يصبح يهودياً بالديانة. أمّا مسألة الطوائف المسلمة فهي تُطرح بشكل مغاير تماماً لكنها ليست أقلّ جدّيّة. كذلك فإنّ العالم المسيحيّ وعلى طريقتة - يمرُّ بحالات متشابهة تماماً. نعم، هناك ضرورة عاجلة لفهم الشأن الدينيّ.

سيرة ذاتية مقتضبة

وُلد ريجيس دوبريه في باريس في الثاني من أيلول (سبتمبر) 1940، ودرس في المدرسة العليا للأساتذة وكان المفكر لوي ألتوسير من أبرز أساتذته. ظهر بشخصيته في سينما الواقع في فيلم «وقائع الصيف» للمخرجين جان روش وإدغار موران في عام 1960. أصبح «أستاذاً مشاركاً في الفلسفة» خلال عام 1965. وخلال أواخر الستينيات عمل أستاذاً للفلسفة في جامعة هافانا في كوبا، وأصبح شريكاً لتشي غيفارا في بوليفيا. من أهم مؤلفاته كتاب «ثورة في الثورة»، الذي حلل العقائد التكتيكية والاستراتيجية السائدة آنذاك بين الحركات الاشتراكية المتشددة في أميركا اللاتينية، كما وضع كتيباً لحرب العصابات الذي استكمل فيه دليل جيفارا الخاص بالموضوع عام 1967 في باريس.

قُبض على غيفارا في بوليفيا في أكتوبر 1967، وفي 20 أبريل 1967 تم القبض على دوبريه في بلدة «مويوبامبا» الصغيرة في بوليفيا وحكم عليه بالسجن لمدة 30 عاماً بعد إدانته بمشاركته في حرب العصابات مع غيفارا. أطلق سراحه خلال عام 1970 بعد حملة دولية لإطلاق سراحه، شملت مناشدات من جان بول سارتر، وأندريه مالرو، والجنرال شارل دي غول، والبابا بولس السادس. لجأ إلى تشيلي، حيث كتب «الثورة التشيلية» عام 1972 بعد مقابلات مع سلفادور أليندي، ثم عاد إلى فرنسا خلال عام 1973 عقب الانقلاب الذي قام به أوغستو بينوشيه في تشيلي.

بين العام 1981 وحتى 1995 سيصبح دوبريه مستشاراً رسمياً للرئيس في الشؤون الخارجية بعد انتخاب فرانسوا ميتران رئيساً لفرنسا في عام 1981. بهذه الصفة وضع سياسة تهدف إلى زيادة حرية تصريف فرنسا في العالم، وتقليل الاعتماد على الولايات المتحدة، وتعزيز التقارب مع المستعمرات السابقة. شارك أيضاً في تطوّر الاحتفالات الرسمية للحكومة، والاعتراف بالذكرى المئوية الثانية للثورة الفرنسية. استقال خلال عام 1988. وحتى منتصف التسعينيات، حيث شغل عدداً من الوظائف الرسمية بما في ذلك مستشار فخري في المحكمة الإدارية العليا الفرنسية في مجلس الدولة.

نشر دوبريه مذكرات عن حياته في عام 1996، تُرجمت إلى الإنكليزية باسم «ريجيس دوبريه، الحمد لله ربنا» (دار فرسو، 2007). ومن أعماله الأخرى: «سلطة المثقفين في فرنسا» (1979)، و«نقد العقل السياسي» (1981)، و«دروس في الميديولوجيا العامة» (1991)، و«حياة وموت الصورة» (1991)، و«النار المقدسة» (2003)، و«خطأ في الحساب» (2014)، و«القرن الأخضر» (2020).

علم المبدأ
LMOLMABDAA



حقول التنظير

مفارقات ثنائِيَّة الوجود في فكر ابن عربي
جدليَّات التخيُّ والتجلي

.ربيعة العربي

بين الفيزياء والميتافيزياء

حركة الطبيعة ومفهوم الحركة في الجوهر عند مُلَّا صدرا

.إبراهيم قالين

مفارقات ثنائِيَّة الوجود في فكر ابن عربي جدليَّات التخفي والتجلي

ربيعة العربي

باحثة في التصوف وأستاذة السوسيوولوجيا - جامعة ابن زهر - المغرب.

ملخص إجمالي

ماذا يمكن أن يقول لنا ابن عربي في القرن الحادي والعشرين، وهو الذي عاش ما بين القرن الثاني عشر والثالث عشر الميلادي؟

لو أننا أقمنا السؤال ضمن خصوصية تجربته الصوفية قد يكون علينا أن نعيد صياغته على النحو التالي: ماذا يمكن أن يقدم لنا التصوف في هذا القرن؟

أني كان الأمر، فإن الإجابة عن هذا السؤال تقتضي مقارنة البناء النظري لعرفان ابن عربي بشكل خاص وللتصوف بشكل عام، ذلك بأننا لا ننظر إلى المتن الذي خلفه باعتباره نقلاً لتجربة صوفية روحية فحسب، وإنما أيضاً بما هو نظرية عامة لها معماريتها المحددة، وأسسها، ومنطقاتها، مثلما تنطوي على فرضيات واستدلالات ونتائج.

تتلخص الأطروحة التي نرمي إليها في هذا البحث بفرضية مؤداها أن البعد المحدد لتصوُّر ابن عربي هو البعد الثنائي. وسنسعى لتلمس هذا البعد والتدليل عليه، وبالتالي ضبط طبيعة الثنائيات التي وظفها سواء في إشارته إلى ما له طبيعة وجودية، أم إلى ما له طبيعة معرفية، مع التأكيد على تفسيره لتعدد ظواهر الوجود بتعدد أسماء الله الموحدة لها. فالله واحد لكن الوجود متعدد، وهو مرآة عاكسة لأسماء الله.

* * *

مفردات مفتاحية: الوجود - الوحدة - الثنائية - التعدد - المعرفة - الإدراك - الخفاء - التجلي.

مقدمة:

سنحاول في مقاربتنا هذه أن نبني البعد الصوفي في تصوّر ابن عربي في قالب علمي، وسنركّز بالأساس على تصوّره لوحدة الوجود. منطلقين في مقاربتنا لهذا التصرُّو من قوله^[1]:

«لَمَّا شَاءَ الْحَقُّ سُبْحَانَهُ مِنْ حَيْثُ أَسْمَائِهِ الْحَسَنَى... أَنْ يَرَى أَعْيَانَهَا، وَإِنْ شِئْتَ قَلْتَ أَنْ يَرَى عَيْنَهُ، فِي كَوْنِ جَامِعٍ يَحْصِرُ الْأَمْرَ كُلَّهُ، لِكَوْنِهِ مَتَّصِفًا بِالْوُجُودِ، وَيُظْهِرُ بِهِ سِرَّهُ إِلَيْهِ: فَإِنَّ رُؤْيَا الشَّيْءِ نَفْسُهُ بِنَفْسِهِ مَا هِيَ مِثْلُ رُؤْيَيْتِهِ نَفْسُهُ فِي أَمْرٍ آخَرَ يَكُونُ لَهُ كَالْمَرْأَةِ، فَإِنَّهُ يُظْهِرُ لَهُ نَفْسَهُ فِي صُورَةٍ يُعْطِيهَا الْمَحَلَّ الْمَنْظُورَ فِيهِ مِمَّا لَمْ يَكُنْ يُظْهِرُ لَهُ مِنْ غَيْرِ وَجُودِ هَذَا الْمَحَلِّ وَلَا تَجَلِّيِهِ لَهُ. وَقَدْ كَانَ الْحَقُّ سُبْحَانَهُ أَوْجَدَ الْعَالَمَ كُلَّهُ وَجُودَ شَيْءٍ مَسْوَى لَا رُوحَ فِيهِ، فَكَانَ كَالْمَرْأَةِ غَيْرِ مَجْلُوءَةٍ. وَمِنْ شَأْنِ الْحَكْمِ الْإِلَهِيِّ أَنَّهُ مَا سِوَى مَحَلٍّ إِلَّا وَيَقْبَلُ رُوحًا إلهِيًّا عَبَّرَ عَنْهُ بِالنَّفْخِ فِيهِ، وَمَا هُوَ إِلَّا حُصُولُ الْإِسْتِعْدَادِ مِنْ تِلْكَ الصُّورَةِ الْمَسْوُوءَةِ لِقَبُولِ الْفَيْضِ التَّجَلِّيِّ الدَّائِمِ الَّذِي لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزَالُ. وَمَا بَقِيَ إِلَّا قَابِلٌ، وَالْقَابِلُ لَا يَكُونُ إِلَّا مِنْ فَيْضِهِ الْأَقْدَسِ»^[2].

ومن قوله^[3]:

أَحَدٌ مَا مِثْلُهُ أَحَدٌ بِجَمَالِ النَّعْتِ مَنْفَرِدٍ
فَأَعْجَبُوا مِنْ حِكْمَةٍ وَجَدْتَنِي وَالرَّحْمَنُ مَا وَجَدُوا
هَكَذَا التَّوْحِيدُ فَاعْتَبَرُوا وَاحِدٌ فِي وَاحِدٍ أَحَدٌ
كَمَا نَنْطَلِقُ مِنْ قَوْلِ سَيِّدِ حَسَنِ نَصْرِ^[4]:

«ترجع نظرية ابن عربي إلى العلاقة بين الصفات والذات، وربط بين التنزيه والتشبيه، إذ ثبت في الوقت نفسه التعالي لله. وأتصافه بصفات، ليست جميع صفات الكون إلا انعكاسات وصور لها».

سنعتبر هذه النصوص الثلاثة نصوصاً مؤطرة لهذه المقاربة من منطلق أن النص الأول يربط الوجود الفعلي بالتجلي والوجود الممكن بالتخفي. وأنه يعتبر أن روح الوجود هو النفس الإلهي. بالتالي، فالوجود ذو طبيعة ثنائية. أما النص الثاني فيركّز على وحدانية الله، بينما ينظر النص الثالث إلى العلاقة بين الذات والصفات ويجعل من الصفات مجليات للموجودات.

[1]- فصوص الحكم، ص 48 - 49.

[2]- التفخيم لنا.

[3]- الفتوحات المكيّة، ج 2، ص 288.

[4]- ثلاثة حكماء مسلمين، ص 142.

1 - الأُسُسُ العامَّةُ المحدَّدة:

1 - 1 - النبوة:

عُدَّت تجربة النبوة أساس المعرفة الدينيَّة، وانطلاقاً منها يؤسِّس ابن عربي للمعرفة الصوفيَّة التي يعتبر أنَّها أشمل، وذلك من ثلاثة أوجه:

- أ - الوجه الأوَّل: اعتبار أنَّ النصَّ الدينيَّ يعبرُ عن الوحي، والوحي هو تجربة يمرُّ منها النبيُّ.
 ب- الوجه الثاني: اعتبار أنَّ النصَّ الدينيَّ وسيطٌ بين مصدر المعرفة (الله) والنبيُّ.
 ج - الوجه الثالث: السعي للتواصل المباشر مع مصدر المعرفة، عبر تمثُّل تجربة الوحي والافتداء بها بدلاً من الاكتفاء بالنصِّ الدينيِّ.

الإطار العامُّ المحدَّد لهذه الأوجه الثلاثة هو أنَّ النصَّ الدينيَّ ورد مجملاً، بينما النصُّ الصوفيُّ ورد مفصلاً. هذا يقودنا إلى استنتاج أنَّ النصَّ الدينيَّ يتضمَّن جوانب ملتبسة، بينما النصُّ الصوفيُّ واضح لا لبس فيه. أي إنَّه - بحسب قراءتنا لابن عربي نصُّ تبرز فيه كلُّ التجليات.

أمَّا المسار العامُّ المحدَّد للتجربة الصوفيَّة، فهو اتباع نهج الإيمان. فالإيمان يشير إلى وحدة الحقيقة التي هي الجامع بين الأديان السماويَّة كلِّها (اليهوديَّة والمسيحيَّة والإسلام). وقد تجسَّدت هذه الأديان عبر التاريخ من خلال التجربة نفسها: تجربة النبوة التي ارتبطت بالمصدر ذاته «الله». في هذا السياق، يؤكِّد ابن عربي وحدة الدين الوجوديَّة، لوحدة مصدره، أمَّا اختلاف الشرائع فيرجعه إلى اختلاف الأزمان.

1 - 2 - العلم:

يقول ابن عربي^[1] متحدثاً عن العلم بأنَّه:

«ليس تصوُّر المعلوم ولا هو المعنى الذي يتصوَّر المعلوم، فإنَّه ما كلُّ معلوم يُتصوَّر، ولا كلُّ عالم يتصوَّر، فإنَّ التصوُّر للعالم إنَّما هو من كونه متخيلاً، والصورة للمعلوم أن تكون على حالة يمسكها الخيال، وثم معلومات لا يمسكها الخيال أصلاً فتبث أنَّه لا صورة لها».

من خلال هذا النصِّ، يتبيَّن أنَّه يربط التصوُّر بالخيال، كما يربط العلم بالمعلوم، ويعرف العلم بالاستناد على نوعين من التصوُّر:

[1]- الفتوحات، ج70\1.

- تصوّر المعلوم: يرتبط بصورة محدّدة يرسمها الخيال. غير أنّ المعلوم ضربان: ضرب له صورة، وضرب لا صورة له.

- تصوّر العالم: يرتبط بمتخيّله. وبالتالي ما يتجاوز هذا المتخيّل لا يمكن أن يتصوره، لأنّ التصوّر إجمالاً منبعه الخيال.

إنّ قرن ابن عربي^[1] بين العلم والتصوّر من جهة، وبين التصوّر والخيال من جهة أخرى، جعله يميّز بين ثلاثة أنماط من العلوم:

- علم الأحوال: يمكن موازاته بعلم المحسوسات، ويرتبط بالذوق كالعلم بحلاوة العسل.

- علم العقل: يمكن موازاته بعلم المعقولات، ويرتبط بالنظر والدليل.

- علم الأسرار: هو فوق العقل ولا يدركه إلاّ النبيّ والوليّ، وقد فرّعه ابن عربي إلى فرعين: الأول يدرك بالعقل، والثاني على ضربين: ضرب منه يلتحق بعلم الأحوال، وضرب يلتحق بعلم الأخبار، وهو بالتالي يخضع لمعيار الصدق والكذب. ولعلّ ما يميّز علم الأسرار عند ابن عربي أنّ العالم بها يكون عالماً بكلّ العلوم.

هذا التمييز يقودنا إلى اعتبار أنّ ابن عربي قد نظر إلى العلم، بشكل عامّ، في ارتباطه بالإدراك. وفي هذا السياق يورد نصر حامد أبو زيد^[2] التمييز الذي أقامه بين مستويات ثلاثة من الإدراك:

- الإدراك بالبصر، ويبنى عليه علم الأحوال.

- الإدراك بالخيال، ويبنى عليه علم العقل.

- الإدراك بالبصيرة، ويبنى عليه علم الأسرار.

في إطار الإدراك، يقيم ابن عربي^[3] ثنائيّة المدرك والمدرك، وينمّط المدرك إلى نمطين: مدرك يعلم وله قوة التخيّل، ومدرك يعلم لكنه غير مالك للقدرة على التخيّل.

وانطلاقاً من هذا التمييز، يقيم موازاة بين العارف والنبيّ، من حيث اعتبارات ثلاثة:

- اعتبار أنّ الإدراك عند كليهما يتجاوز مستوى المحسوس والمعاني إلى مستوى ما لا يدرك

[1]- الفتوحات، ج54\3.

[2]- هكذا تكلم ابن عربي، ص32.

[3]- الفتوحات، 70\1.

بالبصر. أي أنّهما يتجاوزان علوم الأحوال إلى علوم الأسرار.

- اعتبار أنّ كليهما مسئول عن أثر سلوكه على العامة.

- اعتبار أنّ كليهما يتميّزان بقوة تحميه من الزلزل. من هنا اتصافهما بالعصمة.

- اعتبار أنّ كليهما يتوفران على العلم اللدنيّ أو العلم الإلهيّ.

أمّا نقاط الاختلاف بينهما، فيمكن اختزالها في ما يلي:

- النبيّ يكون وليّاً عارفاً، والوليّ العارف لا يكون نبياً نبوة اختصاص.

- النبيّ يكون مالكا للعلم النبويّ وللعلم الإلهيّ، والوليّ يكون مالكا للعلم الإلهيّ وغير مالكا للعلم النبويّ.

- العلم له ظاهر وباطن. العلم الظاهر هو ما يكشفه الله للنبيّ من علم نبويّ. ومن مستلزمات هذا العلم وجوب الدعوة إليه وتبليغه إلى الناس. أمّا العلم الباطن فهو العلم الإلهيّ الذي يكشفه الله للنبيّ وللعارف. ومن مستلزمات هذا العلم تعلّقه بالذات فقط ووجوب إخفائه. بالتالي، يتّسم عدم الكشف عن هذه التجربة بالضرورة التي تحمي من الوقوع في الزلزل. يقول نصر حامد أبو زيد^[1] بهذا الخصوص:

«الأساس المعرفيّ للحماية من الزلزل أنّ ما يكشفه الله للعارف، إنّما هو كشف يتعلّق بذاته، أي أنّ الكشف على قدر العارف لا على قدر الحقيقة في ذاتها».

يرى ابن عربي^[2] أنّ المعرفة وسيط بين خفاء الذات الإلهيّة وتجليّها. هذا ما يمكن أن يستنبط من الحديث القدسيّ:

«كنت كنزاً مخفياً، فأردت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفوني».

وعليه، فإنّ إرادة الله واحدة وهي التجليّ لخلقه، وترتبط الإرادة بالقدرة ارتباطاً لزوم.

1 - 3- الولاية:

الجدير بالذكر هنا، أنّ ابن عربي يعتبر كلّ الأنبياء أولياء. فهو يحرص على ربط النبوة بالولاية من أوجه، والتمييز بينهما من أوجه أخرى. كما يحرص على التمييز بين النبيّ باعتباره شخصيّة

[1]- هكذا تكلم ابن عربي، ص 33.

[2]- في شجرة الكون، ص 41.

تاريخية وبين النبيّ باعتباره كلمة الله. وهو التمييز الذي مكّنه من الفصل بين محمد (ص) باعتباره شخصيّة تاريخيّة وبين الحقيقة المحمّديّة التي هي أصل جميع الرسائل السماويّة. من هنا تكون الحقيقة المحمّديّة هي المشكاة التي استمدّ منها جميع الرُّسل والأنبياء نورهم ظاهره وباطنه. هذا يعني أنّ ابن عربي يرى أنّ النبيّ محمد (ص) كان موجوداً بحقيقته قبل آدم، وقد استدلّ على ذلك بالحديث النبويّ:

«كنت نبياً وآدم بين الماء والطين».^[1]

يترجم هذا الحديث ما رواه الترمذيّ:

«كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد».

- نبوة النبيّ هي نبوة خاصّة، وهي تهمة الرسل والأنبياء.

- نبوة العارف هي نبوة عامّة مكتسبة، وهي ترتبط بالولاية، وهي تهمة الأولياء.

من جانبه، يفرّع نصر حامد أبو زيد^[2] الولاية إلى فرعين:

- الولاية العامّة: خاتمها هو عيسى.

- الولاية المحمّديّة: خاتمها هو ابن عربي.

وإلى هذا يشير بقوله:

«تقلّبت روح ابن عربي في أرواح الأنبياء جميعهم حتّى استقرّت في روح محمد عليه السلام،

خاتم الأنبياء، وهكذا صار ابن عربي خاتم الأولياء».

2 - ابن عربي خاتم الولاية المحمّديّة:

لا شكّ في أنّ المدخل الذي يقودنا إلى فهم هذا الربط بين ابن عربي وختم الولاية المحمّديّة

هو ما أورده ابن عربي^[3] بنفسه إذ يقول:

«رأيت الكعبة مبنية بلبن فضّة وذهب: لبنة فضّة ولبنة ذهب، ينقص من الحائط إلى الصفّين في

الصفّ الأعلى ينقص لبنة ذهب، وفي الصفّ الذي يليه ينقص لبنة فضّة، فرأيت نفسي قد انطبعت

[1]- يعلّق الشيخ إبراهيم الأزرق على هذا الحديث بأنّه باطل. ينظر: الصحيح والمعلول في ما ورد من آثار وأحاديث عن بدء خلق الرسول. دراسات دعويّة، العدد 7، يناير 2004.

[2]- هكذا تكلم ابن عربي، ص 55.

[3]- الفتوحات، 1/ 209.

في موضع تلك اللبتين، وكمل الحائط ولم يبق في الكعبة شيء ينقص، وأنا واقف أنظر، وأنا أعلم أنني واقف، وأعلم أنني عين تلك اللبتين، وأنهما عين ذاتي).

في ضوء ما سبق، نسجل ما يلي:

- حضور الثنائية بشكل لافت في تصوّره للكعبة: من حيث المادّة التي شكّلت منها (لبنة فضة \ لبنة ذهب)، وكذا من حيث تصوّره لمعماريتها (الصفّ الأعلى \ الصفّ الذي يليه)، ومن حيث شكلها (ينقص \ كامل)، ومن حيث علاقته بها (عين تلك اللبتين \ عين ذاتي).

- ترجمة هذه الثنائية لمكانة ابن عربي. هذا ما يشير إليه نصر حامد أبو زيد (2002 ص 57) باعتباره أنّ اللبتين في هذه الرؤيا تشيران إلى المكانة المزدوجة لابن عربي، فاللبنة الفضية تحيل على أنّه يستمدُّ مصدره من الرسول، واللبنة الذهبية تشير إلى أنّه يستمدُّ مصدره من الله. بالتالي يكون له مصدران: الأول ظاهر والثاني باطن.

هذا يعني أنّ هذه الرؤيا تعكس المكانة السامية لابن عربي، من حيث التماثل بينه وبين الرسول في وجهين يختزلهما نصر حامد أبو زيد بما يلي:

- ابن عربي خاتم الأولياء، بينما الرسول خاتم النبيين.

- كان محمد نبياً وآدم بين الماء والطين، وابن عربي كذلك كان ولياً وآدم بين الماء والطين.

إذا كانت التجربة الصوفيّة توازي تجربة الوحي، من حيث انفتاحها على المعنى الباطنيّ للوجود كلّه ومن حيث تواصلها مع المصدر ذاته، فإنّهما تتمايزان من حيث إنّ النبوة تنقطع والولاية لا تنقطع أبداً. الولاية مرتبطة بالتواصل المفتوح بين الإنسان والله. هذا التواصل غير مقصور على فئة محدّدة أو زمن محدّد. هنا أيضاً يمكن أن نستحضر ثنائية التقييد والإطلاق.

إنّ خاتم الرسل هو الوليُّ النبيُّ، وخاتم الأولياء هو الوليُّ الوارث.

3 - ثنائية الحقيقة وثنائية الوجود وثنائية الكلمة:

الوحدة والتعدّد ثنائية أخرى مؤسّسة لفكر ابن عربي، يمكن أن نستنبطها من مسلمتين أساسيتين ينطلق منهما، وتلخصان بما يلي:

- الحقيقة في حدّ ذاتها واحدة، بينما الطُرق الموصلة إليها متعدّدة بتعدّد الخصوصيات الثقافية والدينيّة واللغويّة.

- الوجود واحد، بينما الموجودات متعدّدة بتعدّد التجلّيات.

تقودنا هاتان الثنائيتان إلى النظر في طبيعة الخيط الرابط بين الحقيقة والوجود، فنجد من نمطين:

- خيط يربط كلّ موجودات بالحقيقة الموحّدة لها. وهذا الخيط واحد، وهو ناظم للوجود كلّ.

- خيط يربط كلّ موجود من الموجودات بعلة وجوده. وهذا الخيط متعدّد بتعدّد علل الوجود.

باعتبار هذين النمطين من الخيوط، يكون لكلّ الموجودات وجهان اثنان: وجه مطلق ووجه نسبيّ. أي بعبارة أخرى: وجه باطن ووجه ظاهر.

يشير نصر حامد أبو زيد^[1] إلى أنّ وحدة الوجود هي الوجه الآخر لوحدة الكلمة. من هذا المنطلق، يمكن أن نضع موازاة بالشكل التالي:

- وحدة الوجود = وحدة الكلمة.

في إطار هذه الوحدة، يمكن أن نحيل على الآية 82 من سورة يس: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»، التي تمكّننا من إقامة ثنائِيّة كلمة وجود، من منطلق ربط النتيجة (أي الوجود) بالسبب (أي الكلمة).

تتوفّر الكلمة، هي الأخرى، على وجهين: وجه مطلق مرتبط بالأمر الإلهيّ «كن»، ووجه نسبيّ مرتبط بالحدوث والتعيّن في التاريخ.

إنّ بعد الإطلاق والنسبية محدّد لكلمة الله الموجودة بالقوّة، وكلمة الله الموجودة بالفعل، أي كما تتجسّد في التاريخ، باعتبار أنّ الأنبياء هم المبلّغون لكلمة الله، فهم يجمعون بين جانبيين:

- الجانب المطلق المتجسّد في البعد الكونيّ الروحانيّ بوصفهم تجلّيات للكلمة الإلهيّة.

- الجانب النسبيّ بوصفهم تجلّيات في البعد التاريخيّ الذي يحدّده زمن تبليغ الرسالة. بهذا المعنى، يُعتبر آدم مجسّداً لشخصيّة الإنسان الكامل الذي تجلّت فيه صورة الله وصورة الكون معاً، كما أنّه مجسّد لشخصيّة آدم التاريخيّ. ومحمد ﷺ هو الآخر يجسّد صورتين: الحقيقة المحمّدية التي هي القالب الذي يحلّ فيه الوجود ويتجلّى فيه الأنبياء والرّسل، أمّا الصورة الثانية فيجسّدها محمد التاريخيّ.

[1]- هكذا تكلم ابن عربي، ص 74.

من هنا يبدو الوجود كله تجلياً للكلمة الإلهية، وتبدو الكلمة الإلهية تجلياً للحقيقة الإلهية. غير أن هذه الحقيقة وإن كانت واحدة، فإنَّ تمثُّلها في إطار النسق الفكري لابن عربي محكوم بثنائية الخفاء والتجلي (الذات الإلهية الألوهة) وتتعدَّد الوسائط القائمة بين مراتب الوجود. إنَّ وظيفة هذه الوسائط هي بدورها ذات طبيعة ثنائية. تبرز هذه الثنائية في ازدواجية وظيفتها التي تلخَّص في الوصل والفصل بين المرتبة العليا والمرتبة التي تدونها. هذا يجعل لكلِّ مرتبة من هذه المراتب وجهين: الأول باطن والثاني ظاهر، بدءاً من مرتبة الأحديَّة المطلقة وانتهاء بالوجود المحسوس.

4 - خريطة الوجود وجدلية الخفاء والتجلي:

تعكس مراتب الوجود الخريطة التي رسمها ابن عربي للوجود ببعديه: الخفي (غير المرئي) والجلي (المرئي). لتتبع هذه الجدلية، ننظر إلى مراتب الوجود كما تصوَّرها ابن عربي.

- مرتبة الأحديَّة المطلقة: تحيل على الذات الإلهية، أي المستوى الوجودي الخالص والمطلق الذي من أهمِّ سماته الاستقلال التام، فهو «الوجود لا بشرط شيء». رغم أن ابن عربي يتحدَّث هنا عن مرتبة الأحديَّة، فإنه لا يتصوَّرها خارج الثنائية، إذ يربط الذات الإلهية بوسيطين:

- وسيط النفي المطلق لأيِّ شرط.

- وسيط إثبات الشرطيَّة الكاملة.

يتولَّد عن الجمع بين الإثبات المطلق والنفي المطلق، عالم الخيال، أو البرزخ الأعلى، أو برزخ البرازخ. ويمثِّل هذا العالم، الذي هو أوَّل مرتبة من مراتب الوجود، الوسيط الذي يصل ويفصل (ثنائية الوصل والفصل حاضرة لزوماً بين كلِّ المراتب)، بين الذات الإلهية التي «لا يتعلَّق بها من الوصف إلَّا السلب»، وكلِّ مراتب الوجود، سواء كان هذا الوصل والفصل بشكل مباشر (مرتبة الألوهة)، أم بشكل غير مباشر (المراتب الوجودية الأخرى). في هذا الإطار، يقابل ابن عربي بين الوجود لا بشرط شيء والوجود بشرط شيء، كما يقابل بين وجود الله في أحديته ووجود العالم في كثرته الظاهرة. أمَّا الوسيط بين قطبي هذه الثنائية فهو ما يسمِّيه بالألوهة، ويقصد بها مجموع الأسماء الإلهية. ولعلَّ أهمَّ خاصية للألوهة هي أنَّها لا وجود ذاتي لها. إنها نسب وعلاقات وروابط توجد في مرتبة الوجود الخيالي التي تصل وتفصل بين «الذات الإلهية والعالم».

عبر مرتبة الألوهة، تتجلى الذات الإلهية في الوجود كله. إذا استحضرننا تصوُّر ابن عربي الذي يرى أن الوجود كله كلمات الله، فيمكن أن يقودنا هذا الاستحضار إلى استنتاج أنه لا يحصر تجلي

الذات الإلهية في الخطاب القرآني باعتباره كلام الله. إنَّ الوجود كلُّه هو عبارة عن كلمات الله. إنَّه بتعبير آخر، تجلِّي لكلام الذات الإلهية. من هنا يمكن أن نشير- في إطار رصدنا للبعد الثنائي الحاضر بقوة في تفكير ابن عربي- إلى وجود الثنائية التالية:

- كلام الله المتجلِّي في القرآن اكلام الله المتجلِّي في الوجود.

لكن ينبغي أن ننبه إلى أن الجامع بين قطبي هذه الثنائية هو أن كلام الله في كلا المستويين من التجلِّي لا تنفد معانيه الوجودية، وبالتالي فهو لا متناهي الدلالات. وبلوغ دلالاته يقتضي تأمله مجسداً في مستوى النصِّ ومجسداً في مستوى الوجود.

يربط ابن عربي نشأة الوجود ومراتبه بثلاثة عناصر أساسية:

- التجلِّي الأسمائي.

- التجلِّي في النفس الإلهي.

- مفهوم النكاح المعنوي.

أ - التجلِّي الأسمائي:

يختزل الأسماء الإلهية، ويسميه ابن عربي بالألوهة أو الخيال المطلق أو البرزخ الأعلى، كما أسلفنا، وهو يعدُّ الوسيط الذي يصل ويفصل بين الذات الإلهية وبين العالم، على النحو التالي:

- الذات الإلهيَّة لألوهة العالم.

- الذات الإلهيَّة التجلِّي الأقدس التجلِّي المقدَّس.

من السمات المحددة للذات الإلهية أنَّها لا تُنعت بأيِّ وصف ولا يُعرف عنها أيُّ شيء سوى أنَّها موجودة وموجدة للوجود.

ب- التجلِّي في النفس الإلهي:

منشأ الوجود بالنسبة إلى ابن عربي هو حروف صادرة عن النفس الإلهي. أمَّا علَّة وجود الوجود فهي إرادة الذات الإلهية في أن تُعرف. فهو يربط الخلق بتجسُّد الذات الإلهية في صورة غير ذاتها، ويمكننا اعتبار أنه يستحضر هذا الربط ويبنيه انطلاقاً من الثنائية التالية:

- غياب التجسُّد في الذات \ التجسُّد في غير الذات.

وهنا أيضاً يمكن أن نستنبط ثنائياً أخرى نصوغها كالاتي:

- الوجود بغير ذات \ الوجود بذات.

أمّا الرابط بين طرفي هذه الثنائية فهو لفظ «أحببت» الواردة في الحديث. ويعبر هذا اللفظ عن العشق. وتنتج من هذا العشق محاولة التنفيس بالتنفس العميق. وهذا التنفس هو ما يسميه ابن عربي بالعماء، وقد استنبط هذا المصطلح من حديث مفاده أنّ الرسول (ص) لمّا سئل: أين كان ربُّنا قبل أن يخلق السماوات والأرض؟ قال: كان في عماء، ما فوقه هواء، وما تحته هواء».

إنّ النفس الإلهي هو وسيط بين مرتبة الذات الإلهية والتجلي الإلهي في أسمائه، أي بين مرتبة الوجود «لا بشرط شيء»، ومرتبة «الوجود بشرط لاشيء». بالتالي يكون النفس الإلهي برزخاً يفصل ويصل بين الذات الإلهية والألوهة بصفة مباشرة، وبين الذات الإلهية والعالم بصفة غير مباشرة. ولكلّ وسيط وجهان: وجه باطن يصله ويفصله عن المرتبة الأعلى منه (أي المتولّد عنها)، ووجه ظاهر يصله ويفصله عن المرتبة الأدنى منه (المرتبة المولّد لها).

هنا نسجل أمرين اثنين هما:

- كلّ وسيط هو برزخ.

- كلّ وسيط يقوم بوظيفتين أساسيتين: الفصل والوصل.

ج - مفهوم النكاح المعنوي:

يحيل على علاقة التفاعل بين المراتب. ونشير هنا إلى أنّ هذا المفهوم، الذي هو مفهوم جوهري عند ابن عربي، وليد التصوّر الثنائي. ويمكن أن نذهب بعيداً في تحليلنا هذا ونعتبر أنّ الوسائط التي تقوم بوظيفة الوصل والفصل، هي تجسيد واضح لهذا المفهوم بالنظر إلى أنّها تؤدي إلى تناسل مراتب الوجود، وتولّد إحداها عن الأخرى.

كلّ ما سقناه يدعم فرضية تبني ابن عربي لفرضية ثنائية الوجود وتعدّد الموجودات وليس وحدة الوجود. وهذا البعد ثنائي حاضر في كلّ مراتب الوجود في تصوّره، وهو يترجم في مختلف تجليات العلاقة القائمة بين الباطن والظاهر، كما يتجلّى ذلك من تصوّره لمراتب الوجود والتي نوردها بالشكل التالي:

1 - المستوى الأول: البرزخ الأعلى، ويسمّيه برزخ البرازخ، أو الخيال المطلق.

ويتفرّع هذا المستوى إلى المراتب التالية:

أ- المرتبة الأولى: هي مرتبة الألوهة، أي مجموع الأسماء الإلهية الفاعلة في العالم، لذلك سمّيت أيضاً بالتجلّيّ الأسماي. وترتبط الألوهة بـ«الوجود بشرط لاشيء». إنّها الأصل الذي تولّد منه العالم. وبما أنّ الألوهة جامعة للأسماء الإلهية، فهي متعدّدة من حيث حقائقها وتجلّيّاتها في الوجود، كما أنّها وسيط بين الذات الإلهية والوجود. هذا ما نستشقه من قول ابن عربي^[1]:

«بحر العماء برزخ بين الحقّ والخلق. في هذا البحر اتّصف الممكن^[2] بعالم وقادر وجميع الأسماء الإلهية».

- المرتبة الثانية: هي مرتبة العماء، أو الأعيان الثابتة في العدم، أو صور العالم الموجودة بالقوّة، وهي تمثّل وسيطاً بين الوجود المطلق والعماء المطلق. وما يميّز هذه الأعيان - حسب تصوّر ابن عربي - هي القابليّة لسماع الأمر الإلهي. وبالتالي تكون كلّ الموجودات، بما أنّها كلمات الله، صادرة عن نفسه.

نسجّل هنا أنّ ابن عربي يرى أنّ الأعيان الثابتة لم توجد من عدم، إذ هي لم تنتقل من العدم إلى الوجود، وإنما انتقلت من الخفاء إلى التجليّ، أو بعبارة أخرى من الوجود بالقوّة إلى الوجود بالفعل.

ج- المرتبة الثالثة: هي مرتبة حقيقة الحقائق، أو الحقائق الكليّة. وهي وسيط بين الوجود المطلق والوجود المقيّد، أو بعبارة أخرى بين القِدَم والحداثة.

د- المرتبة الرابعة: الحقيقة المحمّدية. هي المرتبة الأخيرة في البرزخ الأعلى، والمرتبة الأولى في عالم الأمر، وهي وسيط بين الذات الإلهية والإنسان. يسمّيها ابن عربي بالعقل الأول أو القلم الأعلى الذي يُعدّ أول مبدع من العماء، فهو ينتمي، من حيث بعده الباطن، إلى مستوى الخيال المطلق. بينما ينتمي، من حيث بعده الظاهر، إلى أولى مراتب عالم الأمر، باعتبار أنّ الحقيقة المحمّدية هي روح الإنسان الكامل، فقد تجسّدت في جميع الأنبياء والرُّسل من آدم إلى النبيّ محمد، ومنها تفرّعت عقول البشر والكواكب. غير أنّ قمّة تجسّدها هي الولاية، لأنّها تمثّل التجسّد الأكمل للصورة الإلهية.

[1]- الفتوحات 1-69-70

[2]- التفخيم لنا والممكن هنا يقصد به الذات الإلهية.

يربط نصر حامد أبو زيد^[1] بين الحقيقة المحمدية والعلّة الغائيّة، فيقول:
«وهذه الحقيقة إنّما تمثّل العلّة الغائيّة، إذ هي أصل الكون».

2 - المستوى الثاني: البرزخ، أو عالم الأمر والشهادة، أو عالم المعقولات:

يُعدُّ عالم الأمر وسيطاً بين الخيال المطلق وعالم الخلق. بدءاً من هذا المستوى، ترتبط كلُّ مرتبة وجوديّة بمرتبة معرفيّة يعبر عنها بحرف وتجلُّ من التجليات الإلهيّة. وكما تتشكّل حروف اللّغة نطقاً عبر النفس الإنسانيّ باعتماد أعضاء النطق، كذلك تتشكّل مراتب الوجود الكلّيّة في مستوى العماء عبر النفس الإلهيّ، وتبرز في شكل تجليات دائمة ومختلفة لحقائق الألوهة. يحيل هذا المستوى على مراتب الوجود، بالشكل التالي:

أ - المرتبة الأولى: العقل الأول، أو القلم الأول، أو الروح الكلّيّ، أو حقيقة محمد، أو الإنسان الكامل. يصل ويفصل بين عالم الخيال المطلق وعالم الخلق والشهادة. باطنه متّحد بحقيقة الحقائق والعماء، وظاهره مرتبط بالاسم الإلهيّ البديع.

ب - المرتبة الثانية: النفس الكلّيّة أو اللّوح المحفوظ. هي أوّل ما تجلّى من القلم الأول، ومنها تفرّعت النفوس الجزئيّة المدبّرة للصور والأجسام في العالم الحسيّ، وهو يصل ويفصل بين العقل الأول والمعقولات.

ج - المرتبة الثالثة: الطبيعة الكلّيّة أو الهباء. هي ثمرة ما أودعه القلم الأول على اللوح المحفوظ، وتُعدُّ ظله. يقول ابن عربي^[2]:

«إنّ الطبيعة ظلُّ النفس الكلّيّة الموصوفة بالقوتين، والمعبر عنها بلسان الشرع باللّوح المحفوظ». بالتالي، فوجودها وجود عقليّ لا حسيّ. وفي هذا يقول ابن عربي^[3]:

«اعلم أنّ الطبيعة في الرتبة الثالثة عندنا من وجود العقل. وهي معقولة الوجود غير موجودة العين».

د - الجسم الكلّ، أو الهيولى الكلّ، أو الجوهر الهبائيّ، أو الهباء أو العرش: هو ناتج من تلاقح المراتب الثلاث السابقة، ويمثّل آخر مراتب عالم الأمر وأول مراتب عالم الخلق. وهو مصدر الصور الظاهرة في عالم الكون والفساد.

[1] - هكذا تكلم ابن عربي، ص 94.

[2] - الفتوحات 296\3.

[3] - المصدر نفسه، 430\2.

يقول ابن عربي^[1] مختزلاً هذه المراتب:

«اشتقَّ من هذا العقل مولوداً آخر سمَّاه اللَّوح، وأمر القلم أن يتدلَّى إليه ويودع فيه جميع ما يكون إلى يوم القيامة... فكان من ذلك علم الطبيعة... ثمَّ أوجد الله الظلمة المحضة التي هي في مقابل هذا النور بمنزلة العدم المطلق للوجود المطلق، فعندما أوجدها أفاض عليها النور إفاضة ذاتية بمساعدة الطبيعة فالأمَّ شعتها ذلك النور، فظهر الجسم المعبر عنه بالعرش فاستوى عليه الاسم الرحمن بالاسم الظاهر، فذلك أول ما ظهر من عالم الخلق».

نسجِّل هنا مسألتين هامتين:

أ- هذه المراتب (أي القلم واللَّوح المحفوظ والطبيعة والجسم الكلِّ)، هي عبارة عن وسائط ذهنيَّة. وهي معقولات وليست محسوسات، لكنها توازي المحسوسات. هذا ما نستنبطه من قول ابن عربي^[2]:

«كما تسمَّى في الأجسام حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة، كما تسمَّى في الأركان ناراً وهواء وماء وتراباً، كما تسمَّى في الحيوان سوداء وصفراء وبلغماً ودماً».

ب- المسافة الفاصلة بين هذه المراتب والذات الإلهيَّة واحدة، لذلك يتصوَّرها ابن عربي في شكل دائرة. يقول^[3]:

«فكان ابتداء الدائرة وجود العقل الأول... فهو أول الأجناس. وانتهى الخلق إلى الجنس الإنسانيِّ، فكملت الدائرة، واتصل الإنسان بالعقل، كما يتَّصل آخر الدائرة بأولها... ولمَّا كانت الخطوط الخارجة من النقطة التي في وسط الدائرة إلى المحيط الذي وجد عنها تخرُّج على السواء لكلِّ جزء من المحيط، كذلك نسبة الحقِّ تعالى إلى جميع الموجودات نسبة واحدة».

ج- المراتب الأربع (القلم واللَّوح المحفوظ والطبيعة والجسم الكلِّ) موضوعة في تقابل مع الخيال المطلق.

3 - المستوى الثالث: مستوى عالم الخلق:

يتوسَّط بين عالم الأمر (عالم المعقولات) والعالم الحسيِّ، وهو العلَّة الكامنة وراء كلِّ ما يحدث في العالم الحسيِّ، ويتوقَّف على أربع مراتب:

[1] - المصدر نفسه، 148\1.

[2] - المصدر نفسه، 3\430.

[3] - المصدر نفسه، 1\120.

أ - العرش أو الجسم الكلي: يمثل من حيث باطنه آخر مستويات مرتبة عالم الأمر، ويمثل من حيث ظاهره أول مراتب عالم الخلق. بالتالي فهو وسيط بين الموجودات المعقولة والموجودات المحسوسة، أو عالم الكواكب. وللعرش أربع قوائم تحيل على أربع حقائق هي: الصور والأرواح والأرزاق والوعيد. وتتوازي هذه الحقائق الأربع مع الحقائق الطبيعية الأربع وهي: الحرارة و البرودة والرطوبة واليبوسة.

ب- الكرسي: يمثل بداية عالم التعدد في عالم الروحانيات، وانقسام الكلمة الإلهية إلى ثنائيات. إذا كان الكرسي يجسد الثنائيات على المستوى الوجودي والمستوى المعرفي، فإن ما بعده من مراتب الوجود يجسد التعدد. هذا ما يشير إليه نصر حامد أبو زيد^[1] بقوله إن:

«هذا الانقسام على المستويين الوجودي والمعرفي سيتحوّل إلى كثرة في ما يليه من مراتب الوجود».

ج- الفلك الأطلس أو فلك البروج الإثني عشر: يمثل مرحلة الانتقال من الثنائية إلى الكثرة. وتنقسم هذه البروج إلى هوائية ونارية وترابية ومائية. في الفلك الأطلس تتجلى كل الحقائق الموجودة في عالم المعقولات. بحكم تمثيل هذا الفلك للكثرة، فهو علة التغيرات التي تحدث في عالم الكون والاستحالة على المستويين الطبيعي والروحي. يعتبر ابن عربي أنّ هذا الفلك يمارس تأثيره على عالم البرزخ وعالم الدنيا وعالم الآخرة، وهو الأصل الذي تنتج منه التغيرات في هذه العوالم. وهو يشير إلى أنّ لهذه البروج ملائكة يسميهم الولاة وهم ينقلون المعلومات من عالم الأمر إلى عالم الخلق. وفي هذا يقول^[2]:

«قسم الفلك الأقصى اثني عشر قسماً. وجعل كل قسم منها برجاً لسكنى هؤلاء الولاة... ورفع الله الحجاب الذي بينهم وبين اللوح المحفوظ، فرأوا فيه مسطراً أسماءهم ومراتبهم، وما شاء الله أن يجريه في عالم الخلق إلى يوم القيامة».

د- فلك الكواكب الثابتة أو كوكب المنازل: تتلخّص وظيفة هذا الفلك في تنفيذ الأمور المقدّرة. وله باطن وظاهر. الجانب الأول يجعله يتصل وينفصل بالعرش والكرسي والفلك الأطلس. في هذا الشأن يقول نصر حامد أبو زيد^[3]:

[1]- هكذا تكلم ابن عربي، ص 121.

[2]- الفتوحات، 2951.

[3]- فلسفة التأويل، ص 122-123.

«وإذا كانت الكلمة الإلهية قد توحدت في العرش، وانقسمت في الكرسي، وتكثرت في الفلك الأطلس، فإن فلك الكواكب الثابتة يجمع كل حقائق الوحدة والانقسام والتعدد».

يتضمن هذا الفلك الجنة والنار، وهو يحيط بما يليه من الكواكب والأفلاك، لذلك فهو يؤثر فيها. ويجمع بين فلك الكواكب والفلك الأطلس جامعان هما:

- أنهما ليسا عرضة للفناء والتغير.

- أنهما يؤثران بشكل دائم على الجنة والنار.

وهما خاصيتان تجعلهما متميزين عن الأفلاك المتحركة التي هي عرضة للفناء. هذا يجعلنا نصوغ الثنائية التالية: -الكواكب الثابتة الكواكب المتغيرة.

وترتبط هذه الثنائية بثنائية أخرى نصوغها كالتالي: - الكواكب الخالدة الكواكب الفانية.

يقسم ابن عربي كوكب المنازل إلى 28 منزلاً بها 28 ملاكاً حاجباً. وتنقل الملائكة الحجاب وأمر الملائكة الولاية. وهذا ما يشير إليه بقوله^[1]:

«ثم جعل الله لكل واحد من هؤلاء الولاية (الذين يسكنون الفلك الأقصى) حاجبين ينفذان أوامرهم إلى نوابهم (ملائكة الأفلاك السابعة السبعة)، وجعل بين كل حاجبين سفيراً يمشي بينهما بما يلقي إليه كل واحد بينهما. وعين الله هؤلاء الذين جعلهم حاجباً هؤلاء الولاية في الفلك الثاني منازل يسكنونها، وأنزلهم إليها وهم الثماني والعشرون منزلة».

4 - المستوى الرابع: عالم الشهادة:

تؤثت محيط فلك المنازل الكواكب السبعة. يجسد ابن عربي هذه الكواكب على شكل دوائر يتوسطها كوكب الشمس. يعلو هذا الكوكب ثلاثة كواكب (زحل والمشتري والمريخ)، وتدونه ثلاثة كواكب (الزهرة وعطارد والقمر)، وآخر هذه المرتبة هو فلك القمر الذي يليه عالم الكون والاستحالة الفعلي. يسمي ابن عربي هذه الكواكب السبعة بالسموات السبع، ويوزعها كالتالي:

- السماء الأولى: أو سماء الغاية أو فلك زحل أو كيوان. أو جده الاسم الإلهي «الرب»، وجعله مسكناً لروح إبراهيم. إلى هذا الفلك ينسب علم الثبات والتمكين والدوام والبقاء.

[1]- الفتوحات، 295\1.

- السماء الثانية: أو سماء الكتابة أو المشتري. أوجده الاسم الإلهي «العليم»، وجعله مسكناً لروح موسى ﷺ وإليه ينسب ابن عربي^[1] «علم النبات والنواميس، وعلم أسباب الخير ومكارم الأخلاق، وعلم القربات، وعلم قبول الأعمال وأين ينتهي بصاحبها».

- السماء الثالثة: أو سماء الشرطة أو المريخ: قرنه ابن عربي^[2] بالاسم الإلهي «القاهر» الذي أوجد هذا الكوكب وجعله مسكناً لروح هارون. وإليه ينسب مجموعة من العلوم يحددها بقوله: «علم تدبير الملك وسياسته، وعلم الحمية والحماية وترتيب الجيوش والقتال ومكايد الحرب، وعلم القرايين وذبح الحيوان، وعلم أسرار أيام النحر وسريانه في سائر البقاع، وعلم الهدى والضلال وتمييز الشبهة من الدليل».

- السماء الرابعة: أو سماء الاعتلاء، أو سماء الأمانة أو الشمس: التقى سر روحانية إدريس عليه. بفعل حركة الشمس انقسم اليوم إلى ليل ونهار، وانقسمت الكلمة الإلهية في الكرسي إلى أمر وحكم. انقسم الحكم عن طريق حركة الشمس، فصار الليل والنهار يتوالجان لإنتاج المولدات أو الآثار التي تحدث في العالم. ينظر ابن عربي إلى الشمس باعتبارها قلب العالم، وقلب السماوات، وموطن روح إدريس، وهي تتضمن علوماً ومعارف عقلية من دون علوم التجليات والكشف.

- السماء الخامسة: أو سماء الشهادة، أو سماء الجمال ومعدن الجلال أو الزهرة. أوجدها الاسم الإلهي «المصور»، وجعلها مسكن يوسف. ينسب ابن عربي^[3] إلى فلك الزهرة علم التصوير وعلم الأحوال والأحلام والخيال.

- السماء السادسة: أو سماء الأرواح، أو سماء الكتابة أو عطارد: قرنه ابن عربي^[4] بالاسم الإلهي «المحصي». هذا الاسم هو الذي أوجده وجعله مسكناً لروح عيسى عليه السلام. وفيه بث، كما يشير إلى ذلك:

«علم الأوهام والإلهام والوحي والآراء والأقيسة والرؤيا والعبارة والاختراع الصناعي والعطردة، وعلم الغلط الذي يعلق بعين الفهم، وعلم التعاليم، وعلم الكتابة والآداب والزجر والكهانة والسحر والطلسمات والعزائم».

- السماء السابعة: أو سماء الأجسام، أو سماء الوزارة أو القمر: قرنه ابن عربي^[5] بالاسم الإلهي «المبين» وفيه تسكن روح آدم عليه السلام. أمّا العلوم التي يهبها هذا الكوكب فيحددها في: «علم

[1]- الفتوحات، 155\1.

[2]- المصدر نفسه.

[3]- المصدر نفسه، 156\1.

[4]- المصدر نفسه، 155\1.

[5]- الفتوحات 155/1.

السعادة والشقاء وعلم الأسماء ومالها من خواصّ وعلم المدد والجزر والربو والنقص».

نختم حديثنا بما يسجله طالب جاسم حسن العنزي و سلمى حسين مروان^[1] بقولهما:

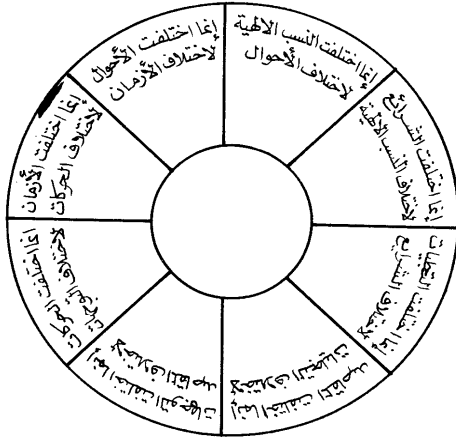
«إنَّ أروع جوانب نظريّة ابن عربي هي العلاقة الدائمة بين الاسم والمسمّى، فكلُّ درجة من درجات الفيض الثماني والعشرين مرتبطة باسم من أسماء الله..... ليس ذلك فحسب، بل كلُّ اسم من أسماء الله رب لمخلوق ما يكون له مربوب».

ما يمكن استخلاصه هو أنّ:

- تصوّر ابن عربي في بعده الوجوديّ والمعرفيّ كان يهدف إلى إرجاع ظواهر الوجود المتعدّدة إلى أقطاب ثنائيّة مؤسّسة.

- تأسيس التعدّد على مبدأ الاختلاف، ويترجم ابن عربي^[2] هذا المبدأ بالشكل التالي:

بالتالي يكون مبدأ الاختلاف مفسّراً ومولّداً في الآن نفسه للعديد من الاختلافات التي يمكن رصدها بهذا الشكل:



- اختلاف الشرائع اختلاف التجليات.
- اختلاف التجليات اختلاف المقاصد.
- اختلاف المقاصد الحركية القمرية.
- اختلاف التوجّهات اختلاف الحركات.
- اختلاف الحركات الفلكية اختلاف الأزمان.
- اختلاف الزمان اختلاف الأحوال.
- اختلاف أحوال الخلق اختلاف النسب الإلهية.

- اختلاف النسب الإلهية اختلاف الشرائع.

[1] - وحدة الوجود عند محيي الدين ابن عربي من منظور استشراقي، ص 205.

[2] - الفتوحات، 400\1.

من هنا نخلص إلى القول أنّ الذي حكم تصوّر ابن عربي هو مبدأ الاختلاف. وإذا كان مبدأ الاختلاف مؤسس للاختلاف، فإنّ المولّد له بالضرورة هو البعد الثنائيّ الحاضر في المعرفة والوجود. وهذا البعد هو الذي يفضي بالضرورة إلى التعدّد. ويجدر القول أنّ الاختلاف يجعل المعرفة نسبيّة بشكل حتميٍّ، ومتعدّدة بتعدّد الأزمان. ومن مستلزمات هذا القول أنّ النصّ الدينيّ محدود من حيث ألفاظه وغير محدود من حيث دلالاته، وهو في دلالاته مواز لدلالات الوجود بما هي تجلّيات واضحة ومفصّلة للكلمات الإلهيّة، وبما هو منفتح على لا محدوديّة المعنى.

لائحة المصادر والمراجع

1. ابن عربي، محيي الدين: رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
2. ابن عربي، محيي الدين: الإسراء إلى مقام الأسرى، تحقيق وشرح سعاد الحكيم دندرة للطباعة والنشر 1988.
3. ابن عربي، محيي الدين: شجرة الكون، تحقيق رياض العبد الله، مكتبة الإسكندريّة، الطبعة الثانية، 1985.
4. ابن عربي، محيي الدين: فصوص الحكم، شرح عبد الرازق قاشاني، دار آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة 2016.
5. ابن عربي، محيي الدين: الفتوحات المكيّة، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 2004.
6. نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصريّة العامة للكتاب 2002.
7. الشيخ إبراهيم الأزرق: الصحيح والمعلول في ما ورد من آثار وأحاديث عن بدء خلق الرسول، دراسات دعويّة، العدد 7، يناير 2004.
8. نصر سيد حسين: ثلاثة حكماء مسلمين، ترجمة صلاح الصاوي، دار النهار للنشر، بيروت 1971.
9. طالب جاسم حسن العنزّي وسلمة حسين علوان: وحدة الوجود عند محيي الدين ابن عربي من منظور استشراقي، العدد 27، 2012.
10. file:///C:/Users/start/Downloads/Noor-Book.com

بين الفيزياء والـميتافيزياء

حركة الطبيعة ومفهوم الحركة في الجوهر عند ملا صدرا

إبراهيم قالين

أكاديمي وباحث تركي- أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة جورج تاون - أميركا

ملخص إجمالي

يسعى هذا البحث إلى استجلاء الصلة الجدلية بين الطبيعة وما بعد الطبيعة في منظومة الحكمة المتعالية. كما يعالج مفهوم الطبيعة والحركة عند ملا صدرا من جوانب عدة وخصوصًا لجهة ما قدّمه للفلسفة التراثية وعلم الكونيّات.

تميّزت هذه المعالجة بتظهير هذا المفهوم انطلاقاً من وجهة نظر جديدة ومفارقة بوجهة فتحت مجال النقاش العميق على مبدأ التغيّر في مقولة الجوهر. وهنا يتجاوز صدرا الإطار الأرسطي الذي اتبعه المشاؤون والإشراقيون، محوّلًا الجوهر إلى 'بنية للأحداث' والحركة إلى "عملية للتغير". وهكذا تؤدي إعادة صياغة صدرا لعلم الكون الكلاسيكي من خلال الأنطولوجيا الدقيقة والفلسفة الطبيعية إلى مفردات جديدة "للعلاقات" وبُنى سائلة تناقض 'الأشياء' والكيانات الجامدة. تنطلق رؤية ملا صدرا إلى الطبيعة بوصفها مبدئًا للتغير والثبات وذلك في سياق محاولته جعل التغيّر صفة فعلية للانتقال الجوهرية للأشياء. وعلى أساس هذه الفرضية فقد منحها استقلالاً نسبيًا باعتبارها حقيقة قائمة بذاتها. إلا أن ما يكمن وراء اعتبارات صاحب الحكمة المتعالية للتغير والطبيعة هو تصوّره للوجود ومسوّغاته، فقد رأى إلى التغيّر بوصفه نمطًا للوجود وتفكيك العالم المادي يتجاوز الحركة الناقلة والموضعية، ويؤكد دينامية صورة العالم التي تصوّرها الأنطولوجيا المتسلسلة في منظومته الفلسفية.

* * *

مفردات مفتاحية: الطبيعة- الحركة الجوهرية - علم الكون - الأنطولوجيا المتسلسلة - الوجود المشكك- الانتقال الجوهرية للأشياء.

تمهيد [1]:

يعدُّ مفهوم الحركة الجوهرية عند ملا صدرا انفصلاً كبيراً عن تصور المشائين لمفهوم التغير، فهو يضيف مجموعة من الإمكانيات الجديدة في الفلسفة الإسلامية وعلم الكون، بتعريف كل تغير بوصفه حال وجودي جوهرية في طبيعة الأشياء، وينتقل صدرا بعيداً عن التغير بوصفه مبدئاً للعلاقات الظاهرية كما افترض الذريون المسلمون واليونانيون إلى نهج انتقال وجودي، حيث "تزيد أو تنقص" الأشياء حين تخضع للتغير، ويتخذ صدرا نهجاً وجودياً شاملاً في اعتباراته للتغير الكمي والكيفي، ويضع صورته للعالم ضمن السياق الأكبر لأنطولوجيا المتسلسلة، ولذا يمكن النظر إلى الحركة الجوهرية والنظرة الدينامية للعالم التي يتبناها على أنها امتداد منطقي للأصالة وتدرج الوجود (تشكيل الوجود) - وهما مصطلحان أساسيان في الأنطولوجيا الصدرية، ويُحى صدرا كل حقيقة سواء أكانت مادية أو غير ذلك، إلى حقيقة وجود متنوع شامل بشكل لامتناه، وهذا يمكنه من رؤية كل تغير من حيث الوجود ومسوغاته، رغم أن صدرا يقبل جزءاً طيباً للحركة وأنواعها من وجهة النظر الأرسطية، إلا أن هذا الإطار الأنطولوجي هو الذي يميز نظريته الأصلية للغاية عن الحركة الجوهرية عن المناقشات المشائية التراثية للحركة.

وما يلي سوف أقدم تحليلاً مفصلاً للحركة الجوهرية والمسالك التي يمزج بها صدرا ويعيد صياغة المفاهيم الكمية والكيفية للتغير في فلسفته الطبيعية، وينبغي التأكيد على أن آراء صدرا حول الطبيعة والحركة ليست أفكاراً فلسفية منعزلة والأخرى أنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بوجهه نظره عن الأنطولوجيا وعلم الكون من ناحية وعلم النفس والأبستمولوجيا من ناحية أخرى، فقد يتضح من هذا أن عديد من إسهامات صدرا الجديدة في الفلسفة الإسلامية قد تعتمد على الحركة الجوهرية، وربما من بين ما يمكننا ذكره مذهبه المعروف بأن النفس «جسدية» في أصلها وروحية في بقاءها (جسدية الحدث روحية البقاء)، والتوحيد بين العقل والمعقول. وسوف أحدد نقاشي في هذا المقال على محاولة صدرا للابتعاد عن إطار العلاقات الخارجة والحركة الموضوعية إلى الإطار الانتقال الوجودي، حيث يُوصف الكون بأنه سائراً نحو غاية كلية.

[1]- إبراهيم قالين زميل سابق في مركز الوليد للتفاهم الإسلامي المسيحي بجامعة جورج تاون. وأنشأ مؤسسة SETA للبحوث السياسية والاقتصادية والاجتماعية في أنقرة، تركيا، وعمل مديراً لها من 2005 إلى 2009، وهو مؤلف كتاب «المعرفة في الفلسفة الإسلامية المتأخرة: الوجود والفكر والحدس عند ملا صدرا» (2009)، بالإضافة إلى العديد من المقالات. حصل قالين حاصل على ماجستير من الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا ودكتوراه من جامعة جورج واشنطن، كان أحد الموقعين الأصليين على «كلمة سواء بيننا وبينكم»، وهي رسالة موجهة إلى القادة المسيحيين في نداء من أجل السلام والتعاون بين الديانتين.
المصدر:

Islam and Science Vol. I, 2003, pp. 6593-; an earlier version published in Mulla Sadra and Transcendent Philosophy: Proceedings of the World Congress on Mulla Sadra (Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute, 2001), Vol. 1, pp. 301- 327.

العنوان الأصلي للبحث:

-BETWEEN PHYSICS AND METAPHYSICS: MULLA ÇADRA ON NATURE AND MOTION

- ترجمة أ.د/حمادة أحمد علي. استاذ الفلسفة اليونانية بجامعة جنوب الوادي - مصر.

الإطار الأرسطي: الحركة بوصفها تحقيقاً للقوة

يبدأ صدرا نقاشه للحركة باتباع مشروع الطبيعة الأرسطية، فيفسر معنى القوة، وتُعرف كلمة القوة^[1] بطرق عدة، والمعنى الأكثر شيوعاً هو أن القوة هي القدرة على إجراء أفعال بعينها، وهي في هذا المعنى إمكان يرادف القدرة، التي تجعل حركة أو فعل الأجسام الطبيعية ممكناً، وقد يُعطى ابن سينا تعريفاً مماثلاً حين يقول «القوة مبدأ التغير إلى شيء آخر»^[2] وتستعمل كل الموجودات التي تخضع للتغير الكمي والموضعي قدرة القوة؛ لأن هذه الأجسام الهولانية تحتاج إلى مبدء فاعل لتحقيق قوتها الكامنة، وهذا يبرهن عند صدرا على أن الشيء ذاته لا يمكن أن يكون مصدرًا للتغير، بل بالضرورة هناك مبدء أخرجاً يحثه على التغير، فإذا كان المصدر للصفة أو المعنى في كيان ما كان الشيء ذاته، وقد يرقى هذا إلى طبيعة غير متغيرة في هذا الشيء، مع أن الطبيعة الحقة للموجودات الممكنة تُظهر بنية مختلفة، وقد يتفق صدرا مع أرسطو^[3] وابن سينا^[4] على أن هذا يعنى «أن الشيء ليس له مبدءاً للتغير في ذاته» و«كل جسم متحرك له محرك خارج ذاته»^[5].

وتقدم العلاقة بين المحرك والجسم المتحرك تتابعاً علياً في هذا المحرك الذي يحرك الأشياء الأخرى بحركة لا سببية فحسب بل يتمتع بحال أنطولوجي^[6] وباصطلاح صدرا كل ما له قبلية وتزداد كثافته في التحقق الوجودي (تحصلان الشهادة) يرجح أن يكون علة لا أثراً، والله وحده بهذا المعنى هو ما يطلق عليه حقاً "علة" كل شيء، وعلى الشاكلة ذاتها فإن المادة الأولى أو الهيولة لديها على الأقل قوة لوجود علة لأنها أضعف في التكوين الوجودي بنزوع قوى نحو عدم الوجود^[7].

وبعد أن ذكرنا أن الحركة والسكون يشبهان القوة والفعل وينتميا إلى إطار القوة-الفعل، ويعرفهما صدرا بأنهما حوادث لوجود باعتباره وجوداً being-qua-being لأن الوجود باعتباره وجوداً ليس موضوعاً للحركة والسكون إلا إذا أصبح موضوعاً لنظاماً طبيعياً ورياضياً^[8] ولذا بالضرورة أن يحمل الجسم الموجود بعض القوى وبعض الفواعل، وليس للموجود بالقوى المحض وجوداً عينياً لأنه

[1]- اعتماداً على السياق قد تترجم كلمة القوة باللغة العربية إلى كلمة potency وقد يستخدم صدرا قدرة faculty أو إمكان ability لغرض ما.

[2]- ابن سينا: كتاب النجاة (طبعة 1985) تاجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ص 250.

[3]- Physics, Book VII, 241b.

[4]- ابن سينا: النجاة صص 145-146.

[5]- صدر الدين الشيرازي (ملا صدرا) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (1981) تحرير رضا المظفر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، المجلد الثالث، الجزء الثاني ص ص 3-5. (المشار إليه في المقال بالأسفار)

[6]- يستشهد صدرا بستة أنواع مختلفة من الفواعل فيما يتعلق بحركة الأشياء" وهي القصد والنية والرضا والطبيعة والقصر والتشكر، الأسفار، الجزء الثالث، السفر الأول، ص 10 - 13.

[7]- المصدر نفسه ص 6 وأنظر أيضاً ملا صدرا (1377هـ) حدوث الكلام، الطبعة الثانية، دار انتشارات مولی، طهران، ص 195 - 199.

[8]- المصدر نفسه ص 20.

في حال المادة الأولى أو الهيولي، ولا ينطبق حال الموجود بالفعل المحض إلا على الله، الذي لديه قوة التحقيق، والموجود كهذا له طبيعة «وجود بسيط يحتوي في ذاته كل شيء»، وقد ناقش المشائون قبل صدرا أن المادة الأولى «لامتناهية»؛ لأنها غير محددة وقابلة لأي صورة عندما تتحقق بصورة فاعلة، والموجودات الممكنة قادرة على الحركة، وهي تشير إلى عالم الأجسام الهيولانية، وتمتلك قوة الانتقال التدريجي من القوة إلى الفعل.

وقد تسبب المعنى الزمني «التدريجي» في تعريف الحركة في بعض المعضلات عند فلاسفة المسلمين؛ لأن تعريف الحركة على أنها انتقال تدريجي من القوة إلى الفعل يعني أن هذه العملية تحدث في زمن، مع أن هذه العبارة مقبولة في الاستعمال المعتاد في اللغة إلا أن تعريف الزمن بوصفه مقياساً للحركة يؤدي إلى مصادرة على المطلوب والرجعة، وأدى هذا ببعض الفلاسفة إلى افتراض تعريف جديد للحركة لا ينطوي على معانٍ للزمن، معولين على ابن سينا والسهورودي والرازي، ويدحض صدرا هذا الاعتراض بقول إن معنى مصطلحات مثل «فجأة» و«تدريجي» هي واضحة بعون الحواس الخمسة، أي من خلال التحليل المادي^[1]. كما يقول صدرا هناك أشياء واضحة وجليّة ليس بمقدورنا معرفة طبيعتها الباطنة^[2] ومع ذلك لم يرض هذا التفسير اللاهوتيين^[3]

[1]- تحدث أبو البركات البغدادي قبل صدراعن هذه الفكرة، ويزعم البغدادي أنه نظراً لأن مثل هذه المصطلحات مثل التدريجي والمفاجئ أكثر وضوحاً وفهماً لمنطقنا السليم، يمكننا بسهولة فهم معنى الحركة من خلال استخدام هذه المصطلحات المتعلقة بالزمن. وبالتالي فهو لا يرى أي ضرر في استخدام هذه المصطلحات في تعريف الحركة على الرغم من الدائرية الظاهرة. راجع كتابه المختبر (حيدر آباد 1357هـ)، المجلد الثاني، ص 29-30.

[2]- أسفار، ج3، 1، ص 11-23.

[3]- من المهم أن نلاحظ ولو بإيجاز أن صدرا قد طور تصوره عن الحركة الجوهرية على أبعاد النظرية التراثية للحركة كما شرحها فلاسفة المشائية ومفكروا علم الكلام والإشراقين، وسوف أناقش آراء الفلاسفة ومدرسة الإشراق عند تحليل انتقادات صدرا، أما بالنسبة لآراء علماء الكلام في الحركة فلا يسعني إلا أن أحيل القارئ إلى بعض المصادر التراثية لمزيد من المناقشة، وترتكز وجهات نظر علم الكلام على الحركة في العقيدة المركزية للذرية التي يشترك فيها غالبية الأشاعرة والمعتزلة، لأن اللاهوتيين تصوروا الذرات على أنها غير قابلة للتجزئة وغير قابلة للتغير تماماً، فقد كانوا ملزمون بتعريف كل من التغيير الكيفي والكمي على أنهما تركيبات وتوليفات مختلفة من الذرات غير المتغيرة في الأساس، يستلزم هذا أن التغيير والحركة لا تحدث إلا من خلال تغيير السمات العرضية للذرات، وليس تكوينها الأساسي، وبالتالي اختزلوا التغيير إلى نظام العلاقات الخارجية. ولذلك طور المعتزلة عقيدة «كون»، أي «أن تكون حاضراً في مكان ما» أو «أن توجد في وضع مادي ملموس». وفقاً لهذا الرأي، فإن الذرات «توجد» (تكن) في موضع بعينه. وليست الحركة سوى وجود الذرة (كن) في موضع بعينه بعد أن كانت في موضع آخر. هذا يجعل الحركة خاصة عرضية للذرات. وبالتالي فإن التغيير والحركة في البنية الأساسية للذرات مرفوضان بالإجماع من قبل المعتزلة والأشاعرة على حد سواء، بالطريقة نفسها لا يُسمح بالتغيير أو الحركة إلا في أربع مقولات: الأين والوضع والكم والكيف، ويُكر أي تغيير في مقولة الجوهر على أساس أن هذا سيؤدي كما ناقش ابن سينا والسهورودي، إلى انحلال الجوهر الأصلي. راجع الخياط (1957)، كتاب الانتصار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص. 32 وما يليها؛ والشهرستاني، الملل والنحل (طبعة، 1961)، تحرير محمد جيلاني، شركة ومكتبة مصطفى الحلبي، القاهرة، ص. 50 وما يليها؛ عبد القاهر البغدادي (1988)، الفرق بين الفرق، مكتب ابن سينا القاهرة، ص. 101 وما يليها؛ فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية (1990)، لمحمد البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، المجلد الأول، ص 671 - 793؛ التفتازاني، شرح المقاصد (طبعة 1989)، تحرير عميرة، عالم الكتب، بيروت، المجلد الثاني، ص 409-59؛ محمد التهانوي، كشف استطلاعات الفنون (طبعة، 1998)، دار الكتب العلمية، بيروت، المجلد1، ص 462-73؛ Mahmud, Ali b. Ahmad b., "Risalah fi bahth al-harakah" in Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism (ed. 1971), by M. Mohagheghn and H. Landolt, Tehran University Press, Tehran, pp. 35-51; and Frank, Richard M. (1978), Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period, State University of New York Press, Albany, pp. 95- 104.

وعرفوا بعد أرسطو^[1] الحركة بأنها تحقيق هو ممكن (ممكن الحصول)، وطالما أن هذا التعريف يشير إلى انتقال من القوة إلى الفعل وأن الفعل يعنى دوماً أن الكمال يعارض القوة فإن الحركة تدل على فعل الكمال. ومن هنا جاءت الفكرة المألوفة بأن الحركة كمال للجسم المتحرك، ولكن هذا الكمال مباين بالضرورة لصنوف أخرى للكمال؛ لأنه ليس له وجوداً حقيقياً سوى "الانتقال إلى مكان آخر"، ويُفهم بما هو على أنه جسم متحرك يمتلك صفتين خاصتين، الأولى هي التوجه نحو نقطة بعينها أو مطلوب يربطه صدرا بطبيعة الأشياء الباطنة، والثانية هي بالضرورة أن تبقى بعض القوى في الأشياء التي تتحرك حتى بعد نفاذ قوتها لتتحرك نحو موضع بعينه، وهذا يعنى أن الحركة والسكون يشبهها القوة والفعل فحسب بمعن محدد^[2].

ويؤدى التعريف أعلاه للحركة إلى فكرة شائعة بأن الحركة هي كمال أول لموجود بالقوة بقدر قواه، ويقول صدرا إن هذا التعريف يُرد إلى أرسطو، ويقدم أفلاطون تفسيراً مشابهاً: حيث يخرج من حالة التشابه، أى أن وجود الشيء مختلفاً عن حالته السابقة، ويفترض فيثاغورس تعريفاً دقيقاً: حيث يتألف من التبادلية. وبعد ذكر هذه التعريفات وانتقادها الجزئى عند ابن سينا، يذكر صدرا أن هذه التعريفات المختلفة تشير إلى المعنى نفسه، وهو التغير الأساسى لحال أمور الجسم المتحرك، ثم ينتقد صدرا اعتراض ابن سينا على فيثاغورس بأن الحركة ليست تغيراً في ذاتها بل هي «ما يحدث التغيير»، ويرفض صدرا وجهة نظر ابن سينا بقوله إن الحركة ليست "شيئاً" أو مبدءاً تتغير به الأشياء. وتعريف الحركة كما ادعى المعتزلة^[3] بوصفها مبدءاً تتحرك خلاله الأشياء، لتعتبره خاصة حادثة للأشياء - وجهة نظر تناقض ما يفترضه صدرا في حركته الجوهرية. وبدلاً من ذلك، يصر على أن تعريف الحركة على أنها التغير في ذاته، كما سنرى لاحقاً، أن صدرا يولي اهتماماً خاصاً لهذه النقطة لأنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتجديد الطبائع الجوهرية (تجدد الأكوان الجوهرية) من جهة، والتغير المتواصل لطبيعة الأشياء (تحول الطبقات السارية) من جهة أخرى^[4].

[1]- «الحركة هي تحقيق ما يوجد بالقوة بقدر ما يوجد بالقوة» Aristotle, Physics, Book III, 201, 10

[2]- الأسفار، الجزء الثالث، السفر الأول، ص 23.

[3]- Cf. Frank, (1978), p. 100.

[4]- الأسفار، الجزء الثالث، السفر الأول ص 26.

معنيان للحركة:

يقدم ابن سينا في كتاب الشفاء معنيين مختلفين للحركة: المعنى الأول هو القطع^[1] مشهد للحركة يُؤخذ الجسم المتحرك بوصفه حاضراً بكليته أثناء الحركة، وعندما ينظر العقل إلى الجسم المتحرك بالنقاط التي يعبرها، فإنه يصور هذه النقاط المنفصلة واللحظات الزمنية بوصفها كل حاضر. ولكن نظراً لأن هذه الصورة المجمدة تتوافق مع جسم ممتد في المكان والزمان بوصفها كل متصل بدلاً من تغير فعلى، فإن هذا النوع من الحركة يوجد فحسب في العقل. ويسمى النوع الثاني "حركة تواسطية" لأنه وفقاً لهذا الرأي، يوجد الجسم المتحرك دوماً بأي مكان بين بداية ونهاية المسافة المقطوعة، ومع ذلك يشير هذا الرأي إلى حال التواصلية، أى أن الجسد في كل زمن حال، ولا يسمح بما هو بالتغير في التكوين الوجودي للأجسام المتحركة، بل يقر ببساطة أحوال الانتقال من مكان إلى آخر، وهذا النوع من الحركة موجود بشكل موضوعي في العالم الخارجي عند ابن سينا وصدرا.

وشرح صدرا في إثبات الوجود الموضوعي للحركة بوصفها قطعاً لعدم وجود خلاف مع وجهة النظر التواسطية للحركة، ويلفت الانتباه أولاً إلى التناقض الذاتي في رفض ابن سينا لها، ويقبل ابن سينا الزمن بوصفه شيئاً متواصلاً في العالم الخارجي؛ لأنه يمكن تقسيمه إلى سنين وشهور وأيام وساعات، وهو تعريف الزمن الذي يتوافق مع الحركة بوصفها قطعاً، وبناءً على هذا الافتراض يعتبر ابن سينا أن حركة القطع هي موضع الزمن وعلته، ولكن إذا كانت حركة القطع غير موجودة بشكل موضوعي، فكيف يمكن أن تكون مقياساً للزمن؟ بعبارة أخرى، كيف يمكن لشيء غير موجود أن يكون موضعاً لشيء موجود؟^[2].

إن إنكار ابن سينا لوجهة نظر القطع للحركة ناتج عن فهمه بأن الحركة صفة حادثة للأجسام المادية، والجسم المادي جوهر ثابت يوجد في كل لحظة من الزمن بقدر وجوده، ولكن الحركة

[1]- يرد صدرا على شك الرازي حول الوجود الحقيقي لرؤية الحركة على أنها (قطع) بالركون على استاذة مير داماد الذي يرى إذا كان وجود الشيء عملية مستمرة ككل أو أن الوحدة محال فيالضرورة أن تستحيل في العقل وفي العالم الخارجي، وإمكان الوجود الموضوعي في الفقرة « يُظهر الجسم ممتداً في المكان حيث تتصل أجزاءه، ومن ثم يُمنح الكل أيضاً »

Cf. Rahman, Fazlur (1975), *The Philosophy of Mulla Sadra*, SUNY Press, Albany, p. 95. ولحظة زمن بعينها في عملية الزمن تتبع بأخري، وبالمثل طرف بعينه للجسم المتحرك يتبع آخر في المكان، ونظراً لأن « وجود الشيء ككل في لحظة الزمن يختلف عن وجوده في الزمن، وربما يوجد هذا الشيء (ككل) في الزمن فإن وجوده أو بعض منه (ككل) لا يمكن أن يوجد في لحظة الزمن (آن) ووجود الجسم المتحرك حاضراً ككل في لحظة الزمن لا ينتج الحركة بل عدم الحركة، ويؤكد صدرا على أمر مفاده أن هذا الجسم ككل قد يوجد في الزمن لا في لحظة زمن بعينها، وفكرة المرور التدريجي لا تعارض وجود الشيء ككل أو وحدة» لأن الحركة والزمن وما شابه ذلك من الأشياء ذات الوجود الضعيف، وكل جزء منها يحتوي عدم وجود الآخر» وبالمثل المرور التدريجي لا يمكن تجاهله بوجود الشيء متصلاً في وحدة معينة في زمن لأن زمن بذاته لا شيء سوى وحدة بعينها متصلة (عمر متصل واحد شخصي) انظر الأسفار، الجزء الثالث، السفر الأول، ص 28.

[2]- من المثير للاهتمام أن نلاحظ في الصفحة نفسها عبد الأعلى السبزواري يرفض انتقاد صدرا ويصر على ذاتية مرور الحركة، انظر أسفار الجزء الثالث، السفر الأول، ص 33.

ليس لها وجوداً في لحظات الزمن (أن). وإذا كانت الحركة إحدى أنماط الأشياء، فهي ترافقها دومًا، وتوجد الحركة في الأشياء باستمرارية فحسب، وتشير بدورها إلى المعنى الثاني، ويجيب صدرًا على هذا بقول إن موضع الحركة ليس الشيء باعتبارها جوهر ثابت بل موضع وأين ثابت يُمارس فيه الفعل، وحتى يتلقى الشيء الحركة والتغير، بالضرورة أن يخضع لنوع من التغير في بنيته الأساسية (درب من تبادل الأحوال الحياتية)، وهذا مبني على فكرة أن "علة المتغير متغيرة"، وكذلك "علة الثابت ثابتة"^[1].

والسبب الرئيس لإنكار القطع في الحركة يرتبط بخاصة بعينها لهذا النوع من الحركة التي يصفها ملا صدرًا بأنها «وجود ضعيف، كما يوضح الاقتباس التالي أن الوجود الضعيف يشير إلى التبعية الوجودية، أعني أن وجود الأشياء من هذا النوع ليست ذاتية الوجود ويعللها دومًا عامل:

«والجواب إن الحركة والزمان من الأمور الضعيفة الوجود التي وجودها يشابك عدمها، وفعاليتها تقارن قوتها، وحدوثها عين زوالها، فكل جزء منها يستدعي عدم جزء آخر بل هو عدمه بعينه؛ فإن الحركة هي نفس زوال شيء بعد شيء، وحدوث شيء قبل شيء، وهذا النحو أيضًا ضرب من مطلق الوجود كما إن الإضافات ضريًا من الوجود، وفي وجود الحركة شكوك وشبه كثيرة ولها أجوبة لإنطول الكلام بدكرها ونصرف عنان القلم إلى ما هو أهم من ذلك»^[2].

ويقرر صدرًا في إطار الفعل-القوة بأن هناك طرفين للوجود، أحدهما الحق الأول والوجود البحت جل ذكره، والآخر الهيولى الأولى، والأول خير محض، وهذه شر لاخيرية فيه إلا بالعرض، ولكونها قوة جميع الموجودات يكون خيرًا بالعرض بخلاف العدم فإنه شر محض. وما يدعوه صدرًا بالحق الأول ينهى سلسلة الفواعل التي تأتي بالموجودات بالقوة إلى حال الفعل، وبالتالي تعمل بوصفها مبدأ كوني في "سلسلة الوجود الكبرى"، ويشير التناقض الأنطولوجي بين القوة والفعل إلى هرمية الموجودات بأن الأشياء الموجودة بالفعل تتمتع بحال أنطولوجي أسمى، وفي هذا المنعطف يقرر صدرًا أن الجسم البسيط مركب من هيولى وصورة لأن الجسم فيه قوة الحركة وله الصورة الجسمية أعني الاتصال الجوهرى وهو أمر بالفعل ففيه كثرة اشارة إلى أن كل بسيط الحقيقة يجب أن يكون جميع الأشياء بالفعل. وهذا المظهر يبرهن أن الجواهر المادية أحد المبادئ الأساسية للأنطولوجيا الصدرية والفلسفة الطبيعية، أى "بساطة الحق... جمال الأشياء"^[3].

[1]- المصدر نفسه، ص ص 33-34.

[2]- المصدر نفسه، ص 37.

[3]- المصدر نفسه، ص 40.

المحرك والجسم المتحرك:

قد نتذكر أن أرسطو قد افترض مفهوم المحرك الأول لإنهاء التسلسل اللانهائي لسلسلة العلية، ووضع ببساطة إذا كان كل شيء يتحرك بشيء آخر، فبالضرورة أن ينتهي هذا بمبدء لا يتحرك، وأحد النتائج المهمة لهذه الفكرة هي التمييز الصارخ بين المحرك والجسم المتحرك - ثنائية تكميلية امتدت في بعدية الحركة الموضوعية، ويحتاج كل جسم متحرك إلى محرك من منظور العلية الرأسية، ويعيد صدرا باتباع المشائين صياغة هذه العلاقة في معاني القوة والفعل، وبما أن عملية الحركة تتطلب طرفي القوة والفعل فإن الفعل يشير إلى المحرك، والقوة إلى الجسم المتحرك، وبعبارة أخرى، يقدم المحرك باعتباره الموجود الفعلي علة الحركة، والجسم المتحرك باعتباره الموجود بالقوة، ويقف عند الطرف المتلقي لعملية الحركة.

تُظهر هذه الطرية أن جسمًا واحدًا لا يمكن أن يكون مبدءً أفاعلاً ومنفعلاً للحركة، وبعبارة أخرى، علينا أن نفترض وجود المحرك الأول الذي يمكن أن تتبع كل حركة إليه في النهاية. وتعمل حجة صدرا على النحو التالي: بالضرورة أن الجسم المتحرك بقدر ما هو موجوداً بالقوة أن يكون مبدءً أمنفعلاً، أي المتلقى لفعل الحركة بينما بالضرورة أن يكون المحرك عاملاً فاعلاً، بقدر ما هو موجوداً فاعلاً، ولا توجد هاتين الصفتين أو "الجهات" في الشيء نفسه في وقت واحد بسبب طبيعتهما الشاملة، بعبارة أخرى، لا يمكن أن يكون الكيان المادى مصدر وموضع الحركة في الوقت نفسه، وفي هذه النقطة، يجب أن تعود كل حركة إلى مبدء فاعل كائن.

«وهو متحرك بذاته متجدد بنفسه وهو مبدء الحركة على سبيل اللزوم، وله فاعل محرك بمعنى موجد نفس ذاته المتجددة لا بمعنى جاعل حركته لعدم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته، وذلك لأن فاعل الحركة المباشر لها لا بد وأن يكون متحركاً وإلا لزم تخلف العلة عن معلولها فلو لم ينته إلى أمر وجودى متجدد الذات لأدى إلى التسلسل والدور»^[1].

ويمضى صدرا في تقديم البراهين على ضرورة وجود المحرك الأول بوصفه مبدءاً خارجياً لتحريك الأشياء، يرفض ويرد على بعض الاعتراضات على النحو التالي. (1) لو كان الشيء متحركاً لذاته امتنع سكونه؛ لأن ما بالذات يبقى ببقاء الذات وفساد التالي يستلزم فساد المقدم. (2) لو كان الشيء يتحرك لذاته كان أجزاء الحركة مجتمعة ثابتة لأن معلوم الثابت ثابت، ولو كان ثابتاً لم يكن حركة. (3) لو كان مبدءاً الحركة موجوداً في الجسم المتحرك ذاته، فلن يكون له مكاناً "ملائماً" أو طبيعياً يمكن أن يميل إليه، وفقاً للتعريف المألوف للحركة، إذا لم يكن هناك مكان طبيعى لشيء يمكن أن يميل إليه، فإنه لا يمكن أن يتحرك. (4) إذا كانت الحركة الذاتية صفة حقيقية لجسم

[1]- المصدر نفسه، ص 39-40.

متحرك، فستكون صفة كلية "للشيئية" تتقاسمها جميع الأشياء المادية، ولكن هذا ليس هو الحال في الأجسام الطبيعية، والحقيقة كما يقول صدرا الحركة صفة بعينها يقدمها محرك خارجي. (5) دليل آخر على أن حقيقة الجسم المادي ليس لديه مبدءاً للحركة في ذاته، ويعنى هذا أن الفعل والقوة قد يوجدان في الموضع نفسه في الوقت ذاته، وإن كانا على هذا الحال، فلن ينجح الفعل بواسطة القوة، لأنه وفقاً للتعريف الوارد أعلاه، الحركة هي كمال أول لما هو قوة، إذا كان الشيء قادراً على تحريك نفسه، فسوف يكون فعلاً بكل الاعتبارات دون أن يترك مجالاً للقوة، وهذا ما لا يمكن تصوره للموجودات الممكنة. (6) تُبنى النسبة بين الجسم المتحرك والحركة بالإمكان، ونسبته الحركة بوصفها مبدءاً فاعلاً بالوجوب، وإذا كان الجسم المتحرك نفسه متوجّهاً للحركة، فهذه النسبة سوف تكون ضرورية، ولكن بما أن هذا الإمكان والضرورة لا يتزامنا، فإن الجسم المتحرك يختلف عن مبدء أو مصدر الحركة^[1].

كيف تُعيّن الأشياء في الحركة:

هناك طريقتان ممكنان للمحرك لُعيّن الأشياء في الحركة: إنه يحرك الأشياء إما (1) بشكل مباشر وبنفسه أو (2) بشكل غير مباشر وعن طريق شيء آخر، فالنجار بالقدوم هو مثال على النوع الثاني من الحركة، ويعطي الفعل المباشر للمحرك مفهوم الحركة كصفة حادثة، وفعل المحرك عن طريق شيء آخر ينتج فكرة الجسم المتحرك لذاته، وقد يُحرك المحرك شيء ما دون الحاجة إلى وسيط مثل جذب المعشوق للعاشق أو حركة من لديه الحماس والرغبة في التعلم من قبل المعلم. إن المحرك الأول هو الذي لا يتحرك ذاته، ويمنح الجسم المتحرك علة مباشرة تحركه، أو تجذبه إلى ذاته بوصفها غايته. وكل شيء في العالم المادي له تأثير بعينه لا بالجزاف أو التوافق بل بقدرة خارجية تضاف له من الخارج، وهذه «الصفة المضافة» هي إما الطبيعة التي يمتلكها أو القدرة الطوعية التي يمتلكها، وفي كلتا الحالتين، يجب أن ترتبط هذه القدرة بالشيء ذاته، أي لا يمكن أن تكون كلية "بلا نسبة" في جانب منها، ولو كان هذا النوع من الحركة التي أحدثها المبدء المجرد المجرد أو "المنفصل" (المفارق) بطريقة كلية، فإن هذا المقدار سوف يكون بمثابة شيء آخر غير المقصود بالحركة بالمعنى المعتاد للكلمة، لذلك يحتاج المحرك الأول أن يستخدم في الأشياء "مبدءاً يحركها به، وهذا المبدء في جميع الكائنات الحية هو "الطبيعة"^[2].

المشكلة التالية التي يعالجها صدرا هي كيفية ارتباط المحرك الأول، الذي لا يتحرك، ويرتبط بالموجودات الممكنة والأجسام المادية. وربما نلخص حجة صدرا على النحو التالي: يمكن أن

[1]- المصدر نفسه، ص ص 41-42.

[2]- رغم أن ابن سينا يبدو متفقاً مع هذا الرأي من حيث الجوهر، فإنه يستعمل كلمة طبيعة بمعنى الميل الطبيعي والحركة الطبيعية بدلاً من كونها صفة أساسية للأجسام المادية التي تجعل كل الحركات الطوعية والقسرية ممكنة، راجع كتاب النجاة، ص 146.

تُعزى قدرة الشيء على تلقي تأثير الحركة من المبدء "المفارق" إلى ثلاثة أسباب: الشيء ذاته، أو بعض الخصائص الخاصة في ذلك الشيء، أو صفة بعينها في المبدء المفارق، فالأول مستحيل لأنه، كما أوضحنا سابقاً، سيقودنا إلى قبول الحركة بذاتها بوصفها صفة كلية وجوهرية للشيئية. ويذكر صدرا بإيجاز أن الخيار الثاني، أي الحركة من خلال صفة أو قدرة في الأشياء، هو الرأي الصحيح. والخيار الثالث به بعض النقاط ننظر فيها، حيث يحدث تحقيق الحركة من خلال جانب من جوانب المبدء المفارق، وعندما ينشئ المبدء المفارق تأثيراً في الشيء الذي يحركه، فإن هذا بدوره قد يحدث إما من خلال إرادة المبدء المفارق بمعالجة شيء ما في الشيء أو التأثير فيه عشوائياً حسب رغبته.

ولا يمكن الدفاع عن الخيار الأخير لأنه يُنهى فكرة النظام في الطبيعة، ويقول صدرا أن الجزاف أو الاتفاق الحادث ليس ثابتاً ولا مستمراً في الطبيعة: إن الاتفاقيات كما ستعلم ليست بدائمة ولا أكثرية لكن الأمور الطبيعية أكثرية أو دائمة وليس فيها شيء بالاتفاق والجزاف كما ستعلم أن جميعها متوجهة نحو أغراض كلية فليست إذن باتفاقية فبقي أن يكون بخصوصية فيه، ويكون تلك الخاصية لذاتها موجبة للحركة وهي القوة والطبيعة وهي التي بسببها يطلب الجسم بالحركة كما لاثنا الثانية.^[1]

وبالتالي يتبقى لنا خيار وهو أن يحدث هذا التأثير بصفة أساسية في الأجسام المادية التي تسبب الحركة فيهم، وهي ما يطلق عليه صدرا "إمكان" و"طبيعة"^[2].

بعد افتراض "الطبيعة" بوصفها العلة القريبة لكل حركة^[3]، يفتح صدرا قوساً طويلاً ويتعمق في مناقشة كيف أن الفعل يسبق القوة، وتهدف هذه المناقشة الطويلة إلى إظهار أن فكرة الإمكان تتطلب انتقالاً وجودياً، وأن التجديد المستمر للموجودات الممكنة هو صفة أساسية موجودة في المحسوس كلما أمكن أن تأتي موجودات إلى الفعل خارج القوة، وتكشف حجج صدرا عن بعض الجوانب المثيرة للاهتمام في نظريته عن المادة، فكل مخلوق يسبقه وجود ومادة تحمله، وهذه صفة متجذرة في كل الموجودات الممكنة، وإلا فإنها سوف تتبع مقولة إما الضرورة أو الوجود المستحيل، والمسألة التي تتحد بها الموجودات الممكنة تعمل كأحد المبادئ أو العلل القريبة لإخراج الموجودات الممكنة من العدم والقوة المحض، وبالضرورة أن نتذكر أن المادة والصورة مثل القوة والفعل تماماً، ليستا "أشياء" بل مبادئ للوجود. وبهذا المعنى فإن موضوع الإمكان يجب أن يكون كياناً متأصلاً، وإلا فسوف يسبق

[1]- المصدر نفسه، ص 49.

[2]- المصدر نفسه، ص ص 48-49.

[3]- Cf. Aristotle, Physics, Book III, 200b.

بإمكان آخر إلى ما لا نهاية، وتتلاشى كل إمكانية عندما يصبح شيئاً فعلياً في العالم الخارجي، حتى تنتهي سلسلة العلية في المبدأ الذي ليس له إمكان أى قوة.

يحذر صدرا من فكرة أن القوة قد تسبق الفعل بالمعنى المطلق، والحقيقة أنه ميل شائع في وضع القوة قبل الفعل مثل نسبة البذرة لشجرة أو مثل نظرية النظام المعروفة بالكمون (الكمون والبروز)^[1] حيث قال البعض إن الكون كان في حالة اضطراب وأن الله منحه أفضل الأوامر، وبالطريقة نفسها، أعتبرت المادة قبل الصورة والجنس إلى الفصل differentia، وحسب مجموعة أخرى من الناس ذكرهم ابن سينا في الشفاء، قالوا أن للهولى "وجود" قبل صورته، وأعطاهها مبدء الفعل لباس الصورة، يعتقد البعض أن كل الأشياء في الكون كانت تتحرك بحركتها الطبيعية دون أي نظام، ورتب الله حركتهما وأخرجها من الفوضى.

ويرد صدرا على هذه الادعاءات التي هي في بعض حالاتها، كما في النسبة بين الحيوانات المنوية والإنسان، حيث تسبق القوة الفعل في الزمن، ولكن في التليل النهائي، لا يمكن للقوة أن تُعيل ذاتها، وتحتاج إلى عائل ليعيها.

«فنقول: إن الحال في الأمور الجزئية من الكائنات الفاسدة كالحال في المنى والإنسان من أن للقوة المخصوصة تقدماً على الفعل بالزمان والتقدم بالزمان غير ممتد به، ثم القوة مطلقاً متأخرة عن الفعل بوجوه التقدم فإنها لا تقوم بذاتها بل يحتاج إلى جوهر تقوم به، وذلك الجوهر يجب أن يكون بالفعل فإنه ما لم يصير بالفعل لم يكن مستعداً لشيء فان ما ليس موجوداً مطلقاً ليس ممكناً أن يقبل شيئاً، ثم إن في الوجود أشياء بالفعل لم يكن ولا يكون بالقوة أصلاً كالأول تعالى والعقول الفعالة، ثم القوة تحتاج إلى فعل يخرجها إلى الفعل وليس ذلك الفعل مما يحدث فإنه يحتاج إلى مخرج آخر وينتهي لا محالة إلى موجود بالفعل ليس بمحدث كما بين في تناهي العلل»^[2].

ويُدخل صدرا بعد هذه الاعتبارات عنصراً قيمياً axiological في المناقشة، وهو بدوره يؤكد التناقض الأنطولوجي الذي يؤسسه صدرا بين القوة والفعل من جهة، والوجود وعدم الوجود من جهة أخرى.

«و الخير في كل شيء إنما هو مع الكون بالفعل وحيث يكون الشرفهناك ما بالقوة، والشيء لا يكون من كل وجه شراً أو إلا لكان معدوماً، وكل شيء من حيث هو موجود ليس بشر وإنما هو شر من حيث هو عدم كمال مثل الجهل أو لأنه يوجب في غيره عدماً كالظلم؛ فالقوة لأن لها في الخارج ضرباً من الكون يتقوم ماهيتها بالوجود إذ الوجود كما علمت مقدم على الماهية تقدماً

[1]- طُور النظام عالم الكلام المعتزلى نظرية الكمون ليفسر الكون والفساد، والنظام على النقيض من معظم المعتزلة والأشاعرة، قد رفض الذرية، ويفترض طبيعة بالقوة "كامنة" في الأشياء، وتصبح ظاهرة في زمن، وبالتالي يعتبر أى نوع من التغير ظهور لهذه الصفات الكامنة، راجع الخياط، كتاب الانتصار، ص 28 وما يليها.

[2]- الأسفار الجزء الثالث، السفر الأول، ص ص 57-58.

بالحقيقة فالقوة بما هي قوة لها تحصل بالفعل عقلاً فقد بان إن الفعل مقدم على القوة تقدماً بالعلية وبالطبع وبالشرف وبالزمان»^[1].

الطبيعة بوصفها علة قريبة للحركة:

كما ذكرنا سلفاً، فإن الحركة هي فعل محرك ذاته (محركات الشيء) لأنها تشير إلى التجديد المستمر وانقطاع الجسم المتحرك في إحداثيات زمان-مكان بعينه، وهذه النقطة ذات أهمية قصوى لأغراض صدرنا هنا لأنه يحاول إقامة حركة بصفة أساسية للأجسام المادية، وهذه خطوة رئيسة نحو الحركة الجوهرية (الحركات الجوهرية) بدلاً من الحركة الموضوعية أو الناقلة، وبهذا المعنى، فإن العلة القريبة للحركة شيئاً ما جوهره ثابت، أو كيان مستقر تحتوى ذاته الجوانب العابرة للحركة بوصفها حقيقة حاضرة، وهذا الجمع لكل الجوانب العابرة سيكون قدر من الثبات وليس حركة^[2]. وهذا يقود صدرنا إلى الاستنتاج التالي: أن العلة القريبة لكل حركة شيئاً "ماهيته" ثابتة ولكن وجوده دائم التغير.

«وستعلم أن العلة القريبة في كل نوع من الحركة ليست إلا الطبيعة، وهي جوهر يتقوم به الجسم ويتحصل به نوعاً (بوصفه كياناً بعينه)^[3] وهي كمال أول لجسم طبيعي من حيث هو بالفعل موجود، فقد ثبت وتحقق من هذا إن كل جسم أمر متجدد الوجود سيال الهوية»^[4].

إن قول أن موضوع الحركة يجب أن يكون شيئاً ذا جوهر ثابت صحيحاً فحسب عندما نعني بكلمة "ثابت" ماهية أي صورة ذهنية للأشياء، أو نفهم من "ثابت" موضوع الحركة الذي لا يلزم للوجود الفعلي للشيء المعني، ولتوكيد هذا الأمر، يقدم صدرنا نوعين من الحركة: الأول هو نوع الحركة التي يمتلكها كل جوهر مادي بوصفه ملازماً لتكوينه الوجودي، بعبارة أخرى، وهذا النوع من الحركة موجود بوصفه صفة أساسية للأشياء الهيولانية، ويؤكد الحركة الجوهرية كمبدأ "ترسيخ". والنوع الثاني من الحركة هو ما يحل "جزافاً" كما في حالة النقل أو "التغيير" أو النمو، يسمى صدرنا هذا النوع الأخير "حركة في حركة"^[5].

وفي ضوء هذا الرأي، يمكننا القول أن كل جسم متحرك يمتلك ويحافظ على "طبيعة" تعمل كعلة قريبة للحركة، وهذه الطبيعة ليست شيئاً مضافاً إلى أشياء من الخارج، مثل حادث، بل مرتبطة بجوهرها. وليست هذه الطبيعة علة قريبة للحركة الطبيعية فحسب، بل علة للحركة القسرية أو المقيدة،

[1]- المصدر نفسه، ص 58.

[2]- Rahman (1975), pp. 95- 96.

[3]- كما ذكرت من قبل من طبيعة مثل المادة والصورة لاشيء بل هي مبدأ الوجود والتجاور.

[4]- الأسفار، الجزء الثالث، السفر الأول، ص 62، وأنظر أيضاً كتاب المشاعر

Le Livre des penetrations metaphysiques), (ed. 1968), by Henry Corbin, Institut Français d'Iranologie de Téhéran, Téhéran-Paris, pp. 64- 65.

[5]- الأسفار، الجزء الثالث، السفر الأول، ص-61 64.

وفي الحالة الأخيرة، أي محرك يحرك شيئاً آخر يستخدم "طبيعة" كمبدء للحركة، وبعبارة أخرى، هذه الطبيعة تجعل كلاً من الحركة الأولية أي الجوهرية والحركة الثانوية أي الحركة الحادثة ممكناً، ومن هنا يخرج صدرا عن الاعتبارات التراثية للحركة.

«و نحن نتيقن بالوجدان فضلاً عن البرهان إن الأمر الجميل للجسم والصارف له من مكان إلى مكان أو من حالة إلى حالة لا يكون إلا قوة فعلية قائمة به وهي المسماة بالطبيعة؛ فالمبدء القريب للحركة الجسمية قوة جوهرية قائمة بالجسم إذ الأعراض كلها تابعة للصورة المقومة وهي الطبيعة، ولهذا عرفها الحكماء بأنها مبدء أول للحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض، وقد برهنوا أيضاً على أن كل ما يقبل الميل من خارج فلا بد وأن يكون فيه ميل طباعي فثبت إن مزاوول الحركة مطلقاً لا يكون إلا طبيعة، وقد علمت أن مباشر الحركة أمر سيال متجدد الهوية، ولو لم يكن سيالاً متجددة لم يمكن صدور هذه الحركات الطبيعية عنه لاستحالة صدور هذه الحركات الطبيعية عنه لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت»^[1].

وقد نقرأ هذه الفقرة على أنها رد غير مباشر على ابن سينا، حيث يزعم صدرا أن ابن سينا في الحقيقة قد قبل مبدء أن الكائن الثابت لا يمكن أن يكون علة لعدم الثبات والتغيير الدائم في الوقت نفسه، بعبارة أخرى، قد صحح ابن سينا المبدء القائل بأن أي تغيير أو تحول نلاحظه في الأشياء خارجياً يعود إلى البنية المتغيرة باستمرار لمضمونها، وكل حركة مباشرة أو غير مباشرة مرتبطة، وتنتج لطبيعة تمتلكها الأجسام المادية.

الطبيعة بوصفها مبدءاً للتغير والثبات:

يناقش صدرا بإيجاز معضلة كيف أن الأشياء المتغيرة قد ترتبط بمبدء عدم التغير والثبات بعد نفده فكرة الفلاسفة للمظهرين المتتاليين في الحركة^[2]، ولو كان كل جسم متغير مسبوقةً بجسم متغير آخر فهذا قد يؤدي إما إلى سلسلة لا متناهية أو تغير في المبدء الأول، والذي قد اقصيناه بالفعل

[1]- المصدر نفسه ص 61 - 64.

[2]- يمكن تلخيص نقد صدرا على النحو التالي: المرحلة الأولى هي الحركة نفسها والثانية هي نقل الشيء من نقطة إلى أخرى. وفقاً لهذه الرواية التي تذكرنا بوجهة نظر المرور المذكورة أعلاه، يظل الشيء دائماً ثابتاً في عملية الحركة، وهذه هي الطبيعة. وهكذا تُقام علاقة من نوع ما بين الثبات الذي هو الطبيعة والتغيير الذي يمر به الشيء عبر مسافة بعينها، ويرفض صدرا هذه الحجة من خلال إعادة ذكر العلاقة بين الجوهر والعرض: بما أن الجوهر هو موضع الأعراض ومصدرها/ وكل الصفات والتغيرات العرضية تصدر إذا لم يكن هناك موجوداً له جوهر يجدد ويزول، فلن تكون هناك مراحل للحركة، ويكمن ضعف هذه الحجة عند صدرا في حقيقة أن تغيير الشيء مكانه من نقطة إلى أخرى، وهو ما يعتبره الفلاسفة المرحلة الثانية في عملية الحركة، لا يختلف جوهرياً عن الحركة ذاتها، فإن كلا النوعين من التغيير يرجعان إلى تلك «الحقيقة التي تغير جوهره باستمرار في ذاته»، وهذا ما نسميه «الطبيعة». ولكن نظراً لأن «الجواهر العقلية» تتجاوز مجال الانتقال الوجودي، فإنها تظل دائماً ثابتة ولا تتغير. وهذا صحيح أيضاً، كما يقول صدرا بالنسبة للروح البشرية التي، من وجهة نظر «جوهرها العقلي أو حقيقتها»، لا تتغير، لكنها من وجهة نظر ارتباطها بالجسد، فهي متطابقة مع التغيير المستمر. وبالتالي فإن جوهر حجة صدرا هو أن بنية المتغير باستمرار لا يمكن أن يعتمد على علة ثابتة، وإن تجديد جميع الموجودات المتغيرة يرجع إلى علة حقة هو التغيير والتجديد في كل لحظة. راجع أسفار ج 3، 1، ص 64-67.

بوصفه محال، ويستبعد صدرا هذا الاعتراض بقول أن التجديد المتواصل للأجسام المادية مزيتها الأساسية وليست صفة تُضاف إليهم من الخارج، وعندما يتحرك شيء مادي نحو "تحققه الوجودي"، أي يحقق قواه بالمضى خلال صور وحالات مختلفة من الوجود، مثل الخروج من القوة إلى الفعل أو الانتقال من مكان إلى آخر، فإنه يمتلك علته القريبة للحركة، / التغيير في ذاته، ولا يحتاج إلى علة مضافة، وحتى عندما تكون هناك حاجة إلى محفز خارجي لشيء ما للتتحرك خارجياً، فإن هذا لا يكون ممكناً إلا من خلال اللجوء إلى الطبيعة المتأصلة في الأشياء.

إن جوهر الحجج السابقة هو أن كل جسم طبيعي يحمل في ذاته مبادئ التغيير والبقاء في الوقت نفسه، فالتبيعة على سبيل المثال تظل حاملة لصفة في الأجسام المادية في حين أن حقيقتها هو التغيير، وعلى المنوال ذاته، هناك أشياء بعينها فعلها هو قوتها مثل الهولوى، أو كثرتها هي وحدتها مثل الأرقام، أو وحدتها هي كثرتها مثل الجسم المادي بمكوناته ككل^[1]، وهكذا، كل شيء له بنية مزدوجة في تكوينها الأساسي، وتبدو الطبيعة والهولوى في هذا الاعتبار أمرين أساسيين للارتباط بين المتغير وغير المتغير.

وترتبط الطبيعة باعتبار مظهرها الثابت ارتباطاً مباشراً بالمبدأ الثابت، وعند النظر إلى جانب التغيير والتجديد فيها، فإنه يرتبط بتجديد الأجسام المادية ونشأة الموجودات المخلوقة. وتعمل الهولوى بطريقة مماثلة بوصفها نقطة اتصال بين القوة والفعل للموجودات الممكنة، وهكذا يستنتج أن "هذه جوهرين أي (التبيعة والهولوى) هما ببساطة وسيلتان لكون وفساد الأجسام المادية، ومن خلالهما تنشأ علاقة بين الخالد (القديم) والمخلوق (الحادث)"^[2].

مقولة الحركة:

إن السؤال حول أن المقولات بمقدورها أن تتلقي التغيير والحركة له أهمية بعينها عند صدرا؛ لأن الحركة الجوهرية ليست في النهاية سوى تغير في مقولة الحركة نفسها. وقد تذكر أن ابن سينا على غرار أرسطو، قد قبل التغيير في مقولات مثل الكيف والكم والوضع لكنه أنكرها ذلك في مقولة الجوهر، نظراً لأن الشيخ الرئيس وطلابه اعتبروا الجوهر قواماً ثابتة يتبع جميع الصفات الحادثة فيه، وقبول التغيير في جوهر الشيء يرقى إلى انحلال هذا الشيء بالذات، وينتج عن هذا الأبقى هناك موضوعاً أو قواماً للحركة والتغيير، وبما أن قوام الثبات عند صدرا لا يحتاج لدعم "الوجود العام" لجسم مادي، فإن التغيير في مقولة الجوهر لا يؤدي إلى انعدام الأجسام الهولوانية، هذا يعتمد

[1]- المصدر نفسه ص 63.

[2]- يفسر صدرا هذه الأزواجية التكاملية للأشياء على أساس التدرج (تشكيك) للوجود الذي هو مبدء الوحدة والتنوع عند صدرا، انظر

المصدر نفسه ص 68 - 69.

على المبدأ القائل بأن موضوع الحركة هو "موضوع ما" بدلاً من "موضوع معين"، وبعبارة أخرى، ما هو يُطلب خلال عملية التغير الجوهرية ليس موضعاً أو قواماً بعينه، والذي يمكن انعدامه بالتغير الكيفي أو الكمي، ولكن بعض الموضوعات تظل ثابتة، قد نلخص تحليل صدرنا على النحو التالي.

وعندما نقول أن الحركة "ضمن مقولة" تنهض أربعة إمكانات: (1) أن المقولة موضوعاً للحركة، (2) أن الجوهر في المقولة موضوعاً للحركة، (3) أن المقولة جنساً للحركة، (4) أن الجوهر ذاته تغيراً تدريجياً من نوع بعينه إلى آخر أو من فئة إلى أخرى.

يرفض صدرنا الإمكانيات الثلاثة الأولى قطعياً بتكرار تعريفه الأساسي لفعل الحركة مع الجسم المتحرك، ويرفض زعم الفلاسفة السابقين بأنه إذا اعترفنا بالتغير في إحدى المقولات الأربع، فقد نضطر إلى قبول ما لا نهاية له من الأنواع قد تتحقق في كيان واحد، ومن الواضح أن تحقيق عدد لا نهاية له من الأنواع في كائن محدود أمر محال، ويستدعي صدرنا في هذا الاعتبار ابن سينا لدعم حجته باقتباس من التعليقات، حيث أن ما يحدث أثناء التغير الأساسي للمقولات ليس في كل لحظة متتالية، وقد يُضاف قدرًا جديدًا من الكم إلى الشيء الذي يحافظ على وجوده السابق من حيث الكم، والحقيقة يوجد عدد لا نهاية له من الأنواع يوجد فحسب في القوة بسبب التعريف الفعلي للحركة، أي أنها مرحلة وسيطة بين القوة المحضة والفعل المحض، والجسم المادي أثناء عملية الحركة يمر بدرجات مختلفة من الوجود، «له كيان كمي زمني محدد يكون فيه مستمرًا ومتدرجًا ومتناسبًا بشكل كامل مع اللحظات الزمنية للحركة»^[1].

مثل هذا الجسم لديه عدد لا متناه من الآنية في كل ثانية، ولكن توجد هذه الأفراد الآنية بالقوة فحسب ولا تشير إلى تحقق حقيقي في العالم الذهني الخارجي، فالسواد على سبيل المثال له وجود فعلي، وله نفس طبيعة العقل التي يجرد بها سلسلة من أنواع جديدة في كل لحظة، وهذا الوجود المتعين للسواد "أقوى" من "الوجودات الآنية" (أي الأنواع الممكنة التي يجرداها العقل) من حيث كونه موجوداً فعلياً، حيث يكون مصداقاً لأنواع كثيرة، هذا كما إن وجود الحيوان أقوى من وجود النبات لأنه مع وحدته يكون مصداقاً لجميع المعاني الموجودة في النبات والموجودة فيه التكل منها يوجد على حدة في موضوع آخر، وهكذا حكم الشديد من السواد حيث يوجد فيه كل ما يوجد في السواد الضعيفة من المعاني بالقوة، وكذا المقدار هذا حكمه ومعنى بالقوة وبالفعل ها هنا يرجع إلى الجمع والتفصيل^[2].

أما بالنسبة للرأى القائل بأن مقولة الجوهر هي نوع للحركة، لا يمكن دعمه لأنه كما يقرر صدرنا

[1]- المصدر نفسه، ص 72.

[2] المصدر نفسه، ص 73، ويذكر صدرنا أيضاً أنه لم يقبل تغير المقولات، فإنه سوف يضطر إلى الخصم ليلتزم بفكرة "الطفرة" التي افترضها النظام، ويصر صدرنا على أن نظرية الطفرة من البسير رفضها من الفطرة السليمة.

أن « الحركة ليست شيئاً متغيراً متجدداً، ولكن التغير والتجديد

كما إن السكون قرار الشيء لا الشيء القار؛ لكنها هنا شيء وهو إن ثبوت الحركة للفرد المتجدد السيال ليس كعروض العرض، للموضوع المتقوم بنفسه لا بما يحله بل هي من العوارض التحليلية، أى العوارض المجردة والمفترضة عقلياً التي يبينها العقل، وهذا بدوره يؤكد النسبة الفعلية بين الحركة الوجودية والكيانات الموجودة الفعلية وتثبت أن "فصل" الحركة الجوهرية عن الأشياء المادية ما هو إلا نتيجة تحليلنا العقلي، وورود الحركة للأشياء هو حدث يقع على المستوى التصوري فحسب، أى عندما يُحلل العقل كياناً موجوداً بالفعل إلى أجزائه المكونة، وهذا يشبه إلى حد ما التفرقة بين الماهية والوجود - تلك التفرقة الموجودة فحسب في العقل. ويذكر هادى السبزاوي أن التفرقة مجرد مسألة تسمية (بحسب اللون)^[1] والعوارض التحليلية نسبتها إلى المعروف نسبة الفصل إلى الجنس.

ويلخص صدرا نقاشه بقول «إن معنى الحركة موجود في مقولة هي الموضوع (أى الجوهر) وتتغير تدريجياً وليس فجأة من نوع بعينه إلى آخر أو من فئة إلى أخرى»^[2].

معضلة التغير الكمي:

رغم توكيد المشائين مع أرسطو أن جميع المقولات باستثناء الجوهر تخضع للتغير، موضحين أن الطبيعة الدقيقة للتغير الكمي تفترض بعض الصعوبات^[3] حتى إن صدرا يقول إن السهوردي وأتباعه نفوا التغير الكمي^[4]، ويبدو أن الصعوبة الرئيسة ناتجة عن الافتراض بأن الزيادة والنقصان في الكمية يستلزمان استبدال الكم الأصلي وكذلك الكم المحددة، أى الجسم المادي الذي يخضع لتغير كمي، وعلى عكس فكرة التغير الكمي بأنه مزق واستبدال، يرى صدرا التغير في الكم بوصفه عملية مستمرة ومتفردة، ويمكن تلخيص مناقشته التفصيلية على النحو التالي.

نظراً لأن الحركة تدل على تحقق كميّات وكميات بعينها موجودة للأجسام المادية بالقوة، فإن صدرا يعكس الصورة ويقول أن التحول إلى اللون الأسود لا يعني زيادة السواد في الموضوع بل زيادة الموضوع في السواد، وبعبارة أخرى، ليس الأمر كذلك، أنه أثناء الزيادة أو النقصان الكمي يوجد لوانان أسودان، السواد الأصلي والسود الناشئ الجديد، ويتصور العقل هذه العملية على أنها ربط كميّتين منفصلتين وغير مرتبطين من السواد، وعندما يتصور ذلك على هذا النحو، يصبح من

[1]- المصدر نفسه، ص 74 .

[2]- المصدر نفسه، ص 75.

[3]- لمناقشة ما يسميه ابن سينا بالتخلخل والتكاثف انظر كتاب النجاة ص ص 186 - 188 و ص 242 - 244.

[4]- المصدر نفسه، ص 89.

المحال شرح التغير الكمي لأن مثل هذه العملية لا تتوافق مع الزيادة أو النقص التدريجي لشيء ما بل مع تجاوز كميتين مستقلتين، ومع ذلك، ففي ترتيب الوجود للسواد "هوية شخصية واحدة" تتطور لتستكمل في كل حين"^[1].

عندما نقول أن السواد له "هوية واحدة اتصالية" في عملية الزيادة أو النقصان الكمي، فإننا نعترف "درجة الاشتداد"، ويقول صدرا في هذه الحالة يجب توضيح ثلاثة أمور: الأول، هناك عدد لا نهاية له من الأنواع في كيان بعينه فحسب في القوة، تُستكمل هذه الحقيقة في نظام الوجود بالمبدأ القائل بأن "المتصل الواحد له وجود واحد"^[2] الثاني رغم أن السواد له هوية واحدة مستمرة بعينها تكمله أو تنقصه، فإن "الأنواع المتعددة والسمات الأساسية والفصول المنطقية" تحدث له باعتبار تجده الوجودي، ومثل هذا التحول في جوهر الأجسام المادية بالنسبة لصدرا ممكن لأن الوجود هو وجود مبدئي وجوهري وحقيقي، وبالتالي يخضع الجوهر له. والسبب وراء استدعاء صدرا لأسبقية الوجود هنا هو أنه يعتبر الحقيقة الآخذة في التوسع للوجود بوصفها سياقاً أساسياً لكل تغير جوهري. الثالث، تقدم الصورة المجمدة لكيان متزايد للعقل بعض الأمور الآتية التي قد تحدث بالفعل وبعض الأمور الآتية التي قد تحدث بالقوة. وكما يذكر صدرا مراراً وتكراراً، أن التمثيل العقلي لنظام الوجود هو الذي ينتج فكرة التغير الكمي على أنه تتابع لنوعين أو كيانين منفصلين، وعلى النقيض من المشائين، فإن الجسم المادي الذي يخضع لتغير كمي يحافظ دوماً على هويته كوحدة واحدة غير منقطعة، وبالتالي، فإن كيان من هذا النوع هو

كل لحظة جديدة تُكون جسد مستمر، فإذا قلنا أنها واحدة سوف نكون محقين، وإذا قلنا أنها متكررة.... دائمة أو متغيرة، فكل هذا سوف يكون صواباً، إذا قلنا إنها تستمر بشكل متماثل من بداية التغير حتى النهاية، فسوف نقول الحقيقة؛ إذا قلنا في كل لحظة إنها حدث كل حين فسوف يكون هذا صحيحاً بنفس القدر^[3].

يلجأ صدرا إلى ابن سينا مرة أخرى للتوكيد على أن الحركة عملية مستمرة، ويحمله إلى مهمة حول مسألة الحركة في مقولة الجوهر، قد نذكر أن ابن سينا قد تصور الحركة من حيث الجوهر لا بوصفها استمراراً بعينه، ولكن الأخرى انعداماً مفاجئاً للجوهر الأصلي واستبداله بآخر، واستند نقد ابن سينا على افتراض أنه إذا كان الجوهر قادراً على الاشتداد والتناقص فإن الأنواع التي تحدده

[1]- المصدر نفسه ص 82.

[2]- المصدر نفسه ص 83.

[3]- المصدر نفسه، ص 84 ترجمة رحمان مرجع سابق ص 103.

وتعيينه إما ستبقى كما هي أو تتحول إلى نوع آخر، وفي كلتا الحالتين، علينا أن نقبل أنه لم يكن هناك تغييراً في الجوهر أو أن الجوهر الأصلي قد أُتلف.

ويقدم صدرا مقابل هذا النقد الإجابة التالية التي تُلخص اعتقاده في الاستكمال التدريجي للوجود من حيث التكثر في الوحدة والوحدة في العملية.

«فإن قولهم إما أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد إن أريد بقاءه وجوده بالشخص فنختار إنه باق على الوجه الذي مر لأن الوجود المتصل التدريجي الواحد أمر واحد زمني والاشتداد كمالية في ذلك الوجود والتضعف بخلافها، وإن أريد به إن المعنى النوعي الذي قد كان منتزعاً من وجوده أولاً قد بقي وجوده الخاص به عند ما كان بالفعل بالصفة المذكورة التي له في ذاته فتختار إنه غير باق بتلك الصفة، ولا يلزم منه حدوث جوهر آخر أي وجوده بل حدوث صفة أخرى ذاتية له بالقوة القريبة من الفعل، وذلك لأجل كماليته أو تنقصه الوجوديين؛ فلامحالة يتبدل عليه صفات ذاتية جوهرية، ولم يلزم منه وجود أنواع بلا نهاية بالفعل بل هناك وجود واحد شخصي متصل له حدود غير متناهية بالقوة بحسب آتات مفروضة في زمانه ففيه وجود أنواع بلا نهاية بالقوة والمعنى لا بالفعل والوجود، ولا فرق بين حصول الاشتداد الكيفي المسمى بالاستحالة والكمي المسمى بالنمو وبين حصول الاشتداد الجوهري المسمى بالتكون في كون كل منهما استكمالاً تدريجياً، أي حركة نحو الفعل لوجود جديد^[1].

إن جوهر الحجة السابقة هو أن الوجود بوصفه وجود متسلسل تدريجي ينتقل عبر الماهيات المختلفة، ويتخذ صوراً وطرائق مختلفة، ويعني الانتقال التدريجي للجوهر من حالة وجود إلى أخرى أنه يصل إلى وضع أسمى وأكثر كمالاً للوجود في كل نقطة متتالية من الحركة، وكما ذكرنا من قبل، فإن هذه العملية المستمرة لا تحل الجواهر إلى وحدات مختلفة ومنفصلة.

هوية واستمرار الأجسام الطبيعية:

وتنهض هنا معضلة حول كيفية حساب استمرار الصور الجوهرية عندما تخضع الأجسام المادية لتغير كيميائي وكمي، لإقامة جوهرية تستمر طوال عملية التغير، ويناقش صدرا بأن مادة ما تتشخص بوجود صورة ما وكيفية ما وكمية ما كافيًا للتغير الجوهري، في سياق الاستكمال التدريجي للجوهر يبقى قدر معين من المادة (الوجود) كمبدأ ثابت ويأخذ صور وكيفيات وكميات وأوضاع مختلفة،

[1]- المصدر نفسه، ص 84 ترجمة رحمان مرجع سابق ص 104.

واستمرار قدر معين من المادة بتعدلاتها المتنوعة وتشخصاته دقيق لدرجة أن الفلاسفة السابقين، بمن فيهم ابن سينا، اعترفوا بأن العقل غير قادر على إدراكه بالكامل، ويتجه صدرا بعد ذكر هذه النقطة التاريخية إلى العلاقة المميزة بين الصورة والمادة بوصفها خاصية أساسية للأجساد المادية^[1].

ويرى صدرا أن لغز التغير الكمي، الذي دفع عديد من الفلاسفة بمن فيهم السهروردي وابن سينا إلى إنكار التغير في مقولة الجوهر، يمكن حله باللجوء إلى المبدأ التالي: ما هو مطلوب في عملية الحركة ليس كمًّا محددًا بل "مقدار" به تُشخص الأشياء، وقد نهضت معضلة السهروردي من افتراض أن «إضافة مقدار إلى مقدار آخر (أي زيادة أو نقصان مقدار بعينه) يوجب انعدامه. وكذا انفصال جزء مقداري عن المتصل يوجب انعدامه»^[2].

وفي هذا الرأي، أي تغير كمي من حيث الزيادة أو النقصان يؤدي إلى انعدام الجسم / الجوهر الأصلي. وواجه ابن سينا صعوبة مماثلة عند شرح التغير في الأجسام العضوية، والحقيقة أن ابن سينا «لم يكن قادرًا على حل» معضلة الهوية في النباتات والحيوانات؛ لأنه افترض أنها على عكس الإنسان الذي يمتلك نفسًا وصفة وأعضاء جسمية، أي لا تمتلك النباتات والحيوانات صفة ثابتة^[3].

ويرد صدرا على هذه الصعوبات ويؤكد أن «إن موضوع هذه الحركة هو الجسم المتشخص لا المقدار المتشخص، وتشخص الجسم يلزمه مقدارًا في جله ما يقع من حد إلى حد كما قالته الأطباء في عرض المزاج الشخصي، والحركة واقعه في خصوصيات المقادير ومراتبها فما هو الباقي من أول الحركة إلى آخرها غير ما هو المتبدل، والفصل والوصل (أي الكم المحدد بالمادة) لا يعدمان المقدار المتصل المأخوذ بلا مادة طبيعية بحسب الوهم أو الجسمية المجردة عن الزوائد الصورية في حالتها الطبيعية (دون أن تتحد مع المادة)^[4].

وهكذا إن جوهر التغير الكمي ليس محددًا بكم محدد بل بمادة بمقدار ما، وبالتالي انعدام كم محدد ليس بالضرورة انعدام الشيء ذاته، فالجسم الطبيعي يتركب من الشيء والصورة، ويحافظ على نوعه بصورة محددة، تعمل بوصفها فصلًا نهائيًا^[5] وبالتالي يستتج أن نوع التغير الكمي أو الكيفي لا يعدم الجسم الطبيعي طالما يحمل صورة محددة^[6].

[1]- المصدر نفسه، ص 87 - 88.

[2]- المصدر نفسه، ص 89-90.

[3]- المصدر نفسه، ص 90 - 92.

[4]- المصدر نفسه، ص 92 - 93.

[5]- المصدر نفسه، ص 93.

[6]- المصدر نفسه، ص 80-93.

التغير والهوية في الأجسام المادية:

ينتقل صدرا بعد كفل الوجود المادي عندما تخضع لتغير جوهري إلى الطرف المهم والأشد تعقيداً في نظريته للحركة الجوهرية التي تحافظ على هوية الأجسام المتغيرة، وأشرنا إلى حقيقة الفصل بحكم تعريفه أنها تضمن الحفاظ على كيف ما أو الكم بالعموم رغم أن كيف المحدد في جسم متغير قد تنعدم في كل مرحلة تالية لحركتها، ويذكر صدرا أياً كان للفصل النهائي بوصفه مبدءاً للاستكمال فإن له نوعاً ما للبقاء في العموم، ويصبح إعادة تعريف الفصل بوصفه مبدء استكمال للشيء حجة قوية عند صدرا؛ لأنه يسعى إلى أن يستبدل الإطار التراثي لقيمة الجنس - الفصلبانطولوجيته المتدرجة، ويتحول الفصل الآن من مجرد مبدء الاختلاف بين الأجناس إلى مبدء التفرد الوجودي لكيانات بعينها، والنتيجة المهمة لإعادة الصياغة هذه هو هذا الفصل، أعني مبدء التنوع والوحدة وهو يعادل الوجود كما يوضح صدرا في النقاط التالية: «وكذلك النامي فصل للجسم النامي وبه تمامية ذاته وليس تماميته بمجرد الجسمية بل هي مبدء قوته وحامل إمكانه فلا جرم تبدل أفراد الجسمية لا يوجب تبدل ذات الجوهر النامي لأنها معتبرة فيه على وجه العموم والإطلاق لا على وجه الخصوصية والتقييد، وهكذا حكم الحيوان وتقومه من النامي والحساس، وكذا كله ما يتقوم وجوده من شيء كالمادة ومن شيء كالصورة مثل الإنسان بحسب نفسه وبدنه؛ فالنامي إذا تبدلت مقاديره فعند ذلك يتبدل جسميته بشخصها ولا يتبدل ذاته وجوهره النامي بشخصه، فهو بما هو جسم طبيعي مطلق قد أنعدم شخصه عند النمو والذبول، وبما هو جسم طبيعي نام لم ينعدم شخصه لا هو ولا جزؤه لأن ما هو جزؤه ليس إلا مطلق الجسمية في أي فرد تحققت على الاتصال الوجودي، وعلى هذا القياس حكم بقاء الحيوان بقاء الجوهر الحساس فيه وهو نفسه الحساسة؛ ففي سن الشيخوخة يزول كثير من القوى النباتية والشخص بعينه باق»^[1].

إن الوصف السابق للتغير الكيفي والكمي ينطبق على جميع الأجسام الطبيعية التي لها وجود متغير باستمرار بهوية دائمة، ويظل هناك مبدءاً أصلي في كل تغيير وحركة يتكامل مع الفصل النهائي، وعلى سبيل المثال، يشتمل الفصل النهائي في الموجودات المركبة كل مرحلة متتالية من زيادة الكمال، والتي تخضع للاشتداد أو تحريك الأجسام. لذلك، فإن تعاقب درجات مختلفة من الوجود والذي يقود الأجسام المادية إلى حالة أعلى من الوجود، لا يضاف إلى الفصل النهائي للأجسام المادية من الخارج. كما ذكرنا من قبل، أن الموجود البسيط (بسيط الحقيقة) ينطوي في ذاته جميع المستويات الدنيا من

[1]- المصدر نفسه، ص 94.

الوجود، ويوظف صدرا هذا المبدأ هنا بقوة كاملة لشرح العلاقة المميزة بين الأنواع والأجناس والفصول. ويشتمل كل نوع ضمن هذا الإطار في حالة وجود ما يمتلكه ويشاركه بالأنواع الدنيا، ونفس القدر من الأهمية حقيقة أن الأنواع تتكامل في الفصل، فإن النقطة الأساسية هي أن صدرا لا يأخذ الفصل بوصفه مفهوماً عقلياً مجرد من الكيانات المادية بوصفه مبدأ الفصل ولكنه يساوي بينه وبين الوجود، والذي يعمل كما رأينا بوصفه مبدأً للوحدة أيضاً وكذلك مبدأً للتنوع في أنطولوجيا صدرا^[1].

ويمكن تفسير العلاقة الوجودية بين الجسد المادي وخصائصه الأساسية، أو ما يسميه صدرا اللوازم، باللجوء إلى وصف الأشياء بلغتنا البسيطة، وعندما نريد تعريف شيء ما أو وصفه، فإننا نشير بطبيعة الحال إلى ماهيته وكذلك خصائصه الأساسية التي تشتمل تعريفه، ويسمي صدرا هذه الخصائص "نحو الوجود"، وفي كل نحو للوجود عينة بعينها تلائم حقيقة محسوسة، وتعرض صفات ينتج عنها تنتج عنها "الفصل الاشتقاقي"، وتسمى هذه الصفات المميزة عموماً «الخصائص الفردية للشيء» "المشخصات"، وتشكل ما يسميه صدرا "علامات التشخيص". وهنا يلخص صدرا رأيه:

«ومعنى العلامة هاهنا العنوان للشيء المعبر بمفهومه عن ذلك كما يعبر عن الفصل الحقيقي الاشتقاقي بالفصل المنطقي كالنامي للنبات والحساس للحيوان والناطق للإنسان؛ فإن الأول عنوان للنفس النباتية والثاني للنفس الحيوانية والثالث للنفس الناطقة وتلك النفوس فصول اشتقاقية، وكذا حكم سائر الفصول في المركبات الجوهرية فإن كلا منها جوهر بسيط يعبر عنه بفصل منطقي كلي من باب تسمية الشيء باسم لازمه الذاتي، وهي بالحقيقة وجودات خاصة بسيطة لا ماهية لها، وعلى هذا المنوال لوازم الأشخاص في تسميتها بالمشخص فإن التشخيص بنحو من الوجود إذ هو المتشخص بذاته وتلك اللوازم منبعثة عنه انبعاث الضوء من المضيء، والحرارة من الحار والنار»^[2].

يشير الفصل المنطقي بوصفه معنًا كلياً إلى كيانات في نظام التصورات العقلية في حين يشير الفصل الحقيقي أو الوجودي إلى تفردا وتشخصها في نظام الوجود، ونميز على المستوى التصوري بين الشيء وخصائصه الوجودية، وهكذا نحصل على تشعب الماهية- الوجود. ونحن نطبق مثل هذه العملية التصورية فحسب فقط "التسمية شيء ما". والحقيقة أن هناك وجودات ملموسة مشخصة وبسيطة ومتفردة، دون الحاجة إلى أي "ماهية" ويحدث التشخيص في الشيء بافتراضه نمط وجود بخصائص جوهرية بعينها (المشخصات)، وبعبارة أخرى، العلاقة بين الجسد وخصائصه الوجودية معكوسة: حيث لا يصبح الجسد المادي مشخصاً بسبب امتلاك مثل هذه الخصائص الأساسية / أو العرضية، على العكس من ذلك، تظهر هذه الخصائص نتيجة لتشخص

[1]- المصدر نفسه، ص 93 - 100.

[2]- المصدر نفسه، ص 103 - 104.

الشيء في النظام الوجودي تماماً مثل تمدد شعاع من الضوء من مصدره الأصلي.

يمكن استخلاص عدة استنتاجات من حجج صدرًا: أولاً، يتغير الجوهر وفقاً لتغير خصائصه الأساسية، مع هذا يصبح الخط الفاصل بين الجوهر والحادث مؤقتاً إلى حد ما، والجوهر المادي هكذا أساسياً «الجوهر المتصل المتكتم الوضعي المتحيز الزمني لذاته فتبدل المقادير والألوان والأوضاع يوجب تبدل الوجود الشخصي الجوهرية الجسماني»^[1].

وهكذا، نصل إلى صورة مزدوجة للعالم الطبيعي حيث يُنظر إلى «الجواهر المادية» أو «الطبائع الجسمية» بشكل مناسب على أنها الموضوع المناسب لبعدين مترابطين للكيانات المادية: الزمنية والأبدية. وما من شك في أن كل جوهر مادي لها طبيعة متغيرة باستمرار من ناحية، وبنية غير متغيرة وثابتة من ناحية أخرى. العلاقة بين الجانبين تشبه العلاقة بين الجسد والروح، ففي حين يكون الجسد في حالة تغير وتدفق مستمر، فإن الروح البشرية تثبت لأنها تحافظ على هويتها بمرور الصور الأساسية في عملية مستمرة غير منقطعة (وورد الأمثال المتصل)^[2].

مشاركة الصور الطبيعية للجواهر المادية الخصائص المتشابهة:

«كذلك حال الصور الطبيعية للأشياء فإنها متجددة من حيث وجودها المادي الوضعي الزمني ولها كون تدريجي غير مستقر بالذات ومن حيث وجودها العقلي وصورتها المفارقة الأفلاطونية باقية أزلاً وابدأ في علم الله»^[3].

يحدد صدرًا كما توضح هذه الفقرة أن الصور الثابتة وغير المجسدة للمواد الطبيعية في العالم الأبدي للمعرفة الإلهية^[4]. وفكرة صدرًا عن السلسلة الكبيرة للوجود (دائرة الوجود) تأتي دائرة كاملة، وتوكيد جدلي رئيس للفلسفة الطبيعية الصدرية بأن نظام الطبيعة قائم بذاته ويعتمد على العلة الأولى.

[1]- المصدر نفسه، ص 104.

[2]- المصدر نفسه، ص 104 - 105.

[3]- المصدر نفسه.

[4]- بعد تقديم تحليل شامل للحركة الجوهرية باعتبارها صفة جوهرية للأشياء، يقدم صدرًا مثلاً مثيراً للاهتمام للدفاع عن النفس برفضه القاطع لاتهام نظريته بأنها اختلاق"، ويقول صدرًا إن الله حكيم كل الحكماء، هو من وضع الحركة الجوهرية باعتبارها جوهر نظام العالم، ولهذا الغرض، يستشهد صدرًا بعدد من الآيات القرآنية، وكلها تشير إلى الفرق بين ما يبدو وكأنه حقيقة والحالة الحقيقية للأمور في نظام العالم التي لا يمكن استيعابه إلا على مستوى أعلى من الوعي. وتشهد هذه الآيات أيضاً على محاولة صدرًا التوفيق بين علم الكونيات عنده وبين القرآن: «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ (سورة النمل 88)، يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (سورة إبراهيم 48)، «نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ، أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ، أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ، نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ، عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ» (سورة الواقعة من 56: 61) وبجانب الآيات القرآنية، يقتبس صدرًا أيضاً من كتاب علي بن أبي طالب نهج البلاغة، الذي يشير مرة أخرى إلى رغبة صدرًا في تفسير الانتقال الوجودي الجوهرية للأشياء على أنه عقيدة دينية كونية. راجع كتاب المشاعر ص 66-7.

ملاحظات ختامية:

تثمر نظرية صدرا الأصيلة شديدة التعقيد عن الحركة الجوهرية عدداً من النتائج المهمة.

أولاً: تخلص صدرا من الفكرة الأرسطية عن الجوهر المتصلب بوصفه أساساً للتغير والتجديد في عالم الأجسام المادية،، يحل بدلاً من ذلك عالم الأجسام المادية إلى "عملية تغيير" بإدخال مفهوم التغير في الجوهر، وهكذا يصبح عالم الطبيعة مشهداً للتبادل بين الممكنات بينما تبقى وحدته "الجوهرية" وتكامله، ولا يتجاهل تصور صدرا للتغير بوصفه خاصة وجودية للأشياء ذرية علم الكلام فحسب، بل يتحدى أيضاً صورة العالم الغامضة عند المشائين. وبالضرورة أن يتضح الآن أن الحركة الجوهرية كما أوضحها صدرا تختلف اختلافاً جوهرياً عن الصياغات المشائية للكون والفساد، حيث يعتقدوا أن التغير على أنه حدث لانعدام / أو "نشوء"، بينما يعرف صدرا التغير بأنه عملية انشداد تدريجي أو نقصان في نواحي الوجود، ومن الواضح أيضاً أن صدرا يفترض الحركة الجوهرية بوصفها خاصة مبدئية للأشياء المادية وغير المادية على حد سواء، ويتصور صورة عالم في حالة تغير مستمر من ناحية، وموجهة نحو غاية كلية من ناحية أخرى.

يستخدم صدرا كما نتوقع مفهوم الحركة الجوهرية بغزارة ويطبقه على عدد من المشكلات الفلسفية، مثل العلاقة بين المتغير والثابت، أي الله والعالم، وصدور الروح من الجسد، أي المذهب الصدري القائل بأن الروح جسدية في نشأتها وروحية في بقائها "جسمانية الحدث روحانية البقاء"، ورفض تناسخ الأرواح، وهذا عدد قليل من المشاكل الفلسفية التي أعاد صدرا صياغتها في ضوء مفهومه عن الطبيعة والحركة في الجوهر، والآثار المترتبة على فلسفة صدرا الطبيعية تتجاوز بكثير حدود دراستنا الحالية، ومن الواضح أن صدرا يتصور التغير والثبات، وهما جانبان مترابطان في نظام الطبيعة، باعتبارهما صيغتين للوجود (أنحاء الوجود). إن الحقيقة الشاملة للوجود تربط معاً الكون من الأجرام السماوية حتى الحيوانات والمعادن. إنها أيضاً الحقيقة نفسها التي تؤسس علاقة لا تنفصل بين الطبيعة الصدريّة والميتافيزيقيا.

لائحة المصادر والمراجع:

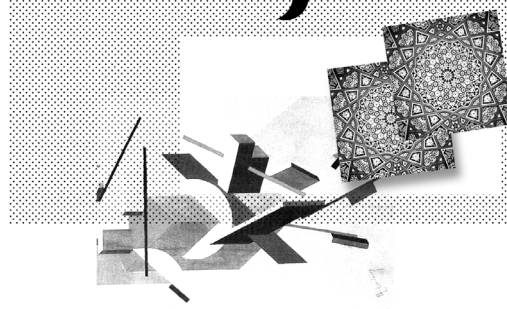
1. ابن سينا- كتاب النجاة (طبعة 1985) تاجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت.
2. الأسفار، الجزء الثالث، السفر الأول.
3. صدر الدين الشيرازي (ملا صدرا) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (1981) تحرير رضا المظفر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، المجلد الثالث، الجزء الثاني. (المشار إليه في المقال بالأسفار).
4. كتاب الانتصار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.
5. الشهرستاني، الملل والنحل (طبعة، 1961)، تحرير محمد جيلاني، شركة ومكتبة مصطفى الحلبي، القاهرة.
6. عبد القاهر البغدادي (1988)، الفرق بين الفرق، مكتب ابن سينا - القاهرة.
7. فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية (1990)، لمحمد البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، المجلد الأول.
8. التفتازاني، شرح المقاصد (طبعة 1989)، تحرير عميرة، عالم الكتب، بيروت، المجلد الثاني.
9. محمد التهانوي، كشف استطلاعات الفنون (طبعة، 1998)، دار الكتب العلمية، بيروت، المجلد 1.
10. ملا صدرا (1377هـ) حدود الكلام، الطبعة الثانية، دار انتشارات مولی، طهران.

بالإنكليزية:

11. Cf. Aristotle, Physics, Book III, 200b.
12. Cf. Frank, (1978), p. 100.
13. Physics, Book VII, 241b.
14. Mahmud, Ali b. Ahmad b., "Risalah fi bahth al-harakah" in Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism (ed. 1971), by M. Mohagheghn and H. Landolt, Tehran University Press, Tehran, and Frank, Richard M. (1978), Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period, State University of New York Press, Alban.
15. Le Livre des penetrations metaphysiques), (ed. 1968), by Henry Corbin, Institut Français d'Iranologie de Téhéran, Téhéran-Paris..

علم المبدأ
LMOLMABDAA

مقارنات



تأثير ابن عربي في شبه القارة الهندية
ملاحظات سوسيو-أنثروبولوجية

- ويليام تشيتيك

تأثير ابن عربي في شبه القارة الهندية

ملاحظات سوسيو-أنثروبولوجية

ويليام تشيتيك

مفكر وباحث أميركي

ملخص إجمالي:

يتخذ هذا البحث سبيلاً غير مألوف في الدراسات التي تعنى بالشيخ محي الدين ابن عربي وتراثه العرفاني. فقد مضى الباحث في سفر معرفي يتحرى فيه حضور الشيخ الأكبر في شبه القارة الهندية من أجل أن يقف على وقائع ومعطيات تستجلي الأثر الروحي والمعنوي والثقافي في متمع آسيوي مكتظ بعوالم مركبة ومعقدة من الأديان والمذاهب والتيارات الفكرية، ولعل أهمية هذا البحث السوسيو- معرفي أنه يكابد التعرف على الكيفيات التي تستظهر تلقى الانتلجنسيا الهندية لفكر ابن عربي بأبعاده الأنطولوجية والعرفانية على الرغم من أن تشعب ولأاتها وانتماءاتها الدينية والعرقية، ولعل الجانب الأبرز في الاستقصاءات الميدانية التي أجراها وليام تشيتيك هي بيان نقاط الوصل والفصل بين تصوف ابن عربي بمرجعياته الوحيانية الإسلامية، والتصوف الهندي بما ينطوي عليه من أبعاد ذات طبيعة أسطورية حيناً وغيبية غير وحيانية حيناً آخر.

نشير إلى أن الكاتب هو مفكر عربي تخصص بالتصوف الإسلامي وعين اختباره انطلاقاً من تأسيسات ابن عربي وعدد من كبار العرفاء المسلمين.

* * *

مفردات مفتاحية: أنطولوجيا العرفان . التصوف الهندي . علم الكون . وحدة الشهود . وحدة الوجود . ميشيل شودوفسكي . القونوي . ابن عربي .

تمهيد:

قلّة هم المفكّرون المسلمون الذين حظوا بتأثيرٍ واسع كالشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي. ولقد عبّر ميشيل شودكيفتش (Michel Chodkiewicz) بوضوح عن أحد الأسباب الرئيسيّة لشهرته هذه مُعلناً أنّ: "مؤلفاته، خلافاً لكل ما سبقها، تحظى... بسمةٍ مُتميّزة: ... لديها جوابٌ لكل شيء"^[1]. استمرّ كثيرٌ من المسلمين في شبه القارة الهندية - كمسلمين آخرين في مناطق أخرى - بالبحث عن هذه الإجابات وصولاً إلى زمننا المعاصر. وتشهد المؤلفات الثانويّة حول الإسلام في الهند على حقيقة أنّ ابن عربي كان مشهوراً بشكلٍ واسع، وكثيراً ما كان موضع جدال، ولكنّ عدداً قليلاً من العلماء المعاصرين - هذا إن وجدوا- الذين بحثوا في التصوّف الهنديّ، قد اطلعوا على مؤلفاته أو مؤلفات تلامذته المباشرين. والحكمُ بوجود هذا التأثير يستندُ بشكلٍ كبيرٍ إلى وجود إشاراتٍ في النصوص إلى كلِّ من ابن عربيّ والمبدأ المشهور الذي يُنسب إليه غالباً وهو وحدة الوجود^[2].

رامياً إلى إجمالة النظر في طبيعة هذا التأثير والطرق التي أنشئ من خلالها، قدّمت طلباً إلى اللجنة الفرعيّة الهنديّة الأميركيّة للتعليم بغيّة الحصول على منحة لدراسة انتشار تعاليم ابن عربي في شبه القارة الهنديّة. نتيجةً لتلقّي الدعم السخيّ للجنة الفرعيّة، تمكّنتُ من قضاء ثمانية أشهرٍ في الهند من أيار عام 1988 لغاية كانون الثاني 1989 مُدقّقاً في المخطوطات الفارسيّة والعربيّة. وتقعُ المكتبات العشر التي قضيتُ فيها أوقاتاً طويلةً في مُدن عليكره، حيدر آباد، لكهنو، نيودلهي، باتنا وسرينغار^[3].

وليام تشيتيك (1943)، (William Chittick/...) مفكر وباحث أميركي، وأحد أبرز علماء الغرب في الفكر الإسلامي، وخصوصاً في حقل التصوّف والعرفان النظري. ترجمت أعماله إلى الفرنسيّة والألمانية والفارسيّة والإيطاليّة والتركيّة والأوردية والروسية والأبانيّة، وهو أستاذ زائر في جامعات أميركية فضلاً عن جامعة ألبانيا.

[1]- العنوان الأصلي للمقال: NOTES ON IBN AL-ARABI'S INFLUENCE IN THE SUBCONTINENT

المصدر: وردت هذه المقالة في دوريّة *The Muslim World*، المجلّد 82، العدد 3-4، تموز-تشرين الأول 1992. وهذه الدوريّة تأسّست في العام 1911، وهدفها تفعيل ونشر البحوث العلميّة حول المجتمعات الإسلاميّة والأبعاد التاريخيّة والحاليّة في العلاقات الإسلاميّة-المسيحيّة. وهي تُطبع من قبل مركز ماكدونالد ووايلي - بلاكويل، وتصلُّ إلى المشتركين في 65 دولة.

M. Chodkiewicz, "The Diffusion of Ibn 'Arabi's Doctrine," *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* 9 (1991) 51.

- ترجمة: هبة ناصر.

[2]- في ما يتعلّق بالمشاكل التي تنشأ من نسب هذه العقيدة إلى ابن عربي من دون قيد راجع:

Chittick, "Rumi and Wahdat al-Wujud," in *The Heritage of Rumi*, ed. Amin Banani and Georges Sabagh (Cambridge: Cambridge University Press).

[3]- المكتبات التي زرتها، مع الاختصارات المستخدمة أدناه في الإشارة إليها، هي كما يلي:

عليكره: مكتبة مولانا آزاد في جامعة عليكره الإسلاميّة (AMU)؛ حيدر آباد: مكتبة المخطوطات الشرقيّة بولاية أندرا براديش (AP)، متحف سالار جونج (SJ)، الجامعة العثمانيّة (OU)، ومؤسسة أبو الكلام آزاد الشرقيّة البحثيّة (HARL)؛ لكهنو: ندوة العلماء (LK)؛ نيودلهي: مؤسسة الدراسات الإسلاميّة، همدرد ناغار (HIS)؛ باتنا: مكتبة خدا بخش (KH)؛ سرينغار: جامعة كشمير (KU) وقسم الأبحاث والمنشورات، حكومة جامو وكشمير (KOR).

حاولت أن أفحص جميع المخطوطات الصوفية في هذه المكتبات بتوجه عقائدي نظري^[1]. ركزت على المؤلفات التي تتناول الميتافيزيقا، اللاهوت، علم الكون، وعلم النفس. وكان هدفي أن أُحدّد المقدار الذي تعكس فيه هذه المؤلفات تعاليم ابن عربي وكيف وصلت إلى المؤلفين الهنود. هل علموا بها بشكل مباشر أم بواسطة مؤلفات أتباعه في الأراضي الإسلامية الوسطى؟ في الوقت عينه، حاولت أن أُحدّد هوية أبرز الممثلين الهنود عن هذه المدرسة الفكرية، حاكماً على المؤلفات على ضوء إتقان المؤلفين للمصطلحات والمفاهيم، وعمق الفهم، ووضوح التعبير، والصيغ الأصلية.

كان معيار المقارنة الذي تبنيته معرفتي الشخصية بكتابات ابن عربي وكتابات أتباعه المشهورين والمتقدمين نسبياً في الزمن كنجل زوجته صدرالدين القونوي (توفي 1274/673م)؛ وتلاميذ القونوي: فخرالدين العراقي (توفي 1289/688م)، سعيد الدين الفرغاني (توفي 1295/695م)، ومؤيد الدين الجندي (توفي حوالي 1300/700م)؛ ومفسري «الفصوص» عبد الرزاق الكاشاني (توفي 1335/736م)، وشرف الدين داوود القيصري (توفي 1350/751م)؛ والشعراء الفرس محمود شبيستري (توفي حوالي 1320/720م)، وشمس الدين المغربي (توفي 1406-1407/809م)؛ وعبد الكريم الجيلي (توفي حوالي 1428/832م)، وعبدالرحمن الجامي (توفي 1492/898م).

نظراً إلى محدودية وقتي، كان يتحتم عليّ أن أكون انتقائياً في مقاربتني. من خلال التحقيق في المؤلفات النظرية التي تميل بطبيعتها نحو النخبة بدلاً من كونها تعبيراً شعبياً عن التعاليم الصوفية، لم أستطع أن أبذل جهداً وافياً في الحكم على مقدار تسرب هذا التأثير إلى الجماهير الإسلامية التي شكّلت غالبية عضوية الطرق الصوفية. كما أشار شوكيفتش، فإنّ التقييم الكامل لتأثير ابن عربي ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار مجموعة متنوعة وواسعة من المصادر بما فيها ما يُسميه المؤلفات من الدرجة الثانية، أي الكتيبات الإرشادية الأساسية للمبتدئين، السجلات الإقليمية، القصائد المذكورة في الاجتماعات الصوفية، المواليد المنتظمة لتشريف الأولياء المحليين، وإجازات المشايخ المحليين وسلاسلهم. جميع هذه الأعمال، وليست المبادئ العقائدية، هي التي تؤكد على ممارسة الطريقة الصوفية ومراحلها، ولكنني وجهت اهتمامي في بحثي نحو المبادئ العقائدية^[2].

كنت من ناحية، مهتماً بتقييم مدى تأثير ابن عربي على المؤلفين الهنود، ومن ناحية أخرى

[1]- بالطبع، ثمة مخطوطات حول التصوف باللغة الأردية ولغات محلية متنوعة أخرى، ولكن في المكتبات التي زرتها فاقت المخطوطات العربية المؤلفات الأردية باثنين لواحد على الأقل، وفاقت المخطوطات الفارسية المخطوطات العربية بالنسبة ذاتها تقريباً. فضلاً عن ذلك، أطلع على مخطوطات عدة باللغة الأردية كانت مرتبطة بوضوح بهذه المدرسة الفكرية، وكانت متأخرة دائماً وبالقدر الذي يمكن أن أقوله انطلاقاً من معرفتي المحدودة باللغة الأردية- مُشتقة. كان انطباعي العام هو أنّ هذه اللغة تلعب دوراً مهماً في نشر تعاليم ابن عربي على المستوى الأكثر شعبية من خلال الشعر، ولكن تلعب دوراً أقل بكثير من خلال المؤلفات النثرية.

[2]- Chodkiewicz, "The Diffusion," pp.41- 42.

مُهِمًا بتحديد نمط التأثير. على سبيل المثال، من الممكن تمييز نطاق واسع من المقاربات تجاه تعليماته العقائدية. فبعض الأعمال تعكس، من جهة، اهتمامات فلسفية ولاهوتية بشكل أساسي، وتُظهِر إتقاناً لخطاب المدارس المكتسب معرفياً، وتُبدي اهتماماً ضئيلاً نسبياً بكشف عالم الغيب والمشاهدة المباشرة لله في تجلياته الذاتية والتي تُشكّل القاعدة التي يقفُ ابن عربي عليها. يميل هذا النوع من المؤلفات نحو الجفاف والدقة المنطقية، ويزيد احتمال أن تكون لغتها عربية بدلاً من الفارسية. من جهة أخرى، يعكس كثيرٌ من المؤلفات التجربة الرؤيوية ويستند إلى المعرفة القلبية و"الدوق" أكثر من التفسير المنطقي للمفاهيم الفلسفية. هذه المؤلفات هي باللُغة الفارسية على الأغلب، ولغتها هي الشعر عوضاً عن النثر. مع ذلك، تملأ أنواع كثيرة من الكتابات المكان الوسط بين هاتين الجهتين، وتوفّر تنوعاً كبيراً في التعديلات. وعليه، لدينا مؤلفات عربية شعرية كُتبت بالنثر الرؤيوي ومؤلفات نثرية من الشعر الفارسي يسودها الاهتمام بالدقة العقلية.

ويجدر القول أن وظيفة تقييم المؤلفات تعقدت بشكل أكبر بسبب وجود مجموعة متنوعة من العوامل العصبية على التقييم والمرتبطة بكل نص على حدة، وبسبب الضيق الشديد في الوقت كما أسلفت. باختصار، تعتمد استنتاجاتي بشكل كبير على تقييمي الذاتي، ولكن رغم ذلك، أتمنى أن تكون بعض المعلومات التي جمعتها مفيدة للباحثين المهتمين بالتاريخ الفكري الإسلامي في الهند.

خلال الأشهر الثمانية التي قضيتها في الهند، اطّلعْتُ على مئات من المخطوطات ومنحتها علامات من I إلى VII (الأرقام الرومانية الواردة بعد المؤلفات المذكورة في ما بعد تُشير إلى هذا المقياس):

- I: لا صلة لها بالمدرسة، ذُكرت ببساطة لتفادي التكرار.
- II: لها علاقة صغيرة بالتصوّف النظري، تهتمُّ بشكلٍ أساسي بالقضايا العملية.
- III: مهمةٌ جوهرياً للنقاشات النظرية، ولكن لا تتصلُّ بشكلٍ مباشر بمدرسة ابن عربي.
- IV: تتضمنُ محتوىً فكرياً جديراً بالملاحظة، ولكنه غير متّصل بمدرسة ابن عربي كذلك.
- V: تُظهِرُ أمثلةً مهمة من التأثير بكتابات ابن عربي و/أو أتباعه.
- VI: نصٌّ مهمٌ حول مدرسة ابن عربي، أو يتناول ببعض التفاصيل الجدال بين مؤيدي وحدة الوجود ووحدة الشهود (موقف الشيخ أحمد السرهندي).
- VII: مؤلَّفٌ ممتاز يُوفّرُ مساهماتٍ جديدة وأصيلة حول مدرسة ابن عربي الفكرية.

حينما راجعتُ ملاحظاتي، استطعتُ أن أفصلَ نحو خمسين شخصيّة كتبت مؤلّفاتٍ في الفئات VII إلى VII، إضافة إلى نحو دزينة من المؤلّفات القائمة بذاتها في الفئات نفسها من تأليف مؤلّفين مجهولين. سأذكرُ في ما يلي نحو ثلاثين من هؤلاء المؤلّفين من دون السعي في كلّ حالة إلى وصف جميع المؤلّفات التي رأيتها. وسأشيرُ أيضاً إلى شخصيات أخرى كي أساعد في وضع المؤلّفين في سياقهم التاريخي. وجميعُ المؤلّفات هي باللّغة الفارسيّة إلاّ إذا ذكر خلاف ذلك.

قبل الدخول في التفاصيل، دعوني أُعبّر هنا عن بعض استنتاجاتي وملاحظاتي العامّة: الحكمة الواصلة هي مُحقّقة في إعلاننا بأنّ ابن عربي كان مشهوراً للغاية في شبه القارة الهنديّة. كقاعدة، كلّما كان النصُّ متأخراً زمنياً كلّما عكسَ بشكلٍ كاملٍ النظرة الكونيّة التي فصلها ابن عربي وأتباعه المباشرون. مع ذلك، كان عددٌ ضئيلٌ نسبياً من المؤلّفين مطّلعين على كتابات ابن عربي نفسها حتّى ولو كان لدى أغلبهم بعض العلم بكتاب فصوص الحِكم عبر أحد التفاسير الكثيرة المكتوبة عنه. لم تكن مسارات التأثير الأساسيّة مؤلّفات ابن عربي عينها بل مؤلّفات كتّاب مثل الفرغاني وعبدالرحمن الجامي (تجددُ الإشارة إلى أنّ كليهما قد وضعاً مؤلّفاتٍ مهمّة باللّغتين العربيّة والفارسيّة).

كان مقدارٌ كبيرٌ من النصوص التي درستها ذا جودة عالية استثنائيّة، ويعكسُ استيعابَ المؤلّفين الكامل لتعاليم التصوّف وممارساته، وقدرتهم على التعبير عن النظرة الكونيّة لمدرسة ابن عربي بطريقة جديدة وأصيلّة. لقد وُضع كثيرٌ من الأعمال الأخرى على يد مؤلّفين كانوا ببساطة جامعين أو مُروّجين يُفسّرون ما تمّ تلقيه من تعاليم التصوّف لمعاصريهم أو تلاميذهم. لذا وجّهتُ اهتماماً أقلّ لهذه الأعمال الشهيرة لأنني كنتُ على علم بمحتواها، وكنْتُ مهتمّاً بشكلٍ خاصّ باكتشاف أسياد المدرسة الأكثر تمرّساً. مع ذلك، فإنّ العدد الكبير من الأعمال الشهيرة من هذا النوع هو علامة على أنّ تأثير ابن عربي قد امتدّ على كلّ مُستويات الطرق الصوفيّة والمجتمع الإسلاميّ.

وألفتُ إلى أنّ الأغلبية الواسعة من النصوص التي اطّلتُ عليها لم يدرسها الباحثون المتدربون بالوسائل الحديثّة بهدف مضمونها (رغم أنّ بعض هذه النصوص من دون شك ما زال يُقرأ في الخوانق أو البيوت الخاصّة). ولقد أشارَ باحثون من أمثال سيّد أثار عباس رضوي، مؤلّف "تاريخ التصوّف في الهند" إلى حجم هائلٍ من النشاط الفكريّ على مدى قرون، إلاّ أنّ أغلب المؤلّفين المعاصرين بقوا غافلين عن القضايا التي تمّت مناقشتها في هذه الأعمال، وما يقوله رضوي نفسه عن مضمونها مُستمدٌ بشكلٍ كبير من المصادر الغربيّة الثانويّة. ولا يبدو أنّه خطر ببال المتخصّصين، ولا سيّما مواطني شبه القارة الهنديّة، أنّنا نتعامل هنا مع تراثٍ فكريّ هو في ذاته مُثيرٌ للاهتمام وابتكاريٌّ وذو صلةٍ بالاهتمامات المعاصرة. يبدو أنّ أغلب الباحثين المتدربين بالمناهج الحديثّة

يعتقدون أن العناصر المهمة في الحضارة الإسلامية هي تلك التي تملك رابطاً مباشراً بالسياق الاجتماعي والأحداث السياسية؛ إلى الحد الذي فُرت فيه هذه النصوص، تقصى الباحثون عن تفاصيل غير مرتبطة بالاهتمامات الرئيسية للمؤلفين.

إن إلقاء نظرة إلى الكتب والمقالات التي يتم إصدارها (في الغرب والدول الإسلامية) حول المتصوفة العظام في التاريخ الإسلامي مثل الحلاج والرومي وخصوصاً ابن عربي، يُظهر أنه تم الاعتراف من قبل جمهور معاصر كبير بأن التصوف هو مخزن من التعاليم الروحية والدينية التي ما زالت تمتلك القيمة في عصرنا. وتحتوي المكتبات الهندية على مجموعة غنية بشكل خاص من الأعمال الأصلية التي تُعيد تفسير العقيدة الصوفية بشكل مستمر وفي الوقت عينه تُداوم على تركيز واضح على قاعدتها اللا متغيرة. هذه الأعمال تُعيد التأكيد على الانهماك العام للمفكرين المسلمين بالحققيقي والجوهري في مقابل العرضي والتاريخي. لقد أدهشني إجماع الأصوات في الأعمال لغاية القرن التاسع عشر رغم التنوع الكبير في الأساليب والمقاربات. على العموم، النصوص مليئة بالقيم المنتشرة في كتابات ابن عربي أو الرومي. يُحاول المؤلفون إظهار أهمية التوحيد في الحياة والتطبيق، وينظرون إلى العالم وشؤون البشر كمسارح تتجلى فيها الآيات الإلهية في أنماط متغيرة على الدوام من التعددية. يرى هؤلاء المؤلفون أن غاية الحياة البشرية هي تحصيل تناغم الروح مع التجلي الذاتي لله على أساس الشريعة.

كانت هذه الاهتمامات موجودة بالطبع أيضاً في المؤلفات التي كُتبت قبل ابن عربي. وما يميزها عن الأعمال السابقة هو استخدام مصطلحات تقنية مُحَددة ومفاهيم مُستمدّة من كتابات ابن عربي ومُنقّحة ومُمنهجة من قبل صدرالدين القونوي وأتباعه. وأشير إلى كثيراً من المؤلفات التي كُتبت على مدى الـ500 عام التي بحثتها كان يُمكن أن تُكتب في أي وقت خلال هذه المدة. وثمة إشارات قليلة نسبياً إلى أحداث مُعاصرة أو اهتمامات محلية على وجه الخصوص، ولكن هذا لا يعني أن جميع هذه الأعمال تقول الشيء عينه بالأسلوب نفسه.

بإيجاز، تتضمن المكتبات الهندية كتابات من تأليف فلاسفة وعلماء لاهوت وحكماء صوفيين مهمين ما زالوا غير معروفين تقريباً، وهم جديرون بالدراسة بشدة. ويمكن أن نُصنّف عدداً من المؤلفين التاليين كممثلين من الصف الأول عن التراث الفكري الإسلامي إلا أنهم لم يخضعوا للدراسة تقريباً بشكل كامل.

دعوني أدوّن هنا أيضاً الشعور بالمأساة الذي أحسسته لما يحصل بسبب الإهمال الواسع النطاق الذي يطال المكتبات الهندية. لن أتفاجأ إذا أصبح عمّا قريب عدد كبير من المخطوطات التي سوف أذكرها أدناه غير متوفرًا بسبب التلف السريع في الموارد. المشكلات السياسية الحالية في

شبه القارة الهنديّة تجعلُ الوضعَ أصعبَ بكثيرٍ ممّا كان عليه في الماضي حينما كان المناخ دائماً عدوّاً للكاتب (لم أنزعج من قبل قطّ أثناء دراسة المخطوطات كما انزعجتُ هذه المرة من الثقوب والصفحات المتحلّلة). وأغلبُ المكتبات التي زرتها يُديرها أشخاصٌ سليمو النية، ولكنّ موارد الحفظ على الأمد الطويل كثيراً ما تكونُ غير مُتوفّرة. سمعتُ عن مكتبات عديدة مهمة كانت أو أصبحت حديثاً غير مُتاحة. ومؤخراً اندلعت النيران في اثنتين من هذه المكتبات، وقد تسبّب العنف الجماعيُّ بإحداها وتسبّب ببساطة الإهمال بالأخرى، فأتلّفت العديد من المخطوطات التي قد تكون غير قابلة للاستبدال.

القرن الثامن الهجري / الرابع عشر ميلادي:

درسَ السيد أشرف جهانكير سمناني (يُحتمل أنه توفيّ في 1425/829م) في شبابه مع علاء الدولة سمناني (توفي 1337/736م) الذي اشتهر بأرائه النقديّة حول ابن عربي والتي تمّ التعبير عنها في مراسلته مع عبد الرزاق الكاشاني، أحد مُفسّري كتاب الفصوص. لم يكن السيّد أشرف راضياً تماماً برفقة علاء الدولة فاتّجه إلى كاشان وهو في عمر الثالثة والعشرين تقريباً كي يدرس عند عبد الرزاق، تاركاً المدينة بعد موت الأخير في 1330/730م. ويُقالُ إنّهُ أصبح صاحبَ سفر السيّد علي همداني (توفي 1385/786م). قام بزيارة جيسو داراز (Gisü Darāz) ومراسلته، وأصبح تلميذاً لشيخ في بنغال، واستقرّ في النهاية في جونبور^[1]. "لطائف أشرفي" (VI) هو كتابٌ يحتوي على نحو 850 صفحة جمعها تلميذه نظام حاجي اليميني في ستين "لطيقة" شارحاً آراء السيّد أشرف حول مجموعة مُتنوّعة من المواضيع. اللطيقة الثامنة عشرة هي ذات أهميّة خاصّة لأنّها مكرّسة لوحدة الوجود. يُحتملُ أنّ هذا كان مصدر الجامي في "نفحات الأنس" لنصّ المراسلة بين السمناني والكاشاني، وأيضاً لفكرة أنّ هذا الجدل يتعلّق بوحدة الوجود بما أنّ هذا المصطلح لم يُذكر من خلال المبدأين. يُقدّم السيّد أشرف احتجاجات عدّة ليُظهر أنّ السمناني قد أساء فهم موقف ابن عربي وأنّ انتقاداته هي غير مُبرّرة.

لاحظتُ اثنين من أعمال السيّد أشرف التي لا تملكُ صلةً خاصّة بالمدرسة: "إرشاد الإخوان" (III) و"تنبيه الإخوان" (II). يُخبرنا رضوي أنّ السيّد أشرف كتب "مرآة الحقائق" و"كنز الدقائق" لـ"فائدة المتخصّصين"^[2]، وقد يتناولُ هذان نقاشاتٍ تقنيّةً مُتطوّرة. أمّا "المكتوبات" (VI) من تأليفه فهي قطعاً ذا أهميّة، وتكفي مع "اللطائف" في إظهار أنّهُ كان قناةً أساسيةً لتأثير ابن عربي.

[1]- S.A.A. Rizvi, A History of Sufism In India, I, pp.267- 268; B.B. Lawrence, An Overview of Sufi Literature In the Sultanate Period (Patna: Khuda Bakhsh Oriental Public Library), 68.

[2]- A History of Sufism In India, I, p.268.

شكل الشيخ الكبروي المذكور سابقاً، السيد علي الهمداني، قناة تأثير مهمة أخرى، وهو قدس كشمير. ألف ما لا يقل عن 40 عملاً، أغلبها رسائل وجيزة. ويحتمل أنه مؤلف "حلّ الفصوص"، وهو تفسير لكتاب "فصوص الحکم" من تأليف ابن عربي^[1]. ومن بين رسائله رسالة بالعربية بعنوان "أسرار النقطة" التي تُظهر إتقانه للمصطلحات التقنيّة للقانوني وأتباعه. وقد علّق بروس لورنس (Bruce Lawrence) بأن الهمداني، كما السيد أشرف، "درّس مبادئ وحدة الوجود بحماسٍ مُعدٍ"^[2].

أحد الصوفيّين الأكثر إنتاجاً خلال هذه المدّة كان الشيخ الشّستي السيد محمد الحسيني المعروف بجيسو داراز والذي توفيّ بعمرٍ فاق الـ100 عام في 1422/هـ825 م. طُبعت كثيرٌ من أعماله في حيدر آباد وجولبارجا على يد السيد عطاء حسين في النصف الأول من هذا القرن. لعلّ كتاب جيسو داراز الذي يُظهر أكبرَ مديونيةٍ لمدرسة ابن عربي هو "أسمار الأسرار"^[3] حيث ينتقد ابن عربي وبعض أتباعه كفخر الدين العراقي في مناسبات عدّة. في أحد فصول كتاب "تبصرة الإصطلاحات الصوفيّة" (VI)، جمع الابن الأكبر لجيسو داراز، السيد أكبر الحسيني، كلّ هذه الانتقادات وأضاف تفسيره الخاص^[4]. بشكل عام، وظّف داراز مصطلحات مدرسة ابن عربي إلاّ أنّه كان ميّالاً إلى نمط التعبير الوجداني - الذي يمثّله كتاب "اللّمعات" من تأليف العراقي - أكثر من نمط التعبير الأشدّ فلسفياً ومنطقاً الذي يمثّله أغلب مُفسّري "الفصوص"^[5].

استناداً إلى رضوي، "كان مسعود باك رائد حركة وحدة الوجود في دلهي"^[6]، ويحتمل أنّه توفيّ في 1387/هـ789 م^[7]. كان باك تلميذاً لنظام الدين أولياء وألّف عدداً من الأعمال الفارسيّة المثيرة للاهتمام. وقد مال نحو التعبير الوجداني عن الأفكار، ولكنه أظهر تأثيراً ضئيلاً أو حتّى مُنعداً

[1]- نُشر هذا الكتاب مؤخراً في طهران من قبل ج. مسكار نزهاد ولكنه نُسب إلى الخواجه محمد پارسا. يُظهر المحرّر أنّ أغلبه مأخوذ من تفسير الجندي حول الفصوص. يُقدّم ن. مايل هراوي عدة أسباب تدعّم كون الهمداني هو المؤلّف. تتضمّن المخطوطات: HIS 3179، AP 780، LK 2، KOR 905، LK 82. عُثر على نسخة في مجموعة من مؤلفات الهمداني في إسطنبول، الشهيد علي باوسا 2794، 684-508 وما بعدها، يعود تاريخها إلى 901. في تلك المجموعة، تُسمّى رسالته "الوجودية" المطابقة لمقدمة "حلّ الفصوص" (مايل هراوي ص. 106-107) بـ"الإصطلاحات" (478-481 وما بعدها).

[2]- Sufi Literature, p. 55.

[3]- طُبِع هذا الكتاب في حيدر آباد، تحرير حافظ عطاء حسين، 1350. ثمة أيضاً تفسيرٌ حول هذا الكتاب AP 1464.

[4] - Ed. by Sayyid 'Ata' Husayn (Gulbarga: Kutubkhāna-yi Rawdatayn, 136594 - 67 1946/).

[5]- رغم أنّ جيسو داراز ينتقد العراقي، إلاّ أنّه يُعيد صياغة مقاطع من "اللّمعات" (من دون الاعتراف بالمصدر)، كما في "السّم" الأول الذي أخذ من الومضة الثالثة عشر (نوربخش، طهران: خانقاه نعمة اللهي، 1974) الصفحة العاشرة؛ ترجمة تشيتيك وويلسون (نيويورك: 1982)، الصفحة 78، الفقرة الأولى. لاحظ أنّه في كلّ من "الأسمار" و"اللّمعات"، ينتهي المقطع بيتي الشعر نفسها من تأليف مُفسّر "الفصوص" مؤيد الدين الجندي.

[6]- A History of Sufism In India, I, p.241.

[7]- Lawrence, Sufi Literature, p. 27.

بكتابات ابن عربي وأتباعه. يُمكن أن نعتبره مناصراً لوحدة الوجود إذا أخذنا هذا المصطلح بالمعنى الأعم، أي بالإشارة إلى عبارة "التوحيد" بالنمط الصوفي، ولكن ليس بالمعنى الأخص الذي يُقيد تمثيل موقف ابن عربي. في "مرآة العارفين" (IV)، يُحتمل أن مسعود باك يعكس بعض التأثير بـ"اللّمعات" من تأليف العراقي، ولكن في الغالب يُعبر عن نفسه بأنماط تُدكرنا أكثر بـ"التمهيدات" من تأليف عين القضاة الهمداني. ينقسم هذا الكتاب إلى 14 كشافاً، ويبدأ بمناقشة حقيقة الوجود. في قسم ثان عن التوحيد، يذكر المؤلف عبارة "ما في الوجود إلا الله" التي كثيراً ما استخدمها ابن عربي. مع ذلك، فإن نمط شرحه لمعنى هذه الفكرة لا يُظهر أي علامة على الاعتماد على مدرسة ابن عربي. يتناول باقي الكتاب بشكل أساسي المقامات المختلفة في الطريق الصوفي. أما الكتاب الآخر "أم الصحائف في عين المعارف" (IV)^[1] فيشكل نقاشاً مهماً وجذاباً لرمزية الأحرف العربية. أخيراً، ينبغي أن أذكر شمس الدين شرف الدين الدهلوي الذي لا أعرف شيئاً عنه غير أنه كتب تفسيراً عربياً حول كتاب ابن عربي بعنوان "نقش الفصوص" يعود تاريخه إلى 1392-1393/هـ 795م، 68 عاماً قبل تأليف كتاب الجامي المعروف بـ"نقد النصوص في شرح نقش الفصوص". وتُشير إحدى المخطوطات أن العمل قد كُتب بطلب من شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبدالرحيم. ويبدو أن قسماً كبيراً من النص، كما "نقد النصوص"، يعتمد على كتب تفسير "الفصوص" المشهورة.

القرن التاسع الهجري / الخامس عشر ميلادي:

من المفيد القول أن مؤلفات الفردوسي الشهير، الشيخ شرف الدين يحيى منيري (توفي 1381/هـ 782م)، ليست خالية تماماً من تأثير مدرسة ابن عربي، رغم القول أنه كان من بين المنتقدين لنظريات ابن عربي حول وحدة الوجود أثناء تنامي شهرتها بشكل متزايد في شبه القارة الهندية^[2]. كان أتباعه مُطلعين بشكل مباشر على بعض كتابات المدرسة. وعليه، فإن بعض أعمال حسين بن معز البلخي نوشاهي توحيد (توفي 1440م)، ابن أخ وخليفة الخليفة المباشر للمنيري مُظفر بن شمس البلخي، تتطرق إلى نقاشات مشهورة. الأكثر إثارة للانتباه هو "كاشف الأسرار" (V) من تأليف حسن، ابن حسين وخليفته، وهو كتاب تفسير بالفارسية للكتاب من تأليف حسين "حضرات الخمس" باللغة العربية. لم أصادف قط من قبل تقسيمه للحضرات الإلهية الخمس:

(1) حضرة الألوهية التي هي حقيقة كل شيء.

(2) حضرة القداسة النهائية، وهي حضرة المحبوبة.

[1]- يُحتمل أن هذا هو نفسه «أم النصائح» الذي يُخبرنا لورنس أن «كتاب السيرة من القرون الوسطى يذكرونه ولكنّه لا يظهر في أي من الجداول المطبوعة» (Sufi Literature, p.67).

[2]- أ. شيميل في مقدمة «خوان بور نعمت» من تأليف المنيري، دلهي: Idarah-i Adabiyat-i Delhi, 1986.

(3) حضرة القداسة المتوسّطة، وهي حضرة العشيّة.

(4) حضرة القداسة الابتدائية، وهي حضرة النبوة والخلافة والدعوة، والهداية.

(5) وحضرة الإضلال والإغواء، وهي حضرة التعددية الساجنة^[1].

أحد أكثر الممثلين تميّزاً عن النوع الفلسفي من تفسير فكر ابن عربي الذي يُجسّده صدر الدين القونوي هو علاء الدين علي بن أحمد بن علي بن أحمد مهائمي (توفي 1432/835هـ م)، الذي كان من مدينة "غوجارات" وفقاً لـ "أخبار الأخيار". يُخبرنا رضوي أنّ مهائم هي نفسها كونكان، وهي منطقة في غرب ديكان^[2]. من بين أعمال مهائمي، التي يبدو أنّها جميعها باللّغة العربية، يوجد تفسير لـ "الفصوص" بعنوان "خصوص النعم في شرح فصوص الحِكم"^[3]، وتفسير لـ "جام جهان نما" للمغربيّ عنوانه "مرآة الدقائق"^[4]، وتفسير آخر لـ "النصوص" من تأليف القونوي عنوانه "مشرح الخصوص إلى معاني النصوص" (+VI). المهائمي هو أيضاً مؤلّف تفسير "بصير الرحمن" - الذي صدر مطبوعاً - ومؤلّف تفسير لـ "عوارف المعارف" من تأليف السهروردي عنوانه "ظوارف اللطائف" (-VI) تمّ في 1416/319هـ م. يُظهر الأخير مديونيته لابن عربي في الخطبة التي توظف مصطلحيّ "الفصوص" و"الفتوحات" في معناهما الحرفي. يُعلّق كتاب "أجلّة التأييد في شرح أدلّة التوحيد" (VI) على إحدى الرسائل القصيرة للمؤلّف نفسه، بينما "أمحاض النصيحة الصحيحة" (+VI) يُقدّم إجابة لرسالة من جمال الدين محمد المزجاجي (؟) من زبيد في اليمن ويدافع عن ابن عربي ومدرسته على نمط الجدالات الكلامية.

يتمتّع تفسير المهائمي باللّغة العربية لكتاب المغربيّ "جام جهان نما" بأهمية خاصة لأنّه يُشير إلى الشهرة الواسعة لهذه الرسالة. يقتبس المغربيّ أغلب عمله - من دون إسناد - من مقدّمة "مشارك الدراري" من تأليف الفرغاني الذي قام بدوره بتأسيس كتابه على ملاحظات أُخذت خلال محاضرات القونوي حول "نظم السلوك" من تأليف ابن الفريد. يُقدّم المغربيّ ثلاثة رسوم بيانية تُبين المصطلحات التقنية المتنوّعة المهمّة للمدرسة، ويبدو أنّ هذه قد ألهمت رسوماً بيانية كثيرة مشابهة من تأليف مؤلّفين لاحقين. عادة ما تعكس كتب التفسير حول "جام جهان نما" معرفة كاملة بكتابات

[1]- للاطلاع على تقسيمات أكثر معيارية راجع:

Chittick, "The Five Divine Presences: From al-Qûnawî to al-Qaysari," *Muslim World* 72 (1982), pp.107-128.

[2]- A History of Sufism In India, II, p.336.

[3]- O Yahia, *Historie et classification de l'oeuvre d'Ibn Arabî* (Damascus Institut Franzais de Damas, 1964), 246, no 22.

نمة نسخة (لم تر) موجودة أيضاً في ديوباند.

[4]- Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, SII 311.

ترجم هذا التفسير إلى اللغة الفارسية بعنوان «دقائق نماي» بقلم عبد النبي شطّاري الذي يُقال في قائمة خدا بخش عن «تذكري علما هند» أنّه توفي في 1020.

القونوي وأتباعه المباشرين. ومن النماذج "دواء الرشدي" (VII) من تأليف الشيخ الكبروي رشيد الدين محمد بن علي البيداوازي^[1]. وهنا يُخبرنا المؤلفُ أنه بعد قراءة رسالة المغربي في العام 1467/871م، شاهد رؤيا النبي على هيئة نُقِشت داخلها أسماء الله التسعة وتسعين، فأرسل وصفاً للرؤيا إلى مُرشدته في مشهد أمير شهاب الدين عبدالله برزیشابادي الذي ردّ عليه برسالة يُخبره فيها أنها علامة على رسوخه وثباته في الشريعة والطريقة. يضمُّ الكتاب - الذي قُرئ قطعاً في شبه القارة الهندية - رسوماً بيانية عدّة حول الأسماء الإلهية وعلاقاتها بعضها مع بعض، ويظهرُ مستوىً عالياً من النقاش حول المصطلحات التقنيّة للمدرسة، خصوصاً تلك المرتبطة بكتابات القونوي والفرغاني، كما يتخلّله شعر للمؤلف ينتهي بقصيدة من نحو 100 سطر. إنني أشتهه باحتمال وجود كمية كبيرة من إعادة الصياغة الأصليّة لتعاليم المدرسة كالكثير من المؤلفات الصوفيّة في الحقب التي تُناقشها هنا، حيث يبدأ النص بنقاشٍ حول الحديث القدسي الشهير "كنتُ كنزاً مخفياً..." لا بدّ من الإشارة إلى أن أكثر المؤلفين تأثيراً خلال هذه الحقبة، ولعله أكثرهم تأثيراً في مدرسة ابن عربي بعد الشيخ نفسه، هو عبد الرحمن الجامي الذي دُرست كتبه المتعدّدة بالعربيّة والفارسيّة بشكلٍ واسع، وكثيراً ما تمّ اقتباسها على جميع مُستويات النقاش.

القرن العاشر الهجري / السادس عشر ميلادي:

يُعتبر أبو المؤيد محمد بن خطير الدين الشطّاري المعروف بمحمد غوث (توفي 1563/970م)، أكثر أسياد هذه المدرسة تأثيراً في القرن العاشر الهجري / السادس عشر ميلادي. هو الأخ الأصغر للشيخ بُول، وكان برفقته خليفة للشيخ ظهور حاجي حميد. وفقاً لرضوي، كان الشقيقان أشدّ الشطّاريين تأثيراً في زمنهما. كان هو مایون تلميذاً للشيخ بُول، وقد قُتل الأخير على يد الشقيق المتمرد لهو مایون. استقرّ محمد غوث في كواليور، وساعد جيشَ بابور في السيطرة على حصنها، وأدّت مُناصرته لبابور إلى أن يُعلن شير شاه الأفغاني عن كُفره، رغم أنّ هذا الإعلان كان في الظاهر بسبب الحوارات مع الله التي وصفها في كتابه "رسالة معراجية"^[2]. يُخبرنا رضوي أنّ أهمّ أعماله هو "الجواهر الخمسة"، وتتضمّن أعمالاً أخرى "الضمائر" و"البصائر" و"كنز الوحدات"^[3]. أمّا كتابه "بحر الحياة" (III) الذي صدر مطبوعاً^[4]، فهو ترجمة فارسيّة لكتاب "أمريتكوند" باللّغة السنسكريتيّة.

[1]- الكاتب غير مُحدّد في المخطوطة إلا من خلال «التخلص». يُعرف بأنّ رشيد بيداوازي كتب تفسيراً حول كتاب الشبستري «غولشان راز»، وفي العام 1448/852م كتب مثنواً بعنوان «مصباح رشدي». كان البيداوازي خليفة عبدالله برزیشابادي (توفي 1467/872-1468م) وهو شيخ كبروي كان تلميذاً للخواجه إسحاق الختلاني، خليفة السيّد علي الهمداني.

راجع: Dewese, "The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia," Iranian Studies 21 (1988) pp 66-67.

[2]- A History of Sufism In India, II. pp.156- 157.

[3]- Ibid.,159.

[4]- Ibid.,12.

رأيت ثلاث مخطوطات من "قليد مخازن" (VII)، كتبت كل واحدة منها بخط كبير في سبعة سطور ضمن كل صفحة مع تفسير غزير بين السطور، ولا شك في أنه من المؤلف. يُخبرنا محمد غوث في المقدمة أنه في العام 1035-1036/942م حينما كان يبحث عن اسم للكتاب المكتمل، شاهد في رؤيا أن أبو بكر مفتاح يعطيه الخزان. ينقسم هذا العمل إلى: مقدمة، ثلاث دقائق، وخاتمة. تُناقش المقدمة لغز الجوهر الإلهي أو الهويّة، وتناقش الدقيقة الأولى الماهيات المدركة التي تأتي من خزينة العدم إلى الوجود. يُعلّق النصّ بشكل مُفصّل على رسم بياني كوزمولوجي كبير على هيئة عدّة دوائر ذات مركز واحد. تُناقش الدقيقة الثانية الروح، والثالثة النبوة والولاية، بينما تُناقش الخاتمة القيامة.

كان وجيه الدين أحمد بن نصرالله علوي غوجراتي أحمد آبادي الشطّاري (توفي 1539/997م) تلميذاً لمحمد غوث^[1]. كان تلميذه مير سيّد صبغة الله بن روح الله بارزاً في نشر تعاليم محمد غوث في المدينة^[2]. وفقاً لرضوي، فإنّ "الملفوظات" من تأليف وجيه الدين هي "صريحة للغاية ومُجدّة في التأكيد على أفضليّة وحدة الوجود"^[3]. من بين أعماله تفسيرٌ قرئ على مُستوى واسع لـ "جام جهان نما" وتلخيصٌ عربي قصير لميتافيزيقا ابن عربي وعلم تفسير رموز الأولياء بعنوان "الحقيقة المحمدية" (VI+). يبدو أنّ الأخير قرئ غالباً مع ترجمته وتفسيره الفارسيّ من تأليف عزيز الدين، وهو خليفة وجيه الدين^[4].

كان إبراهيم الشطّاري جنّت آبادي (توفي 1583/991م) تلميذاً لمحمد غوث^[5]. وكما يُخبرنا رضوي، كان على مدى نحو ثمانية عشر عاماً إمامَ محمد غوث في الصلاة^[6]. وقد ألّف تفسيراً مهماً حول "جام جهان نما" بعنوان "آئينه حقائق نما" (VI) (أو آئينه حق نما). يُظهر هذا الكتاب تأثيراً كبيراً بالجامي والفرغاني والفتوحات من تأليف ابن عربي.

مؤلفٌ بارزٌ آخر من الحقبة نفسها هو خوب محمد ششتي الذي ألّف «أمواج خوبی» (VII) في 1583/990م^[7]. وقد أطلق على كتابه أيضاً عنوان "شرح خوب تورانغ"، و"خوب تورانغ" هو مثنوي كُجراتي نظّمه في 1578/986م. يقول المؤلف إنّ الكتاب مُستمدٌ من مقاطع مُقتبسة من

[1]- Ibid.,158.

[2]- Ibid.,329 -30.

[3]- Ibid.,11.

[4]- Ibid.,13.

[5]- وفقاً لرضوي، كان تلميذاً لشيخ لشكر محمد عارف (توفي 1583/993م) الذي كان بنفسه تلميذاً لمحمد غوث ولكن إبراهيم يُشير إلى أنّ محمد غوث هو «مرشده» في «آئينه حقائق نما»، ص.3.

[6]- A History of Sufism In India, II.p.169.

[7]- ثمة نموذجٌ مثنوي للعمل نفسه من تأليف عاصم كُتب في 1166؛ نُسخَت المخطوطة (AP 1527) في العام نفسه من قبل محمد يحيى قادري.

الشيخ كمال محمد^[1] ويطرح نقاشات بسيطة، ولكن عميقة، حول كثير من المفاهيم الأساسية لهذه المدرسة، مُظهراً تأثراً واضحاً بالجامي والفرغاني. الكتاب شاعريٌّ ومليءٌ بالمقارنات الأصلية التي تُقدّم في مكان الشروحات الفلسفية الأكثر شيوعاً، ويحوي عدداً من الرسوم البيانية. كتب المؤلف كتاباً ثانياً بعنوان "الصراط المستقيم" (VI) في 981، القيمة الأبجدية للعنوان. والأسلوب شبيهٌ بأسلوب "أمواج خوي"، فهو شاعريٌّ مع نقاشات مُفصّلة حول أفكار أساسية كالوجود، الكيانات الثابتة، مستويات الوجود، وما إلى ذلك، ويقتبس المؤلف من ابن عربي في مقاطع عدّة. الكتاب الثالث، "مفتاح التوحيد" (V) هو تفسيرٌ - ربما من تأليف أحد التلاميذ - لقصيدة من تأليف خوب محمد تتناولُ مستويات الوجود.

القرن الحادي عشر الهجري / السابع عشر ميلادي:

أظهر عددٌ من المتصوّفة من منطقة «بيجاور» تأثراً بمدرسة ابن عربي، من ضمنهم شاه برهان الدّين بن ميرانجي شمس العشاق (توفي 1597/1005هـ م) المعروف أيضاً ببرهان الدين جانم^[2]. يصف «مخزن السالكين ومقصد العارفين» (VI+) مستويات الوجود بأسلوب مألوف. «معرفة السلوك» (VII-) من تأليف خليفته محمود خوش داهان ششتي (توفي 1617/1026هـ م) هو مثيرٌ للاهتمام على وجه الخصوص، وهو كتابٌ يُصنّف كلّ شيء في الوجود ضمن أربع فئات واسعة ويبدو أنّ ذلك للمساعدة على التأمل. ويُقال بأنّ هذا العمل يُلخّص جميع تعاليم المدرسة البيجاورية^[3]. ورغم أنّ انتساب المصطلحات بشكل كبير إلى مدرسة ابن عربي يُعرف فوراً، إلا أنّ الشروحات تضع الكتاب على طرف الاتجاه العام. ويذكر المؤلف أنّه ألّف الكتاب كي يشرح معنى الحديث التالي "من عرف نفسه فقد عرف ربه" كما شرحه شيخه "باصطلاحه الخاص". يبقى القول أنّ كامل الكتاب يُختصر في رسم بياني واحد، ويبدو أنّ الشيخ برهان الدين هو الذي رسمه.

في الفترة المبكرة من القرن الحادي عشر هجري/السادس عشر ميلادي، مثل الخطّ الشطاري عيسى بن قاسم الجندي (توفي 1622/1031هـ م) المسمّى شاه عيسى جند الله وأحياناً عين العرفاء، وهو تلميذ شيخ لشكر محمد عارف (توفي 1583/993هـ م) الذي كان نفسه تلميذاً لمحمد غوث (توفي 1563/970هـ م). يصف رضوي عيسى بأنّه كان مُناصرًا مُتحمساً لوحدة الوجود حيث إنّه درس مؤلّفات ابن عربي بشكلٍ دقيق ودافع عنها بثبات. لهذا السبب، نرى محمد بن فضل الله

[1]- وفقاً لـ"جدول المخطوطات الفارسية في متحف ومكتبة سالار جانغ"، المجلد الثامن، حيدر آباد 1983، ص. 178 فإنّه كمال محمد سيستاني (توفي 1571/979هـ م).

[2]- للاطلاع على إشارات حول السيرة، راجع:

Eaton, *Sufis of Bijapur* (Princeton: Princeton University Press, 1978).

[3]- راجع Eaton, *Sufis of Bijapur*, pp. 146ff حيث لخصت محتويات الكتاب بشكلٍ وجيز. يذكر إيتون أنّ "عشرات من الرسائل اللاحقة" قد أسست على الكتاب.

برهانبوري - الذي كان بنفسه مُمثلاً مشهوراً عن مدرسة ابن عربي، خصوصاً نظراً لكتابه "تحفة المرسله" - يسميه "إباهياً وزنديقاً"^[1]. من بين مؤلفات عيسى نذكر "أنوار الأسرار"، وهو "تفسير" للقرآن أُلّف لكي يظهر أنه يمكن العثور على بذور وحدة الوجود في آيات القرآن، وتفسير كتاب "الإنسان الكامل" من تأليف الجيلي، وتفسير آخر لكتاب "جواهر خمسة" لمحمد غوث.^[2]

كتاب عيسى "عين المعاني" (VII) الذي أُلّف في العام 997 هو تفسير لكتابه "روضة الحُسنى في شرح أسماء الله الحسنى" (أُلّف في 989) ويُظهر قدراً كبيراً من الاهتمام بمؤلفات الجامي والفرغاني. يبدأ الكتاب بمقدمة حول التعاليم النظرية الأساسية للمدرسة، ومن ثم يتحول إلى تفسير لأسماء الله الـ99. في شرح كل اسم، يُشير المؤلف إلى "المعمى" (اللغز)، "الإشارة"، "المظاهر" (مواضع التجلي)، "الوظائف" و"الأشغال". في "المعمى"، يُقدّم الكتاب بيتاً وحداً من الشعر مع شرح وجيز، بينما "الإشارة" تشرح ما يُخبرنا الاسم عن الله نفسه. أما قسم "المظاهر" فهو يُعدّد الظواهر في الكون والروح التي تُبرز خصائص الاسم. وفي تعامله مع "الوظائف"، يذكر المؤلف الوظائف العملية التي تُصبح باطنية بشكل مُتنام مع انتقاله في اللاتحة التي تحوي أغلب أو جميع ما يلي: العابد، الزاهد، الداعي، العاشق، العارف، المتخلّق (الذي يتخلّق بأسماء الله ويتخذها صفات له)، الموحد، والمحقق. في قسم الأشغال، يُقدّم عيسى تعليمات موجزة حول التضرّع بالاسم والتأمل فيه. أما كتاب "البرزخ" (VI) القصير من تأليف عيسى، فإنه يصف التأملات المختلفة على أساس تعاليم المدرسة ويُقدّم رسوماً (غالباً ما تكون مُلوّنة في المخطوطات) لوجوه بشرية مؤلّفة من الأسماء الإلهية. أما كتاب "الحواس الخمس" (VI) فهو يتناول المراسلات بين تنزلات الوجود الخمسة والحواس الخمس. كثيراً ما يُوظّف الكتاب محتوى من "نقد النصوص" من تأليف الجامي من دون ذكر المصدر.

كان الشيخ برهان الدين برهانبوري أحد تلامذة عيسى المهمين (توفي 1083هـ/1673-1672م)^[3]، وقد أُطلق عليه أحياناً راضي إلهي، وهو مؤلّف كتاب "شرح أمنت بالله"^[4] (+V) الذي يقتبس بالتفصيل ومن دون إسناد من كتاب "شرح غولشان راز"، وهو جمع فارسي مُلخّص لتعاليم ابن عربي من تأليف محمد لاهيجي (توفي 912هـ/1506م). نُسب كتاب برهان الدين القصير "دقائق الحقائق" أو "رسالة الدقيقة" (VI) في بعض النسخ إلى عيسى. جمع عقيل خان رازي (توفي 1108هـ/1696م)، تلميذ برهان الدين، كتاب سيده "الملفوظات" تحت عنوان "ثمرات الحياة"^[5].

[1]-A History of Sufism In India, II.p.169.

[2]-Ibid.,170.

[3]- يذكر رضوي أن هذا هو تاريخ وفاته ولكنه يذكر تاريخاً آخر أيضاً: 1678-1679م.

[4]- مُنح هذا الكتاب أيضاً عنواني "رساله وحدة وجود" و"رساله دار علم معرفة لا أدري".

[5]-A History of Sufism In India, II.p.13.

رازي نفسه هو مؤلف "نغمات العشق" (VI-VII)، وهو كتابٌ ملهَمٌ من كتاب "اللمعات" من تأليف العراقي.

قد يكونُ عبد الجليل بن صدر الدين إله آبادي هو الشيخ عبد الجليل من لكهنو (توفي 1043هـ/1634-1633م)، وهو شيخُ شِشْتِي أظهرَ صراحةً كبيرةً في التعبير عن اعتقاده بوحدة الوجود واهتماماً قليلاً بالالتزام بالصارم بالشرعية^[1]. من بين مؤلفاته نذكرُ "إرشاد السالكين" (II) الذي كُتِبَ لأنَّ رجلاً اسمه محمد ميا صالح محمد كان قد تدمر من أنَّ الشيخ ألف كثيراً من المؤلفات النظرية ولكنه لم يؤلف كتاباً واحداً عن أشغال الطريق. يصفُ الكتابُ بشكلٍ مُفصّل الأذكار والأشغال الروحية للشيشتية وغيرها من الطرق. قد يكونُ نفسه مؤلفُ "مكتوبات عبد الجليل" (V) الذي يحوي 40 رسالة، أغلبها بسيطٌ وعملي. تنسبُ قائمة مكتبة رضا (رامبور) العمل إلى عبد الجليل من "لكهنو" بينما يذكرُ جدول خدا بخش أنه من تأليف عبد الجليل صديقي.

إلى حد بعيد، أهمُّ أعمال عبد الجليل في ما يتعلّقُ ببحثنا هنا هي حواران رؤيويان أحدهما بين النفس والروح والآخر بين عبد الجليل وابن عربي. أُلّف كتاب "الروح والنفس" أو "عبودات تازيري" (VII) ليُظهر أنَّ الاعتقاد بوحدة الوجود لا يُناقضُ بأيِّ نحوٍ من الأنحاء ضرورةً اتباع الشريعة. نُسخَت إحدى النسخ في عام "47 من الاعتلاء"، ربما في إشارةٍ إلى اعتلاء أكبر، أي في العام 1010هـ/1602م^[2]. تُقدِّمُ النفس ذاتها على أنها موضع تجليّ الاسمين الله والهادي، بينما تُسمِّي الروح نفسها موضع تجليّ اسم المصل. تُظهرُ الرسالة إتقاناً بالعديد من القضايا الدقيقة التي طرحتها تعاليمُ ابن عربي ومعرفةً كاملةً بالنمط الفلسفي من البيان. تتحوّل الروح إلى النفس المطمئنة مع حلول نهاية الرسالة، ولكن في الأقسام الأولى تصفُ الرسالة بمهارةً نظريةً وحدة الوجود كما قدّمها مؤلفون من أمثال أوحده الدين بلياني في "رسالة الأحديّة"^[3]. لمن يملكُ معرفةً سطحيةً فقط بتعاليم ابن عربي، قد يبدو أنَّ الروح تُدافعُ عن وحدة الوجود بينما تتخدعُ النفس بتصورِ الثنائية. "قالت النفس: الدرجات اثنتان، أجابت الروح: الحقيقة واحدة في كلِّ مكان". عرضُ عبد الجليل جذريٌّ ويظهرُ معرفةً عميقةً بكتابات ابن عربي وكتابات أتباعه من أمثال الجامي.

في "سؤال وجواب" (VII)، يروي عبد الجليل كيف أنه سأل ابن عربي في عالم الرؤيا عن تأويل أفكار عدّة معقدة في مؤلفاته. يُظهر هذا الكتاب أيضاً معرفةً عميقةً بتعاليم ابن عربي. من بين أمورٍ أخرى، يضعُ الكتاب في فم ابن عربي تقييماً بصيراً للأسباب التي قادت المتصوفة من أمثال الشيخ

[1]- المصدر السابق، 289-290. مع ذلك، يشيرُ رضوي أيضاً إلى عبد الجليل إله آبادي من دون تفصيل.

[2]- ومن الممكن أنه في السنة 47 من عهد أورانكزيب، وعلى هذه الحال يكون العام 1115هـ/1704م.

[3]- M. Chodkiewicz, *Epître sur L'Unité Absolue* (Paris: Les Deux Océans, 1982); Chittick, «Rûmi and Wahdat al-Wuj'ûd».

نُسب هذا الكتاب بشكلٍ صريحٍ إلى البلياني في ترجمته الفارسية.

أحمد السرهندي (توفي 1034هـ/1634م) إلى نقد موقفه المتصور. كُتب كثيرٌ عن السرهندي ومفهومه حول وحدة الشهود الذي يُفترض أنه طرحه كتصحيح لوحدة الوجود. ولكن ينبغي أن نُشير هنا إلى أنّ كتابات السرهندي هي مثالٌ كبيرٌ على تأثير تعاليم ابن عربي لأنه رغم انتقاده لبعض النقاط التي اعتبرها تُمثّل المدرسة إلا أنه كان بنفسه مُرتكزاً بثباتِ ضمناها. سواء قبل شيخ السرهندي، وهو باقي بالله (توفي 1012هـ/1603م)، تفوق تلميذه على ابن عربي كما تذكر مؤلّفات السيرة، فإنّ ابني باقي بالله خواجه خورد (وُلد 1010هـ/1601م) وخواجه كلان (وُلد قبل أربعة أشهر من أخيه غير الشقيق) استمرّا في دعم تفوق وحدة الوجود رغم أنّ والدهما كان قد كلّف السرهندي بتربيتهما^[1].

الخواجه كلان هو مؤلّف "مبلغ الرجال" (VI)، وهو تاريخٌ وجيزٌ عن الفكر الإسلامي يتناول الفلسفة في أربعة أوصال: الكلام والمتصوفة القدامى؛ أتباع ابن عربي، الإشراقيون، والآراء الجديدة التي طرحها السرهندي؛ وأفضلية الأنبياء. أما الفصل النهائي، فيتناول الملاحظة.

ألّف الخواجه خورد كتباً عدّة من ضمنها تفسير "التسوية" من تأليف الشيخ مُحب الله إله آبادي الذي سوف نذكره لاحقاً. واستناداً إلى رضوي، فقد كتب أيضاً رسائل قصيرة لإشاعة شهرة وحدة الوجود و"حتى أنه كتب للشيخ محمد معصوم (ابن السرهندي) في محاولة لإقناعه بأفضلية وحدة الوجود"^[2]. يُفترض أنّ الرسائل القصيرة التي يعينها رضوي تتضمن "الفوائح"، "نور وحدت"، "پرتوي عشق"، و"پر دا بر آنداخت وپرداغي شناخت". أطول هذه الرسائل هو "الفوائح" (VII) باللّغة العربيّة الذي يبدأ بنقاشٍ عالي المستوى حول نقاط عدّة تتعلّق بالعقيدة.

عند مناقشة الجدل حول وحدة الوجود ووحدة الشهود، يُلخّص الخواجه خورد موقفه بقوله "الشهود المنافي للوجود ليس جديراً بالتفكير". يتناولُ الثلث الأخير من الكتاب بشكلٍ رئيسي النقاط المتّصلة بالممارسة ومقامات الطريق، ويُقدّم عدداً من التفاصيل المتعلقة بالسيرة الشخصية. يُنسب نور وحدت (VII) أحياناً إلى الباقي بالله ولكن يُحتملُ أنه من تأليف الخواجه خورد نظراً إلى تطابق أسلوبه مع الأعمال الفارسيّة الأخرى المذكورة هنا، وهناك أقسامٌ منه مُترجمة إلى اللّغة العربيّة في "الفوائح". يتناولُ الكتاب ببساطة وبشاعرية الهدف الأساسي للسالك المتمثّل بالانتقال بعيداً عن التعددية إلى الوحدة. يُخبرنا الخواجه خورد أنه ينبغي إبعاد كتاب "پر دا بر آنداخت وپرداغي شناخت" (VII) عن عديمي الخبرة (نامحرم). ينقسمُ الكتاب إلى تسعة فصول تمهيدية حول العلم الاعتقادي والعلم العمالي، وعشرة أصول حول المبادئ التسعة للطريقة (التوبة، الزهد، التوكّل، القناعة، العزلة، الذكر، الصبر، المراقبة، الرضا) وحقيقة النفس. كما يتضمّنُ الكتاب تلخيصاتٍ

[1]-A History of Sufism In India, II.p.249- 250.

[2]-Ibid.,250.

قصيرة ممتازة للتعاليم الأساسية لمدرسة ابن عربي حول هذه النقاط مع تأكيد موزون على أهمية الشريعة. أما "پرتوي عشق" (V) فقد كُتِبَ بأسلوبٍ وجدي يُشبه بعض الشيء "اللّمعات" من تأليف العراقيّ، ولكن مع إشاراتٍ قليلة إلى المصطلحات الخاصّة بالمدرسة. الخواجه خورد هو أيضاً مؤلّف رسالة من صفحة واحدة بعنوان الـ"عارف" تلخّص بلغة نثرية فارسية جميلة الخصائص الأساسية للعارف وفقاً لتعاليم ابن عربي^[1].

من دون شك، كان المدافع الأبرز عن تعاليم ابن عربي في شبه القارة الهنديّة خلال كلّ الحقبة التي نتناولها هو مُحب الله مبارز إله آبادي (توفيّ 1058هـ/1648م). كان أستاذه هو أبو سعيد الششتي الصابري الغانغوهي (توفي 1049هـ/1640-1639م) الذي تعقّب خطّه عبر وسيطين وصولاً إلى عبد القدّوس الغانغوهي^[2]. كان الشيخ مُحب الله ضليعاً بشكلٍ كاملٍ بالفصوص والفتوحات، وأسّس كتاباته بشكلٍ رئيسيٍّ على هذين الكتابين، مع تأثيرٍ قليلٍ نسبياً من شخصيّاتٍ وسيطة من أمثال الفرغاني والجمامي. وضع تركيزاً شديداً على البُعد الإدراكيّ والفكريّ لتعاليم ابن عربي، ويعود ذلك بوضوح كردّة فعلٍ تجاه ميل بعض المتصوّفة إلى الادّعاء بضرورة استمداد كلّ فهمٍ من "الأحوال" و"الذوق". كثيراً ما يستفتح ذكر اسم ابن عربي بسلسلةٍ من الألقاب المقفّاة ومن ضمنها عبارة "أز وجد وحال باري" (الخالي من الوجد والأحوال). يكتبُ مُحب الله بشكلٍ واضحٍ يندُرُ العثور عليه في أي حقبة، وهو مؤلّف عددٍ كبيرٍ من الكتب حيث يُفرّق كثيراً تعاليم الخواص -ورئيسهم ابن عربي- عن عموم المتصوّفة.

في كتاب "أنفاس الخواص"^[3] (V) باللّغة العربيّة، يُعلّق الشيخ مُحب الله بشكلٍ تفصيليٍّ على قولٍ واحدٍ (نفس) لكلٍّ من الحجج الروحيين الكثيرين. القول الأول (النفس الأول الأحمدي) هو الحديث القدسيّ "لولاك لما خلقتُ الأفلاك". تبدو النسختان اللتان رأيتهما غير كاملتين. تتضمن نسخة خُدا بخش نحو 53 قول وتنتهي بالنفس المعيني من مُعين الدين الششتي، أما نسخة أندرا پراديش فهي تحتوي أكثر من 100 قول. ينقسم كتابٌ عربي آخر بعنوان "عقائد الخواص" (VI+)، المسمّى أيضاً "دقائق العرفاء"، إلى 21 دقيقة. رغم أنّ المؤلّف يُخبرنا أنّه يدعم كلّ دقيقة من خلال إيراد اقتباسات من فصوص الحكم، فإنّ هذا هو لكي "تعدّوها من بين معتقدات الخواص، وليس

[1]- لقد ترجمتُ النص وترجمة «رسالة عارف خواجه خورد»

Sufi 4 (1989), pp.22:25- "Khawja Khord's Treatise on the Gnostic," Sufi 5 (1990), pp.11 -12.

[2]- A History of Sufism In India, II.p.267ff.

[3]- هناك مخطوطة ثانية تحمل العنوان نفسه في AP (Kalam 1588) وهي عملٌ مختلف، رغم أنّها نفسها في البداية لعدة أسطر وتحتوي كثيرٍ من النقاشات التقنية من مدرسة ابن عربي. هناك مخطوطة ثالثة (Kalam 1589) لا صلة لها بالمدرسة.

لأنني أخذتها منه لأن هذه هي تعليم إلهي“. الهدف من الكتاب هو دحض ادعاء أولئك الذين يقولون بأن أي شيء غير الله هو موجود. من بين عناوين الدقائق القليلة الأولى هو التأكيد على واجب الوجود، صفات الله، تحقيق التكليف، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ورؤية الله. مُحِب الله هو أيضاً مؤلف تفسير عربي للفصوص بعنوان ”تحلية الفصوص“، وتفسير ثانٍ أطول بكثير باللغة الفارسية (VII) كُتب لاحقاً وتم في العام 1041هـ/1632-1631م^[1].

تضمُّ مكتبة أندرا براديش المجلد الثاني من ”شرح فتوحات“، وقد نسبه مُتخصِّصٌ لاحق إلى مولوي مُحِب الله بهاري وهو عالم منطق مشهور لا تُظهر مؤلفاته ميولاً صوفيّة. من المرجَّح أنّ الكتاب هو من تأليف الشيخ مُحِب الله، وفقاً لطوله وأسلوبه. وقد تمكّنت من رؤيته بإيجاز في اليوم الأخير من إقامتي في حيدر آباد. وأظهر الفحص السريع أنّ أرقام الفصول لا تتطابق مع أيّ نظام موجود في الفتوحات. يبدأ العمل في منتصف الباب 24، وعنوان الفصل التالي تحجبه الثقوب. يُسمّى الفصل الـ26: ”في كرامات الأولياء“، والفصل الـ29: ”في حقائق الإيمان“، والفصل الـ66: ”في الشكر“، والفصل الـ71: ”في تنبيه إياهم بالخواطر“، والفصل الـ77: ”في السماع وآدابه“.

كتب الشيخ مُحِب الله ”غاية الغايات“ (VI) نزولاً عند طلب التلاميذ الذين أرادوا أن يعرفوا تعاليم ابن عربي حول أصل الكون ولماذا منح الله الوجود له. ينقسم الكتاب إلى خمسة فصول: (1) في الكلام والعلماء الباطنيين؛ (2) في أنّ الوجود والحال هي نقائص في السالك؛ (3) في عرفان الحقيقة؛ (4) سبب أصل الكون؛ (5) أصل الخلق الروحيّ والأجساد البشرية. يستندُ الفصلان الرابع والخامس بشكلٍ رئيسيٍّ على الفصلين السادس والسابع في الفتوحات. يتمّ اقتباس أغلب المقاطع من الفتوحات من دون ترجمة فارسيّة، ولكن ثمة مقدارٌ كبيرٌ من التفسير المفيد. كثيراً ما تُقتبس الأقوال من مُتصوِّفة آخرين دعماً لموقف ابن عربي وهذه قد أخذت جميعها وفقاً للمؤلف من ”نفحات الأنس“ من تأليف الجامي.

”هفت أحكام“ (VI+) الذي تمّ في 1053هـ/1643م هو بشكلٍ رئيسيٍّ ترجمة وتفسير للفصل حول المعرفة (الباب 177) في الفتوحات الذي يتكلّم عن سبعة أنواع من المعرفة. ”عبادات الخواص“ (VII) الذي تمّ في 1053هـ/1643م يُترجمُ ويُفسّرُ الفصول الخمسة الطويلة في الفتوحات المكرّسة للعبادات. في الخطبة، يُخبرنا مُحِب الله أنّ الخواص لا يهتمون بآراء علماء الكلام فيما يتعلق بأصول الدّين ولا يُقلّدون الفقهاء الذين يتبعون آرائهم الخاصة في فروع الدين. من ثم، يُخبرنا مُحِب

[1]- طُبعت المقدمة والفصل الأول مع ترجمة باللغة الأردية بعنوان «إفادات ابن عربي» (1961).

الله أن ابن عربي يشرح اختياره الخاص من بين المواقف المختلفة لفقهاء المذاهب في الفصول حول العبادات، وحينما لا يكون صريحاً بهذا الصدد يُمكن للفرد أن يستنتج من الاعتبارات التي يذكر أنها تدعم الآراء المختلفة. يتضمن الجزء الأول من الكتاب رسالةً شبه مستقلة بعنوان "إمالة القلوب" حول المتصوفة المزيّنين وطريق أهل الله في 15 تنبيهة. ينقسم بعدها الكتاب في 9 أبواب وخاتمة: (1) في شهادتي الإيمان؛ (2) في النار؛ (3) في الجنة؛ (4) في أصول الفقه؛ (5) في الطهارة؛ (6) في الصلاة؛ (7) في الزكاة؛ (8) في الصوم؛ (9) في الحج؛ والخاتمة في النوافل والسُنن والفرائض. أمّ الشيخ مُحَب الله "مناظرٍ أخصّ الخواص" (VII-) في رمضان 1050هـ/1650م الذي يتضمّن 27 "منظراً" حول التعاليم الصوفيّة ويهتمّ بشكلٍ رئيسيٍّ بمقامات الطريق وأساليب العمل. هذا الكتاب مُستمدٌ بشكلٍ كبيرٍ من الفتوحات. يشرحُ المنظر الأول لماذا تختلفُ نظرةُ العارفين عن العلماء المهتمين بالخارج (أهلِ رسوم)، ويشرحُ المنظر الثاني لماذا العلم هو أعلى من الخصائص البشرية الأخرى كالتقوى والوجد والحال والزهد وما إلى ذلك. أمّا المنظر الأخير فهو يتناول "ختم الولاية المطلقة الأكبرى".

أضافَ الشيخ مُحَب الله نفسه ترجمةً وتفسيراً فارسياً لكتابه القصير باللغة العربيّة "التسوية" (VII-VI) الذي يُرسخُ الرأي الأساسي لمدرسة ابن عربي حول وحدة الوجود وغيرها من التعاليم المهمّة. أصبح الكتاب مُثيراً للجدل بعض الشيء. كتبَ الإمبراطور أورانكزيب إلى الشيخ محمدي، وهو تلميذ الشيخ مُحَب الله، يُخبره أنّ عليه إما أن يكتب تفسيراً للكتاب أو أن يحرقه. يضيفُ رضوي هذا التواصل بينهما، ويذكرُ أنّ الشيخ محمدي أجابه:

"أنا لا أنكر أنّي تلميذه، وليس مُلائماً لي أن أظهر التوبة لأنني لم أصل بعد إلى تلك المرحلة العرفانيّة العالية التي اكتسبها الشيخ والتي تكلم انطلاقةً منها. في اليوم الذي أصل إلى تلك المرحلة سوف أكتبُ تفسيراً كما هو مطلوب. ولكن إذا قرّر صاحبُ الجلالة أخيراً أن يُحوّل الكراس إلى رماد، فإنّ هناك ناراً أكبر بكثيرٍ مُتوقّرة في المطبخ الملكيِّ ممّا هو موجودٌ في منزل الزُهّاد الذين أسلموا أنفسهم لله. يُمكنُ أن تُصدّر الأوامر لإحراق الكتاب مع آية تُسخّ يمكن أن يتمّ استحصالها".^[1]

في كتاب "الموجود المطلق" (VI)، يشرحُ الشيخ مُحَب الله معنى المصطلح المذكور في العنوان بالإشارة إلى انقادات علاء الدولة السمناني لابن عربي. يقتبسُ الشيخ كثيراً من "الفصوص" و"الفتوحات" ويقترحُ أنه على القارئ الذي يبحثُ عن توضيحٍ إضافيٍّ وهو غير قادر على قراءة

[1]- A History of Sufism In India, II.p.270 -271.

هذه الكتب أن يدرس "الديوان" من تأليف المغربي. وكتب أيضاً إجابات موجزة - سُميت غالباً بـ "المكتوبات" (V) في المخطوطات - لأسئلة وجهها إليه الأمير دارا شكوه، وقد تُرجمت بشكل جزئي من قبل رضوي^[1].

كان شيخ دارا شكوه، وهو الملاّ الشاه آخون (توفي 1072هـ/1661م)، سيّداً من الطريقة القادرية، وتابعاً مهماً لمدرسة ابن عربي، وأبرز تلميذ للميان مير (توفي 1045هـ/1635م). وفقاً لرضوي، كان مُنغمساً جداً في وحدة الوجود إلى الحدّ الذي "بدأت أقواله وهو في الحالات الوجدية تتطابق مع أقوال بايزيد والحلاج. رُغم أنّ ميان مير أمره أن يضبط نفسه...، قام علماء البلاط في العام 1044هـ/1634م بإقناع الإمبراطور شاهجهان بالحكم بالموت على الملاّ الشاه بتهمة الكفر". تشفع دارا شكوه لصالح الشيخ وبذلك أصبح مُهتماً به^[2]. بشكل عام، كان الملاّ شاه يرفض إدخال التلاميذ ورفض الخواجه خورد بحكم أنّه كان ابن شيخ عظيم، وبالتالي لا يجب أن يخضع لذلة الإدخال في سلسلة أخرى^[3]. مع ذلك، فقد قبل بدارا شكوه وأخته جهان آرا في كشمير في العام 1049هـ/1640-1639م خلال زيارة لهما مع والدهما شاهجهان^[4].

تُقدّم "رسالة دار توحيد الحق" (VI) من تأليف الملاّ شاه بلغة مباشرة يتخللها مقدار كبير من الشعر بعض النقاشات الأبسط لمدرسة ابن عربي. يشرح كتابه "شرح رباعيات" (VI) معنى مجموعة من رباعياته الخاصة ويحتوي على نقاشات تقنية حول كثير من المفاهيم المهمة. يُقدّم أغلب التفسير على هيئة مثوية. كتابه "الشاهية" (VI) هو مثوي ألف في 1055هـ/1645م يبدأ وينتهي بنقاش حول التوحيد ويُكرّس الاهتمام بمواضيع كالعلاقة بين التسبيح والتنزيه، الصفات الإلهية السبع الأساسية، ومقامات المسافرين.

القرن الثاني عشر هجري / الثامن عشر ميلادي:

من بين المؤلفين المعروفين نسبياً خلال هذه الحقبة نذكرُ الشيخ النقشبندي الشيخ شاه ولي الله من دلهي (توفي في 1176هـ/1762م) الذي حاول أن يُظهر التناغم الدفين بين وحدة الوجود ووحدة الشهود، والمير دَرْد (توفي في دلهي 1199هـ/1785م) الذي أظهر كتابه "علم الكتاب" (VI) مقداراً كبيراً من الإلمام بمدرسة ابن عربي، وهذا ليس مُفاجئاً من شيخ ينتمي إلى الطريقة المجددية التي

[1]-Ibid.,139- 142.

[2]- Ibid.,116.

[3]- Ibid.,124.

[4]- Ibid.,122.

أسسها السرهندي. كان الشاعر الميرزا عبد القادر بيدل (توفي 1133هـ/1721م) مؤثراً للغاية، وكان على علمٍ وثيقٍ بتعاليم ابن عربي كما تشهدُ عليه، على سبيل المثال، مثنويته "العرفان" (VII).

في دلهي، كان الشاه كلیم الله جهان آبادي الششتي (توفي في 1142هـ/1729م) سيّداً في هذه المدرسة. وهو حفيدُ الشيخ أحمد معمار الذي صمّم التاج محل والحصن الأحمر. من بين أساتذته نذكرُ الشيخ برهان الدين بُرهانپوري المذكور آنفاً^[1]. من خلال كتابه "الكشكول" ومُلحقه "المرقع" الذي تمّ في 1101هـ/1690م، أسّس ما أصبح يُعتبر سريعاً إطاراً جديداً لتعاليم وممارسات الششتية^[2]. وقد كتب تفسيراً لكتاب الشيخ مُحب الله "التسوية" و"أضاف هجوماً على المجدد لانقاده لوحدة الوجود"^[3]. يُظهرُ كتابه بالعربية "سواء السبيل"^[4] (VI+) في 64 مرحلة معرفةً كاملةً بالنقاش الفلسفيّ حول الوجود الذي يُعتبر سمةً لهذه المدرسة.

خارج نطاق تأثير دلهي، حصل نشاطٌ كبيرٌ في أوساط أتباع ابن عربي. أحد الكتاب الأكثر إنتاجيةً من هذه الحقبة كان الشيخ القادري عبد الحق محمد مخدوم بيجابوري ساوي الذي ألف أعماله المحدّدة التاريخ بين الأعوام 1108هـ/1696م و1123هـ/1711م، ويذكرُ أنّ أحد الأشخاص باسم الشاه نصيرالدين كان أستاذه^[5]. يُحتملُ أنّه قد جمعته صلةً ما بمدرسة بيجابور المذكورة آنفاً لأنّه يقتبسُ أحياناً الشعر الهنديّ من الشاه بُرهان الدين ووالده ميرانجي شمس العشاق. يقتبسُ أيضاً من محمود خوش - داهان، ولكنّه في الغالب لا يتّبع تعريفات الأخير الغربية حول المصطلحات الموجودة في "معرفة السلوك" ويُفضّلُ بدلاً من ذلك استخدامات ابن عربي وأتباعه المعروفين كالجامي. يقتبسُ الشيخ أيضاً بشكلٍ مُتكرّرٍ من الشعراء المتصوّفة الفارسيين. محمد مخدّم هو مؤلّف عددٍ كبيرٍ من الرسائل وأغلبها قصيرٌ وعلى نحوٍ مباشرٍ نسبياً. بعد الحمد والصلوات الموجزين، يفتتحُ كتبه غالباً بالدعاء التالي: "يا شيخ عبد القادر، شيئاً لله".

كتاب "عصاي موسى" (V) هو نقاشٌ حول الغيرية والتوحيد، بينما "بيان التوحيد" (VI) يُوازي

[1]- Ibid., 296- 297.

[2]- المصدر السابق، ص. 298. "الكشكول مُتوفّرٌ بنسخة تجارية مع ترجمةٍ باللغة الأردية بعنوان "كشكولِ كليمي". قدّم رضوي اقتباساتٍ في A History of Sufism In India, II, p298- 304.

[3]- المصدر نفسه، 271.

[4]- طُبِعَ مُترجماً إلى اللغة الأردية بعنوان "سواء السبيلِ كليمي".

[5]- "بيان التوحيد"، ص 54؛ في «لطائف لطيفي» (VII+) (من تأليف غلام مُحيي الدين السيد عبداللطيف. نُسخَت المخطوطة في العام 1187، العام نفسه الذي ألف فيه الكتاب)، الاسم هو محمد ناصر الدين. وفقاً للمصدر نفسه، ما تبقى من السلسلة، رجوعاً إلى عبد القادر الجيلاني، يمرّ بدريا محمد، راجي محمد، حاجي إسحاق، السيد أحمد القادري، السيد أبو نصر مُحيي الدين، أبو صالح نصر، والسيد تاج الدين عبد الرزاق. في الاتجاه الآخر، تؤدّي السلسلة من محمد مخدوم إلى محمد فخرالدين ومن ثم إلى الشاه أبو الحسن القادري ومن ثم إلى نجل الأخير غلام مُحيي الدين، مؤلّف الكتاب.

التوحيد مع وحدة الوجود وهو بشكلٍ رئيسيٍّ دفاعٌ عن الأخير من خلال ذكر اقتباساتٍ كثيرة من القرآن، الحديث، ابن عربي، عبد الكريم الجيلي، الجامي، برهان الدين برهانبوري، الخواجه خورد (المذكور بـ "عظيم")، جيسو داراز، وكثير من الشعراء المتصوفة الفُرس. "بيان واقع" (VI) هو تفسيرٌ للحديث التالي: "أنا من نور الله وكلّ شيءٍ من نوري" الذي يحوي إشارةً إلى مُستويات الوجود الست. "غنيمت وقت" (VI) هو كتابٌ طويلٌ على هيئة أسئلة وأجوبة ويوجّه انتقادات لمن يُنكر وحدة الوجود. بعضُ الإجابات قصيرة فعلاً بينما أحدها يمتدّ على نحو 25 صفحة. يُناقشُ كتاب "غاية التمثيل" (V) العلاقة بين المظهر والمظهر. يتناول "حياة جان" (V) وحدة الوجود في سياق السلوك، ويُناقشُ "اسم الله" (V) رمزية اسم الله وفقاً لدرجات الوحدة، بينما يتطرّقُ "الاستغناء" (V) إلى نوعين من معرفة الذات. أمّا "ميزان المعاني" (V) فهو رسالة بسيطة ومفيدة حول أفكار أساسية مثل الكيانات الثابتة وكمال آدم. كتاب "يك كنج أز بنج كنج" (V)، الذي رأيتُ منه نسخةً واحدةً وغير كاملة، يتناول خمسة كنوز، حيث العثور على أيٍّ منها يؤدي إلى النجاح في العثور على الآخرين: الأبدية والغيب، النور المخلوق المطلق (أي محمد)، اسم الله، معرفة النفس، والقرآن. أما كتاب "قبض وبسط" (V)، فهو يُناقشُ الجسد والروح، الموجودات الإلهية الخمسة، ووحدة الوجود. ويتناول "تجدد أمثل" عقيدة ابن عربي حول تجدد الخلق في كلّ لحظة، في حين يتضمّن "تنبيه العارفين" (V) نقاشاً لمستويات الوحدة الثلاثة: الوحدة، الواحديّة، والأحدية. يُناقشُ "الوجودية" مصطلحاتٍ قليلة على نحوٍ شبيه بكتاب "معرفة السلوك" من تأليف محمود خواش داهان. يتناول "زاد الطالبين" (V) الطريق إلى مقام الإنسان الكامل. من بين الكتب القصيرة الأخرى نذكر "جامع الأسرار"، "مفاتيح الغيب"، "أمّ كنوز"، "بنج عناصر"، "كيفيت عالم صغير" وثمة كتب أخرى يُشار إليها في مؤلّفات الشيخ.

تنسبُ قائمة مكتبة أندرا پراديش كتاب "شرح عقائد جامي" (VI) الطويل إلى محمد مخدوم، ولكن كلاً من المخطوطتين غير كاملتين ولا تذكرُ أيٍّ منهما المؤلف. يعكسُ الكتاب بالطبع اهتماماته وهو مُتناغمٌ مع أسلوبه. كنتُ لأنسبه بسرعةٍ إليه إلا أنّ مؤلّف هذا الكتاب يُشيرُ إلى أحد كتبه الأقدم والتي أنّا أقل اقتناعاً بنسبتها إلى محمد مخدوم. هذا الكتاب هو "ميزان التوحيد" (VII)، وهو أفضل وأوضح نقاشٍ لمعاني التوحيد ووحدة الوجود التي صادفتها. هذا الكتاب قد يمثّل بالفعل تحفة محمد مخدوم التي كتبت، كما يُتوقع، بعد أغلب الرسائل الأقصر حجماً.

ثمّة مؤلّف مهمٌ آخر من جنوب الهند، ويبدو أنه ينتمي إلى الحقبة نفسها، وهو المولوي قمر

الدين بن مُنيب الله ابن عناية الله الحسيني الأورنغ آبادي. كتابه الرئيسي هو "مظهر النور" (VII) باللغة العربية الذي فسّره بالعربية أيضاً ابنه المولوي نورالهدى في 730 صفحة. ينقسم الكتاب إلى سبعة مظاهر: (1) في الأنوار التمهيديّة؛ (2) الأنوار التي يسيرُ فيها المشائون؛ (3) الأنوار التي يهدي إليها علماء اللاهوت؛ (4) الأنوار التي تُشرق بها قلوبُ الإشراقيين؛ (5) الأنوار الحقيقيّة التي شرحَ الله بها صدورَ المتصوّفة الطاهرين؛ (6) الأنوار الخارقة التي تقي من شياطين الشك؛ (7) الأنوار التي تنكشفُ من خلالها وحدة الوجود الموجود للمعتقدين بوحدة الوجود. تضمُّ مكتبةُ أندرا براديش أيضاً نسخةً من أجوبة المولوي قمر الدّين للشيخ محمد عبد الله، وهو مُفتي أركات، فيما يتعلّق بوحدة الوجود، وحيث يُشيرُ إلى الأجوبة المفصّلة التي سبق وقدمها في "مظهر النور".

وثمة شخصيّة مهمّة أخرى من المنطقة نفسها وهو الشيخ القادري السيد عبدالقادر فخري نقوي. كتابه "فيض معنوي" (+V) هو تفسيرٌ للسطر الأول في المثنوي من تأليف الرومي. في "مفتاح المعارف" (VII) الذي تمّ في 1200هـ/1786-1785م، يُخبرنا المؤلّف أنّ الكتاب هو نتيجة أربعين عاماً قضاهها بصحبة المتصوّفة. يهتمُّ الكتاب في الغالب بالنقاشات التقنيّة حول الوجود بالنظر إلى الفلسفة والكلام. ينقسمُ الكتاب إلى إحدى وعشرين مفتاحاً وخاتمة. يتناولُ المفتاح الأول معرفة الحقائق، والثاني إزالة الاعتراضات العقلية على وحدة الوجود، والثالث التنزيه والتشبيه، وما إلى ذلك. يفتتحُ فخري "السُّبُحات" (VII) بإخبارنا أنّ العلوم العرفانية التي تمّت مناقشتها في هذا الكتاب هي مأخوذة بأجمعها من دون وسيط من التجلّي الإلهي الجامع وليس من كلمات أيّ مؤلّف. تعكسُ النقاشات نصارةً غريبة ودرجةً عاليةً من إنقان الموضوع. تتمتّعُ المخطوطة AP 1569 بأهميّة خاصّة لأنّها نُسخت بخطٍ دقيقٍ للغاية وراقٍ من قبل نجل فخري، السيد قادر مُحبي الدّين في ويلور (قرب مادراس) في العام 1235هـ/1820-1819م، وتتضمّنُ العديد من الملاحظات الهامشيّة من قبل المؤلّف والناسخ. أحد تلامذة فخري، واسمه عناية الله، هو مؤلّف كتابٍ قصيرٍ مُثير للاهتمام بعنوان "مرآة الشهود" (VII) يصفُ علومَ الورثة المحمديّين بمساعدة خمسة رسومٍ بيانية.

ثمّة مؤلّف آخر من هذه الحقبة يستحقُّ الذكر وهو مبارك الله المعروف أيضاً باسم إرادة خان واضح. مخطوطته "كلماتِ عالٍات" (VII) التي ألّفت في 1116هـ/1705-1704م مع ملاحظاتٍ هامشيّة كثيرة هي مجموعة من التأمّلات حول كثيرٍ من الأفكار المهمّة للمدرسة. في الختام، يبدو أيضاً أنّ شخصيّة باسم محترم الله تنتمي إل هذه الحقبة. في "أورنك وحدت" (+VII)، يُعبّرُ بمزيجٍ

من النثر والشعر، ومن دون اقتباساتٍ من أعمالٍ أخرى، عن معرفةٍ عميقة بموقف ابن عربي. كان هذا أكثر كتابٍ شاعري ومكتوبٍ بجاذبيةٍ قد رأيتها.

القرن الثالث عشر هجري / التاسع عشر ميلادي:

من هذه الحقبة، يستحقُّ الذكر مؤلِّفان: أحدهما هو عبد العليّ اللكهنوي بحر العلوم (توفي 1225/1810م)، مؤلِّف كتابٍ مفيد بعنوان "رسالة في بيان وحدة الوجود" سُميت أيضاً بـ "التنزُّلات الستة" و "رسالة وحدة الوجود وشهود الحق في كل موجود" [1] (VI-VII) تعكسُ الدقة التي يتَّسمُ بها العلماء وقراءةً دقيقةً للعديد من أعمال المدرسة، من القنوني إلى مُحب الله إله آبادي. نُسبَ إلى المؤلف نفسه أيضاً تفسيرٌ حول المثنوي. أُلِّفَ حكيم علي بن حكيم محمد لقا خان "مخرج عرفان" (+VI) في 1244هـ/1828-1829م. يتألَّف الكتاب من مقدمة، وتفصيلين، واستنتاج. يشرُح التفصيل الأول حضرتي الألوهية والعبودية، ويتناول التفصيل الثاني بعضَ مواضع تجلّي الصفات الخاصّة بالعابد، ويُناقش كثيراً من مقامات الطريق الصوفيّ، إضافة إلى طبيعة الإنسان الكامل.

من هو ويليام تشيتيك؟

** وُلد ويليام تشيتيك في العام 1943 في ولاية «كونيتيكت» الأميركية. أثناء تخصصه في التاريخ في جامعة «ووتر»، أمضى العام الدراسي 1964-1965 في الجامعة الأميركية في بيروت لدراسة التاريخ الإسلامي، وهناك تعرّف على الصوفيّة لأول مرة عندما حضر محاضرةً عامة للسيد حسين نصر (الذي كان أستاذاً زائراً في الجامعة ذاك العام) حول الصوفيّة. وقد عمّقت هذه المحاضرة اهتمامه بها إلى الحدّ الذي جعله يقرّر أن يتابع دراسته في طهران.

بدأ تشيتيك بدراساته في فترة ما بعد التخرج ضمن برنامج التلامذة الأجانب في كلية الآداب بجامعة طهران عام 1966. وفي العام 1974، حصل على شهادة الدكتوراه باللغة والآداب الفارسية تحت إشراف نصر. ثمّ شرع بتدريس مادة الدين المقارن في جامعة «آريامهر» التقنيّة (جامعة شريف للتكنولوجيا حاضراً). وفي العام 1978 انضمّ إلى كليّة الأكاديمية الإيرانية الملكية للفلسفة (المؤسّسة الإيرانية للفلسفة حاضراً).

قُبيل الثورة الإسلاميّة، عاد تشيتيك إلى الولايات المتّحدة مع زوجته المتخرّجة من جامعة طهران

[1]- طُبعت ترجمةً باللُّغة الأردنيّة بقلم أبو الحسن زيد.

(دكتوراه في الأدب الفارسي)، وهي أستاذة تُدرِّس الفكر الإسلاميَّ والشرق آسيويَّ.

وهو حالياً أستاذٌ مُتميِّز في جامعة "ستونبروك".

ألّف تشيتيك وترجم 30 كتاباً وأكثر من 175 مقالة حول الفكر الإسلامي، التصوُّف، التشيُّع، والأدب الفارسيّ. ومن بين كتبه نذكر: "تجليّ الله: مبادئ كوزمولوجيا ابن عربي"، "طريق المعرفة الصوفيّة: ميتافيزيقيا الخيال لدى ابن العربي"، "طريق الحبّ الصوفيّ: تعاليم الرومي الروحيّة"، "ابن عربي: وارث الأنبياء"، "عوالم تخيليّة: ابن عربي ومُعضلة التنوُّع الدينيّ"، "علم الكون، علم الروح: أهميّة الكوزمولوجيا الإسلاميّة في العالم المعاصر"، "الصوفيّة: دليل للمبتدئين"، "الحبّ الإلهيّ: الكتابات الإسلاميّة والطريق إلى الله"، "من الفتوحات المكيّة: أسطورة أصل الدّين والتشريع"، "الإيمان والتطبيق في الإسلام: ثلاثة نصوص صوفيّة من القرن الثالث عشر" و"راحة الأرواح".

يُدرِّس تشيتيك بانتظام دوراتٍ دراسيّة حول الإسلام، الفلسفة الإسلاميّة، المؤلّفات العربيّة القديمة حول العرفان، الشعر الفارسيّ، وغيرها من الدورات حول الدراسات الدينيّة.

لائحة المصادر والمراجع

بالإنكليزية:

1. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, SII 311.
2. Chittick, "Rumi and Wahdat al-Wujud," in *The Heritage of Rumi*, ed. Amin Banani and Georges Sabagh (Cambridge: Cambridge University Press).
3. Chittick, "The Five Divine Presences: From al-Qûnawî to al-Qaysari," *Muslim World* 72 (1982).
4. Dewese, "The Eclipse of the Kubravîyah in Central Asia," *Iranian Studies* 21 (1988).
5. Ed. by Sayyid 'Ata' Husayn (Gulbarga: Kutubkhâna-yi Rawdatayn, 13651946/).
6. Lawrence, *Sufi Literature*.
7. M. Chodkiewicz, "The Diffusion of Ibn 'Arabî's Doctrine," *Journal of the Muhyiddin ibn Arabi Society* 9 (1991) 51.
8. M. Chodkiewicz, *Épître sur L'Unité Absolue* (Paris: Les Deux Océans, 1982); Chittick, "Rûmi and Wahdat al-Wuj'ûd".
9. O Yahia, *Historie et classification de l'oeuvre d'Ibn Arabî* (Damascus Institut Franzais de Damas, 1964), no 22.
10. S.A.A. Rizvi, *A History of Sufism In India*, I, pp.267268-; B.B. Lawrence, *An Overview of Sufi Literature In the Sultanate Period* (Patna: Khuda Bakhsh Oriental Public Library,) 68.
11. Sufi 4 (1989), "Khwāja Khord's Treatise on the Gnostic," Sufi 5 (1990).

علم المبدأ
LMOLMABDAA



أفنان

■ حكاية الإرتقاء إلى عالم المعنى

جمالية القصّة في منظومة "منطق الطير" لفريد الدين العطار

عبد المجيد زراقت

حكائية الإرتقاء إلى عالم المعنى

جمالية القصة في منظومة "منطق الطير" لفريد الدين العطار

عبد المجيد زراقت

ناقد وروائي وأستاذ التعليم العالي في الجامعة اللبنانية - لبنان

ملخص إجمالي

يعمل هذا البحث على دراسة طبيعة القصّ وفاعليته الجمالية والدلالية، لدى الشاعر والفيلسوف والعارف بالله فريد الدين العطار. ولأجل هذه الغاية جرى اعتماد منظومته القصصية: "منطق الطير" التي أُرست حقلاً ثرياً في تاريخ الأدب الصوفي والعرفاني. وإننا لندرك أنّ هذه المنظومة تتّصف بميزة الإبداع الأدبي، وهي احتمالية التأويل وتعدّده، وقد كان صاحبها يدرك هذه الميزة، بما ورد عنه قوله: إنّ كتابتي "تلد، في كلّ آونة معنى جديداً". ولهذا ستكون محاولتنا - متّبعين في ذلك نصيحة العطار نفسه - تدرّجاً في رفع الحجاب عن هذه "العروس المدلّلة" الموسومة باسم "منطق الطير" أو "مقامات الطيور".

وكتاب "منطق الطير"، كما يقول مؤلّفه، "فيه نصيب للخاصّ والعام"، لأنّ كلّ واحدٍ منهم واجد ما يوافقّه ممّا نُشر. وهكذا فقد يكون الكتاب، لدى بعض الناس خرافة جميلة، كما قد يكون مرشد طريق الطمأنينة والسعادة.

لإنجاز هذه الدراسة، اعتمدنا ترجمتين لمنطق الطير الى العربية: أولاهما مجردة من الحكايات للدكتور أحمد ناجي القيسي: "عطار نامه، أو كتاب فريد الدين العطار النيسابوري، وكتابه منطق الطير"، وثانيتها ترجمة كاملة للدكتور بدر محمد جمعة: "منطق الطير لفريد الدين العطار النيسابوري".

* * *

مفردات مفتاحية: منطق الطير- التأويل- مرشد الطريق- عالم الروح- السكينة- التوليد الخلاق.

تمهيد:

”منطق الطير“ للفيلسوف العارف فريد الدين العطار^[1] منظومة قصصية، يتخذ النظم فيها شكل المثنوي^[2]، وتحكي قصة سعي الطيور إلى تنصيب ملك عليها اسمه ”السيمرغ“، فتروح تبحث عنه في مقر إقامته خلف جبل قاف، مجتازة سبعة أودية بعد تحضير طويل للرحلة.

ولكتاب العطار، كما يبدو، وظيفتان، يحقق أولاهما بوصفه ”خرافة جميلة“، أجاد العطار إنشاءها لمن يغط في دروب العيش، في يوم هانئ، ويحقق ثانيتهما بوصفه مرشد طريق، اتخذ الخرافة إطاراً له، ليخاطب العاشق الظمى، إلى ري بعدما فقد السكينة/الرُكود، ويحقق له الطمأنينة والسعادة.

والملاحظ أن الوظيفتين تحققان غبطة، ولكن شتان ما بين أولى وثانية، وما بين صاحب كلٍّ منهما، فالأول يغط في سكينته/ركوده والثاني يسهر، بعد فقد هذه السكينة، ويرحل بحثاً عن طمأنينة الروح وسعادتها، يرشده هذا الكتاب إلى ذلك فقد/أفناء يعقبه وجود/بقاء. وهذه هي وظيفة الكتاب الأساس، فهو وليد تجربة شاعر مرشد عاش تجربة الوجد، وجسدها لغةً فنيةً: شعرية قصصية تعبّر من الدلالي إلى الإيحائي والاحتمالي والتأويلي، وقد اتخذ الكتاب بنيتة العامة لينهض بأداء هذه الوظيفة، فهل نجح في ذلك؟

لا يجد قارئ المنظومة صعوبةً في اقتباس ما يكشف عن هذه التجربة الفريدة. إذ إن الشاعر لا ينفك يذكرها. ومن أقواله في هذا الصدد ما يأتي: ”... قال أحد الأقطار: لقد قضيت ثلاثين عاماً، وأنا في حالة وكه دواماً، وقد كنت كإسماعيل في غم خفي عندما هم أبوه بذبحه، فهل يوجد شخص يقضي عمراً مديداً كتلك اللحظة التي قضاها إسماعيل؟“.

إن هذه الصورة التي تحيل إلى التاريخ تكشف طبيعة حالة الوكّه الدائم التي كان يعيشها العطار، فهو في حالة طاعة وتضحية وخوف ورجاء عفو إلى أن يتحقق الرضا الإلهي المتمثل بالفداء كما في حالة نبيي الله إبراهيم وإسماعيل^[3]. إن حالة الوكّه هذه تجعل صاحبها يشتعل مثل شمعة ليضيء،

[1]- فريد الدين، محمد بن إبراهيم العطار النيسابوري، ولد في نيسابور سنة 513هـ، وتوفي فيها سنة 586هـ. نشأ في أسرة صالحة في وقت كانت خراسان خاضعة فيها للسلاجقة. كانت أسرته ميسورة، وكان والده عطاراً وذا ميول صوفية. تنسب إليه كتب يبلغ عددها 114 كتاباً. ويقول بعض المحققين: إن الكتب التي تصح نسبتها إليه عشرة كتب هي: جواهر نامه، شرح القلوب، الديوان، مختار نامه، خسرو نامه، الهي نامه، مصيبة نامه، تذكرة الأولياء ومنطق الطير. يجمع المؤرخون على ”أن أعمدة التصوف الفارسي ثلاثة هم: سنائي والعطار وجلال الدين الرومي“، وهذا الأخير يقول: ”لقد طاف العطار بمدن العشق السبع ...“. ويقول روبن ليفي، في كتاب: ”الأدب الفارسي: العطار أقوى شاعر إطلافاً، وأقوى رمزي...“، ويسمي جامي العطار بـ ”سيد الطائفة“.

[2]- لمثنوي شكل شعري عرفه الشعراء العربي والفارسي، وخصوصاً الشعراء القصصي والتعليمي، ويُطلق عليه اسم المزوج. يلتزم الشاعر فيه قافية واحدة في شطري البيت، ولا يلتزم تلك القافية في القصيدة كلها.

[3]- راجع، في مقتبسات هذه الفقرة، بدر محمد جمعة، م. س.، ص. 440.

وهو على الرغم من معاناة الاحتراق يرغب في دوام ذلك 0 من خصائص هذه التجربة أن من يعيشها يُعَطَّرُ الماء الزلال، لكنّه يبقى في ظمأ 0

الكلام نهر القلب، ووظيفته كشف الطّريق في الوقت نفسه الذي يجعل نار من يُجرّبه برداً وسلاماً. فهل من إحالة إلى قصّة نبي الله إبراهيم (عليه السّلام) وصيرورة النار التي رُمي فيها برداً وسلاماً بأمر الله تعالى؟ إنّ الإحالة، هنا، تكشف طبيعة تجربة العطار التي لا بد منها لتحقيق طمأنينة وسعادة لمنشئها (مرسلها) ومتلقّيها في آن... ويكون الكلام، أيضاً، لغة مختلفة تصدر من أتون الوجد فتكشف بالتّلق جمالها جوهره.

إنّ لغة العطار الفنيّة غنيّة بما يمكن أن نسميّه جوهر الشعر، أو الصّورة أيّاً تكن أشكالها. ومن الأمثلة على ذلك تجسيده الشهوات والرغبات الإنسانيّة الموجودة في باطن كلّ شخص بصورة تحيل إلى التاريخ، والمعتقد الشعبي، وذلك ينشئ شبكة من الإيحاءات، فنذكر، على سبيل المثال فحسب، رؤيته التي أحالت الغمّ شجرة، وكشف المسائل ثقب لؤلؤ، وحيرة الروح وضعها أصبعها بين أسنانها، كما في أقواله: "أيها الملك، في قلب خصمك من الغم شجرة/ثمرها المحنة وبرعمها يأتي بالضرر"، "تمضي السنون قبل أن تحوّل قطرة الماء لؤلؤة في قاع البحر"، "لقد بقي العقل حيران في عشقه/وبقيت الرّوح لعجزها، وأصبعها بين أسنانها".

الرّسالة /المحتوى: السمو إلى مرتبة الولي:

توظّف جودة اللّغة في السّياق الرّامي إلى أداء وظيفة المرسلّة، وإن يكن العطار يبذل جهداً في تجويدها، فإنّه كان يدرك تميّز شعره، وقد أثنى على نفسه كثيراً، وعينه على متلقّ هو منه في موقف واضح. فعلى الرّغم من عدم وفاء الخلق، كما يقول، وعزلته عنهم، يبقى مشغول القلب بهم. وإنّنا لنرى أنّ العطار كان يعيش تجربة حياتيّة قاسية، فهو يشكو من عدم وجود الصّديق والمنصف، ومن عدم وفاء الخلق، لكنّه ينظر إلى المستقبل وإلى تحقيق إنجاز ما يحقق سعادة الناس. وهذه صفات الإنسان الذي يرقى إلى مرتبة الولي، أو "الإنسان الكامل"، كما طوّر نظريته، في ما بعد، محيي الدّين بن عربي (560 هـ - 638 هـ). وعبد الكريم الجيلاني (832 هـ - 1428 م). وهي المرتبة التي يرى العطار أنّ طيوره الواصلة صارت إليها، ويريد لمتلقّيه العاشق، الذي سبق أن أشار إليه، أن يصل إليها مسترشداً بمنظومة "منطق الطير". وهذه هي الرّسالة/المحتوى المراد إيصالها إلى متلقّ يسأل العطار عنه، ليقول له كلاماً متميّزاً، وليد رحلة معرفة فريدة.

معرفة طريق السمو /موقع الاسم في نظام العلاقات:

ونسأل "أي معرفة ترشد، في هذه الرّحلة الكشفيّة الرّائيّة إلى آيات الله في خارج الدّات وداخلها،

والتي تشير إليها الآية الكريمة ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق حتى يتبين لهم أنه الحق...﴾^[1]، وفي الإجابة عن هذا السؤال، نرى أن طبيعة هذه المعرفة تتضح في قول العطار الآتي: "يا من هو ابن خليفة لا معرفة له/كن كأبيك في المعرفة". والعطار، هنا، كعادته، يحيل فيشير إلى قوله تعالى: ﴿لأني جاعلٌ في الأرض خليفة...﴾ و﴿علم آدم الأسماء كلها﴾^[2]. وإن أدركنا طبيعة هذه المعرفة: إلهية علمها الله تعالى لخليفته آدم، وأدركنا أيضاً فنيّة بيانها، ندرك من ثمّ دلالة اختيار اسم منطلق الطير؛ إذ إنّه يشير إلى الآية الكريمة ﴿وورث سليمان داود﴾ وقال: يا أيها الناس علمنا منطلق الطير، وأوتينا من كل شيء. ﴿إنّ هذا هو الفضل المبين﴾^[3]. إنّ منطلق الطير هو الفضل المبين الذي يضع ما علمه سليمان مثاله، وهكذا يكون هذا الاسم المختار بعناية ودراية موظفاً في بيان طبيعة المنظومة. وفي السياق نفسه يتنظم اختيار الهدهد، كما سنرى لاحقاً، بوصفه مرشد.

أقسام المنظومة وطبيعة انتظامها:

تتألف المنظومة من ثلاثة أقسام هي: الذكر، وهو عبارة عن تضرّع إلى الله وابتهاال ومدح رسول الله ﷺ وحكاية سفر الطيور. وبيان حال المؤلف ومؤلفه وتضرّع.

تبدو هذه الأقسام كأنّها غير مترابطة لا يجمع بينها سوى وحدة التّضيد أو المجاورة في المكان. ولكنّ التأمّل يكشف انتظامها في سياق بدأنا تلمّسه منذ تعرّفنا إلى طبيعة الكتاب ووظيفته وتجربة كاتبه ودلالة تسميته.

تبدأ هذه الأقسام بالتضرّع وتنتهي به، فيبدو، أي التضرّع، كأنّه يحتضن القصة كما تحتضن خُصرة ثمرة اللوز لبّها، أو كأنّ حركة السياق دائريّة متّصلة تختلف أشكال مكوثاتها، ولكنها تبقى متّصلة متنوّعة. هذا من ناحية أولى، ومن ناحية ثانية يبدو أنّ الذكر يودّي وظيفة تهيئة الرّوح السّاعية إلى معراجها؛ حيث يتمّ الاستغراق والتجليّ، فينظم كل مثنوي، تقريباً، آية كريمة أو حديثاً شريفاً أو يشير إليهما... وتتّضح وظيفة الذكر، في بناء المنظومة، إن أدركنا الطّريق ونوعيّة المعرفة التي تمكّن السّالك من تبنيها والتغلّب على صعوباتها.

أولاً: الذكر: خصائصه وتوظيفه:

إنّ قسم الذكر يتضمّن عدّة وحدات يحتوي كلّ منها حكاية أو أكثر. وقد اجتهد العطار في جعل بناء هذا القسم متماسكاً وفي توظيفه في موقعه من البناء العام.

[1]- سورة فصلت، الآية 53.

[2]- سورة البقرة، الآيتان 30 و31.

[3]- سورة النمل، الآيتان 16 و27.

والملاحظ أيضاً أنَّ الحكاية التي تلي التأمل أو الدعاء.../الخطاب توظف في التأثير والإقناع بصحة هذا الخطاب. ومن الأمثلة على ذلك أنه عندما يخاطب الله تعالى، قائلاً: "لست مستيسساً من رحمتك وعفوك... يسرد حكاية رجل يُقدّم لتضرب عنقه، فيأكل كسرة خبز من زوجة الجلاّد، يعلم الجلاّد بذلك فيسأل: "فكيف يحلُّ لي دمك، وقد أكلت من خبزنا؟" وهنا يعود العطار إلى متابعة الخطاب، ويقول: "إلهي لقد سرت في طريقك، وأكلت من خبزك على خوانك، فلتصفح عني..."^[1] وهكذا يتنوع السياق بين خطاب/تأمل، دعاء، تضرع إلخ... وسرد/حكاية ووصف فخاطب إلخ... ويتنوع الأسلوب، ولكنه يبقى سلساً متدفقاً يخاطب الوجدان والعقل، ويتغيّر بتغيّر الحالات. فالملاحظ، وهذا مثال فحسب، أنه عندما يصل إلى ذمّ التعصّب، نشعر بتغيّر واضح يطرأ، وذلك لأنّه يجادل ويناقد بحيويته السابقة نفسها، ولكنّه يكثر من استخدام أدوات الشرط والاستفهام والتأكيد والجواب، مثل إذا، إن، متى، أني، إن، ألا، إلخ... وهذه ميزة تلاحظ في شعر الدّعوة الجدلي عموماً.

ثانياً: الطريق والعشق ، وتكوّن العين الثالثة:

إن قسم الذّكر الذي يجتهد العطار في إحكام بنائه موظف، في البناء العام، في بيان الطريق والتهيئة للرحلة وكسب المعرفة القادرة على الكشف، وكنا قد أشرنا إلى نوعية هذه المعرفة، والضرورة تقتضي ذلك لأنّ هذه الطريق لا تدرّك بالحواس، ولا بالعقل.

ويلاحظ، في سياق تهيئة المتلقّي للرحلة/الحكاية، أنّ الشاعر يشير، منذ الأبيات الأولى التي يمجّد بها الخلاق، إلى "سفر الرّوح" وإلى دليل هذا السّفر، فيقول: "إنّ الرّوح طائر خلق الله له أجنحة وريشاً من طين"، ويقول، أيضاً، إنّ الهدهد جعل للطريق هادياً، ويقول كاشفاً طريق الرّوح في سعيها إلى وطنها الأصل: "وكان للرّوح سمو وكانت للبدن ضعة التراب..."^[2] مشيراً إلى رؤية الصّوفية إلى هذه المسألة.

قد نقول: إنّ الذّكر تقليد كان العطار يتبعه في جميع مؤلّفاته. وإن يكن هذا صحيحاً فإنّه تمكّن من توظيف تقليد متبع في بناء نصّ أدبيّ فريد، وذلك عندما استخدمه في التهيئة لتجلي المعرفة القادرة^[3]. وهذا السلوك هو ما ترصد القصّة، التي تلي الذّكر، حركته، وتبسطها في شكل قصصيّ مركّب، قوامه قصّة إطار تنضد في سياقها العام حكايات منتظمة في شبكة علاقات نظام ينطق بدلالة هي الرسالة المحتوى، المراد توصيلها بوصفها رؤية المؤلّف العالم.

[1]- راجع : بدر محمد جمعة، م. س.، ص. 152 و 153.

[2]- أحمد ناجي القيسي، م. س.، ص. 669.

[3]- يتحدث الصوفيون عن معرفة يُلهمونها بركة مسيرهم وفاقاً لما يمليه الكتاب والسنة، أداتها القلب، أو القوى الحدسية لدى الإنسان . ويعبر شاعرهم عن هذه الرؤية بقوله: "فإن تقرأ علوم الناس ألفاً / بلا عشقٍ فما حصلت حرفاً".

وإنَّ البحث، في فنيَّة إنشاء هذا النُّظام يبدأ بدراسة مادَّة القصِّ من حيث اختيارها ومصادرها وإعادة إنتاجها في شكل جديد.

ثالثاً: مادَّة القصَّة - الإطار: مصادرها واختيارها:

إن حكاية الرِّحلة إلى عالم آخر، ليس من ابتكار العطار، أو لنقل: إنَّ مادَّة القصَّة - الإطار، سواء أكان ذلك من حيث هيكلها، أم من حيث استخدام الرُّموز، أم من حيث العروج، تبدو حاضرة في مصادر عديدة. منها أولاً، بالقصص الشعبي، إذ يبدو أنَّ هذه الحكاية كانت معروفة ومتداولة، وقد أفاد منها أدباء ومفكِّرون عديدون سبق بعضهم العطار، وتلاه بعضهم الآخر، ومثل هذه الإفادة أمر معروف في تاريخ الأدب العالمي. وتتمثَّل تلك المصادر ثانياً، بالمؤلَّفات التي استخدمت هذه الحكاية الشعبيَّة، ويمكن أن نشير إليها كما يأتي:

إنَّ أقدم نصِّ يحكي رحلة العروج إلى العالم الآخر، بحثاً عن الخلود، هو ملحمة "جلجامش وانكيكو"^[1]. وهي الملحمة التي يرقى تدوينها إلى الألف الثاني قبل الميلاد. وقد شاعت هذه الملحمة، وانتقلت إلى آداب الأمم الأخرى، وأثَّرت فيها. ومن النُّصوص التي عرفها هذا المحيط "أروايراف نامه" (بين أواخر القرنين الرابع والسابع بعد الميلاد)، وهو نصُّ يروي قصَّة عابدٍ يرحل إلى العالم الآخر.

وفي التراث الإسلامي نجد أصول مادَّة القصِّ في مصادر عديدة نذكر منها ما استطعنا معرفته، وأوَّل هذه المصادر، القرآن الكريم، فقد ورد اسم "منطق الطَّير" في الآية 16 من سورة النمل، كما مرَّ بنا آنفاً، وورد اسم الهدهد بوصفه ذا منزلة وبصيرة، فهو واسطة بين النبيِّ سليمان وبين الخلق، وهو الرسول في طلب الماء إلى ملكة سبأ، وورد ذكر الإسراء والمعراج أيضاً... أمَّا المصادر الأخرى فهي قصَّة المعراج كما وردت في السِّير والكتب الأخرى والقصص، ومنها معراج ابن عباس، وحكايتنا "اختيار الطيور ملكاً" و"البوم والغربان" في كليله ودمنه؛ حكاية "الغربان والبازي" لإخوان الصِّفا؛ معراج أبي يزيد البسطامي (261+ هـ - 874 م.)؛ رسالة الطَّير لابن سينا (428+ هـ - 1036 م.) وله أيضاً سلامان وأبسال؛ قصَّة حيِّ بن يقظان لابن طفيل (110+ م. - 1985 م.)؛ رسالة الغفران لأبي العلاء المعرِّي (449+ هـ - 1057 م.)؛ معراج أبي حسن الخرقاني (425+ هـ - 1033 م.)؛ رسالة الطَّير لأبي حامد الغزالي (505+ هـ - 1111 م.)؛ سير العباد إلى المعاد لسنائي الغزنوي (545+ - 1150 م.)؛ قصيدة "منطق الطَّير للخاقاني" (595+ هـ - 1198 م.). ويرى عبد الحسين زرين شهباً

[1]- تجد ملخصاً لها في " قصة الحضارة"، بول ديورانت، 2/ 239 - 343.

بين مراحل السلوك عند العطار و"هفتخوان رستم واسفنيار" عند الفردوسي من الشاهنامه، كما أن طائر السيمرغ المذكور في الشاهنامه أيضاً^[1].

في هذه المؤلفات جميعها عناصر لمادة القص التي استخدمها العطار في منطق الطير، وإن تكن دراسة أوجه الشبه والاختلاف وأشكال التأثير ووجوهها تحتاج إلى دراسة مستقلة، وهي دراسة على درجة كبرى من الأهمية، فإننا نكتفي، في هذا المقام بالإشارة إلى أن العطار، وإن يكن قد اطلع على هذه المؤلفات، أو على عدد منها، (ومن المعروف أنه كان مثقفاً قرأ أربعمئة كتاب ليعدّ تذكرة الأولياء) وأفاد منها، فإن إفادته تقتصر على اختيار عناصر من المادة التي ورثها من التراث. ولم يكتف بالإنراث الغني، وإنما أعاد إنتاج المادة التي اختارها منه وصياغتها في بناء جديد يتمثل في نظام من العلاقات فريد مختلف، ينطق برؤية خاصة. وهذا ما نحتاج إليه في استلهام تراثنا.

6--4 بنية القص:

استفاد العطار من أسلافه، فشكّل تراثهم مكوناً من مكونات تجربته التي انبثقت عنها رؤية خاصة ولدت منظومة قصصية جديدة. وإن كان لنا أن نسأل عما أبدعه العطار فينبغي أن نسأل عن النظام اللغوي القصصي ذي الفاعلية الذي أنشأه العطار لينطق برسالته ويوصلها إلى المتلقي من طريق البناء اللغوي الذي تحدّثنا عن مراجعه قبل قليل. وهذا ما سوف نتبيّه في السياق العام لدراستنا.

تذكير بتوظيف الاسم: ويمكن أن نذكر، استناداً إلى ما سبق، بأنّ العطار، وإن لم يكن قد ابتدع الاسم، فإنّه أعطاه دلالة خاصة، وأجاد توظيفه، بدلالته هذه، في نظام العلاقات الذي بدأ نسيجه يتحرّك منذ أن وُضعت التسمية. ويمكن أن نرصد نمو حركة النسيج إلى اكتمال تشكّله فتبيّن لنا كيفية إعادة إنتاج المادة المختارة من القصص الشعبي والكتاب المؤلفة وفنية ذلك. وإنّه لمن الضروري، قبل ذلك أن نتعرّف العناصر الأساس في هذه القصّة من حدث وراو وشخصيات ورموز وزمان ومكان.

6--5 عناصر القصّ الأساس:

(1) الحدث: اجتمعت طيور الدنيا لتبحث عن ملك لها، فيخبرها الهدهد بوجود ملكها "السيمرغ" خلف جبل قاف، فتقرّر الرّحيل إليه، مختارة الهدهد مرشداً لها، فيخبرها الهدهد بصعوبات الطريق. تعتذر طيور، وتسال أخرى، ويكشف الهدهد أودية الرحلة السبعة. ترحل

[1]- راجع للمزيد: أحمد ناجي القيسي، م. س.، ص. 531، وبدر محمد جمعة، م. س.، ص. 2، والى هذين المرجعين عدنا بغية معرفة هذه المؤلفات.

الطيور، فيهلك منها الكثير، ولا يصل إلا ثلاثون طائراً ترى أنّها هي نفسها "السيمرغ".

هذا هو الحدث الرئيسي العام، للقصة - الإطار، وقد نُصِّدت في سياقه حكايات عديدة تختلف طولاً وقصراً، فتطول إلى أن تبلغ أربعمئة بيت كما في حكاية صنعان، وتقصّر فتبلغ بيتين. تُؤخذ مادة الحكايات من الحياة المعيشة، ومن كتب التاريخ، ومن سير الأولياء، وتوظّف في إيضاح الخطاب وشرحه وإثبات صحّة ما يذهب إليه.

(2) **الرّأوي**: يسوق الأحداث، ويدير الحوار، ويقدم الخطاب المؤيّد بالحكايات، راوٍ من خارج الحدث، وهو الراوي العليم، وكأيّ راوٍ من رواة الحكايات نجده عالماً بكلّ شيء، ويتحكّم بكلّ شيء أيضاً، ويعرف أكثر من الشخصيات، وهو وإن يكن يقيم حوارات يتيح فيها للشخصيات أن تتحدّث فإنّه يبقى مهيمناً، ينشئ الوضعية وينمي حركة القصّ، ويصف، وينصّد حكايات توضح وتكشف... ليس من حدود أمام هذا الرّأوي، لكنه يحرص على أن يكون مقنعاً.

(3) **الإشارات والرّموز واللغة الخاصّة**: من المعروف أنّ الصوفيّة صوّروا تجربتهم مستخدمين التمثيل والإشارة والرّمز، فنشأت عندهم لغة خاصّة واصطلاحات شرحوها في مؤلّفاتهم. ويذكر أنّ محمود الشبستري نظم فيها كتابه "كلشن راز"، وأنّ بعضهم جمعها في معاجم. ويعود ذلك إلى أسباب يمكن تبينها في الأقوال الآتية: قال العطار: "في القلب أسرار لا يفرض بها/ ليس من استطاعة للإبانة عنها" في سبيل تجاوز هذا العجز كانت اللغة الإشاريّة والرّموز، والمتلقون، حيال ذلك، إمّا "أهل الدّوق والصّفّة" يذهبون "من الصورة إلى المعنى أحراراً ليروا روح القدس في دحية الكلبي (إشارة إلى أنّ جبريل كان يظهر للرسول بهيئة الصحابي دحية الكلبي)، أو "أهل الظاهر والصّورة"، الذين يرون يوسف في ملابسه المتنوّعة، فهؤلاء لا يرجعون بلا فائدة أيضاً. وقد أكّد ابن عربي، في "ترجمان الأشواق" وجود وجهين للغته، طالباً صرف خاطر عن ظاهرها، فقال: "كل ما أذكره من طللٍ/ أو ربوع، أو مغانٍ، كلّ ما.../ فاصرف خاطر عن ظاهرها/ واطلب الباطن حتى تعلّمًا"^[1] وإن يكن العطار قد رمز إلى النفوس البشريّة بالطيور، فهذا الرّمز قديم جداً، فقد ورد، في الحديث الشريف، أنّ أرواح الشهداء طيور خضر.

في هذه الطّريق تسعى طيور "منطق الطّير"، بقيادة مرشدها الهدهد، بحثاً عن "السيمرغ"، رمز الذات الإلهيّة. تمثّل الأودية السبعة ما يطلق عليه الصوفيّة اسم المقامات، وهي مراحل الوصول إلى الهدف. والحديث عن المقامات عند الصوفيّة كثير 0 والملاحظ أنّ العطار في "مصيّت نامه" كشف عن خمس مراحل أضاف إليها في "منطق الطّير" مرحلتين الطّلب والفناء. وقد يكون اسم

[1]- راجع للمزيد: أحمد ناجي القيسي، م. س.، ص. 364، وعبد الوهاب عزام، التصوف وفريد الدين العطار، بيروت: دار إحياء الكتب العربيّة، ط. 1، 1945، ص. 54.

الأودية الذي أطلق على المقامات مقتبساً من كتاب "منازل السائرين" لأبي إسماعيل عبد الله الأنصاري الهروي (481+ هـ. - 1088 م.).

يمثل الهدهد دور مرشد الطريق. ودور المرشد لدى الصُوفية عظيم، ويمكن لقول أبي يزيد البسطامي الآتي أن يشير إليه: "من لم يكن له أستاذ إمامه الشيطان"^[1] يختار العطار الهدهد رمزاً للمرشد، متأثراً بما ورد عنه في القرآن الكريم، غير أنه غير في صفته فجعله المرشد المطاع، له الحل والعقد والأمر، وهو العارف والقادر على إدارة الصراع الدائر داخل نفوس الطيور وحسمه، من طريق ردّ أعدائهم والإجابة عن أسئلتهم، فهو البطل الكلّي القدرة؛ الأمر الذي يجعلنا نتحدث عن شبه بينه وبين بطل الملحمة، وإن يكن في ميدان آخر هو ميدان الصّراع داخل الذات. وهكذا يكون الأعداء رغبات النفس وشهواتها. ويرمز إليهم بالطيور الأخرى، وهذا ما ستحدث عنه بعد قليل، وما نودُّ أن نشير إليه هنا هو أن الأسئلة/المشاكل تمثل أعداء هذا البطل والشخصيات الأخرى = الطيور التي يريد تحويلها... ويرمز "السيمرغ" إلى الذات الإلهية. ويبدو أنّ العطار قد اختار هذا الاسم بعناية ودراية. فهو، وإن يكن اسم طائر أسطوري لا وجود له، إلا أنه يحمل إشارات أُجيد توظيفها في بناء نظام علاقات القصة. واسم "سين مورغ"، أو "سينا ميرغا"^[2]، أو "سين مور" مرتبط بالأصول القديمة.

يبدو أنّ العطار استقى الاسم ذا الدلالة على الملك والعظمة والخصب والشفاء والبعد الخ... وذا الصلة بجبل قاف "أو بما وراءه، وبالمقام السابع وبالثلثين لونا، (وهذه الإشارة ذات دلالة لأنّ عدد الطيور الواصلة كان ثلاثين طيراً. وعندما نظرت إلى "السيمرغ" رأت ثلاثين طائراً أي أنفسها)... يبدو أنه اختار الاسم ذا الدلالة وحوّر في نطقه حتى يتمكن من أداء رؤيته في الفناء والبقاء، بعد إتمام الجناس بين "سيمرغ"، رمز الذات الإلهية و"سي مرغ" الدالة على عدد الطيور الثلاثين التي وصلت... وقد وظّف ذلك كله حتى يتوصّل إلى أداء رؤيته عن وحدة الشهود وبيان وصول الرّوح إلى وطنها وطمأنيتها هناك، وتكوّن الولي بعد إتمام التحوّل، وهذا هو محور الكتاب أو رسالته الأساس.

تمثّل الطيور النفوس البشرية فيرمز كلُّ طائر إلى أنموذج إنساني. ومن هذه الرموز/النماذج: الهدهد: المرشد. البليل: العاشق، محبّ الجمال، من أهل الظاهر، ولعلّه الشاعر، أو الفنان. البيغاء:

[1]- التصوف الإسلامي، نصوص جمعها وقدم لها د. ألبير نصري نادر، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ط 1، 1960 م.، ص 74.

[2]- أحمد ناجي القيسي، م. س.، ص 541 - 546.

المقلد التابع، المتهالك على متع الحياة. الطاووس: العابد، من أهل الظاهر، رغبة في الجنة وخوفاً من النار. البط: طاهر الجسد غير نقي الروح، موسوس بالطهارة الخارجية. القبيح: محب المال والجواهر. الهماي: مستغل الزهد للجاه والثروة، مالك الحزين: البخيل الكئيب. البوم: معتزل الناس وعاشق الكنز. الصعوة: المتدرع بالضعف والمذلة. الباز: صاحب السلطان ورجله إلخ...

يريد الهدهد أن يحول هؤلاء جميعهم إلى أولياء، أي يريد أن يوصلهم إلى مرتبة تفنى فيها صفاتهم هذه. وهذه هي رحلة الصراع الذي يدور في الداخل، ويتم الانتصار على "أعداء" هؤلاء ومشاكلهم المتمثلة بأسئلتهم. وهذه الأسئلة تمثل رموزاً أخرى تتدرج صعوداً.

لم يقف العطار، كما يبدو، عند حدود الرمز العام المعروف والمتداول، وإنما طوره: تحديداً وتنوعاً ووظفه في سياق النظام العام الذي ينشئه، ولم يكتفِ بالإشارة إلى الرمز وما يمثله، وإنما وصف المظهر ذا الدلالة الكاشفة، وجعل كل طائر ينطق بعذره، ثم أتاح للطيور أن تعرض مشكلاتها في التحول، من طريق الأسئلة، وفي هذا إشارة إلى بيان كل ما يمكن أن يعرض للمريد السالك، وهو يسلك الطريق إلى هدفه. ولعل هذا يعني أن الطيور بدأت تباشر مواجهة مشكلات الطريق، وإن يكن على مستوى الشعور بها وصوغ أسئلتها، بحثاً عن إجابات يقدمها المرشد، هادي الطريق، طاهر الرأي إلخ... من ألقاب كانت الطيور تطلقها على الهدهد عندما كانت تخاطبه.

(4) الزمان والمكان: لا تتقيد رحلة التحول بشخصيات معينة ملموسة، ولا تتقيد، أيضاً، بزمان ومكان محددين محدودين. فالفعل يتحرك في حيز زمني مكاني مفتوح، مطلق. وكنا قد أشرنا إلى أن راوي هذه الرحلة "يشطح" بحرية تتيح له أن يحضر أياً كان: ميتاً كان أم حياً، وأن يتنقل كيفما يشاء... إنه يتعامل بمقاييس مختلفة عن المقاييس المتداولة في عالمنا. إن له عالماً لا حدود له سوى ما يضعه هو من حدود متأثراً بمعرفته الخاصة التي سبق أن عرفناها...

وقد أشار العطار إلى زمن رحلته المختلف، فسمّاه "ذلك الزمن"، وتحدث عن "مئة ألف قرن، كانت قروناً بلا بداية ولا نهاية ولا زمن". وأشار إلى مكانها فقال: "هناك": "وغرد كلاهما (البلبل القمري) هناك في ذلك الزمان". ونلاحظ أنه يميز بين زمنين، هذا الذي سمّاه "ذلك الزمان" وزمان آخر يسميه "هذا الزمان"، فيقول، مخاطباً "الهماي" الذي افتخر بأنه يتوج الملوك: "ما عاد لك تنصيب الملوك في هذا الزمان".

إن الإفلات من تعيين الشخصيات والزمان والمكان يقصد إلى جعل الدلالة مطلقة. وهذا ما

يريده العطار، وقد اختار ما يخدم رؤيته التي يريد لها أن تبقى إلى يوم القيامة. وقد مرّ بنا أنّه يتحدّث عن خلود منظومته وعن مجيء من ينصفه.

حركة تشكّل بنية القصة:

تنظم هذه العناصر، وسواها من عناصر أخرى، كالوصف الذي آثرنا أن نبين خصائصه موضعياً في هذا السياق، في نظام علاقات^[1] يمكن أن نتبّع حركة تشكّله إلى اكتمال كما يأتي:

(1) استهلال: يرحّب الراوي بالهدهد والطّيور الأخرى، فيقدّم الشّخصيات، ويلمح إلى خصائصها، مشيراً إلى ما ترمز إليه، ويقرّر الزّمان والمكان. يبرز الهدهد من بين هذه الطّيور، وكأنّ ذلك تمهيد لصيرورته بطل الحكاية.

(2) بدء الحدث: تبدأ الحكاية بـ"التوازن"، ثم يحدث الفقد، وهو معرفة الطّيور بحاجتها إلى ملك واجتماعها للبحث عنه. ويقول الهدهد، (وهذه تقنية يستخدمها الراوي ليوهم بواقعية القصة): أنّ الملك هو السيمرغ، الساكن خلف جبل قاف، والطريق إليه طويل دونه أرض وبحار... ويلاحظ، هنا، التركيز على الصعوبات وإظهار العجز، وذلك من أجل تكوين الشعور بالحاجة إلى مرشد/بطل، وقد استخدم هذا القسم في التمهيد لظهور البطل. وهكذا، يبدأ تحركّ الحدث من إدراك الفقد والحاجة إلى تعويضه، وصعوبات ذلك، ما يقتضي وجود بطل.

(3) معرفة هدف الفعل، وتحديد وبيان معوّقات الوصول إليه/بروز الحاجة إلى بطل: يحكي الراوي حادثة تجلّي السيمرغ... سقطت ريشة منه في الصّين، فعشقه النّاس من خلال آثاره. وذكر الصّين هنا كناية عن بعد المسافة، وإشارة إلى الحديث الشّريف: "اطلبوا العلم ولو في الصّين"، ودلالته الإشارة إلى البعد أيضاً، وبذل الجهد بغية تحصيل العلم، وهكذا يستخدم هذا العنصر أيضاً في الحثّ على بذل الجهد. ويشكّل تجلّي السيمرغ بآثاره شوقاً لدى الطّيور وعزماً، غير أنّهما يمتزجان بالخوف من طول الطريق وصعوبتها؛ الأمر الذي يبرز الحاجة إلى بطل يواجه هذا الخوف، وهكذا حدّد الراوي موضوع الصّراع والحاجة إلى بطل قادر يديره ويحسمه.

(4) اختبار البطل/حوار في شأن إمكانية تحقّق الفعل: يدير الراوي حواراً بين الهدهد - مرشح بطل: مرشد وبين الطّيور، ويكتفي الراوي، هنا، بالتهيئة للحوار، ويسرد حكاية تثبت صدق محبة

[1]- لانزعم أن هذا النظام هو الأنموذج لهذا النوع من القصص، إذ ان وضع النظام / الأنموذج يحتاج الى دراسة الكثير من النماذج القصصية المختارة بعناية ودراية واستقرائها، وعسى أن يكون ما أنجزناه اسهاماً في جهود تحتاج الى ترجمات تعرف بالأدب الإسلامي في جميع الأقطار الإسلامية، فلا تبقى معرفة أبنائه مقتصرة على الأدب الغربي، بوصفه الأدب المركزي في العالم.

الهدهد. تبدي الطيور أعارها: واحداً واحداً، ويجب الهدهد على خطاب كل منها، وتشكّل الحركة، هنا، وهي قريبة من الحركة على المسرح، كما يأتي:

الرّأوي يقدّم الطّائر من طريق وصف حركته ومظهره ونصّ خطابه = سرد + وصف + خطاب.
الرّأوي يقدّم الهدهد من طريق نصّ إجابته = سرد + خطاب. الرّأوي يقدّم حكاية = سرد + خطاب، وتلاحظ غزارة الحكايات في هذه الوحدة، وصلتها الوطيدة بسياق ما يناقش.

تتضح وظيفة الأعدار والرّد، خطاباً وحكايات، في إنضاج قرار الرّحيل. فما إن تسمع الطيور جميعاً الكلام - يقول الرّأوي - حتى أدرك الكلّ الأسرار القديمة، ووجد الجميع نسباً يربطهم بالسيمرغ، فلا جرم أن تولّدت لديهم الرغبة في السّير من دون خوف. ويسرد، هنا، حكاية الشيخ صنعان الذي عقد الزنار بعد عشقه الفتاة المسيحية... حيث يتمّ في هذه الحكاية تعثرُ تعقبه نجاه بعد صراع بين القلب والنفس. وينتهي الصّراع بانتصار القلب، وتؤتي القصة وظيفتها، إذ يقرّر الجميع ترك الرّوح والسّير إلى السيمرغ... وهكذا تكون الحكاية منتظمة في تنمية السياق إلى إنضاج قرار الرّحيل وبدء الصّراع داخل نفوس تهيأت له، وصار عليها أن تختار قائدها ومرشدها/البطل.

(5) اتخاذ قرار الخروج ، واختيار البطل: تهيأ الهدهد لأن يكون المرشد/البطل في طريق الاختبار. ولكنّ اختياره يتمّ بالقرعة الموجهة بنظرة معرفة إلهية، وهذا ينسجم مع طبيعة المعرفة، التي ترشد وتوصل. ويصل المرشد إلى موقعه ليس بالفضة والذهب ولا بكثرة الطّاعة، وإنما بحظّ وإقبال تؤتيهما نظرة إلهية.

(6) الصّراع = مواجهة المعوّقات: صوغ أسئلتها والإجابات: تقرّر الطيور الرّحيل، ويصبح كلّ منها مريداً...، والمريد، كما هو معروف عند الصوفية، يتبع مجموعة قواعد يفرضها مرشده، ثمّ يبدأ السّفر، فيمرّ بجملّة مقامات ترافقها أحوال... ويحدث، في القصة، قبل سفر الطيور إعداد يجري خلاله صراع داخلي...

تصل الطيور إلى أوّل الوادي، فيسود الخوف... وتكون هذه اللّحظة "من" البطل/المرشد، إذ يتدخّل ليدير الصّراع ضد المعوّقات: العوامل المضادة. ولما كان الصّراع داخلياً تتمّ إقامة جوّ فضاء يساعد على حسمه والانتصار فيه. فيقام من أجل ذلك مجلس يمهّد الليل والقمر له، ويغرّدان بأعذب الألحان.

تلاحظ هنا، عناية العطار برسم المشهد؛ حيث يغرد العصفوران عند بدء الجلسة. وفي هذا إشارة إلى ما كانت تشهده حفلات الذكر الصوفية من طقوس تعدُّ نوعاً من تهيئة المريد إلى السماع والدخول في الحال؛ المتمثل بتعطيل الوعي، وهذا دخول في ما أطلق عليه العطار، في مرحلة تالية من القص، اسم الفناء.

تسود الدهشة وتتهيأ حالة البوح بالمشكلات... وتتجلى، في هذه الوحدة، مقدرة العطار على الإحاطة بالمشكلات التي يمكن للمريد أن يواجهها، فيعرضها الراوي على السنة الطيور ويناقشها الهدهد. يطرح الطائر، غير محدد الاسم السؤال، وعدم التسمية تعود إلى تغيير حدث أفقد الطيور خصوصيتها التي بدت في الوحدة السابقة. وهذا التغيير سببه ردود المرشد. يصغي المرشد إليه ويجيب، ثم يثبت صدق إجابته: الخطاب بعدد من الحكايات، والملاحظ أن الحكايات تكثر هنا، ويتم التركيز على التأثير والإقناع بغية الوصول إلى الطاعة التي هي المبدأ الأهم.

تشمل الأسئلة العديد من المشكلات، وهي: تميز الولي، الضعف، الإثم، تغيير الأحوال، إطاعة الشهوات، الغرور والزهو، عشق الدنيا وذهيها، امتلاك السلطة، العشق، الخوف من الموت، الحزن واليأس، سبل تنفيذ الأمر، زيادة الهمة، الإنصاف والوفاء، الجرأة في تلك الحضرة، النشوة بعشق الحبيب، الظن ببلوغ الكمال، السرور بالسفر، ما يطلب من السيمرخ، البضاعة الرائجة هناك. إن الطيور التي اختارت مرشدها تريد أن تعرف، فتكون الإجابات جهداً في سبيل إعادة تشكيل شخصيات المريدين الذين أبدوا الأعدار، فهي تحقق الانتماء والجدارة بعدما حققت مناقشة أعدار الانتساب، وبهذا تتحول العوامل المضادة، أو تُحضر لتكون الأبطال/الأولياء الذين سوف يتم اختبارهم في ما بعد.

(7) الصراع = مواجهة المعوقات: المقامات وتجاوزها: يذكر الراوي الأودية السبعة - المقامات، وهي كما يقول: "إن وادي الطلب هو أول العمل/وبعده وادي العشق الذي لا ساحل له/ثم الثالث وادي المعرفة/ثم الرابع وادي صفة الاستغناء/ثم الخامس وادي التوحيد الطاهر/ثم السادس وادي الحيرة الصعب/والوادي السابع هو وادي الفقر والفناء/وبعد ذلك لن يكون لك سير/وتقع في الجذبة فيمحي عنك السير، فإن تكن قطرة تصبح قلزماً"، ثم يصفها، ويهول في وصفه، وتكاد معالمها تختلط، وتتألق في وادي العشق شاعرية العطار.

وفي مسار الصراع (صوغ الأسئلة وأجوبتها، وتجاوز المقامات) يتم إعداد المريدين للسفر والتحول إلى أولياء/أبطال، وهم يعتقدون بأنهم يبحثون عن ملك، ويستعدون للسفر إليه.

(8) إنجاز الفعل = الوصول: استطاع ثلاثون طائراً قطع الطريق إلى الحضرة، بعد أن فقدت الأجنحة والريش، فرأت الحضرة، وهي من دون وصف أو صفة، تسمو على الإدراك والعقل والمعرفة...

ويبدو الفعل، في هذه المرحلة، كأنه أخفق، أو كأن العجز أصاب القائمين به ومرشدهم في الوقت نفسه. وهنا، في هذه الوضعية، تنشأ الحاجة إلى شخصية مساعدة تحقق هدف الفعل الذي أنجز بسعي البطل.

(9) الاختبار الممهّد لتحقيق الهدف: تجري الاختبار شخصية مساعدة، تقتضي الوضعية الناشئة حضورها وتدخلها، فيتقدّم حاجب العزة ويسأل الطيور عن غرضها، فتجيب بأنها تريد أن يكون السيمرغ ملكاً عليها، فيقول الحاجب: "أن تكونوا أو لا تكونوا في العالم فهو السلطان المطلق الدائم". تحسّ الطيور بالذلل، فيتدخل البطل في اللحظة المناسبة ليقول: ليس الذلّ منه سوى عزّ وسؤدد، ويؤيد الراوي ذلك بثلاث حكايات توضّح طبيعة العلاقة بين الطيور والسيمرغ، فتقرّ الطيور بسلطان السيمرغ المطلق، فتنشأ وضعية جديدة، تتيح تدخل شخصية مساعدة أخرى هي حاجب اللطف الذي يفتح الباب، ويجلس الطيور ويقدم لها رقعة فيها كل ما فعلت، ويحكي الراوي حكايات منها حكاية يوسف الذي أقرأ إخوته وثيقة بيعه، فتخجل الطيور وتتخلص ممّا يسميه الراوي يوسفية النفس، أو خنزيرها أو أفاعها... وهذه الحالة هي ما يجب التطهّر منه، والأمر الذي يؤكّد عضوية الحكايات المنضّدة في الإطار أنّ النصّ لا يفهم إن حُذفت منه حكاية يوسف.

(10) تحقيق الهدف: يتحقّق الهدف، وهو ليس العثور على الملك، وإنما فناء الطيور من نحو أوّل وبقاؤها من نحو ثان، ويتم ذلك بفعل نور الحضرة. وهذا ما حدث عندما تمّ اختيار الهدهد، الأمر الذي يفسّر غيابه لأنّه صار واحداً من الطيور الواصلة إلى مرتبة الأولياء. والفناء، هنا، يعني خلاص الإنسان من كل ما يعوق وصوله إلى الحبيب.

وهكذا غدت هذه الطيور أولياء، أو ممثلي الإنسان الكامل، وانضموا إلى السابقين من الأولياء. وإذا نظقت القصّة برسالتها لا يكمل العطار الكلام على البقاء، لأنّ ذلك يحتاج إلى كتاب جديد، وليس بين أيدينا ما يفيد أنّه كتب هذا الكتاب.

ويمكن أن نفيد من نصّ للعطار نفسه في فهم تحقيق هدف الطيور التي ترمز إلى روح الإنسان، إذ يقول العطار: "أيتها الروح جئت من العالم الذي لا يحدّ، فريدة في جمالك، ولبثت في المادة،

فلا قرار لك حتى ترجعي. أيتها الرُّوح كيف أنت في هذا العالم الغريب؟ كيف أنت مسلوبة كل عظمتك وجمالك؟ الرُّوح طائر فارق العرش، فإن لم يجد له دليلاً إلى وطنه ضلَّ^[1]. ويكشف العطار، في منظومته أن هذه الرُّوح وجدت دليلاً إلى وطنها فعادت إليه.

11. إضاءات في القسم الثالث:

إن حركة نمو نظام العلاقات إلى تشكُّله تنتهي إلى هذه الدلالة؛ وهي، كما تبين، الرسالة/المحتوى التي يريد العطار إيصالها. وهذا ما يلمح إليه في القسم الثالث من المنظومة، عندما يكشف، في حكايات متصلة (الخاتمة + 11 حكاية) يغلب عليها الخطاب/التأمل والطلب والدعاء، حاله وحال الكتاب، وكأنه يقدم، بذلك إضاءات على طبيعة الكتاب ووظيفته ونوعيته قارئه... وعلى الشعر والدين والفلسفة. ويقرُّ، في الختام، في الحكاية الأخيرة، بذنبه ويطلب المغفرة في تضرُّع حار يتخذ شكل الحكاية: سرد + تأمل + دعاء، كأنه بذلك يعود بقارئه إلى قسمي الكتاب. يعود إلى القسم الأول بالتضرُّع، ويعود إلى القسم الثاني بالحكاية التي يتحرك سياقها إلى هذا التضرُّع.

الحكاية طريفة الحدث، تسليي، وتمتّع، وتقدم عبرة/دلالة وملخصها أن عامل الحمّام يجمع الأوساخ عن جسد "أبي سعيد ميهنة"، ويضعها أمامه، فينفر منها... ويأتي الخطاب، ونذكر منه ما يأتي: (...) يا خالقي (...)، فاصفح عن وقاحتنا وجسارتنا، ولا تورّد دنسنا أمام أعيننا^[2]. الحقيقة أن الدلالة تشعُّ كاشفة قضايا كبرى بعيداً عن الوعظ لأنها وليدة إشراقه الفن المتمثل باستخدام حكاية بسيطة عادية في بيان قضايا كبرى مثل علاقة الإنسان بخالقه...، مستخدمة لغة تتنوع بين موضوعية السرد وكثافته وحرارة الخطاب وتدقُّقه وكثافته أيضاً.

12. بنية كلية دائرية تنطق بالدلالة:

إننا، ونحن نقرأ هذه الحكاية بقسميها، نتذكّر أمرين: أولهما خاتمة القصة - الإطار، قصة رحلة الطير، وذلك عندما يقرئ "حاجب اللطف" الطيور الواصلة إلى مقام الحضرة رقعة تتضمن كل ما فعلته وكأنه بذلك يجمع لها دنسها ويربها إياها... فخرجت، وأحسّت بالذلل، ثم حدث فعل التطهّر بالتخلُّص من "يوسفية" النفس أو "خنزيريتها"، أو "أعهاها"، ثم حدث التحوّل إلى الفناء - مقام

[1]- عبد الوهاب عزام، م. س، ص. 88.

[2]- بدر محمد جمعة، م. س، ص. 445.

الأولياء. إنَّ الخطاب، في هذه الحكاية، ينشد ذلك اللُّطف المخلِّص، المطهِّر... وثانيهما محتوى القسم الأوَّل: الذكر ووظيفته.

إنَّنا، إذ نتذكَّر هذين الأمرين، ندرك علاقة هذه الحكاية، وهي الأخيرة في القسم الثالث، بهما، ونشعر بإضاءتها على الرِّسالة المحتوى. وهي ما أنشئت بنية الكتاب لتتطرق بها وتوصلها... وإذ نعي هذا يتبيَّن لنا أنَّ الشَّاعر - القاصَّ ينشئ حركة دائريَّة متَّصلة تشير إلى بقاء دائم للذِّكر وللمهتدين به. هل أقول:

إنَّ هذه الحركة تنشئ بنية دائريَّة تشبه الشَّمس...؟

إنَّ العطار يشير إلى ذلك، من طريق الوعي أو إلهام الإشراق، عندما يقول: "وختم عليك منطق الطير ومقامات الطيور كما ختم على الشَّمس بالنور".

إنِّي أميل إلى الإجابة بـ: نعم. صدقت، يا فريد الدين العطار، وإنِّي وإن كنت أختم دراستي بتقرير صدقك، لا أنسى أني بدأتها به أيضاً.

لائحة المصادر والمراجع:

1. فريد الدين، محمد بن ابراهيم العطار النيسابوري، ولد في نيسابور سنة 513هـ، وتوفي فيها سنة 586هـ. نشأ في أسرة صالحة في وقت كانت خراسان خاضعة فيها للسلاجقة. كانت أسرته ميسورة، وكان والده عطاراً وذا ميول صوفية. تنسب إليه كتب يبلغ عددها 114 كتاباً. ويقول بعض المحققين: إن الكتب التي تصح نسبتها إليه عشرة كتب هي: جواهر نامه، شرح القلوب، الديوان، مختار نامه، خسرو نامه، الهي نامه، مصيبة نامه، تذكرة الأولياء ومنطق الطير. يجمع المؤرخون على "أن أعمدة التصوف الفارسي ثلاثة هم: سنائي والعطار وجلال الدين الرومي"، وهذا الأخير يقول: "لقد طاف العطار بمدن العشق السبع...". ويقول روبن ليفي، في كتاب: "الأدب الفارسي: العطار أقوى شاعر إطلافاً، وأقوى رمزي...".، ويسمي جامي العطار بـ "سيد الطائفة".
2. المثنوي شكل شعري عرفه الشعراء العربي والفارسي، وخصوصاً الشعراء القصصي والتعليمي، ويُطلق عليه اسم المزدوج. يلتزم الشاعر فيه قافية واحدة في شطري البيت، ولا يلتزم تلك القافية في القصيدة كلها.
3. راجع، في مقتبسات هذه الفقرة، بدر محمد جمعة، م. س.، ص. 440.
4. سورة فصلت، الآية 53.
5. سورة البقرة، الآيتان 30 و31.
6. سورة النمل، الآيتان 16 و27.
7. راجع: بدر محمد جمعة، م. س.، ص. 152 و153.
8. أحمد ناجي القيسي، م. س.، ص. 669.
9. يتحدث الصوفيون عن معرفة يُلهمونها ببركة مسيرهم وفاقاً لما يمليه الكتاب والسنة، أدواتها القلب، أو القوى الحدسية لدى الإنسان. ويعبر شاعرهم عن هذه الرؤية بقوله: "فأن تقرأ علوم الناس ألفاً / بلا عشقٍ فما حصّلت حرفاً".
10. تجد ملخصاً لها في "قصة الحضارة"، بول ديورانت، 2/ 239-343.

11. راجع للمزيد: أحمد ناجي القيسي، م. س.، ص. 531، وبدر محمد جمعة، م. س.، ص. 2، والى هذين المرجعين عدنا بغية معرفة هذه المؤلفات .
12. راجع للمزيد: أحمد ناجي القيسي، م. س.، ص. 364، وعبد الوهاب عزام، التصوف وفريد الدين العطار، بيروت : دار إحياء الكتب العربية، ط. 1 ، 1945، ص. 54 .
13. التصوف الإسلامي، نصوص جمعها وقدم لها د. ألبير نصري نادر، بيروت : المطبعة الكاثوليكية، ط. 1 ، 1960 م. ، ص. 74 .
14. أحمد ناجي القيسي، م. س.، ص 541 - 546 .
15. لانزعم أن هذا النظام هو النموذج لهذا النوع من القصص ، اذ ان وضع النظام / النموذج يحتاج الى دراسة الكثير من النماذج القصصية المختارة بعناية ودراية واستقراءها، وعسى أن يكون ما أنجزناه اسهاماً في جهود تحتاج الى ترجمات تعرف بالأدب الإسلامي في جميع الأقطار الإسلامية، فلا تبقى معرفة أبنائه مقتصرة على الأدب الغربي، بوصفه الأدب المركزي في العالم .
16. عبد الوهاب عزام، م. س.، ص. 88 .
17. بدر محمد جمعة، م. س.، ص. 445 .

علم المبدأ
LMOLMABDAA

مكنز الكتب



■ الوجود الأنطولوجي بين السهروردي وأفلوطين للباحث د. أحمد فقيه

معادلة الانفصال والاتصال بين نظريتي الفيض والإشراق

جاد مقدسي

■ "مسالك الابتداء" للمفكر التونسي محمد أبو هاشم محجوب

مُحاكاة من قرب لمساعي هايدغر الوجودية

خضر إبراهيم



الوجود الأنطولوجي بين السهروردي وأفلوطين للباحث د. أحمد فقيه معادلة الانفصال والاتصال بين نظريتي الفيض والإشراق

جاد مقدسي

باحث عربي وأستاذ في الفلسفة - مقيم في فرنسا

تمهيد:

”الوجود الأنطولوجي“ للباحث الراحل الدكتور أحمد فقيه محاولة بحثية فريدة ومميّزة في فضاء الكتابة الفلسفية والإلهيات. فيه يسعى مؤلفه لاستعادة مقولة الوجود إلى مجال التداول المعاصر بعدما مضى روح طويل من الزمن تعرّضت فيه الميتافيزيقا وأبحاثها للإقصاء والتجاهل من جانب الفلسفة الحديثة. وقبل أن نطلّ على مضمون هذا العمل ومقصده لا بدّ من الإلفات إلى أنّ لهذه الدراسة حكاية هي أدنى أن تكون تراجيديا قدرية لا مناص منها. فالكتاب بالأصل هو رسالة أكاديمية أعدّها الباحث لنيل الدكتوراه في الفلسفة في جامعة القديس يوسف اللبنانية. وكان من المقرّر أن تُناقش بعد أيام قليلة من رحيله المباغت. ولقد شاء القدر ألاّ تتمّ المناقشة، لكن رئاسة الجامعة والأستاذ المشرف البروفسور جاد حاتم شأؤوا تكريمه

بما يفوق قرار الهيئة منوهين بأهمية الدراسة وعمق تناولها لموضوع عالي الشأن في علم الوجود. ومثل هذا التنويه له ما يسوغه في الحقيقة، حيث أن صاحب الأطروحة دخل حقل الفلسفة من بابها العالي ليدرس أنطولوجيا الوجود لدى قامتين شامختين في تاريخ الميتافيزيقا هما السهروردي صاحب حكمة الإشراق، وأفلوطين الإسكندري صاحب نظرية الفيض. فإذا كان الوجود عند السهروردي هو النور فهذا يعني أنه (أي الوجود) ليس شيئاً سوى النور نفسه، على تفاوت درجاته قوةً وشدّةً أو ضعفاً وانخفاً. بل حتى الظلام هو نور تلاشى إلى أقصى الحدود. وأمّا ذات النور المطلق الأول (الله) فإنما هو نور يفيض إشراقاً وتتجلّى فيه جميع الأشياء. كذلك سيذهب أفلوطين من قبله لينشئ نظريته الوجودية على مبدأ الفيض الإلهي للموجودات كلّها. وإذا كان النور هو السبب الأعظم للموجودات فإنّ التفريق بين الإشراق والفيض لا يلغي التطابق في الجوهر، ذلك بأنّ الإشراق هو السبيل إلى الفيض من الملاء الأعلى على من امتلأ قلبه بحكمة ومن كان مستعداً لمشاهدة الأنوار الإلهية. ولعلّ هذه النقطة المحورية في ميتافيزيقا الوجود هي الأساس الذي سيدفع الباحث إلى ترتيب مقارنة بين السهروردي ورؤية أفلوطين الأنطولوجية القائمة على نظرية الفيض.

عن الأطروحة وصاحبها نقرأ في المقدمة التمهيدية التي كتبها المفكّر والباحث في الفكر الفلسفي الدكتور محمود حيدر ما يستجلي روح المكانة الرفيعة لأطروحة صديقه الدكتور أحمد فقيه. يقول حيدر خلال فترة تحضيره لرسالة الدكتوراه، دارت بينه وبينه مجالساتٌ تعدّت أسوار الأطروحة وهندستها الأكاديمية الصارمة. في إحدى الجلسات التي كانت تتعقد بعفوية على شرفة منزله الصيفي، تساءل صاحبي عن الفرق بين الفلسفة والميتافيزيقا، وما الذي يميّز إحداهما عن الأخرى. كان تساؤله آنذاك بسيطاً للوهلة الأولى، إلّا أنّه بسؤاله هذا أدخلنا في لجة ما لها من قرار. صحيح أنّ سؤالاً كهذا كان سئلاً من قبل، وأجاب عليه الأقدمون والمحدثون من الإغريق والفرس والهنود والعرب ناهيك بأهل الحضارات المعاصرة.. إلّا أنّه لمّا يزل ذلك السؤال يطرق باب الفكر من دون أن يبلغ ضالته المأمولة بعد... يضيف: في الجلسة إيّاها - كان السهرورديّ وأفلوطين حاضرين في تأويل الأحاديث. كلٌّ منهما قدّم لنا أجوبة عن وظيفة الحكمة بجناحيها الفلسفة والميتافيزيقا. رأى السهروردي الحقيقة متجلية في سلسلة الأنوار الإلهية، ورآها أفلوطين في نظرية الفيض بحدوسها العرفانية. لم يكن التحاور بيننا في محراب الفلسفة موقوفاً على حدّ. لذا كثيراً ما مضينا معاً نحو آفاق أكثر سعة وأعمق غوراً.. عالم الفلسفة والحكمة عنده هو عالم الإصغاء

الهادئ، لا عالم المماحكة التي ليس فيها غير ضرب الحجّة بالحجّة، وإبطال الرأي بالرأي.

كان لصاحب الأطروحة - كما يقول حيدر - أن عَرَضَ وأسَهَبَ في ما لدى الحكيمين من أفهام وأطاريح. ومن بعد أن طال الكلام على ما أورده من آراء السهرورديّ وأفلوطين في علم الوجود، تساءلنا معاً - يقول حيدر -: ما المانع من القول أنّ الفلسفة والميتافيزيقا توأمان لا تنفصلان.. وأنّهما تنتسبان إلى سلالة واحدة؟ لنقل إذا إنّ الفلسفة هي فنُّ التعرّف على البدء الأول، وإنّ الميتافيزيقا هي فنُّ التأمّل في حكمة المبدئ الخالق، وبيان الطريق الهادي إليه. وعلى هذا المسرى ثمة عروة وثقى تصل بين جناحي هذا الفنّ. علاقتهما ببعضهما البعض كعلاقة المفهوم بالمصداق كما يُبين أهل المنطق. الفلسفة والميتافيزيقا اثنتان في واحدة. مفرد بصيغة المثني. كلّ لها مرتبتها في تفحص علم الوجود والاعتناء به. مقولة «الوجود بما هو موجود» من مهمّات العقل الأدنى، أمّا الإلهيات فهي من مقامات العقل الأعلى أو ما يسمونه بـ «العقل القدسيّ». إذن، لا انفصال بين عقل أدنى يُدبّر المحسوسات والمرئيات، وعقل أعلى يتبصّر المعقولات ويستلهم لطائف الأنوار. ولا ضير في رحاب المثني من لعبة التناقض^[1].

لا شكّ في أنّ في هذه المقدّمة ما يضيء على منطقة قصيّة من كتاب «أنطولوجيا الوجود»، فالباحث الراحل أحمد فقيه يقرّر في سياق تبرير فرضيّة الدراسة المقارنة بين صاحبي حكمة الإشراق والحكمة الفيضيّة أن ثمة جملة من القواسم المرجعيّة المشتركة أسهمت في تشكيل المنظومة الفلسفيّة لكلّ من السهروردي وأفلوطين. بينما أستل أفلوطين كثيراً من فلسفة أفلاطون ومن محاوراته كتاب «التاسوعات»، فقد استلهم السهروردي الأفلاطونيّة بعدما سائر المشائيّة لتكون إلى جانب الحكمة الإشرافيّة لإظهار الحقائق في النفس، والمكاشفة. ولأنّ الاختلاف بين وواضح بينهما، فقد وصف السهروردي أفلاطون بـ «إمام الحكمة» وصاحب «الأيد والنور»، ثم بنى على هذا الاعتقاد صورة جديدة لميتافيزيقا إسلاميّة أو كما سمّيت «على وجه الدقّة المدرسة الأفلاطونيّة في مرحلتها الإسلاميّة».

خصوصيّة حكمة الإشراق:

رغم شغف السهروردي بالأفلاطونيّة وانتقائه للشقّ الموافق لتوجّهاته، فإنّه لم يأخذ بها عن ظهر قلب، بل سوف يذهب إلى مخالفة أفلاطون كما فعل حول قدم النفوس. لذا كانت للنفس تلك

[1]- راجع التقديم للكتاب تحت عنوان «عشيق الحكمة»، ص 13-15.

الدراسة الوافية في «حكمة الإشراق» خصوصاً في مسألة اتحاد النفوس، النفس الكلية، وانفصالها وعودتها.

يشكل «نور الأنوار» أو علم النور، بيت القصيد في حكمة الإشراق، بل هو مرتكز فلسفة السهروردي الإشرافية، وحجر الزاوية فيها. وثمة من يمضي أبعد ليقول إنها البداية والنهاية، بل المبدأ، الصراط، والمنتهى. أكثر من ذلك يذهب المؤلّف إلى اعتبار «علم النور» ليس فقط كمبدأ لفلسفة السهروردي، بل هو غاية كلّ موجود، وأصل الوجود والإنسان وهو أرقى الموجودات في هذا الكون الحسيّ، لذا نرى السهروردي في «هياكله» يدعو بدعائه الشهير: «يا قيوم، أيّدنا بالنور، وثبّنا على النور، واحشرنا إلى النور». وإذن، في «علم الأنوار»، ومذهب الإشراق Illumination، لا شيء غير النور، حتى الظلام لم يعد بنظر السهروردي سوى انخفات النور إلى أدنى درجاته، وبذلك كان يقيم الحد الفاصل مع الثنائية المانوية، وكذلك مع الزرادشتية، التي سعى إلى توحيدها حين أبطل ثنائيتها وأوجد لها محلاً في هياكله السبعة كمدخل إلى ذلك العالم الأعلى النوراني.

وبقطع النظر عن هذا التأويل فقد سعى السهروردي - حسب المؤلّف - لاستظهار منطقة التوحيد الخالص حتى لدى الديانات الوثنيّة انطلاقاً من منظومته الأنطولوجيّة في حكمة الإشراق. فالإشراق عنده بات مفهوماً، ومصطلحاً خاصاً، وهو الكشف وظهور الأنوار الإلهيّة في قلب الإنسان العارف، من دون غيره، وهذا ما عبّر عنه الباحثون في المصطلح الصوفيّ بالقول أنّ «الإشراق يكون بالتجليّ والمشاهدة والذوق والمكاشفة، وما تلقية هذه الحالات من أثر في القلب والروح، فالتجليّ إذاً ما ينكشف من أنوار الغيوب والذوق أول التجليات»^[1].

أمّا الحكمة الإشرافية فهي تلك التي توصل إلى الحقّ، وإلى الغاية في الصفاء، وإلى ما يسمّيه السهروردي «نور من نور»، أي الذي لا يحتاج إلى تعريف، «إن كان في الوجود ما لا يحتاج إلى تعريفه وشرحه فهو الظاهر، ولا شيء أظهر من النور، فلا شيء أغنى منه عن التعريف»^[2]. وعلى هذا النحو يبدأ مقالته الأولى من القسم الثاني لكتابه حكمة الإشراق: فالنور عنده غني، ظاهر، وواضح ليقول بعدها: «فهو الظاهر لنفسه بنفسه.. هو نفس الظاهر لا غير، فهو نور لنفسه، فيكون نوراً محضاً». ثم يضيف «فليكن أنّ النور هو الظاهر في حقيقة نفسه المظهر لغيره بذاته، وهو أظهر في نفسه من كلّ ما يكون الظهور زائداً على حقيقته»^[3]. لذلك وجد «الشهرزوري»، تلميذه

[1]- أبو خزام: معجم المصطلحات الصوفيّة، ص 57.

[2]- السهروردي : مصنفات شيخ إشراق.. جلد دوم. ص 107.

[3]- م.ن: ص 113 (الفقرة 117).

وشارحه، أن الميزات الأساسية لحكمة الإشراق تكمن في حقيقة أنها «تختلف عما جاءنا به حكيم المشائية الإسلامية ابن سينا، عبر تحديد دور معرفيٍّ وأساسيٍّ للذوق الآني والمباشر»^[1].

في مجال آخر وموازٍ، يقرّر المؤلّف أن حكمة السهروردي مشابهة لأفكار الأفلاطونية المحدثة أيام الرومان، أي أن هناك استشفافاً مؤداه أن يكون قد عبّر عن تلك الحكمة عند الحكماء القدامى، بصيغتها الرمزية، غير أنّها تأتي في سياق مشروع خاصّ به، في حين أنّ جذور هذا المشروع ممتدة إلى التصوّف والغنوصيّة...

ولعلّ ما يدعو إلى مثل هذه النتيجة في سياق تأصيل منظومته الأنطولوجيّة، أنّ الذوق في هذه المنظومة يؤدّي دوراً بارزاً على المستوى الأساسيّ للحواسّ، وعلى شكل إدراك عرفانيٍّ مباشر للكيانات ذات الإحساس العالي والتي يطلق عليها السهروردي هنا، الأنوار اللاماديّة. على أنّ حكيمته مغايرة وقد تصنف في خانة الحكماء القدامى، السابقين لأرسطو عموماً، لا سيّما أفلاطون ثم أفلوطين. وما ذلك إلّا لأنّ الإشراق قائم على الحدس، ويقوم بدوره بعملية ربط ما بين الذات العارفة والجواهر النورانيّة.

ربما لهذا السبب سيجد المستشرق الفرنسيّ هنري كوربان أنّ حكمة الإشراق هي «حكمة مشرقيّة». لكانه في هذا الحكم أراد أن يفصل ما جاء بها من ذوق وكشف عن النظام القياسيّ البرهانيّ للمشائية. والأهمّ في منظومة شيخ الإشراق - كما يبيّن كوربان - هو ميتافيزيقا النور والظلام. ولقد استخدم كوربان H. CORBIN مصطلحات وعبارات، في كتاباته النقديّة حول السهروردي مثل: الشيوصوفيّة، والمشرقيّة، ممّا يعكس إماماً عميقاً وشغفاً خاصاً بإشراقاته إلى درجة أنّه أغفل الجانب المنطقيّ من ترجمته «لحكمة الإشراق»!

هناك، بطبيعة الحال، من يعتبر أنّ المؤلّفات المشائية للسهروردي هي جزء لا يتجزأ من فلسفته الشاملة، حتى وصل إلى تلك المرحلة للتركيز على برنامجه الفلسفيّ الناضج، حتى أنه لم يستغن عن المنهج العقليّ والمصطلح المنطقيّ والفلسفيّ، في خبرته الصوفيّة وقصصه الرمزيّة. ولقد قيل في السياق نفسه أنّ فهم حكمة الإشراق يتطلّب المرور بتلك الكتابات، بل أكثر من هذا فإنّ السهرورديّ نفسه دعا إلى قراءتها بدايةً، ومنها مترافقاً مع «الحكمة»، أي المنطق والطبيعيّات ثمّ الإلهيات. ومما قاله عن ذلك يظهر في كتاب «المشارع والمطارحات» بقوله: «ومن لم يتبحر في العلوم البحثيّة، فلا سبيل له إلى كتابي الموسوم: بحكمة الإشراق، وهذا الكتاب ينبغي أن يُقرأ

[1] - السهروردي: حكمة الإشراق، حيدرة، ص XXXVI معهد المعارف الحكميّة، بيروت.

قبله، وبعد تحقيق المختصر الموسوم بالتلويحات»^[1]. أمّا في كتاب «المقاومات» فإنه يصرّح بأن: «السّرّ العظيم مذكور في كتابنا المشتمل على الحكمة العجيبة المسماة بحكمة الإشراق، وتفصيل الأبحاث يُطلب في المطارحات.. إذا ما ضُمَّتْ إلى التلويحات عظم نفعها فأغنى وأقنى»^[2]. وعلى الجملة كما يؤكّد السهروردي في «هياكل النور» «فإن المؤلّفات الفلسفيّة البحتة يجب أن تُقرأ قبل «حكمة الإشراق»، ثم من بعدها يتناول المُريد الرسائل الصوفية أثناء قراءته لهذا الكتاب الأخير»^[3].

وليس من ريب في أنّ استقراءً إجمالياً لمنظومة السهروردي تفيد بأن تلقّي المعرفة من أعلى، من عالم علويّ روحانيّ، لا يتمّ -حسب المؤلّف- إلّا بعد سلوك طريق التجرّد وهو عبارة عن رياضة روحيّة، ومجاهدة للنفس، وصولاً إلى صفوها من كدورات البدن، وحينها نستطيع القول أنّ الإشراق سيحصل، وحينئذٍ ستشرق العلوم والمعارف. وعلى هذا النحو، فإنّه كلما ازداد التلقي والإشراق زاد الارتفاع نحو عالم الصدور. مع ذلك لا يعني التلقّي بعد الصدور إلّا بعد التحضّر والقباليّة، ولا تمام للإشراق إلّا بحلول النور في تلك النفس العارفة، العابدة، إذ النور مبدأ الحقيقة الإشراقية التي هي بدورها هدف للمعرفة. لكن الإشراق القائم على الحدس والرابط للذات العارفة بالجواهر النورانيّة، صعوداً أم نزولاً، بعد الصفاء والتجرّد للنفس عن مادّتها، بحيث تعتمد حكمة الإشراق على: إشراق العقل بالارتياض الروحيّ، وكثرة الإشراق من كثرة الأنوار الانكشافية فتولد الحقائق، «والإشراقيون لا ينتظم أمرهم - كما قال السهروردي - من دون سوانح نورية، حتى إنّ وقع لهم شكٌّ يزول عنهم بالنفس المنخلعة عن البدن»^[4].

المنهج الإشراقيّ كمنهج فلسفيّ مخصوص:

حيال الهندسة الأنطولوجية والإبستمولوجية التي قامت عليها منظومة السهروردي، يقرّر المتخصّصون أنّ المنهج الإشراقيّ هو منهج فلسفيّ خاصّ. ففي الفلسفة الإسلاميّة عموماً جرى استخدام منهجين هما: المنهج البحثيّ، والمنهج الإشراقيّ. ويُقال عادة إنّ منهج المدرسة الفلسفيّة المشائيّة منهج بحثيّ، رغم تضمّنه ملامح إشراقية أيضاً، ومنهج المدرسة الفلسفيّة الإشراقية منهج إشراقيّ. والجدير بالذكر أنّ المراد من الكشف المرافق للبحث والنظر، والذي يشكّل المنهج الإشراقيّ، هو المكاشفة التي تتحقّق لنفس الفيلسوف، لا لشخص آخر، فمع أنّ الإفادة

[1] - السهروردي : مجموعة مصنفات شيخ إشراق.. م.س، جلد أول، ص194.

[2] - م.ن: ص192.

[3] - أبو ريان: هياكل النور، المقدّمة، ص17.

[4] - الموسوعة الفلسفيّة العربيّة، إشراف د.معن زيادة، بيروت ط1، معهد الإنماء العربي 1986م، بيروت، م2، ص ص 109 - 111.

من مكاشفات ومشاهدات الآخرين ممكنة في الفلسفة، إلا أنها تكون بمثابة منهج عام.^[1] وهذه هي نقطة اللقاء الأساسية التي تجتمع فيها حكمة الإشراق ونظرية الفيض الأفلوطينية على نصاب مشترك. ولعل المقصود من الشهود والكشف هنا هو الوصول إلى الواقعية بالمكاشفة القلبية، وهو ما يتحدث عنه العرفاء عادة. والمقصود من أن لفلسفة ما منهجاً إشراقياً هو إفادة تلك الفلسفة من المكاشفة والشهود القلبي^[2].

إن ما قام به شيخ الإشراق في طرحه للمنهج الشهودي الكشفي إلى جانب المنهج البحثي سينتهي بالسهورودي كما بأفلوطين إلى اعتبار أفلاطون - وهو الذي تُشاهد في أعماله ملامح إشراقية قوية - أرفع مقاماً في فهم الوجود من أرسطو. ويرى المحققون أن شيخ الإشراق كان من أهل المكاشفة والشهود، وقد أخبر عن وقوع تجارب شهودية صحيحة كثيرة له. وهذا ما يفصح عنه بنفسه في مقدمة كتاب "حكمة الإشراق"، فيرى أن هذا الكتاب هو محصول فلسفي لمشاهداته التي وقعت له في خلواته. وقد بسط المنهج الإشراقي بنحو كبير، كما استفاد عملياً في فلسفته من هذا المنهج. وكان ابن سينا قبله قد أظهر ميولاً نحو هذا المنهج، ولم يكن هذا المقدار في عصر ابن سينا يُعدُّ بالمقدار القليل، غير أنه لم يستفد عملياً من هذا المنهج كثيراً في فلسفته. ونشير هنا إلى بعض النماذج التي يقدمها المحققون لجهة إبراز أهمية الكشف في الفلسفة الإشراقية^[3]:

يقول شيخ الإشراق في المطارحات: كما أن السالك من دون قوة البحث يكون ناقصاً، كذلك الذي يكون قوياً في البحث فإنه إذا كان يفتقده للسلوك والكشف فهو ناقص أيضاً، ولا يستطيع الإخبار عن عالم القدس. فالفلسفة الإسلامية تعطي أهمية بالغة للحقائق الماورائية المرتبطة بالله سبحانه وعالم المجرّدات، وإذا أراد أحد التحدّث عنها بنحو جيد، فلا بد له من الاتصال بتلك العوالم وأن يكون متمكناً من المكاشفة؛ لأن لتلك العوالم مراتب كثيرة، والتعمق فيها يواجه صعوبة جمّة للغاية: "فكما أن السالك إذا لم يكن له قوة بحثية هو ناقص، فكذلك الباحث إذا لم يكن لديه مشاهدة آيات من الملكوت يكون ناقصاً وغير معتبر ولا مستنطق من القدس^[4].

ويعتقد شيخ الإشراق أنه إذا لم تكن هناك مكاشفة مع البحث لن تكون هناك حكمة حقيقية، ومن لم يكن من أهل المكاشفة لم يكن حكيماً حقيقياً. فليس هناك من طريق للوصول إلى الحقيقة

[1]- أنظر: يد الله يزديناه- تأملات في الفلسفة الإسلامية- ترجمة: أحمد وهبة - مراجعة وتقديم: محمد الربيعي- دار المعارف الحكيمة - بيروت- 2021 - ص 250.

[2]- يزديناه- المصدر نفسه - الصفحة نفسها.

[3]- المصدر نفسه - ص 253.

[4]- أي أن مثل هذا الشخص لا يكون موضع اهتمام في البحث عن الحقائق الإلهية. راجع أيضاً المصدر أعلاه - ص 266.

في ما يتعلّق بالعوالم الماورائيّة والمجرّدة من دون المكاشفة. "فإذا أطلقت "الفلسفة" يعني بها معرفة المفارقات والمبادئ والأبحاث الكليّة المتعلّقة بالأعيان، واسم الحكيم لا يُطلق إلّا على من له مشاهدة للأمر العلويّة وذوق مع هذه الأشياء وتألّه". والتألّه يعني الصيرورة إلهيًّا، والمتألّه هو صاحب المكاشفة والذوق. وإطلاقهم على المألّا صدرًا لقب "صدر المتألّهين" فباعبار أنه صاحب مكاشفات ومنهج فلسفته منهج إشراقيّ.

عند هذه النقطة يطرح المحقّقون السؤال التالي: هل يمكن جعل حاصل المكاشفة مقدّمة في الاستدلال الفلسفيّ؟

بالاستناد إلى بعض كلمات السهروردي يمكن الجواب بالإيجاب؛ فشيخ الإشراق يقول بإمكان وضع المشهود مقدّمة في الاستدلال، ويذكر في حكمة الإشراق أنّ حلّ المسائل (أي حلّ المجهولات على أساس المعلومات) لا بدّ من رجوعها إلى ركنين: الأول هو الأوليات والفطريّات، والثاني هو المشهودات، ومراده من الشهود هو الكشف القلبيّ الذي يتمّع به الحكماء الكبار. ويظهر من هذا الكلام أنّ المشهود يمكن جعله مقدّمة في البرهان.

غير أنّ ما يستنتج من الجوّ الفكريّ الفلسفيّ لشيخ الإشراق - كما يؤكّد المحقّقون - هو أنّه لم يضع الكشف القلبيّ كمقدّمة في الاستدلال، وذلك رغم اهتمامه به كثيرًا. ويستدلّ من أعماله أنّه أدرك عالم المثال بالشهود والمكاشفة، وهو يعلم أنّ الكثير من الحكماء والعرفاء قد أدركوه بالمكاشفة أيضًا، ولكنّه من أجل إثبات وجود هذا العالم نجده يقوم بالاستدلال على ذلك، ولم يستفد في ذلك من المقدمات الكشفية. وعليه، فإنّ كلامه الآخر الذي يدلّ على إمكان استعمال الكشف في مقدّمات الاستدلال إنّما بمعنى أنّ الكشف مهم جدًّا للفلسفة، وأنّه لا بدّ للفيلسوف من الاهتمام به. ولكن هذا ليس بمعنى أنّ المشهود القلبيّ مثل الأوليات يمكن جعله في مقدّمة الاستدلال الفلسفيّ^[1].

الإلتقاء الحميم بين الإشراق والفيض :

لعلّ «نظريّة الفيض الأفلوطينيّة»، قد أثّرت عميقًا في السهروردي، وسنرى مثل هذا التأثير في «تاسوعات» أفلوطين لجهة تأويل العلاقة بين فكرة الواحد والموجودات في إطار فلسفيّ عرفانيّ، حيث شكّلت هذه الفكرة تمثيلًا لأغلب أفكار الأفلاطونيّة المحدثّة، ومن ثمّ شغلت حيّرًا أساسيًا في مشاغل فلاسفة المسلمين المتأثرين بها.

[1]- يزدينه - المصدر نفسه - ص 255.

يتصدَّر أفلوطين اللأئحة كأحد أهمِّ وأبرز مصادر فكر السهروردي، خصوصاً بما يتعلَّق بالعناصر الإشراقية التي تنطوي عليها نظرية الفيض الوجودي.

ومن البين أنَّ فلسفة أفلوطين والأفلاطونية المحدثة كانت متأثرة بالغنوصية وبمفاهيمها التي تماشت مع عقائد وأفكار وديانات مشرقية قديمة، وقد ظهرت لاحقاً عند المسلمين في فكر الباطنية، خصوصاً عند «إخوان الصفا»، قبل السهروردي. ولئن كان أصحاب التيارات السابقة على أفلوطين قد حاولوا أن يرتفعوا بالتعارض بين الروح والمادة، أو بالثنائية بوجه عام، إلى أعلى درجة ممكنة، فمن الملاحظ عدم وصولهم إلى المطلق، أو المبدع الأول. وبسبب من ذلك راحوا يخلطون بين الله (رغم بقاء بعض الغموض عند أفلوطين) وبين المعقولات الأولى، لكن أفلوطين هو الذي استطاع ذلك، وإن كان سابقون عليه مثل الفيثاغورية والأفلاطونية الجدد، قد عنوا أيضاً بإيجاد وسائط بين الأول وبقية الموجودات وقد حدُّوا الله (أقرب إلى صفات السلب عموماً). لذا نجد عند أفلوطين تلك الصورة المنظمة للوسائط، والقائمة على تصاعد عقلي مرتَّب، «فجعل الوجود المادي شيئاً صادراً ومشتقاً من الوجود الأول أو وجود الله، حتى وإن كان ذلك الوجود المادي في الطرف الآخر من الوجود العقلي»^[1].

عند هذه النقطة بالذات يجد المؤلف أنَّ السهروردي قد أخذ بذلك التصاعد العقلي المرتَّب على طريقة المنهج الأفلوطيني. ولكن بصرف النظر عن صحَّة هذا القول، فإنَّ الأساس في منظومة السهروردي في الوجود هو أنَّ الله (سبحانه) هو العلة الفاعلة التامة، و«هو الغني المطلق وله الكمال الأعلى، ففعله ليس لغرض ولا إرادة إلَّا أن يعنى بالإرادة نفس العلم، ولا غرض للعالي في السافل»^[2]. ولو نظرنا إلى هذه المسألة عند أفلوطين سنجد بعض الامتداد في الفلسفة الأوروبية مع سبينوزا حيث توجد الأشياء في فلسفته «بحكم الضرورة التي تتسم بها الطبيعة المطلقة لله، فكل الأشياء محدَّدة مسبقاً بواسطة الله»^[3] وذلك التحديد المسبق للأشياء من الله، «ليس من خلال إرادته الحرَّة أو الخيرة، لكن من خلال طبيعته المطلقة أو قوته اللانهاية»^[4].

ولا شكَّ في أنَّ أفلوطين استطاع أن يبيِّن بدقَّة وإحكام كيفية «صدور» الموجودات عن الله، كما سيثبت أن آثار هذه القوى الإلهية تجتمع «في نظام منطقي معقول يكاد يكون نسيجاً واحداً مُحكم

[1]- بدوي عبدالرحمن : خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، ط7، 1979، ص110.

[2]- السهروردي: المصنفات، ج4، م.س، اللّمحات: ص229، الفقرة (137).

[3]- بزّي: السهروردي، ص133. (نقلًا عن الخشت: للدكتور محمد عثمان: قراءات نقدية في الفلسفة الحديثة، القاهرة، ط1، دار الثقافة العربية 2002م، ص42).

[4]- المصدر نفسه.

الأجزاء»^[1]. وذلك يدلُّ على أنَّ النزعة الصوفيَّة عند أفلوطين كانت ظاهرة بقوة في أعماله وكذلك الحال عند السهروردي، وعليه فقد اشتركا معاً في هذه المنطقة من المعرفة العرفانيَّة.

وإذا كان المذهب الإشراقيُّ، بطابعه السهرورديِّ الخاص، يجعلنا نقول بأنَّه مذهبُ إشراقيُّ خالصٌ لصاحبه، فلا يمكن إلاَّ أن نقول بأخذه عن غيره، كأفلوطين والصوفيَّة، ليصبح له حلته الكاملة من صنعه وحده. ومن البين أنَّ في خلاصات حكمة الإشراق، ما يشير إلى إشراق الفيض، بل الفيوضات والأنوار على النفوس المجرَّدة والقلوب الصافية الصقيلة في مقابل اللوح المحفوظ، لتنعكس فيه جميع المعارف الإلهيَّة، ولتشرق عليه من ذلك اللوح. بل قد يصل بنا القول إلى أنَّ نظريَّة الفيض هي أخطر نظريَّة تلقَّها المسلمون من بين النظريَّات التي بعثتها الأفلاطونيَّة الجديدة على يد أفلوطين في مدرسة الإسكندريَّة. وقد كان السهرورديُّ معجباً بأفلاطون وبأفلوطين معاً. وعلى هذا الأساس أمكن القول أنَّ الأفلاطونيَّة الأولى والأفلاطونيَّة المحدثه تشكَّلا معاً أبرز تراكيب الهندسة الأنطولوجيَّة لحكمة الإشراق. بل ويذهب عدد من الباحثين إلى أنَّ السهرورديُّ أخذ العناصر العقائديَّة الإشراقيَّة من تاسوعات أفلوطين.

ورغم كلِّ هذا التأثير من جانب السهرورديِّ، تبقى له مزاياه الإبداعية وتفردُه في بناء رؤيته الأنطولوجيَّة المتكاملة للوجود. وهكذا نجد أنَّ عدداً من المحقِّقين راحوا يبرزون الأركان المميِّزة والأساسيَّة للسهروردي ومدرسته. وهنا نشير إلى مجموعة من هذه الأركان:

أولاً: مبدأ «العلم الحضورى»، وخلاصته أنَّ كلَّ المعارف ستضمَّن بعضاً من المواجهة المباشرة بين العالم والمعلوم، سنفهم من ذلك أنَّه قد قطع برفضه لاستخدام وسائل، تشرح أساليب مختلفة من المعرفة، لأنَّ معرفة الكيانات الروحيَّة تتمُّ أساساً عبر الحدس.

ثانياً: مبدأ «أصالة الماهية»، وقد أخذ اللاَّحقون بمبدأ أصالة الماهية عند السهروردي، وفي هذه المناسبة لا بدَّ من أن نشير إلى الحكيم الإلهيِّ صدر المتألِّهين الشيرازي (الملاً صدرا) الذي سيخالفه في هذا المبدأ عندما قال بأصالة الوجود واعتباريَّة الماهية.

ثالثاً: مبدأ «المثل»، سار مع القُدَّامى، باعتبارها شروحات ميتافيزيقيَّة للنظام الكونيِّ وليست كيانات معرفيَّة، وفق عدد العقول المجرَّدة (المشاؤون قالوا بعشرة) وقد اعتقد الإشراقيون، وكما قال السهروردي «أن هذه العقول لا تُعدُّ ولا تحصى».

[1]- بدوي : خريف الفكر اليوناني: م.س، ص 112.

ومن هنا سيظهر لنا أنَّ معظم أركان الميتافيزيقا الأفلوطينية، قد طبعت ميتافيزيقا السهروردي، وقد كان أفلوطين نفسه قد تأثر بمؤسس المدرسة الأفلاطونية الجديدة، أمونيوس ساكاس، (السكندراني)، ولا سيما في: «نظرية الثلاث»، والتي ربّما كان لها تأثير كذلك على اللاهوت المسيحيّ في مجمع نيقيا في القرن الثالث للميلاد^[1].

وفي المضممار نفسه لا يمكننا إغفال دور الواحد أو الأول عند أفلوطين، عندما يتحدّث عن هذا الواحد أحياناً وكأنه هو الإله، وأحياناً أخرى هو الخير الحاضر في كلّ مكان، وهو الأعظم من الوجود. لكنّ السهرورديّ سيخالف أفلوطين في هذه النقطة الجوهرية ويتفق مع ما يقول به إخوان الصفا (والكرماني)، من أنه «لا يجوز إطلاق أي صفة على الله لأنه فوق أية معرفة»^{[2][23]}. فالواحد عند أفلوطين لا يخلو من كثير من الغموض، خصوصاً لجهة ما يقصده بالواحد، فهو عنده: الأول، أي ما لا يكون فيه وجود بعد لأيّ انقسام، فهو لا شيء إذ لا وجود فيه لشيء متمايز، وهو كلّ شيء لأنه قوة الأشياء قاطبة(!؟).

والواحد يصحّ فيه الجانبان: النفي والإثبات على حدّ سواء!. «فهو يمنح كلّ موجود وجوده لأنه خير، ولكنه هو نفسه فوق الوجود (الماهية)»^{[3][24]}، إذن هو إله واحد سابق على كلّ موجود آخر، وهو واحد باعتباره مبدأ موحّداً، وهو خير، لأنه مانح الوجود، وغاية له. ولهذا فإنّ إميل برهيه E. BRÉHIER يقول: والحقّ أنّ أفلوطين اقتبس من هذه المحاوراة (بارميندس لأفلاطون) مبدأ نظريته في الواحد، عدا عن أنّه نهّل من كتاب «الجمهورية»، و«الحال، أنّ الأول أو الخير أو الواحد إنما هي صفات متعدّدة في «أقنوم» واحد^{[4][25]}.

في هذه العملية برمتها، سنجد مؤثرات الفيض الأفلوطيني في سياق فكر السهرورديّ متجلية في الوجود، بأعلى قمته وهو نور الأنوار الذي يفيض عنه النور الإبداعي الأول، ثمّ لفيض عنه الثاني فالثالث، إلى ما لا نهاية! وإذا ما ربّنا الكائنات في أربعة فهي حسب شيخ الإشراق: نور كائن بذاته، مدرّك لذاته، سبب لوجود باقي الكائنات، ونور عرضي، من نور مادّي وبعضه في النور المجرد، والمواد القائمة عبارة عن أجسام ماديّة، والأعراض المظلمة. أمّا النور المجرد فلا يمكن

[1]- برتراند راسل: حكمة الغرب ترجمة فؤاد زكريا، ط1، الكويت (سلسلة عالم المعرفة، العدد 62)، سنة 1983، ص227. و بزّي م.س: ص87 (للمرجعة).

[2]- بزّي م.ن: ص87.

[3]- برهيه إميل BRÉHIER: تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، (L'Antiquité et le Moyen Age)، دار الطليعة، بيروت ط2، 1988، ص247.

[4]- المصدر نفسه.

رؤيته بالبصر المادّي، والكائنات المدركة هي أنوار مجردة. وخلافاً لأنطولوجيا أفلوطين تبدو أنوار السهروردي متجلية بخطيئها: الأفقي والعمودي: الأنوار الطويلة الرأسية، ومن ثمة العقول العرضية المتكوّنة عنها، والتي تنشأ منها عقول أو أنوار العالم الأوسط. وكذلك هذا العالم الأرضي المسمّى لدى السهروردي: عالم البرازخ، المتوسط بين عالمي: الحسّ أو ما يطلق عليه عالم الظلمات أي عالم المادة عند أفلوطين، وعالم العقل أو عالم تلك الأنوار العقلية الخالصة. والمشابهة في ذلك لا تعني المطابقة في تأثر السهروردي بأفلوطين تماماً.

ولأنّ الموجود بذاته هو نور الأنوار، نراه شبيهاً بمن سبقوا السهروردي: كابن سينا، حيث هو الله عنده^{[1]27}، لأنّه لا يصدر عنه إلاّ علّة مباشرة واحدة، يقصد بذلك النور الأقرب، أو القريب، فالفلك سيأتي مباشرة من نور الأنوار، ويرتبط معه بعلاقتين هما: الإستقلالية بمقتضى الإشراقية. والتعلّق بمقتضى المعلولية^{[2]28}. أمّا أفلوطين فيذهب إلى أنّ الله هو الأول والآخر، ومنه يصدر كلّ شيء وتظهر نزعة العرفان والتصوّف، وإنّ الهدف الحقيقي هو نفسه: الاتصال بالله والفناء فيه، الذي هو غير متناهٍ ومنزه عن كلّ صفة.

عنصر التمايز والمفارقة:

ما من ريب في أنّ فكرة الخلق الإسلامية التي أخذ بها السهروردي هي غير الفيض عند أفلوطين. فعند الأخير (أفلوطين) أنّ العالم هو فيض من الله ولم يخلقه، والسبب هو أنّ الخلق يتطلّب الإرادة والشعور. لكن بما أنّ الله أسمى من الجمال، وفوق كلّ شيء كما يقرر أفلوطين، يقول السهروردي أنّ الله هو نور الأنوار.

في خضمّ هذا الدفق المعرفي للوجود عند السهروردي، يقف المرء منذهاً أمام تلك الشخصية العبقريّة التي أنجبت ذلك الفكر بل ذلك التلاقي للفكر وللحضارة الإنسانيّة، فأخذ بأطرافها من دون وجل (ربما أدّت إلى مقتله) واستعاد ذلك «الفيض» الذي عاد يستخدم مصطلحه تحديداً في نظريته للوجود والإنشاق أو الإنبجاس للخير وللضياء، من «نور الأنوار». ولكن القيمة الخاصّة والنكهة المميّزة لباعث الإشراق أنّه ذو حسّ جماليّ واضح، حتى في رمزيّته، ورؤياه الصوفيّة يكشف عن مزاج فنيّ وعرف شعريّ، كما «يكشف عن هذه الروح في مجمل كتابته (الهياكل وجبرائيل... وسيمرغ والغربة...) على نحو يفوق كثيراً ما قدّمه الصوفيّ واللاهوتيّ المسيحيّ الكبير القديس

[1]- حيدورة: السهروردي، م.س، XLVIII.

[2]- المصدر نفسه.

يوحنا الصليب. ولهذا يستحقُّ مركز الصدارة بين جماعة التصوُّف والعشق الإلهيِّ لما قامت به هذه المدرسة من إنجازات عرفانيَّة سحرت بأفكارها العقلانيَّة قلوب معاصريها وعارفيها.

لقد تجاوز السهروردي بفكره مجمل الحدو، والطريق الذي أضاءه «بنور الأنوار»، عبَّده بدمه الذي أريق وهو لمَّا يبلغ الأربعين من عمره بعد. لقد عرف هدفه ومشى، بل جعل من آيات الله في القرآن نبراسًا وطوَّع كلَّ ما يخالفه، ودجَّنه في إلفه عجيبة، كما لو يفعل ذلك بريشة فنان وشاعر متألِّه!

ختامًا، لا مناص من القول أنَّ كتاب «أنطولوجيا الوجود»، في ظلِّ الدراسات الكثيرة حول السهروردي وأفلوطين، يبقى يشكل عملاً مميِّزاً في عالم الميتافيزيقا لما يختزنه من إضافات في نظريَّة الوجود الموجود.

* * *

الكتاب: الوجود الأنطولوجي بين السهروردي وأفلوطين

الكاتب: د. أحمد يوسف فقيه.

الناشر: دار الفارابي - بيروت 2022.

لائحة المصادر والمراجع:

1. أبو خزام: معجم المصطلحات الصوفية.
2. أبو ريان: هياكل النور، المقدمة.
3. السهروردي: مجموعة مصنّفات شيخ إشراق.. م.س، جلد أول.
4. السهروردي: المصنّفات، ج4، م.س، اللّمحات.
5. السهروردي: حكمة الإشراق، حيدورة، ص XXXVI معهد المعارف الحكمية، بيروت.
6. يد الله يزدنباہ- تأملات في الفلسفة الإسلامية- ترجمة: أحمد وهبة - مراجعة وتقديم: محمد الربيعي- دار المعارف الحكمية - بيروت - 2021.
7. أي أن مثل هذا الشخص لا يكون موضع اهتمام في البحث عن الحقائق الإلهية.
8. بدوي عبدالرحمن: خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، ط7، 1979.
9. برتراند راسل: حكمة الغرب ترجمة فؤاد زكريا، ط1، الكويت (سلسلة عالم المعرفة، العدد 62)، سنة 1983.
10. بزّي: السهروردي، ص 133. (نقلاً عن الخشت: للدكتور محمد عثمان: قراءات نقدية في الفلسفة الحديثة، القاهرة، ط1، دار الثقافة العربية 2002م.
11. برهيه إميل BRÉHIER. E: تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، (L'Antiquité et le Moyen Age)، دار الطليعة، بيروت ط2، 1988.
12. الموسوعة الفلسفية العربية، إشراف د.معن زيادة، بيروت ط1، معهد الإنماء العربي 1986م، بيروت، م2.



"مسالك الابتداء" للمفكر التونسي محمد أبو هاشم محجوب مُحاكاة من قرب لمساي هايدغر الوجودية

خضر إبراهيم

باحث وأكاديمي - لبنان

في كتابه الصادر حديثاً تحت عنوان: "مسالك الابتداء - دراسات هايدغريّة" ينحو المفكر التونسيّ البروفسور محمد أبو هاشم محجوب نحواً مخصوصاً في مقارنة الفيلسوف الألمانيّ مارتن هايدغر ونظامه المعرفي. على أنّ ما يميّز عمله الجديد هذا، بالإضافة إلى كثير من أعماله السابقة، أنه يجاوز نمطيات الترجمة الكلاسيكيّة ليدخل في محاكاة النصّ وتأويله ومساءلته بشغفٍ نادر. فهو حين يترجم لا يفعل ذلك بما تمليه عليه مقتضيات المهنة فيصير كناقل الحرف بالحرف، لكنه مع النصّ الهايدغريّ نراه ينصرف نحو استقراء خفاياه ومستغلقاته بفهم مستحدث لا يعود فيه النصّ الأصليّ منقطعاً عن فعاليّة المترجم وعنايته.

لا يسعّ القارئ وهو يتابع أسلوبيّة البروفسور محجوب إلا أن ينوّه بخاصيّة الاستقراء الواعي إذّاك، والإحاطة العميقة بالشخصيّة الهايدغريّة ومشروعها الأنطولوجي. فنحن هنا أمام فيلسوف يناظر فيلسوفاً ولو من باب من قرب، فتراه كمن يصغي إلى كلماته من داخل قاعة الدرس، ثمّ يمضي من بعد ذلك إلى تأويل ما قصّدت إليه تلك الكلمات والألفاظ.

يُعرب محجوب في مستهل كتابه عن مكنونه حيال النصّ الهايدغريّ بمجموعة من تساؤلات واستفهامات تختزن ما يتعدّى التقريرية الأكاديمية الشائعة في فضائنا المعاصر. مؤدّى هذه الاستفهامات والتساؤلات جاءت كالتالي: كيف يمكن أن نقدّم هايدغر، بل كيف يمكن أن نقدّم لكتاب يقدم هايدغر؟ ثم يجيب على وجه التساؤل والريّة المضمرة، أن مثل هذا التقديم لهايدغر ليس بالأمر الهين، وأنّ التردد على عتبه لأبعد ما يكون عن اقتصاديات الأسلوب وآداب الاستهلال. بل لعلنا، على اختلاف المقام، لدى موقف الرّهبة لسقراط، إذ يذكر برمانيدس، فيخاف أن يظلّ فكره مستغلّقاً عليه... يضيف: فالذي بيننا وبين هايدغر مسافة لغة لا تطويها الترجمة. وأبعاد فكر لا يُصاغ على صورة قضايا جاهزة للاستعمال، وفوق كلّ ذلك، فالذي بيننا وبين هايدغر معاصرة بغير تزامن، فكيف السبيل إلى مزامنة المعاصرة؟

يرى البروفسور محجوب أنّ ما يذكره في الكتاب من أسئلة منهاجية هي بعض من صعوبات هايدغر على الناس؛ وأنّها لتزداد ازدياداً على الذي يروم حلّها في محدود نطاق التقديم، لولا ما يهتدي به من أعمال الذين سبقوه إليه في لغات أخرى (...). وليس أهون وطأة منها ما ينجم عن مثيلاتها من مسايرة أهمّ الأعمال الهايدغرية الممتدة بين سنة 1927 تاريخ صدور كتاب "الوجود والزمان" سنة 1962، فعلى مدى هذه المسافة الفاصلة بين فصليّ المؤلّف الواحد، بل بين فصليّ الجزء الواحد من المؤلّف الواحد تمتدّ مسيرتنا لمسألة الوجود لدى هايدغر ولكن هذه المسافة، على ما يلوح من قصرها، لا تحتمل أن تُطوى على نحو ما نتقل ضمن المصنف الواحد، من باب إلى باب.^[1]

يدرك المؤلّف استناداً إلى مكابداته في نقل التراث الفلسفيّ الحديث إلى العربيّة، أنّ الترجمة في حقيقتها الأصليّة هي إدراك المعنى واستبصار مقاصد النصّ، من قبل أن تكون تحويلاً للكلمات. وهذه المنهجية التي سلكها محجوب هي نظير ما ذهب إليه بعض هيرمينوطيقيّ الحداثة حيال الترجمة وفلسفتها. ولنا أن نقدّم مثلاً في هذا المورد:

في كتابه تحت عنوان «التعرّف على الغريب» يؤسّس الهيرمينوطيقيّ الفرنسيّ أنطوان بيرمان أطروحته الترجميّة على قاعدة جعلها نظيراً موازياً للكشف عمّا هو مجهول ومستتر في بنية النصّ. بل إنّه يذهب إلى ما يتعدّى ذلك، ليبين أنّ ممارسة الترجمة تنطوي على بُعد سوسيو - معرفيّ يؤول إلى التعرّف على أحوال النصّ بوصفه غريباً.. ولذلك لم يأت عنوان كتابه سابق الذكر، إلّا ليعكس طبيعة المهمة الشاقّة للترجمة. إذ من خلال هذه المهمة ينبغي أن تُنجز أهداف تتجاوز تقنيّات نقل الحروف والجمل والعبارات من لغة إلى لغة، لتصل إلى إدراك سرّ النصّ ودلالاته ومراميه.

[1] - مسالك الابتداء- ص 27-28-29-30-31-32.

فالنص المنقول يُنظر إليه من جانب بيرمان على أنه هو وصاحبه ينزلان منزلة الغربية، ولذا ينبغي أن يكونا معاً موضوع التعرّف. وبهذا يصبح الغريب حقلاً معرفياً من الدرجة الأولى، وبالتالي يجب إدراكه والتعرّف إلى مزيائه وخصائصه وطبائعه ومقاصده وغاياته على هذا الأساس. ومثلما سيفعل محجوب في ما بعد حيال أعمال هايدغر، يعترف بيرمان بصعوبة المهمة، لكنه يقترح حلاً لبلوغ ترجمة تعرّفية تقوم على خطّين أساسيين متلازمين هما: التجربة والتأمّل: على خطّ التجربة، يرى أنّها، من حيث طبيعتها، تجربة. فالمرجم يكابد ويعاني التعارضات التي تتناول مجال الترجمة، مثل التعارض بين اختلاف اللغات وتشابهها، والتعارض بين قابليتها للترجمة وعدم قابليتها لها.. وكذلك التعارض بين استرجاع المعنى واستنساخ المبنى. أمّا على خطّ التأمّل: فيلاحظ أنّ «الترجمات» هي «غاية الترجمة في ذاتها». مبيّناً كيف أنّ التأمّل ليس إلا انعكاس التجربة على نفسها انعكاساً يتمّ بواسطة اللغة الطبيعية، وكيف أنّ الترجمة لا تستغني عن هذا التأمّل ولو أنّها قد تستغني عن التنظير.

عالم هايدغر وتداخل الترجمة بالميتافيزيقا:

حين نظر مارتن هايدغر إلى النقل من زاوية الفلسفة، انطلق ممّا يسمّيه «الوجود المستقلّ للغة» وكذلك من «المعنى الأصلي للفظ». فجعل الترجمة الموصولة بالفلسفة تستمع إلى الوجود اللغوي، ثم لتستنطق المعنى الأصلي الذي فيه. وهذا هو الهمّ المعرفي الذي شكّل محور اشتغالات البروفسور محجوب لدى اقترابه من نصوص هايدغر.

لعلّ ما يمكن استنتاجه من كتاب «مسالك الابتداء» أنّ التجربة الهايدغرية كانت ملهمة للخطوط الكبرى في الممارسة الهرمنيوطيقية. الصورة تبدو واضحة حين يستعيد محجوب إشكاليات الترجمة ويسعى لتقديم إجابات عليها تبعاً لاستقراءه أعمال هايدغر. وهكذا لا يزال السؤال يطرح عمّا إذا كانت الترجمة عملية ممكنة، وصادقة في آن... ولعلّ الكلام في هذه المفارقة مرجعه إلى جدل لم ينته حول ما إذا كان النصّ المترجم هو نفسه النصّ الأصل، لا سيّما أنّ ثمة من لا يزال يشكّك في إمكان نجات النصّ من الأذى فيما هو يترنّح بين لغتين لكلّ منهما عالمها المخصوص. يظهر ذلك في حقل الأدب والشعر والسياسة، مثلما يظهر على الخصوص في حقول الفلسفة والتصوّف والنصوص المقدّسة. كثيرون من الباحثين وجدوا أنّ تاريخ الفلسفة هو نفسه في العمق تاريخ الترجمة. وقد تكتسي الترجمة مظهر الشرح والتعليق كما هو الشأن عند ابن رشد. وعلى سبيل المثال، فإنّك حين تدرس أرسطو فذلك يعني أنّك تشرحه، ثمّ تحوّل من لغة إلى لغة، ومن خطاب إلى خطاب. وهذا التحويل هو ما يوفّر للفلسفة حيويّتها ونشاطها. والذين يقولون بهذا

الرأي يعتقدون أن الترجمة تنفخ الحياة في النصوص وتنقلها من ثقافة إلى أخرى. والنص - برأيهم - لا يحيا إلا لأنه قابل للترجمة، أو أنه غير قابل لذلك في الوقت ذاته. فالترجمة ككل كتابة هي فعالية وتحويل وإعادة إنتاج. ذلك أن ترجمة نص ما هي تحويله وتوليده. فالنص لن يموت، ولن يلغى إلا إذا لم يعد قادراً على الإنتاج، إلا إذا لم يعد يطرح أسئلة. وفي هذه الحالة، فإنه لا يُترجم فقط، وإنما لا يُفكر فيه وبه، ولا يُداول، ولا يؤوّل، ولا يُقرأ، ولا يعود نصاً. من هذه القراءة سنلاحظ أن الترجمة تمرّ بمراحل متداخلة ومتناسجة في ما بينها. فهي كما يُقال، نَسَخٌ وإِغَاءٌ واستمرار. إنها نقلٌ للنصوص وتحويل لها. وهي أيضاً تحويل للُّغتين معاً: اللُّغة المترجمة واللُّغة المترجمة. ولعلّ هذا معنى ما قصده الجاحظ في قوله «متى وجدنا الترجمان قد تكلم بلسانين علمنا أنه قد أدخل الضيّم عليهما، لأنّ كلّ واحدة من اللُّغتين تجذب الأخرى، وتأخذ منها وتعترض عليها».

بالنظر إلى خصوصية هذا العمل، كان على البروفسور محبوب أن يستهلّ ما ذهب إليه بإيضاح منهجيته في تناول فيلسوف «الدازين» انطلاقاً من المشهد الذي جرى تظهيره فيه عبر نقله إلى العربية.

يحتوي كتاب «مسالك الابتداء» حسب المؤلف على قسمين، وكان صدر منهما قسم تحت عنوان «هايدغر ومشكل الميتافيزيقا» في طبعين اثنتين ضمن سلسلة مفاتيح، عن دار الجنوب للنشر في تونس، ستي 1995 و1996، وقد نفذت الطبعتان منذ أمد بعيد. أمّا القسم الثاني فقد ضمّ دراسات أغلبها غير منشورة من قبل. ولكن الذي يجمع بينها هو مناقشة مسألة الابتداء في التفكير الهايدغريّ. ولذلك فهي تدور في أغلبها حول قراءة هايدغر للابتداء الإغريقيّ للفلسفة: أرسطو، أفلاطون، برمانيدس.

لقد احتاج طبع هذا الكتاب، كما يبيّن المؤلف، إلى إدخال تنقيحات جوهرية عليه تمثلت أساساً في إضافة فصول جديدة عدّة، وإعادة العمل، في القسم الأول، المنشور من قبل. وليس جديداً على القارئ - يضيف المؤلف - أنّ هذا القسم كان من أول، إن لم يكن هو أول، ما كتّب في العربية عن هايدغر على نحو جدّيّ. ولذلك فإنّ ما صاحب تلقّيه من الاكتشاف ولا سيّما في مفهوماته المقترحة، لم يعد اليوم بتلك الجدّة والمباغته، خصوصاً بعدما أصبح الناس أعرف بهایدغر، وبعدهما تعدّدت حوله الأطروحات الجامعية في مختلف الجامعات العربية، وتواترت بل تزايدت المقالات التي تخصّص له في المجلّات والمجاميع. وعليه، لم يعد اليوم من الممكن إغفال ترجماته العربية، على تفاوت قيمتها وتراتب مستويات دقّتها، واختلاف درجات استيفائها، فضلاً عن إحكامها للفكرة الهايدغرية بالجملة. ولم يعد من الممكن تجاهل «الدروس» الالّفة في

تأويله مما انعكس على ترجماته وعلى اختيار الألفاظ الدالّة على معانيه. ولكن لم يعد ممكناً أن نتجاهل تطوّر الهایدغريّات في العالم وتطوّر الأسئلة المطروحة عليها بالنظر إلى ما صار الوعي الفلسفيّ يطرحه على نفسه من الأسئلة. ولذلك، كان علينا إعادة التدخّل أحياناً في النصّ من أجل مساءلته عن كينيّة إجابته على كلّ هذه المتغيّرات التي ليست هيّنة ولا بسيطة^[1].

حسب توضيحات المؤلّف في الترتيب المنهجيّ للكتاب، فإنّ هذه الطبعة الثالثة (للقسم الأول) تريد أن تكون تحييناً واعياً بالمسافة بين مبدأها الأول وصيغتها الحاليّة ولا سيّما بالنظر إلى مستجدّات التلقّي التي ذكرنا. وهكذا سيظهر هذا التحيين بالخصوص في مجموعة عناصر يوردها المؤلّف على الشكل التالي:

أولاً: إعادة ترجمة كلّ الشواهد التي كانت وردت باللسان الفرنسيّ ونقلها إلى العربيّة عن الأصل الألمانيّ، وتبعاً لهذا الإجراء عمد المؤلّف إلى تقديم ترجماته لها عن ذلك الأصل، مدخلاً ما ينبغي من التغيّرات الاصطلاحية على النصّ كلّما كان ذلك ضرورياً، مع الإشارة إليه.

ثانياً: التحيين السبيلوغرافيّ كلّما كان في ذاك وجاهة، أي كلّما كان لذلك التحيين أثرٌ في القراءة التي يتمّ تقديمها.

ثالثاً: الإشارة، في الحدود التي لا توجب إعادة صياغة الكتاب من أصله، إلى ما استجدّ من المعرفة بهایدغر، وتطوّر تفكيره، بالنظر إلى تسلسل نشر أعماله الكاملة وتواصله إلى اليوم^[2].

يفضي هذا الترتيب إلى أنّه لم يكن للبروفسور محبوب أن يكتفي بباب واحد ليدخل عالم هايدغر. بل كان أجدى أن يتعامل بنباهة ووعي خاصّ مع فيلسوف حائر في أمره وحيرٍ معه قرأه غرباً وشرقاً وعلى امتداد العالم المعاصر. فلكي يقرأ نصّ هايدغر - كما يقول المهتمّون - وجبّ التهيؤ لرحلة مشرّعة على طبقات شتى من الفهم. لكن هذا لن يفضي بك إلى الإعراض، بل إلى ما يدعوك إلى مجاراته بخفر وصمت وانتباه. فلو أخذك سهوٌ عمماً قصّداً من وراء عبارة أو نعت، فلربما أشكل عليك ما كنت تحسبه من بديهيات الكلام. وحالئذ ما لك إلا أن تتحرّى عالمه الشخصي من قبل أن تتأوّل كلماته.. كما لو صرتَ بإزائه تلقاء كتاب موصود. هكذا يطيب لهايدغر أن يقف دائماً على الحافة، يراقب ما يتوارى بين الشنايا والتخوم، أو ما يتخفى تحت أفنعة اللّغة. يتعامل مع المفاهيم ومرجعياتها كمشرفٍ على عالم أدنى، أو كعاهلٍ يستبدُّ بالكلمات حتى لا تستبدّ به الكلمات. متحرّراً ممّا سبق، وممّا يعايش الآن، وما سيلبي من وقائع. لكي تنعتق من أسره وجاذبيّته ليس لك إلا أن تتاخمه برفق، ثم أن

[1] - «مسالك الابتداء» - ص 12.

[2] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

تعقد معه ميثاقاً ينظمه دياكتيك الوصل والفصل. تودُّ لو تقرُّبه وتكون في الآن عينه، لا مُريداً له ولا خصماً. فيلسوف ينطوي على سرٍّ متعدّد الكمائن مثل هايدغر لا مناص مع رفقته من تقوى المتدبّر. أنت وهو حالئذ نظيران يتناظران من بُعد. فلئن لم تفعل بما تملّيه عليك حكمة التناظر، سكنتَ عالمه الحائر، فتشابعت عليك المقاصد، فلا تستطيع معه صبراً على فهم. وإذا.. سوف يكون على المتعرّف، أن يُبرم مع هايدغر وإنشاءاته ضرباً من تعادل لا محلّ فيه للغلبة. وليس ذلك إلاّ لينأى مسافة ما من سطوة المفهوم، وغواية المصطلح، وضباب الفكرة. لعلّ في التناظر معه ما ينشئ للقارئ منفسحاً من تروّ يعينه على احتواء ما هو شاقّ وغامضٍ من قوله الثقيل^[1].

لقد استعاد هايدغر ما سبق وما لحق من أسئلة الميتافيزيقا، ثمّ استودعها «حاضرتة» الفائضة بالإبهام. فليس من غرابة إذاً، أن نرى إلى مخبر أفكاره كمستودع يحوي العناوين الكبرى التي أنجزتها الفلسفة، على تعاقب أطوارها، وتنوع مدارسها وتياراتها. لم يكن شغلُهُ باستعادة الأسئلة الماضية الحاضرة، لأجل تفكيكها أو انتقادها تمهيداً للتبرؤ منها، وإنّما لتكون له ممراً إجبارياً لمجاوزتها، وإعادة تظهيرها وفق ما يختزنه مشروعه من إنشاء فلسفيّ متجدّد. ولقد أفصح هايدغر عن ذلك لمّا أشار إلى صعوبة الكتابة من خارج أفق الميتافيزيقا. وكانت حجّته تقول إنّ الاعتناء بالسؤال المتعلّق بحقيقة الوجود يستحيل أن يُنجز بمعزل عن عالم الواقع الذي يشكّل أفق الدلالة الشاملة للذات الحيّة، والذي في مجاله تتحقّق الخبرة الإنسانيّة. في هذا النحو يشير البروفسور محبوب إلى أنّ الحديث عن "نقد الميتافيزيقا" لدى هايدغر لا يجب أن يخفي حقيقة أنّ عبارة "الميتافيزيقا" عنده لم تكن تشير دائماً إلى الفكر المتحرّك ضمن نسيان الوجود. فهذه العبارة داخل الوجود والزمان هي حسب توصيف المؤلّف عبارة مصطنعة الاستعمال. ويشهد بذلك أنّها في جميع استعمالاتها هي واستعمالات تصاريفها ترد بين "ظفرين" مما يحيل إلى ضرب من الحذر، أو على الأقلّ من الحرص على عدم الالتزام بالمعنى الطبيعيّ والمتداول للعبارة، ومن عدم الانخراط فيه^[2].

من الواضح أنّ هايدغر لم يقطع مع الميتافيزيقا الكلاسيكيّة التي اكتفت بالاعتناء بالموجود، بل دعا إلى اجتيازها من خلال العودة إلى السؤال الأصيل عن وجود لَفّه النسيان. ولأجل ذلك راحت منظومته تنمو وتتكامل من خلال سلسلة من الانعطافات:

الأول: حين توقف مليّاً عند معنى واجب الوجود. كان ذلك بالنسبة إليه لغزاً، ولكنه لغزٌ سيمهّد له الطريق للانتساب إلى عالم التفلسّف. جرى ذلك عام 1907 وقتَ قرأ كتاب فرانز

[1] - أنظر: د. محمود حيدر- الفيلسوف الحائر في الحضرة - مجلة «الاستغراب»- العدد 5 - خريف 2016.

[2] - مسالك الابتداء- ص 105.

بريتاتو في «باب المعاني المتعددة للوجود بحسب أرسطو». الكتاب الذي ابتنى عليه - كما قال - مساره وأسلوب تفكيره.

الثاني: حيث سعى لتجاوز وهن الميتافيزيقا وفقرها الوجودي. كانت دعوته حالذاك متجهةً إلى نقل الهمّ الميتافيزيقي من حيز الاعتناء بالماهيات نحو فضاء العناية بالوجود وأصالته.

الثالث: لما استدرجه السؤال عن حقيقة الوجود إلى قلق طاول قاع النفس والفكر، وبسببه طفق يبحث عن ملكاتٍ أخرى غير مرتبة في الروح الإنسانية لتكون البديل من العقلانية المشيئة لميتافيزيقا الحداثة.

الرابع: حيرته في الإشراقات التي وجد أنّ الكينونة تهبها للإنسان لكي يهتدي بها إلى صواب الضمير. حيرة تبدت فيها الإشراقات على وجهين متعاكسين: بين أن تتأتى حصيلة اشتغالات الفكر المحض في انجذابات القصوى، وبين أن تكون حاصل اختبار باطني عميق من شأنه أن يأخذ بناصيته إلى اليقين^[1].

حيال هذه الانعطافات المتداخلة هذه، ظلّ هايدغر مشغولاً بـ «الما قبل والما بعد» في عين اللحظة. انشغل باللحظة الفيزيائية وتمظهراتها، قدر انشغاله بسؤال الوجود وغيبته. لكن فيلسوف الدازاين سيتواجه مع السؤال الأكثر بدهة وحضوراً وبساطة والأعمق غوراً في الآن عينه: «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟».. إنه سؤال الأسئلة كلها كما سماه. أمّا حاضريته ودلالاته فتعود إلى مكانته التأسيسية، وإلى تجاوزه العميق لمعظم الأسئلة الأخرى، وكذلك إلى كونه سؤالاً جائزاً وبديهيّاً وضرورياً لاستئناف التنظير الفلسفي.

يعرض المؤلف إلى شهادة هايدغر التي توضح عودته إلى أرسطو من خلال قراءته لمقالة فرانز برنتانو فيقول: «لقد اعترضني (traf mich) السؤال عن الوجود (Sein die Frage nach dem وجود)، خلال سنوات المعهد الأخيرة، وتحديدًا في صيف سنة 1907، فتمثلت لي في صورة مقالة فرانز برنتانو، معلم هوسرل. لقد كان عنوانها: في الدلالة المتعددة للموجود بحسب أرسطو، وتعود إلى سنة 1862. وهذا الكتاب إنما أهدها إليّ آنذاك ابن بلدي، وصديقي الأبوي، الدكتور كراد غروبر. (Dr. Gonard Grober) الذي سيصبح لاحقاً رئيس أساقفة فرايبورغ، وقد كان يومئذ كاهن رعية كنيسة الثالوث (Dreifaltigkeitskirche) في كونستانس.^[2]

يبدو السياق المباشر لشهادة هايدغر في ما يتصل برنتانو - حسب تعليق المؤلف - سياق

[1] - هايدغر - مدخل إلى الميتافيزيقا - مصدر سابق - ص 210.

[2] - مسالك الابتداء - ص 11-12.

عرض للتأثيرات التي تحكمت في "درس 1921" حول "العبارة والظاهرة" (Ausdruck und Erscheinung)، وجعلته يعالج "مشكلة الكلمة والوجود"، وهي المشكلة التي اتخذت تباعاً في مراوحة ذكريات هايدغر، صورة النحو التأملي Grammatica speculative - في 1915، ثم صورة التفكير المعاصر للتعبيرية في الشعر وفي الفن، أو قبل ذلك بكثير، في هلدلين وتراكل. وتنتمي إلى هذا السياق، وفي الوقت نفسه، نصوص سابقة على الدرس المشار إليه وأخرى لاحقة عليه. وهكذا فقد يكون من الضروري أن نعتبر، من طرف أول، مقالة برنتانو ورسالة المقولات الدلالة عن دونس أسكوت (Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus) على الأقل، ومن جهة أخرى زاين أند تساي (Sein und Zeit). هكذا ترسم الوصلة التي تربط بين طرفي مسألة الوجود. أمّا عن تأويلات أرسطو الفينومينولوجية ومشكل وحدة دلالات الوجود التناسبية، فإن المؤلف يعمل على إبراز مزايا رؤية هايدغر فيكتب: "ضمن واحد من أشد النصوص تركيزاً حول أرسطو، يريد هايدغر أن يتجاوز الأطروحة الوسيطة للوحدة التناسبية لدلالات الوجود ضمن الجوهر، أي لوحدها المقولية، فيذكر أن الجوهر ليس إلا واحداً من دلالات الوجود إلى جانب دلالاته الثلاث الأخرى بما هو عرض، وبما هو صادق، وبما هو قوة وفعل: فيتتهي إلى "ضرورة أن ننتبه إلى أنه يحضرنا هنا مفهوم آخر للتناسب لا يتطابق مع المفهوم الذي ينظم علاقة المقولات". ثم إن هذا المفهوم الثاني للتناسب هو الذي سيقوده إلى أن يتساءل في 1931، أي تقريباً لدى نهاية تفكير شغله قرابة العقد من السنين: "ماذا يكون هذا الوجود حتى ينسبط هكذا على نحو رباعي؟ وهل تكون هذه الرباعية التي يوجه إليها أرسطو سؤال الوجود، هي هي، بوجه عام، كثرة الوجود الأشد أصلاً؟"^[1].

هذا السؤال المركب والمعقد الذي يستخلصه المؤلف من قراءته لهايدغر سيحيل إلى دلالات اللغة وعلاقتها الوطيدة بفلسفة هايدغر.

لغة الوجود كمصطلح ومفهوم:

تشكل اللغة والمصطلح الهايدغري أحد أبرز المحاور التي يوليها المؤلف عنايته في كتابه الذي بين أيدينا. طبقاً لعملية تطورها، فإن اللغة تشكل حتماً صيغة المصدر لكلمة "الوجود"، على سبيل المثال: "أن يوجد" أو "أن يقدم نفسه"، ولكن مع مرور الزمن أصبحت اللغة، نتيجة لذلك، تنتج معنى ضعيفاً متبلداً وغامضاً لتلك الكلمة. هذا الأمر يحدث، في الواقع، هكذا ليكون على تلك

[1] - المصدر نفسه - ص 190-193.

الشاكلة وبهذه الصورة فحسب. فبدلاً من الحصول على توضيح لهذه الحقيقة، أن حقيقة الوجود، التي نحن في أمسّ الحاجة إلى توضيحها، نقوم فحسب بطرح حقيقة أو واقعة أخرى، تناسب وتلائم تاريخ اللُّغة، تقع إما إلى جانبها أو خلفها. وحسب هايدغر في كتابه المعروف "مدخل إلى الميتافيزيقا" فإنّ كلمة "الوجود" هي أكثر الكلمات خواءً وفراغاً ولكن هي أيضاً مع ذلك ذات معنى شامل. وما يتمُّ الاعتقاد والتسليم فيه بالعلاقة مع تلك الكلمة (كلمة الوجود)، بناءً على ذلك، هو أنها ليست أكثر من مفهوم عام عالٍ، أي أنّها جنس. لكن الواحد يظنُّ بالكاد يكتشف مفهوم "الوجود في العموم" "ens inn genere" كما طرحته الأنطولوجيا القديمة؛ مع ذلك، وفي نهاية المطاف، لا يوجد المزيد من السعي والجهد الدؤوب والبحث الجاد في هذا الاتجاه عن معنى الوجود في تلك الأنطولوجيا. ولذا، مع هذه الكلمة الخاوية والفارغة للوجود، فإنّ الأمر ببساطة سيؤدّي بكلّ شيء إلى حالة فوضى وغموض وارتباك. هنا في الحقيقة لا توجد إلاّ إمكانيّة واحدة من أجل أن نميّز وندرك خواء هذه الكلمة وفراغها وتركها من ثم إلى ذلك الحال. وهذا الأمر ربما يبدو هو الذي ينبغي أن نقوم به الآن مع ضمير واضح ومرتاح، بل أكثر من ذلك بما أنّ الحقيقة، المتعلقة بكلمة الوجود، قد تمّ توضيحها وحسم أمرها تاريخياً بوساطة حقل تاريخ اللُّغة^[1]. ففي الواقع، إنّ الموجودات في كلّ مكان تمثّل حالة رضى واطمئنان في قلوبنا كونها تحيط بنا من كلّ جانب. ولكن من أين لنا أن نعرف أنّ كلّ واحد من هذه الأشياء التي نستشهد بها وندرجها في عداد بياناتنا مع الكثير من الضمانات هو يمثّل حقاً الموجود؟ هذا السؤال الأخير يبدو لنا أنّه مُنافٍ للعقل ومحض سُخف، لأنّ كلّ موجود عاديّ يمكن له أن يُقيم ويؤسّس بطريقة لا يشوبها الخطأ حقيقة أنّه موجود في هذا العالم. نعم هذا الأمر صحيح ومن الممكن التأكد من ذلك بلا عناء. [بل حتى ليس من الضرورة، بالنسبة إلينا، أن نستخدم مثل تلك الكلمات الغريبة عن لغتنا اليومية المتداولة، "كالموجود" و"الموجودات"]. وفي الواقع لا نستطيع أن نستوعب أن نفهم في هذه اللّحظة محاولة أن نشكّ بوجود كلّ تلك الأشياء التي تحيط بنا، وأن نقيم شكوكنا فقط على أساس ملاحظات علميّة مفترضة، أي، أنّ ما نجرّبه من تلك الموجودات هو محض نتاج أحاسيسنا فحسب، وأننا لا يمكن مطلقاً أن نهرب من سلطة أجسادنا التي تبقى مرتبطة بكلّ الأشياء التي قمنا بتسميتها. وفي واقع الأمر، نودُّ أن نطرح بعضاً من الملاحظات مقدماً بشأن هذا الموضوع وهي: أنّ مثل تلك الاعتبارات والملاحظات العلميّة المفترضة، التي يشعر الناس من خلالها أنهم متفوقون وواثقون، هي ليست كذلك تماماً وبالضبط. هنا يشير المؤلّف إلى أنّ كلمة وجود ليست فارغة وخاوية إطلاقاً. فحينما ندرك كلمة "الوجود" إمّا عن طريق سماعها كوحدة صوتيّة أو لفظيّة أو نراها

[1] - مارتن هايدغر - مدخل إلى الميتافيزيقا - نقله إلى العربيّة: عماد نبيل - دار الفارابي - بيروت 2015 - ص 198.

كعلامة مكتوبة، فهي على الفور تمنح نفسها امتيازاً على أنّها حقاً شيء آخر مختلف عن تعاقب الأصوات والحروف في أيّ كلمة، وحتى في كلمة "التعويذة". وهذه الأخيرة هي أيضاً تعاقب من الأصوات، لكننا نقول على الفور إنّها خالية من المعنى وأمر فارغ وأخرق، رغم أنّها تملك معناها كصيغة سحرية. وبشكل مماثل، فإنّ كلمة "الوجود"، المكتوبة والمرئية تختلف في الحال عن كلمة "Kzomil". وهكذا، فإنّ هذه الكلمة الأخيرة هي أيضاً، سياقاً و تعاقباً من الحروف، ولكن في العلاقة مع هذا التعاقب أو السياق لا يمكننا أن نفكر بأيّ شيء ذي معنى ومدلول في ما يتعلّق بها. لكن، في الحقيقة، ينبغي القول أنّه لا يوجد إطلاقاً ما يسمّى بكلمة فارغة؛ ففي الغالب قد تتهاكك الكلمة وتهتري، لكنها مع ذلك تبقى ممتلئة بالمعنى والدلالة. إن الاسم "وجود" يظلّ يحتفظ بقوّته الوصفية العامة. إنّ القول اللاحق: - "بعيداً عن هذه الكلمة الفارغة" "الوجود"؛ ينبغي لنا أن نذهب إلى الموجودات الفردية الشخصية".-

سوف يلخّص البروفسور محجوب مكابذاته مع هايدغر فيرى أن مساءلة "الدازين" تصدر عن التسليم له بفهم أصليّ أصيل للوجود على نحو يفسّر الطمع في صفائه. ولكن نقاوة فهم "الدازين" للوجود لا تلبث أن تتغشأها غشاوة غربته إذ يقتلعه المأثور الميتافيزيقي من أصلته، بل يحلّ به كالبنية فيبهت عنه معنى الوجود. هكذا تظلّ صراحة السؤال عن الوجود إذن افتراضاً لازماً للفكر، ويظلّ تحكيم المأثور الميتافيزيقي مستهدياً بفهم الوجود الأصيل، ساعياً إلى إحيائه، متبرئاً بذلك من أن يكون المعنى الذي للوجود اختلافاً وتحكماً للفكر. وعليه، فإنّ تحليلية "الدازين" وتحكيم تاريخ الأنطولوجيا ينتظمان انتظاماً دائرياً خانقاً في كتاب الوجود والزمان. ولا يمكن بأيّ وجه من الوجوه كسر الدور إلا أن يتنكّر الكتاب لمشروعه بتضامن المهتمين: فانكسر القول وهو يشارف نصف سعيه.

هكذا يترسّب تاريخ الأنطولوجيا بقاع انفتاحنا على الوجود، وتطاول بساطة فهم الدازين للوجود تحكيم تاريخ الأنطولوجيا. فكيف نستغرب من بعد ذلك حمل الوجود والزمان محمل العمل الذاتية الهائل: فإنّ بساطة فهمنا للوجود تعتمها تراكمات التاريخ التي ما تزال تضيق عن تصوّر الإنسان الذي هو نحن على معنى غير الذات. لذلك تُبنى علاقة "الدازين" بالوجود على أنّها علاقة الذات بالموضوع، وتستحيل إقبالية الوجود إلى القبليّة التعالوية للذات المؤسسة^[1].

تلك إيماءات عامّة من جملة ما تومىء لنا به تجربة البروفسور محجوب في الترجمة والتأويل بالعكس. فلو أخذنا بجماع التجربة التي خاضها هؤلاء، لرأينا ضرورياً من اختبارات إبداعية، أفلحت في أحيان شتى في التحرّر من التباينات التي يفرضها وجود لغتين متوازيتين في التعامل مع النصّ.

[1] - أنظر: كلمة المؤلّف في هذا الخصوص على الغلاف الخارجي للكتاب.

والنقل في كلِّ حال، أمرٌ مستصعب، ومهمّة شاقة، فلا يحسُنُهُما إلَّا من كان على دراية وعناية بثلاث معارف:

أولاً: معرفة بلغة الآخر.. أي بلسان الغريب وكيف يتكلَّم.

ثانياً: معرفة بلغته الأصليّة. ذلك بأنَّ مهمّة المترجم أن يُعَدَّ للنصِّ المترجمِ ما وسِعَتْه قدرته من إحاطة بقواعد اللُّغة، في نحوها، وصرفها، وبناءاتها، وتراكيبها.

ثالثاً: معرفة بنوع النصِّ. فلو لم يكن المترجمُ عالماً بالنصِّ المترجمِ، أقلُّ الأمر أن يكون مثقِّفاً به، قارئاً له، فلن يتسنَّى له الإحاطة والاتقان به والإحسان إليه. وإذا، العلم بنوع النصِّ المترجمِ، هو من الشرائط الأولى التي يجب على المترجم حيازتها.

يبقى السؤال جارياً حول ما إذا كانت الترجمة ممكنة. وفي هذه الحال أيضاً، سوف يأخذ الجواب مسافة أبعد ممَّا ذهبنا إليه حتى الآن. فلقد اشتغلت الفلسفة الغربيّة على الترجمة بوصفها قضيةً في غاية التعقيد. ثم مضت بعيداً في الاجتهاد لعلّها تجد حلولاً لهذه الإشكاليّة.

* * *

- الكتاب: «مسالك الابتداء - دراسات هايدغرّيّة».

- المؤلّف: محمد أبو هاشم محجوب.

- الناشر: سلسلة حروف الفلسفة - دار كلمة للنشر والتوزيع - تونس - 2021.

لائحة المصادر والمراجع:

- 1 - مارتن هايدغر- مدخل إلى الميتافيزيقا - نقله إلى العربية: عماد نبيل - دار الفارابي - بيروت 2015.
- 2 - محمود حيدر- الفيلسوف الحائر في الحضرة - مجلّة "الاستغراب"- العدد 5 - خريف 2016.

Mahjoub takes a special approach toward the German philosopher Martin Heidegger and his epistemological system. What distinguishes this new work, in addition to many of his previous publications, is that Mahjoub goes beyond classical translation modes and interprets the text with a rare passion. When Mahjoub translates, he does not only provide a word for word translation. Mahjoub proceeds to delve into the hidden aspects and complexities of Heidegger's text with a fresh understanding, in a manner where the original text is not disengaged from the activity and care of the translator.

Ontological Existence according to Suhrawardi and Plotinus by Ahmad Faqih: The Argument on Separation and Union in the Theories of Fayd and Ishrāq

Jad Maqdisi

Researcher in Philosophy of Existence, residing in France.

“Ontological Existence” is a comparative study of Suhrawardi and Plotinus by the late Ahmad Faqih and a unique research effort in the domain of philosophy and theology. In this study, Faqih strives to restore the category of existence, i.e. to place it in contemporary circulation after a long period of time during which metaphysics and its topics were subjected to exclusion and neglect by modern philosophy. It is important to point out first that this work was originally an academic treatise prepared by Faqih to gain his PHD in philosophy from the University of Saint Joseph in Lebanon. Faqih unexpectedly died a few days before the date of the discussion, but the university administration and the supervisor of the dissertation, Professor Jad Hatem, chose to posthumously honor Faqih, praising the significance of his study and the depth of its discussion of this important topic in ontology.

* * *

The Paths of Commencement by the Tunisian Intellectual Mohammad Abu Hashem Mahjoub: A Close Approach to Heidegger’s Existential Efforts

Khodor Ibrahim

Academic and Researcher, Lebanon

In his newly published book, *The Paths of Commencement: Studies on Heidegger*, the Tunisian intellectual and professor Mohammad Abu Hashem

both to Ibn Arabi and to the well-known teaching usually ascribed to him, the “Oneness of Being.” In this study, Chittick summarizes his findings which were reached during eight months in India, from May 1988 to January 1989, looking at Persian and Arabic manuscripts in ten libraries with the aim of determining the extent to which such works reflect the teachings of Ibn Arabi and how these teachings reached the Indian authors. Furthermore, he aims to determine who the most outstanding Indian representatives of this school of thought might be, judging the works in terms of the authors’ mastery of terminology and concepts, depth of understanding, clarity of expression, and original formulations.

* * *

Narrative on the Elevation to the World of Meaning: The Aesthetic Aspect in The Conference of the Birds by Farid al-Din al-Attar

Abdul-Majid Zaraqet

Critic, novelist, and professor at the Lebanese University, Lebanon

This essay is a study of the style and artistry of narration, namely the aesthetic and semantic effectivity, in the work of the poet, philosopher and mystic Farid al-Din al-Attar. For this purpose, this essay examines Attar’s story The Conference of the Birds which has established a rich field in the history of Sufi and mystic literature. Attar’s work enjoys literary ingenuity in that his work is open to numerous interpretations. The author was well aware of this feature, and it is transmitted that he even remarked that his writings “beget a new meaning in every era”. Following Attar’s own advice, this essay represents a gradual unveiling of The Conference of the Birds.

* * *

Knowledge of Ta'wīl in the System of Ibn Arabi: Language as an Entity

Abdul-Latif al-Zaidani

Academic and Researcher in the Philosophy of Sufism, Jordan

Sufism has granted ta'wīl, the interpretation of the intended meaning of God's words, an exceptional rank and has looked upon the Holy Quran as a transcendent book which expresses the reality of the experience of faith and its moral dimensions. This essay conducts an internal extrapolation of the revelation text which possesses a genuine existential value whose truths can only be recognized through interpretation. As long as the divine word is filled with existence and has no room for non-existence, it is then –according to Islamic mystics- a text open to interpretation and manifests itself in innumerable insights, with each insight susceptible to any form depending on the individual's capacity to receive it. This essay is an approach to the interpretive view of Islamic mystics and examines the interpretive version presented in the works of Ibn Arabi and how he deals with the divine word.

* * *

Notes on Ibn Al-Arabi's Influence in the Subcontinent

William Chittick

Few Muslim thinkers have been as influential as Ibn Arabi, known among Sufis as the Greatest Master. The secondary literature on Islam in India attests to the fact that Ibn Arabi was widely known and often controversial. But few if any of the modern scholars who have studied Indian Sufism have been familiar with his works or those of his immediate disciples. The judgment that there has been influence has been based largely on the references in the texts

Between Physics and Metaphysics: The Motion of Nature and Mulla Sadra's Theory of Substantial Motion

Ibrahim Kalin

This essay strives to explore the controversial connection between nature and metaphysics in the system of Transcendent Theosophy. It also examines Mulla Sadra's concept of nature and motion from various aspects, particularly taking into consideration Mulla Sadra's contribution to traditional philosophy and cosmology. The study demonstrates the concept from a new and diverging point of view in a direction which has opened the way for an in-depth discussion on the principle of change in the category of substance. Mulla Sadra goes beyond the Aristotelian framework followed by the Peripatetics and the *Ishrāqīs*, turning substance into a "structure of events" and motion into a "process of change". Sadra's reworking of classical cosmology through his elaborate ontology and natural philosophy leads to a new vocabulary of "relations" and fluid structures as opposed to "things" and solidified entities.

In his attempt to make change an intrinsic quality of the substantial transformation of things, Sadra posits nature as the principle of both change and permanence, thus granting it relative autonomy as a self-subsisting reality. What underlies Sadra's considerations of change and nature, however, is his concept of being and its modalities. Change as a mode of being, and desolidification of the physical world goes beyond locomotive and positional movement, and underscores the dynamism of the world-picture envisaged by Sadra's gradational ontology.

* * *

Abstract

question arises on the intellectual and sentimental turn in his life and career, i.e. the underlying reason which drove Debray toward a spiritual horizon.

* * *

Paradoxes of Existential Duality in Ibn Arabi's Thought: Controversies on the Hidden and the Manifest

Rabia al-Arabi

Researcher in Sufi Studies and Professor of Sociology, Ibn Zahr University, Morocco

What can Ibn Arabi, the famous sage who lived in the late 12th and early 13th century, tell us in the 21st century? If we formulate the question in light of the particularity of Ibn Arabi's Sufi experience, we may ask: What can Sufism provide us with in this century? The answer to this question requires an approach to Ibn Arabi's theoretical structure in particular and Sufism in general.

The thesis of this essay states that a specific aspect of Ibn Arabi's perception is the dual aspect. This study aims to demonstrate this aspect and therefore to pinpoint the nature of the dualities employed by Ibn Arabi, whether in his reference to that which possesses an existential nature or that which possesses an epistemological one. It is important to emphasize that Ibn Arabi explained the multiplicity in the phenomena of existence in light of the multiplicity of God's Names which created these phenomena, for God is one but existence is plural and is a mirror which reflects the Names of God.

* * *

Şuqūlī Knowledge: The Strength of Connectivity for Recognizing the Origin of the Universe

Sobeih Mahamid

Academic and Researcher in Philosophy of Epistemology, Palestine

This essay attempts to produce a new theoretical trajectory in the ontology of existence on the basis of a hypothesis which states that the “strength of connectivity” is the essential factor when considering the meticulous design of the universe, and the dominant cause over the system of the universe. The “şuqūlī cause”, used in this study as a basis to fuse ontological knowledge of the reality of the world, is a terminological rendering of a concept which links between connectivity and its strength in creation, and signifies the force and status of the strength of connectivity among entities. The particularity of this cause lies in its abstractness; it is not of a material nature but appears through reality.

* * *

Interview on Spiritualism with the French Intellectual Régis Debray: The Sacred as the Best Means to Understand the Mundane

Interview by Pierre-Marc de Biasi

The French intellectual Régis Debray is considered a controversial figure from two aspects: the experience of life and the system of thought. Debray discussed global revolution in the second half of the twentieth century but maintained a distance from its strict ideological structures. He considered revolution through the lens of inspection and criticism, and his thought became transformed just as revolution is susceptible to change in politics, culture, thought and armed struggle. In this interview, which was conducted a few years ago by the French Magazine Littéraire, we notice that Debray is concerned with an entirely different world, that of reflection on religion. A

Abstract

laboratory or factory, where the empirical method takes into consideration observable physical, chemical or biological phenomena.

* * *

Free Knowledge: Shuhūd as a High Level of Existential Exploration according to Mulla Sadra

Kamal Ismail Lizzaik

Professor of Philosophy and Assistant of the Dean of the Department of Religions, Maaref University, Lebanon.

The Transcendent Theosophy of Sadr al-Din Shirazi relies on three main principles: Ishrāq (illumination), reason and revelation. These three principles are firmly interconnected together; one pre-founds knowledge, the other pertains to understanding, and the third serves in production and generation. A number of argumentative questions have arisen regarding the connection between these three principles: Is the relationship parallel in nature, arranged by priority, and determined by intensity? If the answer is in the affirmative, what is the basis of its arrangement? Which plays a foundational role? Is the relationship of a competing nature? What are the points of convergence or divergence between them?

The answers to these questions form the fundamental basis of this study. The essay also strives to clarify the rank of shuhūd as the highest level upon which one becomes acquainted with the reality of wujūd (existence) in the system of Transcendent Theosophy.

* * *

mutual denial the governor of this relationship? Tillich's inquiry then extends to the following: Is it possible for faith and reason to be linked together and form a single epistemological structure? And if unity is possible, a question arises on how rational judgments and faith judgments are connected to one another. It is clear that when the connection between the two is misunderstood, it becomes possible for faith and reason to exclude one another. However, if faith is understood as the state of being ultimately concerned, no conflict need exist.

In this study which is derived from Tillich's book *Dynamics of Faith*, Tillich discusses the reality of faith, its correlation with reason, and how reason is driven beyond itself. Thus, reason and revelation meet together and sign a solid pact revolving around what we may call the "theory of faith knowledge".

* * *

Spiritual Knowledge within the Confines of Philosophy of Religion: From Religious Experience to Mystical Insight

Ihsan Ali al-Haidari

Professor of Philosophy of Religion, University of Baghdad, Iraq

Many Sufis and mystics believe that the religious experience or the religious experiment represents the essence of religion. Upon browsing through writings on this topic, the author of this essay noticed that some writers use the term "religious experience", some use "religious experiment", while others use both terms within the same content to express a single meaning. Some researchers have translated "experience" into Arabic as *khibra* which expresses a human state such as the feeling of pleasure or pain, awareness or sense perception, recollection or visualization of a scene or stance, suffering or emotion, or any other psychological or mental state. On the other hand, *tajriba*, the Arabic translation of "experiment", has been attributed to proceedings inside a

Discovering the Beginning: A Comparative Extrapolation of Modern Cosmology and Transcendent Theosophy

Piruz Futurji

Researcher and Professor of Philosophy of Epistemology at Sharif University of Technology, Tehran

One of the topics which modern cosmology is concerned with is the origin of the universe. At one point in time, the following question: “Does the universe have a beginning or has it been eternally existent?” was restricted to philosophy and theology. However, it has now become a topic of speculation and theorization by modern cosmologists who consider this question scientifically. While it is true that the features of the scientific view on this topic differ from those of metaphysics and new theology, the nature of the topic has carried, since the beginning, theories on the universe which are not independent of philosophy and theology. Drawing on principles derived from Transcendent Theosophy and the views of this discipline on the emergence of the natural world, this essay strives to find a new foundation for a more vibrant presence of Transcendent Theosophy in studies on Science and Theology.

* * *

Faith as an Ultimate Concern: How Reason, through the Act of Faith, Goes Beyond Itself in an Epistemological Ecstasy

Paul Tillich

German Philosopher and Theologian

In German philosopher and theologian Paul Tillich's (1886-1965-) methodology, which contains an approach toward the relationship between faith and reason, it seems that the question mostly revolves around the following: Is

Original Knowledge: Criticism of the Multiplicity of Sacred Forms in Western Metaphysics

Hossein Nasr

Contemporary Philosopher and Professor of Islamic Studies at George Washington University

One of the paradoxes of our time is that the manifestation of religion in different universes of form and meaning has been employed within a secular mode of knowledge. This pattern has dominated the rational outlook of man in the West, further contributing to the destruction of the remnants of the sacred in Western society. This has been done to the extent that it is now difficult to acquire sacred knowledge and interior intelligence which penetrates into the meaning of Western forms.

It is worth stating that the multiplicity of sacred images -which is in itself clear evidence of the reality of the sacred- has been utilized by those who personally deny this reality to render what has been left of Christian tradition a relative matter. This multiplicity has also been used as a pretext to reject all sacred forms and the sacred knowledge which lies behind them. If the West had seriously considered other religions while the true visionary tradition was still present, results would have been completely different from the contributions of comparative religion to the contemporary world. Intelligence illuminated by vision and knowledge blessed by the sacred are observed through the multiplicity of sacred forms and not the contradictions which are attributed to relativity. They stress the absoluteness of Truth and the ingenious infinite power of reality which uncovers boundless possibilities in the universes of meaning which, despite their differences, reflect a unique reality. For this purpose, the revivalism of tradition in the modern era and the attempt to secularize knowledge have been accompanied from the beginning with interest in the multiplicity of tradition and its inner unity.



Table of Contents

Branches of Knowledge

- NARRATIVE ON THE ELEVATION TO THE WORLD OF MEANING

THE AESTHETIC ASPECT OF THE CONFERENCE OF THE BIRDS BY FARID AL-DIN AL-ATTAR

- ABDUL-MAJID ZARAQET..... 266

Treasure Trove of Books

- ONTOLOGICAL EXISTENCE ACCORDING TO SUHRAWARDI AND

PLOTINUS BY AHMAD FAQIH

THE ARGUMENT ON SEPARATION AND UNION IN THE THEORIES OF FAYD AND ISHRĀQ

- JAD MAQDISI.....286

- THE PATHS OF COMMENCEMENT BY THE TUNISIAN INTELLECTUAL

MOHAMMAD ABU HASHEM MAHJOUB

A CLOSE APPROACH TO HEIDEGGER'S EXISTENTIAL EFFORTS

- KHODOR IBRAHIM300

ABSTRACT 322



Table of Contents

Interview Section

-INTERVIEW ON SPIRITUALISM WITH THE FRENCH INTELLECTUAL RÉGIS DEBRAY

- INTERVIEW CONDUCTED BY PIERRE-MARC DE BIASI 180

Fields of Theorization

- PARADOXES OF EXISTENTIAL DUALITY IN IBN ARABI'S THOUGHT

CONTROVERSIES ON THE HIDDEN AND THE MANIFEST

- RABIA AL-ARABI 192

- BETWEEN PHYSICS AND METAPHYSICS

THE MOTION OF NATURE AND MULLA SADRA'S THEORY OF SUBSTANTIAL
MOTION

- IBRAHIM QALIN..... 212

Comparative Studies

- NOTES ON IBN AL-ARABI'S INFLUENCE IN THE SUBCONTINENT SOCIOLOGICAL AND ANTHROPOLOGICAL NOTES

- WILLIAM CHITTICK 238



Table of Contents

INTRODUCTION

- KNOWLEDGE OF THE UNIQUELY SUBLIME

- MAHMOUD HAIDAR..... 9

Issue Folder

- ORIGINAL KNOWLEDGE

CRITICISM OF THE MULTIPLICITY OF SACRED FORMS IN WESTERN METAPHYSICS

- HOSSEIN NASR 20

- FAITH AS AN ULTIMATE CONCERN

HOW REASON, THROUGH THE ACT OF FAITH, GOES BEYOND ITSELF IN AN EPISTEMOLOGICAL ECSTASY

- PAUL TILLICH 44

- DISCOVERING THE BEGINNING

- A COMPARATIVE EXTRAPOLATION OF MODERN COSMOLOGY AND TRANSCENDENT THEOSOPHY

- PIRUZ FUTURJI 56

- ŞUQŪLĪ KNOWLEDGE

CONNECTIVITY AS A THEORY FOR RECOGNIZING THE ORIGIN OF THE UNIVERSE

- SOBEIH MAHAMID 86

- SPIRITUAL KNOWLEDGE WITHIN THE PHILOSOPHY OF RELIGION

BETWEEN RELIGIOUS EXPERIENCE AND MYSTICAL INSIGHT

- IHSAN ALI AL-HAIDARI 110

- FREE KNOWLEDGE

SHUHŪD AS A HIGH LEVEL OF EXISTENTIAL EXPLORATION ACCORDING TO MULLA SADRA

- KAMAL ISMAIL LIZZAIK 130

- KNOWLEDGE OF TA'WĪL IN THE SYSTEM OF IBN ARABI

LANGUAGE AS AN ENTITY

- ABDUL-LATIF AL-ZAIDANI 156

Board of Trustees



Pr. Izhar Nuri	Indonesia
Pr. Ahmed Jazzar	Egypt
Pr. Toufiq Bin Amer	Tunisia
Pr. Jad Hatem	Lebanon
Pr. Zaim Khanshalawi	Algeria
Pr. Sidi Ali Maulainain	Morocco
Pr. Abdullah Falahi	Yemen
Pr. Azmuddine Ibrahim	Malaysia
Pr. AlSadeq AlFakih	Sudan
Pr. Fouad Sajwani	Sultanate of Oman
Pr. Velin Belev	Bulgaria
Pr. Muhammad hussain Al Yasin	Iraq
Pr. Mahmud Erol Kılıç	Turkey
Muhammad Taher Al-Qadri	Pakistan
Pr. Muhammad El-Mokhtar Jieye	Senegal
Pr. Muhammad Ahmad Ali	Syria
Pr. Mol Badi	Brunei
Pr. Muhammed Salem Al-Sufi	Mauritania
Pr. Yadullah Yazdan Banah	Iran

ILMOLMABDAA

2

A Scholarly Peer-Reviewed Quarterly Journal on
Metaphysical Knowledge and Divine Wisdom
Second Issue- 1444 A.H. – Summer 2022 A.D.

Editor-in-Chief

Mahmoud Haidar

Scholarly Advisor

Mustafa Al-Nashar

Sayed Ali Moussawi

Managing Editors

Ihsan Haidari - AlHuthaili AlMansar

Mohammad Ali Mirzaii - Idriss Hani - Ghaidhan Sayyed Ali

Scientific Peer-revision Council

Mohamed Mahjoub (**Tunis**)

Muhammad Yahya Babah (**Mauritania**)

Habibullah Babaii (**Iran**)

Kenza AlQassmi (**Morocco**)

Yassin Bin Obeid (**Algeria**)

Bakri Alaa Addin (**Syria**)

Saber Aba Zeid (**Egypt**)

Jaafar Najm Nasr (**Iraq**)

Amin Youssef Audeh (**Jordan**)

Hoda Niimah Matar (**Lebanon**)

Director-in-Charge

Qassem Toufaily

Editorial Secretary

Khodor Ibrahim Haidar

Design and Art Direction

Red Design Company

For Contact

Website: www.ilmolmabdaa.com

Email: ilmolmabdaa@gmail.com

Tel: 009611 – 305347

00961 – 13540762

00961 – 1908993

PO Box: 113/ 5748 - Beirut, Lebanon

ILMOLMABDAA

2

A Scholarly Peer-Reviewed Quarterly Journal on
Metaphysical Knowledge and Divine Wisdom
Second Issue- 1444 A.H. – Summer 2022 A.D.