

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 بادي
موريتانيا	« أ.د. محمد سالم الصوفي
إيران	« أ.د. يد الله يزندن بناه

# علم المبدأ

## ILMOLMABDAA

1

فصلية علمية محكمة تُعنى بفلسفة العرفان والحكمة الصوفية

العدد الأول التجريبي - 443 هـ - ربيع 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](http://www.ilmolmabdaa.com) / الإيميل: [ilmolmabdaa@gmail.com](mailto:ilmolmabdaa@gmail.com)

هاتف: 305347 - 009611 / 7801877152 - 00964 / 3867158 - 009611 / 355471498 - 00989

ص.ب: 113/5748 . بيروت . لبنان





## فهرس المحتويات

مفتتح | الاشتياق إلى علم المبدأ..... ٩

محمود حيدر

### المحور

#### معراج الإرتقاء

من دولة العشق إلى دولة الوجود

٢٢..... سيد علي الموسوي

#### الإنسان الصوفي كفاعل حضاري

٣٤..... توفيق بن عامر

#### وعود التصوف

مقاربة أنثرو. سوسيولوجية لمشكلة الأجيال الروحية في العالم الإسلامي

٥٢..... جعفر نجم نصر

#### التصوف العارف

استنقاذ الإنسان ممًا هو فيه من غم

٧٦..... الهذيلي المنصر

#### الخلوص بالعرفان بوصفه خلاصاً

نحو رؤية لإحيائية حضارية أخلاقية معاصرة

٨٨..... غيضان السيد علي



## فهرس المحتويات

### حقول التنظير

- تاريخ تطوّر العرفان النظري؛ (النشأة والصيرورة)

يد الله يزدان پناه ..... ١٠٨

- النبوة والولاية في مقام التأويل؛ تنظير مُقارن للأفهام بين ابن عربي وحيدر آملی

- خنجر حمية ..... ١٣٦

- إبستمولوجيا العرفان

بحث في نظرية المعرفة ومنهج الجمع بين العقل والقلب

- فادي ناصر ..... ١٥٠

- الظواهر في منظور الحكمة المتعالية

دراسة في فهم ما يتعدى العوالم الاجتماعية

- حميد بارسانيا

مهدي سلطاني ..... ١٧٨

- الحكمة الأنسيّة وعلم الأسماء التاريخي

(دراسة نقدية لميتافيزيقا الوجود والموجود عند أحمد فرديد)

- محمد فنائي اشكوري ..... ٢٠٠



## فهرس المحتويات

### مقارنات

#### - فينومينولوجيا العرفان

تنظير هنري كوربان لصلة التصوف بالفلسفة

- ترجمة وتقديم: أحمد عبد الحليم عطية ..... ٢١٨

### أفنان

#### - الخطبة المتعالية

سَمِيَاءُ الحَرْفِ والكلمة واللغة بين التَّفَرِّيِّ وابن عربي

- أمين يوسف عودة ..... ٢٥٨

#### - روحانيات التجريد

مفارقات التوحيد الوجودي في الفن الصوفي

- ثرياً بن مسمية ..... ٢٧٠

### مكنز الكتب

#### - إلتباسات «الحضارة» لبرتراند بينوش

الصورة القلقة للإنسان الحديث

- هاشمية علي رسلان ..... ٢٩٢

#### - "رسالة الأصول الثلاثة" للحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي

تأصيل فلسفي . سياسي للحضارة التوحيدية

- كريم عبد الرحمن ..... ٢٩٨

علمنا  
LMOLMABDAA



## الاشتياق إلى علم المبدأ

محمود حيدر

\* ما كان خيارنا ليستوي على "علم المبدأ" كإسم لهذه الفصلية، لولا شوقنا إلى مطابقة الإسم على المُسمَّى، وترسُّم الماهية على الهوية. الواجب أن يتناسب الإسم مع ما ينبغي أن يكون عليه كلُّ ذي إسمٍ ونعت. وإن لا.. جاء الحاصلُ خَللاً أو اشتباهاً. فما من خلافٍ على أنَّ صيرورة الشيء ليغدو صواباً تكون بقيامه على واحدية الدالِّ والمدلول عليه. إذ لا تُنجزُ حقيقة كلِّ مقصودٍ إليه، وإدراكُ هويته ومعناه من غير اتِّحادٍ لا تنفكُ أو اصرُّه بين ثلاثة أضلع متآزرة: العلم والعالم والمعلوم. ولقد تنبَّهت إستمولوجيا الحكمة المتعالية إلى هذا التآزر لتبين أنَّ الفكرة حتى تبلغ معناها الأتمَّ توجبُ التلازمَ بين ثلاثة عناصر: المفكِّر والتفكير والمفكَّر فيه. فلو انحَدَفَ أيُّ من هذه العناصر، ولا سيَّما المفكَّر، لتعطلَّ العنصران الآخران، وفقدتِ الفكرة مغزاها.

حين التقى الرأيُّ على تسمية المشروع الذي نحن بصدده، بما سمَّيناه به، فإنَّما لغاية إنشاء مفهومٍ يؤسِّسُ لنظريَّة معرفة، ويمهِّدُ لأفقٍ جديدٍ في المعارف الإلهية المعاصرة. من أجل ذلك مضينا إلى مصطلح يستجلي المخبوء في الحكمة الصوفية العرفانية، وينفتح على مسارٍ مُفارقٍ في علم الوجود. وإذن، لم يكن قصدنا من حَمَلِ "علم المبدأ" على ما عليه العرفان وحكمة التصوُّف من وعود

ميتافيزيقية، إلا لجلاء ضميرٍ مستترٍ يُعربُ عن المعنى نفسه. قد يبدو للناظر - تلقاء هذا المحمل - أنه بإزاء ثنائية مصطلحية أحدها مشهورٌ وبديهيٌّ، وثانيها مستحدثٌ ويحتاج إلى تنظير، إلا أنهما يفضيان إلى وحدة معرفية ناشطة ضمن حقل دلاليٍّ واحد. فما تبديه الحكمة العرفانية من اشتياق لا يبور للتعرف على الخلق الأول، هو عين ما ينبغي أن يبديه علمُ المبدأ في مشاغله الأنطولوجية المتعالية. نعني بهذا، الشوق الشغوف إلى استكشاف وتبصُّر وتدبُّر ماهية أول بدءٍ تجلَّت فيه مشيئة الأمر والخلق. وليس الاشتياق إلى معرفة ماهية هذا البدء وما يحتجب فيه، إلا لكونه مستودع العلم الذي أودعت فيه عناية المبدئ بجمع ما هو مكنون فيه من عجيب التكوين.

## I

بين علم المبدأ وميتافيزيقا الحكمة العرفانية، تستوي واحدية المعنى والدلالة والمأل. فالتناظر بينهما يؤول إلى وحدة الصفة والرؤية والغاية؛ نظير أن يسمَّى الشيء بما قام به من الصفات. ولماً كان كلُّ علم - كعلم المبدأ - هو قضية تُستعمل على موصوف وصفة، وعلى نسبة تلك الصفة إلى الموصوف، فلا بدَّ من الوقوف على المراد من المعاني: معنى الاسم، ومعنى المسمَّى، ومعنى التسمية، وكذلك معرفة معنى هويةٍ وغيرية الشيء حتى يتصوَّر من بعد ذلك أنه هو أو غيره. عند هذه المنزلة، يستوى اللفظ والعلم والمعلوم - كما يبيِّن أبو حامد الغزالي - على ثلاثة أمور متباينة، لكنَّها متطابقة ومتوازية في الآن عينه. فلو قيل مثلاً، ما حدُّ الاسم: قيل إنه اللفظ الموضوع للدلالة؛ فإذا عرِّفت أن الاسم يُعنى به اللفظُ الموضوع للدلالة، فاعلم أن كلَّ موضوع للدلالة، له واضعٌ ووضعٌ وموضوعٌ له.

ولماً لم يكن "علم المبدأ" مجردَ إسمٍ نبحت له عن مسمَّى، فهو في الحقيقة عينٌ ما يحويه المسمَّى من سمات وصفات ومقاصد. لهذا افترضنا أن يصير هذا العلمُ منفسحاً لاستجلاء ميتافيزيقا حقانية مسددة بحقائق الوحي ومبادئ العقل، ومؤيدة بعرفان جميل الحق على الخلق. ولأنَّه علم تعرَّف على بدء الأولى، فهو كذلك، وبالمقدار عينه، تعرَّف على بدء الآخرة. فمتى عُرِّفت البدايات - كما يقول العرفاء - عُرِّفت النهايات. والتعرُّفان معاً، يؤولان إلى أرض الحقيقة المقصودة سواءً بسواء؛ ذلك بأنَّهما يجريان مجرى الرحمانية، ويسريان تحت قيومة المبدئ ورحيمية المعيد. قوله تعالى ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكِتَابِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدَّا عَلَيْنا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ [سورة الأنبياء - ١٠٤].. يفتح على واحدة من أجلِّ سبل الاستبصار بمبتدأ الخلق.

وسيكون علينا حينئذٍ، أن نرى إلى البدء الأوّل كما وصفه بارؤه. والمراد من هذا، أنّ علم المبدأ هو علمٌ تعليميٌّ قاصدٌ بيان الفعل الإلهي في البدء والمنتهى. والفعل الإلهي في مقام التبصّر، هو فعلٌ معرفةٌ وتعرّفٌ، وهو كذلك فعلٌ هداية منه إلى الخلق، مثلما هو فعلٌ استهداء للمخلوق حين الرجوع إلى الخالق. فمن عرّف المبدأ عرّف المبدئ، ومن عرف المبدئ عرّف المبدأ والمعاد وصار في الموحدّين. وتلك الجدليّة لا تتأتّى على نشأة ما تقرّرها قواعد التصوّر والتصديق الناظمة لمبادئ العلم الحسوليّ، وإنّما على سيرة علمٍ حضوريّ كشفيّ يدرك الموجود بذاته وصفاته وآثاره، ولا يقبل الخلل والزوال. ولأنّه إدراكٌ واقعٌ فوق طور العقل الأدنى، فهو يتأبى على ما يأنس إليه الساكنون في دنيا الاستدلال والقياس وعالم المفاهيم الأرضيّة.

## II

### ما الذي نبتغيه من الاشتياق إلى علم المبدأ؟..

لا نتريب القول أنّ مسعانا إلى محراب هذا العلم محمولٌ على شغفٍ ودود. فإنّما نرمي إلى رهانٍ يسترجع ما هو مفقودٌ في عالم الميْتافيزيقا، ويتوق للعثور على موجودٍ أصيلٍ عصف به النسيان. وحين يكون سمّت "علم المبدأ" وغايته استشكاف المنسيّ والمغفول عنه من الوجود، فمما لا ريب فيه حالئذٍ، أنّنا تلقاء مهمّة عظمى تستلزم أوّل ما تستلزم، همّة الاشتياق لاستبصار الدرب الموصل إليه.

ولكونه علماً ينشد التعرّف على الموجود الأوّل وسرّ ظهوره، والكيفيّة التي ظهرت منه الكثرة، يعيد علم المبدأ الاعتبار لكلام متجدّد عن واحديّة الوجود بين الخلق الأوّل والكثرة الصادرة منه. تبيان الأمر، أنّ هذا المخلوق الابتدائيّ هو ذاته علّة بدئيةٌ لما لا حصر له من التعيّنات الوجوديّة. بل هو الأقربُ معرفياً إلى ما عبر عنه ابن عربي بـ "الحقّ المخلوق به". وبوصفه على هذا النحو، فإنّه لا يتعدّى كونه مظهرًا لإظهار ما أراه منه المظهر الرحمانيّ. فإنّه إلى غناه وقدرته، محتاجٌ إلى إرادة موجدة متعالية تُغنيه وتمنحه القدرة على الخلق المتجدّد والديمومة. من أجل ذلك، يصير الكلام على "الحقّ المخلوق به" موازيًا للكلام على "الوجود الاستكماليّ". وهو وجودٌ مُفارقٌ ماهيّة الذاتيّة الكمال والنقص، كاملٌ لأنّه يؤسّس لما بعده بوصفه بدءًا أوليًا للموجودات، وناقصٌ لأنّه مفتقرٌ لمبدأ أعلى يؤسّسه ويمنحه القدرة على التأسيس. ولهذا السبب يبدو هذا الجوهر المنفرد

بذاته، والذي توقفت عنده الميتافيزيقا القبليّة بذهول، وأضناها سرّه وأصله.. هو المخلوق الأوّل المختار الذي أراد مبدئُ الوجود ليكون الأوّل في عالم الخلق والأمر.

المهمّة الكبرى لعلم المبدأ، استكشاف حقيقة مخلوق فُطِرَتْ خِلقته على وحدة البساطة والتركيب. وهو الجوهر الوحيد الذي حظيت ذاته بفراة جمع الوحدة إلى الكثرة، الأمر الذي يميّز ماهيته المتقوّمه على الثراء والفقر في آن. فهو من جهة محتاجٌ إلى جود الموجد، ومن أخرى هو مبدأ مؤسسٌ لعالم الممكنات.

ولو كان لنا أن نبتني له منزلاً في سماء اللّغة لاستقام المخلوق الأوّل على كلمة "المثنى" كإسم دالٌّ على الكائن المنفطور على الزوجيّة.

والمثنى في اللّغة والإصطلاح هو كينونة واحدة، وإن تركّب على التعدّد والاختلاف. وهذا ما يُكسبه صفة جوهرانيّة تجعله كائناً منقطع النظير. فهو يفارق الوحدة وهو منها، ويُعابر الكثرة وهو حاضرٌ في محرابها. هنالك التحامٌ وثيقٌ في كينونة المثنى.. فلا يستطيع أيُّ من جناحيه أن ينفكّ عن نظيره انفكاكاً تامّاً، بل هو يتميّز عنه في صورته وحسب. ولقد قصدنا بـ "المثنى" كإسم وجوديٍّ للموجود الأوّل، التعرّف على واحدة من أهمّ وأبرز معضلات علم الوجود، عينا بها الكيفيّة التي قاربت فيها الميتافيزيقا مسألة إيجاد الموجودات. ولأنّ المسألة في هذا الموضوع تقتضي جلاء مفارقات الفعل الإلهيِّ وعنايته بالعالم المخلوق، فقد افترضنا "المثنى" كتوسّط وجوديٍّ أوجده الله بالأمر والكلمة، ليكون العلة الأولى للإيجاد. فهو الكائن الأوحد الذي يجمع إلى خاصيّة البساطة والتركيب، خاصيّة الجمع بين الأضداد. وبما أنّ المثنى هو المخلوق الجامع للأضداد، واصطفاه الخالق من أجل أن يدبّر به دنيا الكثرة والاختلاف، فقد حظي بعناية خالقه، فكانت له منه حكمة التدبير. ولكون الإنسان هو نقطة الدائرة في حضرة المثنى، ونظير الكون الأكبر الحاوي للموجودات كلّها، فسيكون عليه أن يتولّى تنجيز مهمّته العظمى في الاستخلاف. وبهذه المنزلة يتبوأ المثنى - بوصفه بدءاً أوّل - مكانته المتقدّمة في عالم الإيجاد. ولأنّ الكلمة البدئيّة الصادرة من عالم الأمر، يتخذ بعده العينيّ الواقعيّ من خلال استيفائه لقوانين التدبير والعناية بدنيا المخلوقات. ولما ثبت أنّ لكلّ فردٍ في الكثرة الإيجاديّة نفساً فرعيّة تدبّر له أمره، فإنّ هذا الفرد لا يقدر أن يبرح زوجيّة المثنى والقوانين التي تنظمه.

وحاصل الأمر أنّ الوجود الوحيد الذي لا ضدّ له، بسبب تعاليه على الثنويّة والمثنى في آن، هو المبدئ والمعيدُ جلّ شأنه.

## III

في العرفان النظريّ يتوسّع الأفق الميتافيزيقيّ لعلم المبدأ. وستظهر لنا مساعٍ فريدة تتغيّأ الخروج من العثرات التي تحول دون بلوغ الأجوبة الآمنة بصدد العلاقة بين الله والإنسان والكون. ولأجل الوقوف على أهمّ المساعي التي شهدتها تاريخ العرفان النظريّ نحيل إلى قاعدتين تُعربان عن أبرز ما قدّمه الشيخ ابن عربي في هذا الشأن:

- القاعدة الأولى - علم "كان": ولهذه القاعدة صلةٌ نسَبٍ وطيدة بحكمة المثنيّ. فالمقصود من هذا العلم هو تنزيه الله تعالى عن كلّ ما سواه من أشياء الكون. وتأسيسًا على قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى - ١١] يقرّر علم "كان" أنّه سبحانه لا تصحبه الشئيّة، ولا تنطبق عليه.. وأمّا لفظة (كان) فليس المراد منها التقييد الزمانيّ، وإنّما المراد بها الكون الذي هو (الوجود). فتحقيق "كان" - كما تقرّر الأطروحة الأكبريّة - أنّه حرف وجوديّ، لا فعل يطلب الزمان.

- القاعدة الثانية - علم البدء: وهو علم لا ينأى من علم "كان"، بل هو الحلقة التالية في علم التوحيد. فإذا كان علم "كان" هو الإقرار بالذات الأحديّة وتنزيهها عن الفقر والإمكان، فإنّ علم البدء هو الإقرار بحاصل الكلمة الإلهيّة "كن". أي بالوجود البدئيّ كأول تجلّ إلهيّ في دنيا الخلق. ولمّا كانت التأسيسات النظرية لعلم المبدأ، تتمحور على الإجمال حول فضاءين متلازمين، هما: العلم بالله والعلم بعالم الخلق، فإنّ التسييل الإستمولوجيّ لهذين الفضاءين أمرٌ يندرج في مقدّم الأولويات التي ينبغي أن تمهّد لأفق ميتافيزيقيّ يعمل على إنجاز نظام معرفيّ للتوحيد بركنيه الأساسيين: توحيد الخالق وتوحيد المخلوقات. فإذا كان مقتضى الأوّل توحيد الخالق بتنزيهه عن الثنائيّة والتركيب، فمقتضى الثاني توحيد الخلق، وتدبير حاجاتهم على كثرتها وتنوعها واختلافها. وما من ريب، أنّ هذه المهمّة المركّبة لميتافيزيقا علم المبدأ استدعت مجاوزة منعطفين معرفيين لا يزالان موضع مكابدة في المباحث النظرية لعلم الوجود:

الأوّل: يتّصل بالأثر المترتب على الفصل الأنطولوجيّ والمعرفيّ بين الله والعالم؛ وهو ما ذهبت إليه الديانات غير الوحيانيّة، ومعظم المدارس المشائيّة، ناهيك بالوارثين من مذاهب الفلسفة الحديثة. الثاني: متعلّق بما تستثيره نظرية وحدة الوجود من شُبّهات، ولا سيّما تلك القائلة بحلول الكلّ في الكلّ، والواحد بالكثرة، والله في العالم.

## IV

كفّت الميتافيزيقا التي عهدناها مع قدماء الإغريق عن أن تكون العلم بالهيات ما بعد الطبيعة. جرى هذا من بعد أنسها المتماذي بسحر المفاهيم. حتى لقد أخذت إلى دنيا الطبيعة، ودارت مدارها، ولم تكن في مجمل أحوالها ومشاكلها سوى مكوثٍ مديدٍ على ضفاف الكون المرئي. لقد انسحرت الفلسفة الأولى بالبادي الأول حتى أشركته مبدية وبارئه، ثم راحت تخلع عليه ما لا حصر له من ظنون الأسماء: المحرك الأول غير المتحرك، "النومين أو الشيء في ذاته"، "العلّة الأولى" و"المادّة الأولى أو الهولي"، وأخيراً وليس آخراً "القديم والأزلي". .. وجرى على هذه الحكاية سنتهي إلى نعته بالموجود الذي أوجد ذاته بذاته من عدم، ولما أن وُجد له من حاجة إلى تلقّي الرعاية من سواه. هو بحسب "ميتافيزيقاهم" كائنٌ مكتفٍ بذاته، ناشطٌ من تلقاء ذاته، ومتروكٌ لأمر ذاته.

جمعٌ من الحكماء العرفاء تنبّهوا إلى هذه الدقيقة فوجدوا أنّ ما أُطلقَ عليه المادّة الأولى، كان الأولى أن يُنعتَ بـ "الممدّ الأول" في المحدثات؛ وليس ببعيدٍ أن يُسمّى الشيء بما قام به من الصفات. وإنما عبّر عنه بالمادّة الأولى لأنّ الله تعالى خلق الأشياء على ضربين: منها ما خُلِقَ من غير واسطةٍ وسبب، وجعله سبباً لخلق شيءٍ آخر، ومنها - وهو الاعتقاد الصحيح - أنّه تعالى أوجد الأشياء عند الأسباب لا بالأسباب. والذي يصحُّ أنّ أوّل موجودٍ من غير سبب هو مخلوقٌ متقدّمٌ، ثم صار سبباً لغيره ومادّة له ومتوقفاً ذلك الغير عليه كتوقّف العالم على العلم، والحَيّ على الحياة عقلاً، أو كتوقّف الثواب على فعل الطاعة شرعاً. لكنّ الشيخ الأكبر لا يكتفي بنقد معاصر ما عرّضه قدماء الإغريق وسواهم في تعريف الموجود الأوّل، فقد انتقل إلى أرض العرفاء ليقول إنّ بعضهم عبّر عنه بالعرش، لكون العرش محيطاً بالعالم أو أنّه جملة العالم، ومنع إيجاد الأمر والنهي.

من المبين أنّ الميتافيزيقا القبليّة لم تستطع أن تفارق معضلتها وهي تنغيّ الاستفهام عن مبادئ الوجود الأولى. يظهر ذلك رغم الانعطافات التي شهدت على مشاكلها الكبرى لعشرات القرون. حتى الفلسفة الحديثة - وهي في ذروة دهشتها بذاتها - لم تَبْرَحَ هذه المعضلة الموروثة عن أسلافها. وما ذلك إلاّ لأنّ مبدأها المنبسط على ثنائيّة "النومين" و"الفيومين" ظلّ ملازماً لها كما هو في نشأته الأولى. وبسبب من هذا اللزوم تجددت ألوان المعضلة وتكثرت أنواعها، واستدام الاختصاص والفرقة بين جناحيّ الثنائيّة. ولما لم يكن لهذا المبدأ أن يبلغ مقام الجمع بين الجناحين،

فقد أفضت الإثنيينية في عُلوها الانشطاري إلى وثنية صارخة حلت ورسخت في قلب الميتافيزيقا قديمها ومستحدثها. جل ما انبرت الفلسفة الأولى إلى تقريره، أن "النومين" أو الجوهر المنفرد بذاته هو الكائن اللامشعور به، وأما معرفته فمصموت عنها لاستحالة إدراكه. والبيّن من هذا التعريف وما نجم عنه من آثار ومؤثرات، لم يكن مردّه عند أكثر قدماء الإغريق إلى كون هذا الكائن لا يعرف لأنّه بديهيّ، وإنما لكونه سرّاً محجوباً أشفقت منه طبائع العقول المذهولة بدنيا المظاهر. من هذا النحو لم يفلح نظام الميتافيزيقا القبليّة في مجاوزة معضلته الكبرى المتمثلة بالقطيعة الأنطولوجيّة بين الله والعالم. وهو حين تصدّى إلى مقولة الوجود بذاته، أخفق في إدراك حقيقته. ثمّ أعرض عنها وأخذ إلى الاستدلال المنطقيّ والتجربة الحسيّة. الموجود الأوّل في هندسة العقل المقيّد بالمقولات العشر ظلّ لغزاً يدور مدار الظنّ ولماً يبلغ اليقين. وبسبب من قيديته سرّت ظنونه إلى سائر الموجودات ليصير الشكّ سيّد التفلسف منذ اليونان إلى ما بعد الحداثة. من أجل ذلك سنى كيف أنّ التاريخ الغربيّ رغم احتمائه بهندسات العقل الذكيّ، سيخفق في إحداث مسيرة حضاريّة مظفّرة نحو النور والسعادة. فلقد تخلّل ذلك التاريخ انحدار عميق في دوامة المفاهيم والمرئيات الفانية. والحاصل أنّه كلّما ازدادت محاولة الإنسان فهم دنياه، واستغرق في تأويل إنجازاته التقنيّة، ازداد نسيانه ما هو جوهريّ. والتُظّار الذين قالوا بهذا لا يحصرون أحكامهم بتاريخ الحداثة، بل يرجعونها إلى مؤثرات الإغريق حيث وُلدت الإرهاصات الأولى لتأولات العقل الأدنى. كان أفلاطون على علوّ مثله، مركز الجاذبيّة في هذه التأولات. مأل إلى معاينة موجودات العالم ضمن معايير عقليّة صارمة من أجل أن يُحكّم من خلالها على صدق القضايا أو بطلانها. من بعده جاء أرسطو لينشئ نظاماً منطقيّاً للتفكير، سترته الفلسفات اللاحقة، لتصبح العقلانيّة العلميّة معها حكماً لا ينازعه منازع في فهم الوجود وحقائقه المستترة. وكحصيلة لمسارات العقل الأدنى ستأخذ الثورة التقنيّة صورتها الجليّة، لتفتّح أفقاً تفكيرياً سيعمّق القطيعة مع أصل التكوين وحقيقة الوجود.

## V

لماً ارتأينا تخصيص علم المبدأ بمصطلح يناسب هندسته المعرفيّة، ويميّزه عمّا اقترفه العقل الأدنى، كان لنا أن نقترح له نظيراً اصطلاحياً هو "الميتافيزيقا البعديّة".

فلئن كانت الفلسفة الأولى قد أسست للانشطار المعرفيّ لماً ألزمت نفسها بالتوقّف عند تخوم الاستفهام القلق عن الوجود بذاته والموجود بغيره، فقد اتّخذت الميتافيزيقا البعديّة مسارها المفارق



عبر فضاء الحكمة العرفانيّة وكشوفاتها المعرفيّة. سيكون مسعاها أن تنتقل بالعقل إلى الضفّة الأخرى من نهر الوجود بهدف استكنّاه سرّه المُضمّر، والانفتاح على آفاقه اللامتناهية.

الميتافيزيقا البعدية إذًا، هي ما يُستظهر بها الأصل المؤسّس لعلم المبدأ، وهي نظير ما يبني عليه العرفان النظريّ والحكمة الصوفيّة من استكشافات عقلية متعالية لميتافيزيقا الوجود. المقصد من إجراء هذا التناظر هو تمييز علم الوجود العرفانيّ عن أنطولوجيا الفلسفة الكلاسيكيّة. والتميز هنا يُحيل إلى قضية رئيسيّة في نظرية المعرفة التي ينشدها علم المبدأ، أي وجوب تبين الاختلاف المنهجيّ بين الرؤيتين، بما يترتب على ذلك من النّظر إلى الفلسفة الأولى بوصفها ميتافيزيقا قبليّة قَصرت مهمّتها على البحث في ظواهر الوجود. إنّ من أظهر السّمات التي يمكن استخلاصها من اختبارات الميتافيزيقا القبليّة، أنّ العقل قاصرٌ عن مجاوزة دنيا المقولات العشر وأحكامها.. وأنّه لا يتيسّر له إدراك ما وراء عالم الحسّ. أمّا النتيجة الكبرى المترتبة على هذا التأسيس، فهي إعراض الفلسفة الأولى عن سؤال الوجود كسؤال مؤسّس، واستغراقها في خضمّ بحر تتلاطم فيه أسئلة الممكنات الفانية وأعراضها. فالمقام "المابعديّ" لميتافيزيقا "علم المبدأ" يفترض أن يطلق المنفسح الذي يتمدّد فيه العقل خارج محبسه الأرضيّ. والعقل الممتدّ الذي نعينه هو العقل الناشط في ترقّيه إلى ما فوق أطواره المألوفة. وسمّة الامتداد المعرفيّ الذي تنبني عليه المنظومة العرفانيّة إنّما ينجزه العقل نفسه الذي يتولّى تشكيل وتظهير ورعاية مبانيها الكبرى. من مفارقات هذا العقل في مساره الامتداديّ أنّه يجاوز مشاغل العقل المقيّد من دون أن ينفصل عنه. وأمّا وظيفته فهي قبول الحقائق وتأييدها بعد تنزيلها عليه من عالم القدس. ولنا مع قولة ابن عربي ما يشير إلى ماهية العقل في امتداداته وتوسّعاته: "إنّ ممّا هو عقل، حدّه أن يعقل ويضبط ما حصل عنده، فقد يهبه الحقّ المعرفة به فيعقلها. لكنّ هذه المعرفة التي يهبها الحقّ تعالى لمن يشاء من عباده، لا يستقلّ العقل بإدراكها، ولكن يقبلها، فلا يقوم عليها دليلٌ ولا برهانٌ لأنّها وراء طور مدارك العقل.

في رحاب العقل الامتداديّ الذي يُنشده علم المبدأ، يتخذ السؤال مكانة تأسيسية بيّنة من خلاله وبمعونته. يستفهم العارف حقيقة الوجود وسرّ القدر في عالم الخلق والأمر، لكنّ سؤاله هنا لا يسلك السبيل الذي درجت عليه المعارف المحصّلة من حقول البحث العلميّ ومعايره الشائعة، بل هو ينحو نحوًا تتأزّر فيه إلهامات التجربة الشهوديّة وكشوفاتها، مع تساؤلات العقل النظريّ وحدوساته. لعلّ الأبرز في مزايا هذا الصنف من السؤال، أنّ العارف يُسأل الغيب والواقع من دون



أن تشوب استفهامه شائبة تناقض. وما ذاك إلا لأنَّ سؤاله أو تساؤله يبقى على وصلٍ وثيقٍ بالدائرتين الغيبية والواقعية. فالسؤال العرفانيُّ بهذه السمة المفارقة يكتسب صفة الشمول، ليكون استفهاماً عن الوجود والموجود، ويتطلَّع إلى بلوغ الدرجة القصوى من الاستفهام عن واجد الوجود الأتم. ويوصف كونه سؤالاً ينتسب إلى علم المبدأ، ويؤلف أحد أبرز تشكلات نظريته المعرفية، فهو إذاً، استفسار حميم عن المبدأ والغاية، وبحثٍّ مسؤولٍ عن المحيط والمُحاط. وبهذا المعنى هو سؤال مؤسس، ويؤسس عليه. والسؤال المؤسس عند العرفاء متعلِّقٌ بالعلم الإلهي الذي هو أعلى العلوم مطلقاً، بل هو أشرف العلوم، لأنَّ شرف العلم متقومٌ بشرف المعلوم، ومعلومه أشرف الموجودات. لهذا السبب، كان استفهام العارف عن الوجود استفهاماً عن أتم الموضوعات حيطة وشمولاً، وأبينها معنىً، وأقدمها تصوُّراً وتعقُّلاً. ما يعني أنَّ مقولة التأسيس التي يتخذها السؤال العرفانيُّ دُريةً له، مبنيةً على تلازمٍ وطيد بين مسعَّين: أنطولوجي (علم الوجود) وفينومينولوجي (علم ظواهر الوجود). أمَّا جلاء هذه الحقيقة في منظورية المعرفة العرفانية وحكمة التصوف، فلا يتأتَّى من تشطير هذين المسعَّين المذكورين، وإنمَّا من التكامل والإنسجام بينهما، حيث يكون السؤال مطابقاً لكلِّ مرتبة وجودية بقدرها.

## VI

### علم المبدأ بما هو تأسيس للحضارة الرحمانية

لحضور العرفان والحكمة الصوفية مكانة استثنائية في منظومة علم المبدأ المعرفية. وما من شكٍّ في أنَّ هذه الفرضية تنبسط على دلالات مفارقة للمألوف في العملية الإحيائية للحضارة المعاصرة. مقتضى القول أنَّ الإيمان بالغيب حاضرٌ بقوة في الزمان التاريخي للإنسانية. وبقدر ما يكون لهذا الحضور مقدّمات ونتائج متعدّدة الآفاق، فإنَّه يكتسب في ميتافيزيقا علم المبدأ سمةً فوق تاريخية. أي أنَّه يجاوز منطلق التاريخ بدلالاته ومعانيه الوضعية. وهذا عائد إلى أنَّ العرفاء العاملين في فضاء الإحياء الحضاريِّ يستمدُّون مداركهم من الحقيقة الدينية التي تتبوأ منزلة الإشراف على مجمل المنازل والمراتب والشؤون المتصلة بإدارة الاحتمات الحضارية. وهكذا تقوم الميتافيزيقا الحضارية في علم المبدأ على ركنين متلازمين لا انفصال في وحدتهما: ركن الاعتقاد بالغيب وركن التعامل مع الواقع بالحكمة والإحسان. وبمقتضى هذين الركنين، نرانا بإزاء وصلٍ وطيد بين الواقع

والحقيقة الدينية، وبمعنى أعمق بين الاعتناء الإلهي والواقع التاريخي. وكل ذلك ضمن جدلية التفاعل الخلاق بين الفعل البشري المؤسس على الصراط، والوحي الذي يؤيده ويهديه ولا ينفك عنه طرفة عين. مع هذين - الوصل والتفاعل - لا يعود عالم الشهادة منقطعاً عن عالم الغيب، كذلك لا يعود العدل الإلهي مجرد مفهوم سارٍ في فضاء الاحتمالات، بل هو أمرٌ مقضيٌّ ومقدرٌ يفصح عن جمع وثيق بين إرادة الغيب وقوانين التاريخ في الآن عينه.

لما كانت المسألة المحورية متعلقةً بالمكانة التي تتبوأها المنظومة العرفانية في الإحياء الحضاري، فإنّ تنجيز هذه المسألة يفترض مجموعة من الفرضيات:

أولاً: حاضريّة العرفان والحكمة الصوفيّة كفضاءٍ معرفيٍّ وسلوكيٍّ وأخلاقيٍّ، بما لهذه الحاضريّة من مفاعيلٍ حاسمةٍ في تشكيلات نظام القيم في التاريخ الاجتماعيّ والحضاريّ للإنسانية.

ثانياً: إيقان العرفاء بسيادة العدل الكونيّ كخاتمة حتمية في تاريخ الإنسان.

ثالثاً: اعتناء المنظومة العرفانية بشؤون الإنسان الدنيويّة والأخرويّة كواجبٍ إلهيٍّ. وتبعاً لهذا الإعتناء تنسلك أطروحة التدبير ضمن مسرى جوهريّ هادفٍ إلى بناء مجتمع إنسانيٍّ مؤسسٍ على الخيريّة الشاملة. وعلى خلاف ما شاع من أحكام عجولة في هذا الشأن، فإنّ معاناة متأنية لاختبارات العرفان في ميدان الإحياء الحضاريّ، تُظهر صلته الوطيدة بتحوّلات كبرى انخرط فيها أكبر العرفاء والمتصوّفة، ودلت عليها شواهد بيّنة في التاريخ الوسيط والحديث.

رابعاً: إنّ رؤية إجمالية لمواقف العرفاء ومناهجهم في مقام التدبير، تكشف عن وصل عميق بين التعرّف على الحقّ، ورعاية شؤون الخلق. ومثل هذا الوصل - الذي يعرب عن فعليّته وفق مبدأ الحكمة والموعظة الحسنة - يشكل ركناً تأسيسياً في المنظومة المفترضة للإحياء الحضاريّ.

خامساً: العرفان علمٌ عمليٌّ جامع لأركان الشريعة، ومؤيّد بالسير والسلوك والمجاهدة بغية الوصول إلى مقام الولاية التدبيرية، فضلاً عن كونه علماً مرتّباً على منهج التأويل.

سادساً: إنّ علم ربّانيٍّ يحصله العارف بالإلهام والحُدس والمجاهدات المعنويّة والروحيّة. وبالتالي فهو علم رسالة غايته إصلاح شأن الخلق وإيصالهم إلى الحضارة الفاضلة.

سابعاً: إنّ علم سيّال يؤتى للعارف من جهات الوجود كلّها، ويجري مجرى معرفة النّفس ومعرفة العالم ومعرفة الله. ولأنّه كذلك فهو علمٌ رساليٌّ وحيانيٌّ غايته إصلاح شأن الخلق، وإيصال البشريّة إلى سعادتها.

وبسبب من حَوَاية العرفان على المعارف الإلهية والعلوم الإنسانية المكتسبة في آن، فبديهياً أن يُتعامَل وخصايته الجامعية هذه، بمنهج مفارق، يتضافر مع المناهج الأخرى ويتعدّها في الآن عينه. فالمنهج العرفاني في علم المبدأ هو الذي تتضايّف فيه الأضداد على نصاب الوحدة والتكامل، كما تتناظر فيه أسئلة الواقع مع أسئلة الغيب، والأسئلة الوجودية مع الإجابات الوحيانية.

وعلى دُرْبَةِ الجمع بين الحقائق الغيبية، والتدبيرات الواقعية في المجتمع الإنساني، ينعقد رهان علم المبدأ على ميثاقٍ متعالٍ يمهد السبيل إلى حضارة التوحيد والعدل والخيرية التامة.

\*\*\*

في المتناول العدد التجريبي الأول من فصلية (علم المبدأ)، وهو مستهلّ تجربة مستحدثة تتأخّم مباحث الإلهيات وعلم مبدأ الوجود. ولقد وجدنا أن نتخذ من العرفان النظريّ واختبارات الحكمة الصوفية دربة لحفرياتٍ فكريةٍ ومعرفيةٍ معمّقة، نأمل أن تستجيب لما هو راهن من الأسئلة الكبرى التي تواجه معضلة القيم الإيمانية والأخلاقية في الحضارة الإنسانية المعاصرة.

كلنا رجاء أن نوفّق في ما قصدنا إليه.. والله تعالى من وراء القصد.

علم المبدأ  
LMOLMABDAA

# المحور



## معراج الإرتقاء

من دولة العشق إلى دولة الوجود  
سيد علي الموسوي

## الإنسان الصوفي كفاعل حضاري

توفيق بن عامر

## وعود التصوف

مقاربة أنثرو. سوسيولوجية لمشكلة الأجيال الروحية في العالم الإسلامي  
جعفر نجم نصر

## التصوف العارف

استنقاذ الإنسان ممّا هو فيه من غمّ  
الهديلي المنصر

## الخلوص بالعرفان بوصفه خلاصاً

نحو رؤية لإحيائية حضارية أخلاقية معاصرة  
غيضان السيد علي

# معراج الإرتقاء

## من دولة العشق إلى دولة الوجود

سيد علي الموسوي

أستاذ التعليم العالي في الفلسفة، ومدير معهد دراسات الحضارة التوحيدية - إيران

### ملخص إجمالي:

المجتمع الإنساني هو نظير مملكة النفس إذ يشهد تنازعاً بين قواه المختلفة. وأطروحة كأطروحة المدينة الفاضلة على سبيل المثال، قد جرى إدخالها تحت الصراع المنحكم إلى سلطة العقل في هيمنته على القوى الأخرى. فهذه المدينة التي يزعمها الفلاسفة راحت تتحوّل بسبب من هذا التنازع إلى مدينة أسيرة للعقل والهوى، وبسببها تحوّلت الحضارة الحديثة وكثير من الحضارات السابقة إلى مدنٍ ضالّةٍ وجاهلة.

إنّ دولة العقل ليست راسخة كدولة العشق، فهذه الأخيرة تعبير عن رسوخ حكم العشق فيها على نحو لا ينازعه منازع. وهذا الحكم لا يترك مجالاً للعقل ولا لدنياه. وعليه، فإنّ دولة العشق - بمعنى غلبة العشق على العقل والدنيا - هي أيضاً ليست راسخة، لأنّ الإنسان - وبسبب وجوده الماديّ وهويّته الفكرية - غير قادر على مغادرة الدنيا والعقل الماديّ. أمّا الطريقة الوحيدة للدولة الراسخة، فإنّما هي دولة الوجود التي تعني رسوخ العشق عبر فناء المحبوب والانفصال عن العالم. وفي مرحلة البقاء بعد الفناء، يخطو الصوفيّ في معراجه لينتقل من طور الوجود المطلق، إلى مطلق الوجود.

هكذا تتشكّل دولة الوجود، وينتقل الصراع نحو التعاون الكامل بين العقل والدنيا تحت ظلال العشق بدلاً من السلام بين العشق من جهة والعقل والدنيا من جهة أخرى. وهنا تكون بداية التمهد للحضارة العالمية المقبلة.

\*\*\*

**مفردات مفتاحية:** دولة العشق، وحدة الوجود، البقاء بعد الفناء، المدينة الفاضلة، الحضارة العرفانية.

## مقدمة:

«دولة العشق» من المصطلحات الأكثر تداولاً واستخداماً في الأدب الصوفيِّ الفارسيِّ. وهو مصطلح يشير إلى معجزة العشق التي تحدث مع البشر ومصدرها الزاوية القصبيَّة التي تشعل كينونة الإنسان وتغمره بلطفها.

هذا ما نقرأه في ديوان شمس التبريزي (١١٨٥-١٢٤٨ م) لمولانا جلال الدين الرومي البلخي (١٢٠٧ - ١٢٧٣ م)<sup>[١]</sup> حيث تحتل قصيدة "دولة العشق" منزلة مركزية فيه كونها مليئة بالإنارة، ومركز الجاذبيَّة في هذه القصائد الغنائيَّة هو التبريزي نفسه ولهذا عُرفت باسمه.

هذه القصيدة تروي حكاية التغيير العميق، وتمظهرت في صورة محادثة بين الروميِّ والتبريزيِّ. والمقطع التالي هو خلاصة هذا المنعطف الذي حدث بين المرید وشيخه:

كنتُ ميتاً فأصبحتُ حيّاً، كنتُ باكياً فأصبحتُ ضاحكاً. لقد حلَّت دولة العشق، وصرتُ دولة راسخة<sup>[٢]</sup>.

ثمَّ تمضي القصيدة لتعكس حقيقة التفاعلات الوجدانيَّة بين الروميِّ وشمس:

قال<sup>[٣]</sup>: لست مجنوناً... ولست جديراً بهذه الدار؟ فذهبت وصرت مجنوناً مقيداً بالسلاسل.

قال: لقد صرتُ شمعاً.. وقبله لهذا الجمع، ولا أنا بالشمع، ولا أنا بالجمع، بل دخان متفرق.

قال: أنت شيخٌ وإمامٌ وزعيمٌ ومرشدٌ، لست إماماً.. لست شيخاً.. بل أنا عبد لأمرك.

قال: لك جناح وقوادم.. لا أعطيك جناحاً وقوادم، وحباً في جناحه وقوادمه قطعت جناحي.

وفي مقطع آخر يقول:

وجد قلبي شعاع الروح فانفتح قلبي وانشقَّ ووجد قلبي أطلساً جديداً فصرتُ عدواً لهذه الخرقه.

يشكر التراب الظلوم للفلك المنحني... فمن نظره ودورانه صرتُ قابلاً للنور.

يشكر العارف بالحق... إننا قد سبقنا الجميع... وفوق الطباق السبع صرتُ كوكباً مضيئاً.

[١]- كان بهاء الدين (والد جلال الدين) من أقطاب الصوفيَّة، وتعود طائفته إلى الشيخ أحمد الغزالي مؤلف "سوانح العشق" (متوفى ١١٢٦ م)، وهو الأخ الأصغر للإمام محمد الغزالي. والمعروف عن المتكلم فخر الرازي (١١٤٩-١٢١٠ م) أنه كان مخالفاً للصوفيَّة، وقد أجبر بهاء الدين على الهجرة من بلخ بسبب علاقته الوثيقة بالسلطان محمد خوارزمشاه (١١٩٩-١٢٢٠ م). بعد تجواله في مدن مختلفة، زار قونية بدعوة من علاء الدين كيقباد السلجوقي (١١٩٠-١٢٣٧ م) وهناك سُمِّي بـ"سلطان العلماء". انتقلت وظيفة "سلطان العلماء" بعد وفاته إلى ولده جلال الدين الذي لم يكن يتجاوز عمره آنذاك أربعة وعشرين عاماً عند وفاة والده. حتى سن السابعة والثلاثين، كان زعيم عصره في الزهد والتصوف. لكن لقاءه شمس التبريزي عام ٦٤٢ هـ سوف يبدل من مسار حياته رأساً على عقب.

[٢]- مختارات من ديوان شمس الدين التبريزي، الجزء الأول، القصيدة ١٤.

[٣]- كريم زماني، الشرح الجامع للمثنوي المعنوي، مقدِّمة المؤلف، ص ٢١-٢٣.

كلُّ هذه الإلماحات تصف دولة العشق. حيث ينشد العارف النقاء. وهذا يعني الدخول في تضحية رومانسيّة كبرى يفقد العاشق معها كلَّ محمولاته من أجل معشوقه. فدولة العشق هنا هي الهيام المنقطع النظير في العشق.

يقول مولانا في غنائيّة أخرى من ديوان شمس تبريزي:

طوبى للمقامر الذي فقَدَ كلَّ ما لديه ولم يبقَ له سوى الرّغبة في مقامرة أخرى.

أنت في الموت والحياة، ألا لا تعرف شيئاً غيره ليس كغانية مع صديق آخر كلَّ ليلة.<sup>[١]</sup>

هذا المقطع يخزن دلالة عميقة مفادها أنّ العشق يريد وجود العاشق كلّهُ، لا جزءاً منه، ولا يترك مجالاً للآخرين. وما ذلك إلاّ لأنّ هيمنة العشق هو مقام مفارق يختلف عن دنيا الشهوة والغضب أو حساب العقل المادّي. ولذا، فلا يقبل العاشق أيّ منافس.

## ٢ - جدليّة العقل والعشق:

الرُّوح مثل الكيان الحضاريّ، وهي تظهر على شاكلة ساكنيه ومن سيحكم هذا الكيان. وعليه، فإنّ مملكة الهوى والعقل والحبّ والوجود هي كذلك.

غير أنّ الرابط الأوّل والوطيد بين الدولة والرُّوح في تاريخ الحكمة الإسلاميّة يوجد خلاف هذا القياس. ولهذا الداعي كيف جرى تقسيم الحكمة العمليّة إلى ثلاثة علوم؛ علم الأخلاق (في تدبير النفس)، علم تدبير المنزل (أي تدبير الأسرة)، وعلم سياسة المدن (نفس علم السياسة في تدبير الحكم). والغرض النهائيّ من الحكمة العمليّة هو تأسيس حضارة أخلاقيّة إنسانيّة وعقلانيّة.

في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" يُشبّه الفارابي المدينة بالرُّوح البشريّة. وما ذاك إلاّ لحقيقة كون الحضارات الإنسانيّة المختلفة تتشكّل اعتماداً على القوّة النفسيّة التي تحكم المدينة. وتأسيساً على تقسيماته تعدّدت وتنوّعت أجناس المدن الحضاريّة على النحو الذي ورد في كتابه الأنف الذكر. ومن هذا النحو بدت هذه المدن على صورة أهلها وحاكميها: مدينة الجهل والضرورة (السعي لتلبية الحاجات الأساسيّة للحياة الماديّة)، مدينة البدالة (تراكم الثروة)، مدينة البؤس أو القسوة (الشهوة واللذّة الحسيّة والأكل: الأبيقوريّة)، مدينة الكرامة: أهل الرفاهية والسيادة، مدينة الهيمنة أو الفتح (الغضب، الشهوة، القوّة، الماكرة، القرب)، مدينة جماعيّة (فوضى الأناكيّة المتطرّقة)، مدينة الإذلال، وهي مستودع (المذهب التجاريّ، حيث يبحث الجميع عن الذهب والفضّة)، مدينة الفساد (أهلها يعرفون السعادة، لكن سلوكهم كسلوك أهل مدينة الجهل)، المدينة الضالّة (بعض

[١]- مولانا- ديوان شمس تبريزي- قصيدة ١٠٨٥، المجلّد الأوّل، ص ٤٢٩.



المفاهيم الخاطئة هي مصدر سلوكهم)، ثم المدينة المتبدلة وهي (المدينة التي كانت فاضلة ثم تغيرت بفعل الفساد الأخلاقي للطبقة الحاكمة)<sup>[1]</sup>.

على أساس رؤية الفارابي في الحكمة العملية، نجد في مقابل هذه المدن الضالّة الجاهلة، التي تتنازع فيها قوى النفس، مدينة واحدة هي المدينة الفاضلة. والفارابي هنا يعطي الدور الملكي إلى العقل. وعليه سيعتبر أنّ الدولة الراسخة هي دولة العقل. أي سلطة قوّة العقل على كلّ ما عداها من القوى.

أمّا دولة العشق فهي على نشأة أخرى. فيها يصل العشق إلى مرتبة امتلاك الهيمنة مملكة الرّوح. ذلك بأنّ "ملك العشق هو الذي يحرز هيمنة كليّة على تلك المملكة، فلا ينازعها منازع. في هذا المنفسح عندما يقول مولانا جلال الدين: صرّت دولة راسخة، معنى هذا أنّ «مملكة نفسي كانت مملكة منازعة ووهن، ولكن من بعدما تحقّقتُ بالعشق صارت نفسي دولة محكومة بسلطانة الوحيد. ذلك لأنّ العشق يحرق كلّ اضطراب ومنازعة؛ فهو لا يترك مجالاً لآية حقيقة أخرى. والبيّن بحسب مقصد مولانا، أنّ قوّة العشق حين يتّصل الأمر بدولته الراسخة نكون أمام تلك القوّة العظيمة التي تهيمن على كلّ ما يخالف طبيعتها.

السؤال الذي يترأى لنا حول منزلة العقل في مقام العشق، هو التالي:

هل يمكن استبعاد العقل المادّي من الحياة البشريّة، وبالتالي هل يمكن بناء حضارة على هذا الأساس من خلال بديل حضاريّ يجمع «مدينة العشق» إلى مدينة كمدينة الفارابي الفاضلة؟

الواضح، أنّ مثل هذا التوليف هو أدنى إلى المستحيل منه إلى الممكن الواقعيّ. فالإنسان يغرق بالتأكيد في لجة الماديّة الدنيويّة. لقد خلّق بحاجاته الماديّة للطعام والملابس والسكن والزوجة والأطفال والوضع التعليمي والثقافي، فضلاً عن الشهرة والمكانة الاجتماعيّة. والحياة البشريّة في الدنيا ليست سوى هذه الأشياء. ولهذا السبب يستحيل ترك الدنيا إلا بالموت الجسدي، وإلا فإن الإنسان الحي يغرق على الدوام في الحياة المادية.

هذا هو شأن دولة العقل التي خطّط لها الفلاسفة. ذلك بأنّ القوى المنافسة لا تتيح لدولة العقل الرسوخ. ويتبيّن لنا من خلال التجارب الحضاريّة كيف تغلّبت قوى الشهوة والضلال والجهل على حركة العقل. فالحضارة الحديثة مثل كثير من الحضارات السابقة، محكومٌ عليها بما حُكِمَ على المدن الضالّة. حيث العقل فيها أسير أهواء الحكام وأغراضهم<sup>[2]</sup>.

[1]- انظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، الفصل 29، الصفحات 79-83.

[2]- هذا التعبير متّخذ من كلام علي أمير المؤمنين (عليه السلام): كم من عقل أسير تحت هوى أمير. (نهج البلاغة، حكمت 211).

## لكن ماذا عن المدينة الصوفيّة العاشقة؟

في الحضارة الحديثة، وربما في جزء كبير من حضارتنا الإسلاميّة كان للتصوّف الدور نفسه لخدمة المدن المضادّة لمدينة العشق. التصوّف والصوفيّة هما هامش الحياة الماديّة الحقيقيّة والنفعية للتخلّص من صخب هذا الدنيا للحظة. وهو ما عبّر عنه مولانا الرومي في "المثنوي" بقوله: دع رياح الحبّ تهبّ في قصبنا ولنتذكّر الأيام التي انقطعنا فيها عن القصب بأصواتنا ملتبهة<sup>[1]</sup>... ولكن غداً سيكون لدينا الحياة اليوميّة نفسها مرّة أخرى.

قلّة منا ممّن يلتزمون طريق العشق، يختارون الانعزال عن المجتمع والدنيا و«ترك الدنيا لأهل الدنيا». ذاك يعني من الناحية الحضاريّة، هيمنة أهل الدنيا على الدنيا وعدم قبول أهل العشق. من ناحية أخرى، فإنّ هجر العقل والانحياز إلى السلوك المشوب بالجهل والعمى العاطفيّ يسبّب الخزي والضرر في الحياة. وعليه، فإنّ كلام خصوم العشق حين ينسبون إلى التصوّف عقم مشروعهم الحضاريّ ليس كلاماً عبثياً. المشكلة أنّ الصوفيّة باعتزالها الدنيا، وافتقارها للعقلانيّة، أفسحت في المجال لهذا العقم والذلّ الماديّ. لكن كلّ هذا جرى بسبب أنّها مهّدت الطريق لأهل الدنيا لكي يدفّعوا باجتماعنا الحضاريّ نحو الإذلال والتبعية والانسداد. بهذا المعنى، فإنّ الاتّهامات التي تُنسب إلى العشق، هي نفسها التي تحكم سلوك أهل العقل العرّضيّ ومصالحهم.

### ٣ - العقل المنور: أو الخروج من أزمة العشق والعقل:

تبدو المساومة مستحيلة في الصراع بين روح العشق والعقل الماديّ والدينيّ. ولذا لا يمكن الموازنة والجمع بين نصيب العشق ونصيب العقل الماديّ الدينيّ. فالعشق الحقيقيّ لا يترك نصيباً للعقل الماديّ ولا للغرض الدينيّ اللذين يفسحان المجال للعشق الاصطناعيّ الحائل دون بلوغ حقيقة العشق. هنالك حيبان لا يجتمعان في قلب صادق ونقيّ. فالتصوّف العارف يسعى لكمال الانقطاع إلى الله. ومن أجل ذلك، ليس هناك من حلّ وسط. وفي مثل هذه الحال، ينطرح التساؤل الشاقّ عمّا ينبغي القيام به؟

ما دمنا نتأخّم دولة العشق، دعونا إذاً، نواصل الجهد للعثور على سبيل يوصلنا إلى حياضها. حيث يمكن أن يفضي استقرار هذه الدولة إلى مآلات تحتوي العقل الماديّ وتتجاوز الدنيا الفانية، وهنا بالذات يفتح باب الكلام على دولة الوجود. وفي ما يلي سأشرح لماذا نسّمّي هذه المرحلة بـ«دولة الوجود».

ما من ريب في أنّ العداوة بين العقل الماديّ والقلب، وإن انتهت لصالح القلب، هي باقية ولا تضمحل. وبهذا المعنى لا تتمتع هذه الدولة بالرُسوخ والديمومة. الحلّ الذي اختاره أبو حامد الغزالي لصالح التصوّف في «إحياء علوم الدين» رداً على الفلسفة في «تهافت الفلاسفة» لم يكن نهاية المطاف. الدولة الراسخة التي يتحدّث عنها الروميّ يجب أن تنتهي بتصالح العقل الماديّ

[1]- مولانا، مثنوي معنوي، دفتر الأولى، القسم الأول، البداية.

والدنيا في العشق لا بإلغاء الاثنين. وفي اليوم الذي يصبح فيه العقل المادّي خادماً للعشق، وتتخذ أرض الدنيا لون سمائه الرّحبة، تتحقّق الدولة الراسخة، وتبتدئ رحلة التأسيس الكامل للعشق. في هذه الحكومة، لا حاجة للسلام بين سماء المحبّة وأرض الدنيا، ولا حاجة للسلام بين العقل والقلب. هنالك يسعى العقل المادّي والدنيا إلى توسيع دولة العشق، وهذا المسعى سوف يؤدي إلى التعاون والتكامل بدلاً من الصراع. وذلك مفتتح لبناء مدينة العشق. عن هذا الطريق يمكن أن تتكامل مدينة العشق مع مدينة العقل، أي (المدينة الفاضلة) التي يريدها الفلاسفة. والحقيقة أنّ العرفان يدعي أنّ المدينة الفاضلة التي يبحث عنها الفلاسفة ليست إلاّ مدينة العشق. فلا يمكن أن تنشأ دولة العقل إلاّ تحت ظلال دولة العشق، ذلك بأنّ العقل يحكم بقوة العشق. وكلّ نقد الغزالي على الفلسفة المشائيّة لم يكن يأتي بمعنى صراع العرفان والعقل، بل بمعنى الصراع بين العرفان (التصوّف) والفلسفة المشائيّة<sup>[1]</sup>.

في هذا الموضوع، يصرح داوود القيصري (١٢٦٠-١٣٥٠م) في "شرح فصوص الحكم" لابن عربي بأنّ ما يشرحه ليس إلاّ مباحث عقلية، حيث ينظر إلى مدرسته بوصفها مدرسة فلسفية، ثمّ يوضح مقصده من ذلك بالقول: «هذه المباحث العقلية، وإن كان فيها ما يخالف ظاهر الحكمة النظرية، لكنها في الحقيقة روحها الظاهرة من أنوار الحضرة النبوية. من أجل ذلك، لا يتردد أهل الله في إظهارها، وإن كان المتفلسفون ومقلدوهم يابون عن أمثالها»<sup>[2]</sup>.

وليس من شكّ في الجهد الذي بذله القيصريّ ومن كان ينتمي إلى مدرسة ابن عربي، هو ما تمثّل بشرح العرفان النظريّ في إطار المنظومة الفلسفية المشائيّة. غير أنّ هذه الحصرية جرت قبل نشوء مدرسة ابن عربي. أمّا بعد ذلك، فنشهد ظهور مدرستين فلسفتين مختلفتين تماماً عن ميتافيزيقا المشاء. إحدهما حكمة الإشراق<sup>[3]</sup> للسهرورديّ، والأخرى الحكمة المتعالية<sup>[4]</sup> لصدر الدين الشيرازي. فالعقل إضافة على إمكانية شهوده (وهي غير طريق الإستدلال الفلسفيّ)، هو الحاضر في ساحة الشهود الحسيّ والقلبيّ<sup>[5]</sup>. وحسب هاتين المدرستين، ورغم الاختلاف في البناء والمنهج، فإنّ العقل المنور<sup>[6]</sup> بنور العشق والإيمان يظهر مهيمناً على العقل الحسابيّ الدنيويّ<sup>[7]</sup>، وهذا يرجع إلى أنّ العقل المادّي يستمرّ في الحساب حتى من بعد أن يغزوه العشق، لكن حاسبة

[1]- يزدايناه، مباني واصل العرفان النظري، ص ١٣٩.

[2]- قيصري، شرح فصوص الحكم، ص ٨١.

[3]- حكمة الإشراق، هي مدرسة فلسفية صوفية على أساس النور، وقد استفادت من الفلسفة الفهلوية الفارسية. أسس هذه المدرسة الشيخ شهاب الدين السهروردي (١١٥٥-١١٩١م) المقتول بيد صلاح الدين الأيوبي في قلعة حلب بتهمة الكفر. وقد أسست بعد أبو حامد الغزالي (المتوفى ١١١م) وقبل مدرسة محي الدين ابن عربي (١١٦٥-١٢٤٠م).

[4]- الحكمة المتعالية، هي مدرسة فلسفية صوفية قامت أنطولوجياً على أساس تشكيك الوجود، أسسها ملاً صدرا الشيرازي (١٥٧٢-١٦٤٠م) عبر تطوير مدرسة محي الدين ابن عربي فلسفياً على أساس تطبيق أدوات فلسفة الإشراقية في النور، على الوجود. فكان محاولته الجمع بين العرفان والفلسفة والنصوص الشرعية من القرآن والحديث.

[5]- لمزيد من الشرح، انظر: يزدايناه، تأملاتي در فلسفه فلسفه اسلامي، ص ١٢٦.

[6]- مصطلح في العرفان النظريّ يشير إلى العقل الذي دخل فيه النور من القلب الذي أشرقت عليه بالكشف والشهود.

[7]- يزدايناه، مباني واصل عرفان نظري، ص ١٤٤.

العقل المادّي - وهو ينشط تحت إدارة العقل المنور بنور العشق - تختلف جوهرياً عن الحاسبة الماديّة الجاهلة. وعلى عكس المعتقدات الوضعيّة، فإنّ العقل المادّيّ، هو عقل مشوب بالأوهام والخيالات، في حين أنّ الجهاز العقلانيّ للعشق والإيمان هو أوسع وأكثر شمولاً<sup>[١]</sup>. العشق ينظر إلى الدنيا من فوق، بينما العقل الفارغ المنغلق، الأسير للشهوة والجهل، غير قادر على فهم الحقائق الماديّة بشكل كامل. وكما يشير كارل بوبر (١٩٠٢-١٩٩٤م)، فإنّ كثيراً من المعارف البشريّة تتأثّر بأهواء العلماء وميولهم المتعصّبة<sup>[٢]</sup>. لكن بوبر في فكرته المنغلقة في إطار «قابليّة الإبطال»، هو بنفسه محكوم بأحكامه الصادرة. وبيان الأمر، أنّ اهتمامه بنقد الماركسيّة جرى على أساس مصالحه وميوله وتعصّباته. فقط عقلٌ تحرّر من عبوديّة الشهوة ووصل إلى جوهر الضمير المطلق للكون، يمكن أن يجد فهماً نهائياً للوجود خارج الغرائزيّة العصبية والأوهام.

إنّ مستهلّ دولة العشق أن تفتنى في وقت ما، وأن تتحرّر من قيود الكون كلّها. ورحلة المتصوّف من الخلق إلى الحقّ وفي الحقّ بالحقّ، هي التي ترسم الطريق للوصول إلى هذه المرحلة. أمّا ذروة هذه الدولة فهي الفناء بالألوهيّة. مع ذلك، فإنّ العشق لا ينتهي حين يصل إلى هذه المنزلة. إذ بعد مرحلة الفناء، يترقى العارف من حالة العشق إلى حالة الوجود. واستمرار العشق في الوجود هو بقاءً بعد فناء. وهذه هي قاعدة «الصحو بعد المحو»، أو «البقاء بعد الفناء» العرفانيّة. غير أنّ هذه القاعدة نفسها لا تعني العودة إلى مسرح ما قبل العشق والفناء، بل العيش في سكر العشق بقلبٍ فان عن كلّ ما سوى الحقّ.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ الأسفار إلى الله في «الحكمة المتعالية» ليست منحصرة في السّفَر الأول والثاني وحسب، بل هي تشمل أيضاً أسفاراً أربعة تتكامل في ما بينها. وهذا ما يوضّحه ملأ صدر الشيرازي في مقدّمة كتاب «الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقليّة»، يقول: «واعلم أنّ للسلاّك من العرفاء والأولياء أسفاراً أربعة: أحدها السفر من الخلق إلى الحقّ، وثانيها السفر بالحقّ في الحقّ، والسفر الثالث يقابل الأول لأنّه من الحقّ إلى الخلق بالحقّ، وأمّا الرابع فإنّه يقابل الثاني من وجه لأنّه بالحقّ في الخلق<sup>[٣]</sup>. ثمّ يبدأ بتأصيل وشرح هذه الأسفار مستفيداً ممّا قدّمه فلاسفة مدرسة حكمة الإشراق وسواهم من الحكماء والعرفاء.

في هذا الصدد، يقول الشيخ المحقّق كمال الدين عبد الرزاق الكاشي: «السفر هو توجّه القلب إلى الحقّ تعالى، والأسفار أربعة: الأول، هو السير إلى الله من منازل النفس إلى الأفق المبين، وهو نهاية مقام القلب ومبدأ التجلّيات الأسمائيّة. الثاني، يعني السير في الله بالإتصاف بصفاته والتحقّق بأسمائه إلى الأفق الأعلى ونهاية الحضرة الواحديّة. الثالث، هو الترقّي إلى عين الجمع والحضرة الأحديّة؛ وهو مقام قاب قوسين ما بقيت الاثنيّة، فإذا ارتفع فهو مقام أو أدنى وهو نهاية الولاية.

[١]- همان، ص ١٤٣.

[٢]- بوبر، أسطورة الإطار، في الدفاع عن العقل والعقلانيّة، ص ١٦٩.

[٣]- ملأ صدر الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ١، ص ١٣.

أَمَّا السَّفَرُ الرَّابِعُ، فَهُوَ السَّيْرُ بِاللَّهِ عَنِ اللَّهِ لِلتَّكْمِيلِ، وَهُوَ مَقَامُ الْبَقَاءِ بَعْدَ الْفَنَاءِ وَالْفَرْقُ بَعْدَ الْجَمْعِ<sup>[١]</sup>. تَبَعًا لِهَذَا التَّرْتِيبِ، فَإِنَّ الرِّحْلَةَ الْعَقْلِيَّةَ - الْقَلْبِيَّةَ الثَّلَاثَةَ هِيَ مِنَ الْحَقِّ إِلَى الْخَلْقِ، لَكِنِهَا «بِالْحَقِّ». فِي هَذِهِ الرِّحْلَةِ يَهْبِطُ الصُّوفِيُّ الْعَارِفُ مِنَ السَّمَاءِ الرَّبُوبِيِّ إِلَى الْأَرْضِ. وَبَعْدَهَا يَبْدَأُ سَفَرَهُ الرَّابِعَ فِي الْخَلْقِ بِالْحَقِّ لِيَقُودَ أَهْلَ الْأَرْضِ إِلَى حَضَارَةِ الْحَقِّ. وَمَعَ قَرَبِ الْمُتَصَوِّفِ إِلَى الْحَقِّ يَصِيرُ اللَّهُ الْأُذُنَ الَّتِي يَسْمَعُ بِهَا، وَالْعَيْنَ الَّتِي يَرَى بِهَا، وَاللِّسَانَ الَّتِي يَتَكَلَّمُ بِهِ، وَيَصْبِحُ أَيْضًا يَدَ الصُّوفِيِّ<sup>[٢]</sup>. وَإِلَى هَذَا أَيْضًا وَأَسَاسًا، فَإِنَّ الصُّوفِيَّ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَحْصُلَ الْمَزِيدَ مِنْ دَرَجَاتِ التَّرَقِّيِّ مَعَ أَدَاءِ وَاجِبَاتِ الشَّرْعِ الْإِلَهِيِّ. وَهَنَا بِالذَّاتِ تَصْبِحُ أُذُنُ الصُّوفِيِّ هِيَ أُذُنُ اللَّهِ الَّتِي يَسْمَعُ اللَّهُ بِهَا، وَعَيْنُ الصُّوفِيِّ تَصْبِحُ عَيْنُ اللَّهِ الَّتِي يَرَاهَا اللَّهُ بِهَا، وَكَذَلِكَ اللِّسَانُ وَالْيَدُ وَجَمِيعُ الْأَعْضَاءِ<sup>[٣]</sup>، وَتِلْكَ هِيَ صِفَاتُ الْعَاشِقِ الَّتِي يَتَوَلَّى مَهْمَةَ الْقِيَامِ بِدَوْلَةِ الْعَشْقِ. وَفِي هَذِهِ الْمَكَانَةِ مِنْ تَرْقِيهِ، يَجِدُ الْعَاشِقُ كُلَّ الْوُجُودِ فِي أَعْلَى مَرْتَبَةٍ مِنَ الْعَشْقِ، وَيَرَى نَفْسَهُ وَالْعَالَمَ كُلَّهُ مُسْتَغْرَقًا فِي بَحْرِهِ. فَالْعَاشِقُ فِي دَوْلَةِ الْوُجُودِ، هُوَ عَاشِقُ الْعَالَمِ كُلِّهِ، لِأَنَّهُ يَرَى الْوُجُودَ الْمُنْتَشِرَ لِلْحَبِيبِ فِي الدُّنْيَا كُلِّهِ. فَ«أَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ»<sup>[٤]</sup>، وَهَذَا هُوَ الْمَكَانُ اللَّامْتَنَاهِي وَالرَّحْبُ الَّذِي تَأْتِي فِيهِ وَحْدَةُ الْوُجُودِ مِنْ قَلْبِ دَوْلَةِ الْعَشْقِ.

#### ٤ - دولة الوجود: بين سماء العشق وأرض الدنيا:

الوجود حقيقة لا يشمل كلَّ إمكانات الكون فحسب، بل أيضًا الوجود الواجب تعالى. إِنَّ حَرَكَةَ الْعَاشِقِ الْعَارِفِ فِي الرِّحْلَةِ الْأُولَى مِنَ الْخَلْقِ إِلَى الْحَقِّ، وَفِي الرِّحْلَةِ الثَّانِيَةِ فِي الْحَقِّ بِالْحَقِّ، كُلُّهَا رِحْلَةٌ فِي الْوُجُودِ. أَمَّا الْفَرْقُ الْجَوْهَرِيُّ بَيْنَ الْوُجُودِ الْمُمْكِنِ وَالْوُجُودِ الْوَاجِبِ، هُوَ أَنَّ الْوُجُودَ الْمُمْكِنَ مَقْيَدٌ بِمَا تَرَكَّبَ عَلَيْهِ مِنْ مُمْكِنَاتٍ، وَالْوُجُودَ الْوَاجِبَ مُطْلَقٌ وَبَسِيطٌ حَيْثُ تَمْتَنِعُ عَنْهُ أَيُّ قِيُودٍ جَوْهَرِيَّةٍ مِثْلَ «الْحَيْثِيَّةِ التَّقْيِيدِيَّةِ الْفَنَادِيَّةِ»<sup>[٥]</sup>. فِي الرِّحْلَةِ الْأُولَى، يَبْتَعِدُ الْعَاشِقُ الْعَارِفُ عَنِ الْكَائِنَاتِ الْمَقْيَدَةِ وَيَتَحَرَّكُ نَحْوَ الْوُجُودِ الْمَطْلُوقِ. الرِّحْلَةُ إِلَى الْوُجُودِ لَا تَنْتَهِي هُنَا. فَوْقَ الْوُجُودِ الْمَطْلُوقِ هُنَاكَ مَرْحَلَةٌ أُخْرَى مِنَ الْوُجُودِ. وَالسَّلُوكُ الصُّوفِيُّ نَفْسَانِيٌّ وَأَفَاقِيٌّ. الصُّوفِيُّ يَتَّحِدُ مَعَ الْحَقِيقَةِ الْآفَاقِيَّةِ فِي

[١]- ملاً صدرا الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ١، ص ١٨.

[٢]- حديث قرب النوافل، حديث قدسي من النبي صلوات الله عليه: وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته، كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها. (بخاري، صحيح بخاري، حديث ٦٥٠٢).

[٣]- يسميه ابن عربي، قرب الفرائض: ويقول في هذا المضممار شارحاً: «واعلم إنك إذا ثابرت على أداء الفرائض فإنك تقربت إلى الله بأحب الأمور المقربة إليه، وإذا كنت صاحب هذه الصفة كنت سمع الحق وبصره، فلا يسمع إلا بك، ولا يبصر إلا بك، فبد الحق يدك، إن الذين يباعدونك إنما يباعدون الله يد الله فوق أيديهم، وأيديهم من حيث ما هي يد الله هي فوق أيديهم من حيث ما هي أيديهم، فإنها المبايع اسم فاعل والفاعل هو الله، فأيديهم يد الله، فأيديهم بايع تعالى وهم المبايعون، والأسباب كلها يد الحق التي لها الاقتدار على إيجاد المسببات وهذه هي المحبة العظمى التي ما ورد فيها نص جلي كما ورد في النوافل» (ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٤٤٩). فعن طريق جعفر بن محمد عليه السلام قال، قال علي أمير المؤمنين عليه السلام: «أنا علم الله، وأنا قلب الله الواعي، ولسان الله الناطق، وعين الله، وجنب الله، وأنا يد الله» (ابن بابويه، توحيد صدوق، ص ١٦٤).

[٤]- سورة البقرة، الآية ١١٥.

[٥]- لمزيد من الشرح: يزدانپناه، مباني واصل عرفان نظري، ص ١٧٣-١٧٨.

مراحل سلوكه. ومن ثم، في نهاية الرحلة الثانية، يصبح فانياً في المعشوق وهو الله تعالى. هذه بداية رحلته الثالثة من الحق إلى الخلق بالحق. في هذه الرحلة، يتحرك الصوفي نحو وجود مقيد، ولكنه لا ينفصل عن الوجود المطلق. البقاء بعد الفناء لا يعني الخروج من الفناء، بل الوصول إلى قرب أكثر عمقاً من حضره الحق تعالى.

هذه الخطوة ليست عودة إلى الورا، وإنما هي طور متقدم في سفر الصوفي العارف إلى الحضرة الإلهية. حين ينجزها يرقى إلى مرحلة أعلى مع الوجود الأعظم وحقيقة الحق تعالى. ومن بعد أن يصل إلى الوجود المطلق، يتهيأ للوصول مع مطلق الوجود. ومطلق الوجود هنا يتضمن كلاً من الوجود المطلق والوجود المقيد. إنه الوجود الذي يُخلق بالنفس الرحماني فيبدأ بالفيض الأقدس في الصقع الربوبي ويتشر في الكون بالفيض المقدس. أما الصقع الربوبي فيشتمل على حدين: الأول، عالم الأسماء والصفات، والثاني، عالم الأعيان الثابتة. أما الكون أيضاً فهو أعم من عالم الملكوت (عالم العقل)، وعالم المثال وعالم الكون (عالم المادة). وكل هذه العوالم تُخلق بالفيض القدسي وليس هذا الفيض إلا نفس الرحمان في الداخل وهو (الفيض الأقدس) فيما الخارج هو (الفيض المقدس). عند هذا المنعرج يجد الصوفي أن الحق تعالى ليس هو الوجود الواجبي فحسب، بل هو أيضاً الوجود كله وهو الحق. لكن هذا الوجود ليس وجوداً مقيداً كما أنه ليس وجوداً مطلقاً. وهذا هو مطلق الوجود الذي يسمّى الوجود المطلق بإطلاق مقسمي (أي مطلق الوجود)، الذي هو في حد ذاته مقسوماً إلى وجود مطلق بالاطلاق القسيمي ووجود مقيد<sup>[1]</sup>.

دولة العشق هي إذاً، تلك التي تظهر وتنجلي علائقها في السفر الرابع حيث يمضي الصوفي في عالم الخلق بالحق. أي أنه رغم وجوده الظاهر بين الكائنات المقيدة، يرى مطلق الوجود في الوقت نفسه. هنالك يدعو الكائنات المقيدة إلى الاقتراب من الله، ويرشدها إلى طريق الوجود المطلق. في هذه المرحلة، يصبح الصوفي عين الله وسمعه ولسانه ويديه، من أجل أن يقود قافلة العالم إلى تجليات أسماء الله الحسنى.

تلك هي دولة الوجود. بها وعن طريقها تظهر دولة مطلق الوجود في كل العالم. والشيء المثير الذي ينبغي الالتفات إليه هو أن مطلق الوجود له هيمنة حقيقية على كل العالم. ذلك بأن العالم كله ليس سوى مطلق الوجود. والدولة هنا هي الوجود، وبالتالي هي الدولة الراسخة والصامدة والحقيقية في العالم، حيث ينور العقل والدنيا بأنوارها الرحمانية.

[1]- لمزيد من الشرح: يزدانها، مباني واصل عرفان نظري، ص 208-216.



## الخاتمة:

تشهد أزمة الحضارة في عالم اليوم اختصاماً مفتوحاً بين القلب والعقل، ما يعني أنها تعبير عن الصدع الحاصل بين السماء والأرض في العالم الدينيّ. لقد بلغت الحضارة الحديثة ذروتها في التهافت والهبوط، فليس جسد العاشق فقط هو الذي يموت تحت سياط الفكر الأرضي الذي يُمثله العالم الغربيّ، ولكنّه أيضاً هو الذي يفتح الجراح العميقة لهذه الحضارة مع كلّ ضربة. يبدأ هذا الجرح من أعماق قلب وعقل العالم الغربيّ. واليوم، تنتشر اختلالاته وتصدّعاته وأزماته في العالم كله. وعليه، فإنّ ما بعد الحداثة ليس سوى عرض للحفاظ على سيادة الأرض والعقل الماديّ على السماء وقلب العاشق. وآلام الحضارة المعاصرة آلام عميقة في قلب وعقل البشريّة وتحتاج إلى شفاء عميق. يريد الغرب والشمال أن يكونا سماويين ويقعا في الحب، لكنهما غير مستعدّين للتخليّ عن أهواء الدنيا وأعراضها.

بالطبع، لن يجد الشرق والجنوب القوّة لتوسيع دولة العشق بالتشبُّث بالسماء وتحرير أنفسهم من العقل الماديّ والأرض. مع التعديل الماديّ، سيستمرُّ الشرق والجنوب في استبعاد الغرب والشمال فقط. فلقد حان الوقت لظهور دولة الوجود. دولة العرفاء المتصوّفة الذين يذهبون إلى ما بعد الرحلة الثانية، ويتقلّون إلى الرحلتين الثالثة والرابعة، نحو أروع دول هذا العالم وأكثرها استنارة وتقدماً.

وهكذا ينتظر العالم حضارة سماويّة لا توصل أهل الأرض إلى ذروة سعادتهم فحسب، بل هي أيضاً تسمو وتزدهر بكلّ قدراتها السماويّة. فالعالم كلّهُ اليوم ينتظر نور العشق الذي يكسر قيود الشهوة من أقدام العقل، ويمزّق حجاب الظلمة من العقل ليكون حصناً وهداياً للبشريّة كلّها.

## قائمة المصادر والمراجع:

١. القرآن الكريم.
٢. ابن بابويه، محمد بن علي، التوحيد، تصحيح هاشم حسيني، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم، الطبع السابع، ١٤٢٢ ق.
٣. ابن عربي، محي الدين محمد بن علي، الفتوحات المكيّة، بيروت، دارالصاد، الطبع الأولى. بلا تاريخ.
٤. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دمشق، بيروت: دارالكثير، الطبع الأولى، ٢٠٠٢ م.
٥. بوبر، كارل، أسطورة الإطار، فى الدفاع عن العقل والعقلانيّة، ترجمة على پايا، تهران: طرح نو، چاپ دوم، ١٣٨.
٦. قيصري، داوود بن محمود، شرح فصول الحكم، به كوشش سيد جلال الدين آشتياني، تهران: شركت انتشارات علمي وفرهنگي، چاپ دوم، ١٣٧٧.
٧. يزدانپناه، سيد يدالله، مباني واصول عرفان نظري، نگارش سيد عطاء أنزلي، قم: انتشارات مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني، چاپ اول، ١٣٨٨ / يزدانپناه، يدالله، العرفان النظري مبادئه وأصوله، تدوين عطاء أنزلي، ترجمه على عباس الموسوي، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٤ م.
٨. يزدانپناه، سيد يدالله، تأملاتى در فلسفه فلسفه اسلامي، قم، كتاب فردا، چاپ سوم، ١٣٩٥ / يزدانپناه، يدالله، تأملات فى فلسفة الفلسفة الإسلاميّة، (مباحث فى نظريّة المعرفة والمنهج المعرفي)، ترجمة أحمد وهبة، بيروت، دارالمعارف الحكيمية، الطبع الأولى، ٢٠٢١ م.
٩. على بن أبي طالب، نهج البلاغة، الجمع: الشريف الرضي، تحقيق صبحي صالح، بيروت، دار الكتاب اللبناني، القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٣٨٧ ق.
١٠. شيرازي، صدرالدين محمد، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقليّة الأربعة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبع الثالث، ١٩٨١ م.
١١. مولانا، جلال الدين محمد (البلخي / الرومي)، ديوان شمس التبريزي، تصحيح بديع الزمان فروزان فر، طهران، بارسامنش، ١٣٧٤ ش / ١٩٩٥ م.
١٢. مولانا، جلال الدين محمد (البلخي / الرومي)، مختارات من ديوان شمس الدين التبريزي،



- الترجمة والتقديم ابراهيم الدسوقي شتا، القاهرة، المركز القومي للترجمة، الطبعة الثالثة، ٢٠١٦.
١٣. مولانا، جلال الدين محمد (البلخي / الرومي)، مثنوى معنوى، تصحيح بديع الزمان فروزان فر/ رينولد نيكلسن، طهران، نشر ثالث، الطبع السابع، ١٣٩٣ ش/ ٢٠١٤ م.
١٤. مولانا، جلال الدين محمد (البلخي / الرومي)، مثنوى معنوي، الترجمة إلى العربية إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م.
١٥. زماني، كريم، الشرح الجامع للمثنوى المعنوي، طهران، اطلاعات، ١٣٨٣ / ٢٠٠٤ م.
١٦. فارابي، ابونصر محمد، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٢ م.
١٧. قيصري، داوود بن محمود، شرح فصول الحكم، به كوشش سيد جلال الدين آشتياني، طهران، شركت انتشارات علمي وفرهنگي، الطبع الأولى، ١٣٧٥ ش/ ١٩٩٦ م.

# الإنسان الصوفي كفاعل حضاريّ

توفيق بن عامر

مفكر وأستاذ جامعي؛ رئيس الجمعية التونسية للدراسات الصوفية

## ملخص إجمالي:

غالباً ما يُشاع عن التصوّف أنّه التفات إلى الغيب، وتعلّق بالكائن الأعلى، وانفصال عن دنيا الناس. وأنّ حديث الصوفيّة عن الله وعن العالم الماورائيّ يستغرق كلّ نشاطهم الروحيّ والفكريّ، ويستحوذ على تمثّلاتهم للوجود، بمعزل عمّا يتّصل بالكائن البشريّ وأوضاعه الإنسانيّة والاجتماعيّة ومنزلته ودوره في العالم المحيط به. وقد ارتأينا مناقشة هذا الرأى الشائع، وإعادة النظر فيه بالبحث عن تصوّر الصوفيّة للإنسان، وعن موقفهم منه، ونظرتهم إلى علاقته بغيره وبالمجتمع الإنسانيّ. هذه المقالة تتأخّم الإنسان الصوفيّ وتسعى إلى استكشاف ماهيته وهويّته وحضوره في التاريخ الاجتماعيّ والحضاريّ.

\*\*\*

مفردات مفتاحية: الإنسان الصوفي، الكائن الأعلى، الغيب، العالم الماورائي، التصوّف الحضاري.

## تمهيد:

حيث إننا اتخذنا من الحديث عن الإنسان الصوفي مدخلاً لهذه المراجعة، نقول بدايةً إنه ليس المراد به الإنسان المتصوِّف من الزاوية التاريخية، فذلك المعنى يحيلنا إلى الحديث عن التصوِّف والصوفيَّة إجمالاً، وهو ما لا نعتمد النظر فيه أو المراهنة عليه في هذه المساهمة. إنَّ المراد به هو الأنموذج الذي وضعه المتصوِّفة للإنسان، أو الذي كان هدفاً وغاية لطموحهم يرون فيه تجسيمياً للمثال، ويرومون تحقيقه على أرض الواقع، سواء من جهة الجوهر والكيان، أم من جهة السلوك والممارسة، أو من خلال ما يربطه من علاقات مع الخالق ومع الكون.

ومن الأسئلة التي تقتضي الطرح في هذا السياق: هل للصوفيَّة رؤية إنسانية أم اكتفوا باهتمامهم بالكائن الأعلى ورعاية حقوق الله في غفلة تامَّة عن حقوق الإنسان؟ وهل الإنسان عندهم كائن ثابت أم متطور؟ وما هو تصوُّرهم للكمالات الإنسانية؟

نؤكِّد من جديد، ونحن في مدخل هذا البحث، أنَّ عبارة "الإنسان الصوفي" لها دالتان أساسيتان تتعلَّق الأولى بالإنسان كما تصوَّره الصوفيَّة واعتقدوه، وتتعلَّق الثانية بما راموا تحقيقه منه في ذواتهم، أو دعوا أتباعهم ومريديهم إلى تمثُّله في سلوكهم. لذا، نعتمد الوقوف على تفاصيل كلِّ من هاتين الدالتين، وعلى ما بينهما من علائق ظاهرة أو مضمرَّة تشدُّ العلم إلى العمل، وتربط الاعتقاد بالسلوك.

إذن، كيف تصوَّر الصوفيَّة الإنسان، وكيف تمثَّلوا حقيقته وموقعه في هذا العالم؟

## في التصوُّر والمعتقد:

يرى الصوفيَّة أنَّ الإنسان هو علَّة وجود الكون، ذلك أنَّ الله عندما كان في الأزل ولا شيء معه أحبَّ أن يعرف فخلق الكون ليرى ذاته فيه، وليكون مرآة له ودليلاً على حقيقته. وهم يستندون في ذلك إلى الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعرف فخلقتُ الخلق فبه عرفوني». وبما أنَّ الإنسان هو الحربيُّ بالمعرفة، وهو المعنيُّ بالدليل فهو إذن المرآة التي يتجلَّى فيها الله لذاته في أكمل صورة، وهو العالم الأصغر الذي اختزل في ذاته العالم الأكبر، فتمثَّل بذلك مركز الخلق وعلَّة الوجود.

يقول الحلاج في هذا المعنى: «تجلَّى الحقُّ لنفسه في الأزل قبل أن يخلق الخلق، وقبل أن يعلم الخلق، وجرى له في حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف، وشاهد سبحانه ذاته في ذاته. وفي الأزل حيث كان الحقُّ ولا شيء معه، نظر إلى ذاته فأحبَّها، وأثنى على نفسه فكان هذا تجلياً لذاته في ذاته في صورة المحبَّة المنزهة عن كلِّ وصف وكلِّ حدٍّ، وكانت هذه المحبَّة علَّة

الوجود والسبب في الكثرة الوجودية. ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلاً في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها، فنظر في الأزل، وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه، وهي آدم الذي جعله الله صورته أبد الدهر»<sup>[1]</sup>.

ففي البدء كان الحب، وفي البدء كانت المعرفة، وهاتان القيمتان سيسعى الإنسان الصوفي لاكتشافهما عبر تجربته الروحية لأنهما تمثلان سر خلقه وعلته وجوده، فثمة علاقة حميمة بين الخالق والمخلوق، ورابطة أزلية بين الله والإنسان تتمثل في سر الخلق وعلته الوجود. وقد صور ابن عربي هذه العلاقة بقوله: «نحن مفتقرون إليه من حيث وجودنا، وهو مفتقر إلينا من حيث ظهوره لنفسه»<sup>[2]</sup>.

من جانبه، يروي لنا عبد الكريم الجيلي قصة الخلق بتفصيل دقيق مُبرزاً فيها وظيفة الإنسان ومنزله في الكون. وقد أجمل المستشرق رينولد - 1 - نيكلسون تلك التفاصيل في قوله: «يسمى الجيلي الذات الإلهية في بساطتها وتجردتها عن جميع الصفات والنسب بالعماء، وهي تخرج عن تجردتها وبساطتها إلى ذات مدركة عاقلة في ثلاث مراحل: الأولى مرحلة الأحديّة، والثانية مرحلة الهويّة، والثالثة مرحلة الأنّيّة. وبهذه الطريقة التنازليّة يصبح الوجود المطلق عاقلاً ومعقولاً، ويتجلّى في صورة الألوهيّة بصفات مختلفة تنطبق على كل مراحل الوجود. وهو إذ يتجلّى في كل مخلوق ببعض صفاته على قدر استعداد ذلك المخلوق، يتجلّى في الإنسان بجميع تلك الصفات لأنّ الإنسان هو العالم الأصغر وفيه وحده يتجلّى الحق لذاته بجميع صفاته»<sup>[3]</sup>.

لا بدّ من القول هنا أنّه إذا كان الإنسان في نظر الصوفيّة علّة الوجود، فهو في نظرهم الغاية من هذا الوجود أيضاً، وكلّ الكائنات من عالم الطبيعة وعالم الحيوان قد خلقت لأجله وتمّ تسخيرها لفائدته لأنّه هو المقصود من الخلق في النهاية. ذلك أنّ خلق الموجودات هو تمهيد لوجوده، ووسائل مسخّرة له لبلوغ الكمال، فهو الهدف من الخلق وغاية المشروع الإلهي في هذا الوجود.

[1]- الحلاج (الحسين بن منصور)، الطواسين، ترجمة لويس ماسينيون، louis Massignon - ص ١٢٩. أنظر أيضاً: ١- ر- نيكلسون، A -R- Nicholson في التصوّف الإسلامي وتاريخه، تعريب أبي العلاء عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٧٥/١٩٥٦ م، ص ٨٥.

[2]- المرجع نفسه - ص ٨٦.

[3]- الجيلي (عبد الكريم)، الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، طبعة القاهرة- ١٣٠٤ / ١٨٨٦ م، ج ١، ص ٥٠ - ٥٢. راجع أيضاً: ١- ر- نيكلسون- A-R- Nicholson - في التصوّف الإسلامي وتاريخه، ص ٨٦ - ٨٧. ويقارن يوسف كرم بين الجيلي والفيلسوف هيغل في موضوع نشأة الكون وبداية الخلق، وما يعرف عند الجيلي بنظرية «العماء» فيقول: «تشبه نظرية الجيلي في العماء نظرية هيغل في مراحلها الثلاث التي تكون الأولى فيها محاطة بنوع من الغموض والكمون، أي يكون المطلق في داخل ذاته، ثم حين يتأمّل ذاته، وينعكس الوعي على نفسه تصدر عنه الطبيعة، وهي بمثابة النقيض للحالة الأولى حالة الكمون التي لا تلبث أن تظهر وتخرج إلى الأعيان، ثم يأتي بعد ذلك المركّب الذي يجمع بين الوعي والطبيعة، أو الخارج ويؤلّف بين الفكر والطبيعة.....». (تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٧ م، ص ٢٦٤ - ٢٦٨. أنظر أيضاً: عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفيّة في الإسلام، دار الفكر العربي، ١٩٦٦ - ١٩٦٧، ص ٥٩٩.

وفي هذا السياق يستند الصوفيّة إلى الحديث القدسيّ: «لولاك ما خلقنا الأفلاك».

ونلفت إلى أنّ ذلك البعد الغائيّ في خلق الإنسان تجلّى في مظاهر شتّى من الخطاب الصوفيّ، من بينها مناقشة بعض الصوفيّة لمسألة القبليّة والبعدية في الخلق: فإذا ما كان خلق الإنسان بعد خلق الأكوان فإنّ له مرتبة البعدية في الظاهر، وله مرتبة القبليّة في الباطن، فالآخر في الخلق هو الأول في الخلق على الحقيقة، لأنّ العبرة بالهدف لا بالحدث، وبالمُراد لا بالمُعْتاد، وبالباطن لا بالظاهر. هنا يستحضر الصوفيّة في خطابهم صورة الحدائقيّ الذي يسهر على تهيئة التربة لينبت الشجر، ويتعهّد الشجر لينتج الثمر، فالأولوية في مراحل ذلك السعي هي للثمر وإنّ كان ظهوره في آخر مرحلة.

ويجدر القول أنّ هذا النسق الرتبيّ لا ينطبق عند الصوفيّة على الإنسان فحسب، بل يشمل كذلك حقيقة النبوة المحمّدية التي سبقت في اعتبارهم كلّ النبوات وإن تأخّرت عن سابقتها في الزمن الظاهر، وهم يروون في ذلك الحديث النبويّ: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين». وهم يقيمون عليه نظريّة الحقيقة المحمّدية السارية في سائر النبوات إلى أن تمثّلت في طور اكتمالها في شخص النبيّ ﷺ. كما يشمل ذلك النسق رسالة الإسلام ذاتها التي هي في اعتبارهم أصل الرسالات والديانات وإن لاحت تاريخياً رسالة خاتمة.

والإنسان عند الصوفيّة كائن بشريّ لكن جوهره إلهيّ، فهو من طين ولكنّ روحه إلهيّة، أو لنقلّ فيه قبس من الروح الإلهيّ بشهادة القرآن الكريم في روايته لعملية الخلق «ونفخت فيه من روحي»<sup>[1]</sup>. وقد دعم الصوفيّة هذا التصوّر عندما استندوا إلى الأثر النبويّ الذي غالباً ما تداولوه في ما بينهم، وأقاموا عليه تصوّرهم للإنسان ومفاده أنّ الله «خلق آدم على صورته» لأنّه بمثابة المرأة التي تجلّى فيها لذاته، أو رأى ذاته فيها. وبذلك نفهم قول الحلاج عن آدم الذي «جعل الله صورته أبد الدهر..... وكان من حيث ظهور الحقّ بصورته هو هو»<sup>[2]</sup>. ونفهم أيضاً حديثه عن الطبيعة الإنسانيّة المزدوجة والمركّبة من ثنائيّة «اللاهوت» و «النّاسوت»، وذلك حين أنشد:

«سبحان من أظهر ناسوته سرّاً سنا لاهوته الثّاقب

ثمّ بدا لخلقه ظاهراً في صورة الأكل والشارب

حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب»<sup>[3]</sup>.

[1]- القرآن الكريم، سورة الحجر، الآية ٢٩.

[2]- الحلاج، الطواسين، ص ١٢٩.

[3]- المصدر نفسه - ص ١٣٠.

كما أن ابن عربي ينظر إلى «اللاهوت» و «الناسوت» على أنهما وجهان لحقيقة وجودية واحدة<sup>[١]</sup>. ويرى أن الإنسان يجتمع فيه العالمان: عالم الظاهر المتشكّل من عناصر الطبيعة، وعالم الباطن المتمثّل في حقيقته الإنسانية المستمدّة من القبس الإلهي الذي أودعه الله فيه. وهو يرى كغيره من الصوفيّة أنّ الإنسان متكوّن من ثنائية الروح والجسم، وأنّ الروح تنتمي إلى عالم الحقيقة، وفي ذلك سرُّ خلودها، وأنّ الجسم ينتمي إلى عالم الكون والفساد.

من المفيد القول أنّ الصوفيّة رسموا ملامح الصورة الإلهية التي اصطبغت بها كينونة الإنسان، والتي أضحى بفضلها بمثابة المرآة للذات الإلهية، وتمثّل تلك الملامح عند أغلبهم في ما تحلّى به هذا الكائن من الأسماء والصفات الإلهية. فالله، على حدّ قول عبد الكريم الجيلي في شرحه للحديث: «خلق الله آدم على صورته»، هو «حيّ عليمٌ قادرٌ سميعٌ بصيرٌ متكلمٌ وكذلك الإنسان»<sup>[٢]</sup>. إلّا أنّ تلك الملامح تتجاوز عند بعضهم الأسماء والصفات لتشمل الذات. ولعلّ الجيلي من هؤلاء الذين يرون الإنسان ثلاثي الأبعاد لتمثيله الذات فضلاً عن الأسماء والصفات. وهو يلتقي في ذلك مع الحلاج الذي يرى أنّ الحبّ والمحَبّ والمحبوب واحد، ويلتقي كذلك مع ابن عربي الذي نقل الحبّ إلى المعرفة، فكان العلم والعالم والمعلوم عنده واحداً أيضاً.

وفي هذا المجال يقول الجيلي:

«إن قلتَ واحدة صدقتَ وإن ثقلَ اثنانِ حقاً إنه اثنانِ

أو قلتَ: لا بل إنّه لمثلثٌ فصدقتَ تلك حقيقة الإنسان»<sup>[٣]</sup>.

ويجاريه في ذلك محيي الدين بن عربي حين أنشد:

«تثلثُ محبوبي وقد كان واحداً كما صيروا الأفتام بالذات أفنما»<sup>[٤]</sup>.

وإذا كان ابن عربي يرى أنّ الحقّ والخلق وجهان لحقيقة واحدة، فإنّ الجيلي قد ذهب إلى اعتبار أنّ الذات الإلهية «هي جوهر له عرضان الأول الأزل والثاني الأبد، وله وصفان الأول الحقّ والثاني الخلق، وله نعتان الأول القدم والثاني الحدوث، وله اسمان الأول الربُّ والثاني العبد، وله وجهان الأول الظاهر وهو الدنيا والثاني الباطن وهو الأخرى»<sup>[٥]</sup>.

[١]- ١- ر - نيكلسون - A - R - Nicholson - في التصوّف الإسلاميّ وتاريخه، ص ٨٥.

[٢]- الجيلي، الإنسان الكامل، طبعة القاهرة، ١٣٢٨ هـ، ج ٢، ص ٤٨.

[٣]- المصدر نفسه، ج ١، ص ٨. أنظر أيضاً: ١- ر - نيكلسون - A - R - Nicholson - في التصوّف الإسلاميّ وتاريخه، ص ٨٧.

[٤]- ابن عربي (محيي الدين)، الفتوحات المكيّة، طبعة بولاق، مصر، ١٢٩٣ هـ، ج ٣، ص ١٧١. أنظر أيضاً: ديوان ترجمان الأشواق، طبعة بيروت، ١٣١٢ هـ، ص ٤٢.

[٥]- الجيلي، الإنسان الكامل، طبعة القاهرة، ١٣٠٤ هـ، ج ١، ص ٥٠ - ٥٢.

صفوة القول أن أهم ما يشكّل إنسانية الإنسان في نظر الصوفية هو الروح التي أودعها الله فيه، وجعلها مستودع حبه ومعرفته والخيط الرابط بينه وبين الوجود الإلهي أو «الحق»، على حدّ تعبيرهم. أمّا الجسد فمعدنه من طبيعة أرضية ومن عناصر العالم الدنيوي، بل ليس له وجود حقيقي عند بعضهم، أو هو كسائر الوجود الكوني ظلّ للوجود الحقيقي. وكذلك النفس بنوازعها وغرائزها هي عندهم انعكاس لذلك الجسد، ومكمن للأهواء المضلّة. وأمّا العقل فهو موطن الأوهام لتعلّقه بالأجزاء، وغفلته عن الوجود الجامع، ولأنّه محدود بحدوده المرسومة له، وقاصر عن تجاوزها إلى أفق الروح الأرحب.

حريّ القول أنّ الإنسان عند الصوفية كائن ملتزم برسالة، وحامل لأمانة في هذا الكون، وقد دُعي إلى الاضطلاع بتلك الرسالة، وتحمل تلك الأمانة منذ خلقه، بل قبل ذلك عندما كان في عالم الدرّ إذ قطع إذّاك على نفسه عهداً بالإيمان بالله، وينشر رسالة الإيمان في الكون وفق الإرادة الإلهية. وقد استند الصوفية في تقرير هذه الحقيقة إلى قوله تعالى في سورة الأعراف: «وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريّتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين»<sup>[١]</sup>.

وقد سمّي الصوفية هذه الآية بآية «العهد» أو «الميثاق»، وبنوا عليها عقيدتهم في مسألة الإيمان، وهي عقيدة انبنت على المبادئ الثلاثة التالية:

-الأوّل: التسليم بأنّ الإيمان هو الغاية من خلق الإنسان وفي ذلك مصداق قوله تعالى: «وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون»<sup>[٢]</sup>.

-الثاني: أنّ الإنسان مؤمن بالفطرة بقطع النظر عن دينه أو لونه أو جنسه، والبشر في ذلك سواء، تفاضلوا في درجات الإيمان، بل الحجر والشجر أيضاً مسبّح بحمده تعالى.

-الثالث: أنّ الإيمان قوام الوجود يستمرّ باستمراره وينتهي بانتهاؤه، والإنسان مسؤول عن ذلك الاستمرار، وتلك هي الأمانة التي كُلف بحملها والمحافظة عليها. فالإنسان إذن بهذا المعنى هو الوسطة بين الله والعالم، وفي ذلك المعنى كُنّه رسالة الاستخلاف.

تلك هي أبرز ملامح صورة الإنسان كما رآه الصوفية واعتقدوه، وتلك هي حقيقة الماورائية في نظرهم، لكن هذا الإنسان في اعتقادهم قد غرق في بحر من النسيان، وغشت بصيرته أوضاعه المادية والدنيوية فأضحى محجوباً عن حقيقته الأزلية بحجاب النفس وأهوائها، وحجاب الجسد وعلائقه الأرضية. وهم في هذا السياق يذكرون بالدلالة اللغوية للفظ الإنسان ومفادها الظهور والنسيان، فهو

[١]- القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية ١٧٢.

[٢]- المصدر نفسه، سورة الذاريات، الآية ٥٦.

وإن كان ظاهراً للعيان ومتعيناً في الوجود، إلا أنه غير واع بجوهره الميتافيزيقي وبرسالته السرمدية.

### في التمثُّل والسلوك:

هنا ننتقل مع الصوفية إلى الحديث عن الإنسان كما راموا تحقيقه في ذاتهم، وتجسيمه في واقع الحياة والناس، بعدما رأينا كيف تمثَّلوا حقيقته في تصوُّرهم واعتقادهم. وينبغي أن نذكر في سياق هذا الانتقال بأنَّ نقطة النهاية في مجال الاعتقاد والعلم هي عندهم نقطة البداية في مجال السعي والعمل، إذ كان الرابط بين هذين المجالين هو السؤال المركزي الذي طرحوه على أنفسهم والذي اكتسى طابعاً إصلاحياً: كيف السبيل إلى إعادة بناء هذا الإنسان وإيقاظ وعيه بحقيقته وبجوهره الإلهي وبرسالته في هذا الكون؟

في إجابتهم عن هذا السؤال الجوهرية، راهن الصوفية على مشروع إعادة بناء الفرد، وتغيير ما بذاته، وإصلاح كيانه الباطن انطلاقاً من القطع مع وضع سابق مرتهن لنوازع النفس، وغرائز الجسد، وشهوات اللحم والدم، ورغبة في الانتقال بالوضع البشري إلى وضع من الطُّهر والنقاء يؤهِّله للاستجابة إلى نداء السماء.

ولا يكون ذلك ممكناً في نظر الصوفية إلا بالبحث في أعماق الروح لأنَّها في نظرهم هي جوهر الإنسان، وهي السبيل الوحيد إلى المعرفة، والطريق الموصل إلى «الحق» مادام ذلك الجوهر هو قبس من روح الله أودعه فيه حين نفخ فيه من روحه. لكن هذه الروح لا بدَّ من اكتشافها من جديد لأنَّها طمست أو حجبت بما ران عليها من أوطار الجسد، وأغراض النفس، ومستلزمات الوجود المادي. فوجب إذن تحرير الروح من تلك الأغلال، وتخليصها من إسار الوضع الدنيوي، أو بالأحرى رُوْحنة الوجود بأسره. فالإنسان الصوفيُّ بهذا الاعتبار كائن روحانيٌّ، أو هو يسعى ليكون كذلك بسعيه الحثيث إلى صقل مداركه الروحية لتكون مرآة تنعكس على صفحتها حقائق ما وراء الوجود. نحن هنا إزاء بعث جديد لتلك الروح يسعى لتحقيقه عن طريق أصناف من المجاهدات والرياضات.

ونشير هنا إلى أنَّ ثمة مكوّنين مهمّين للإنسان الصوفي: الأول هو الإرادة الإنسانية، والثاني هو الحرية.

### - الإرادة الإنسانية:

لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ الصوفية راهنوا في إنجاز هذا المشروع على الإرادة الإنسانية لأنَّها هي الأداة التي يقع بفضلها الانتقال من وضع إلى آخر، والترقي من مقام إلى مقام، وهي عندهم



المدخل الأساسي إلى سلوك الطريق، وقد عرّفوها بأنها: «ترك ما عليه العادة»<sup>[1]</sup> إشارة إلى وظيفتها المركزية في عملية التغيير، وفي النقلة من المعهود إلى المنشود، وبناءً على هذا الاعتبار سُمّي الإنسان الصوفي بالمُرِيد إِبْرَازاً للمنزلة التي تتبوأها الإرادة في التجربة الصوفية.

فبالإرادة تُقَمَع النفس الأمّارة بالسوء، وتُستَأصل الأخلاق المذمومة من الطمع، والجشع، والعجب، والرّياء، والكذب، والنفاق، والحقد، والحسد، والبغض والكرهية، والأثرة، وحبّ الذات، وغيرها من الصفات الذميمة. وبها يتمّ إيقاظ النفس اللوامة للقيام بوظيفة المراقبة والمحاسبة، وتخليص الذات من تلك الشوائب، والارتقاء بها درجات في سلمّ الفضيلة. ولا بدّ في كلّ ذلك من رياضيات ومجاهدات يطمح الإنسان الصوفي من ورائها إلى تحقيق الجهاد الأكبر في ذاته، وإلى استحقاق التحلي بالأخلاق المحمودة تأسياً بالمثل الأعلى المتمثل في الصفات الإلهية.

كلّ ذلك دعا بعض كبار الصوفية، مثل أبي الحسين النوري، وأبي القاسم الجنيد، وأبي محمد الجريري، وأبي بكر الكتاني، وغيرهم، إلى تأكيد الجانب الخلقّي في تعريفهم للتصوّف. فهذا النوري يقول: «ليس التصوّف رسماً ولا علماً، ولكنّه خلق لأنّه لو كان رسماً لحصل بالمجاهدة، ولو كان علماً لحصل بالتعليم، ولكنّه تخلّق بأخلاق الله، ولن تستطيع أن تقبل على الأخلاق الإلهية بعلم أو رسم»<sup>[2]</sup>. أمّا الصوفية فهم في نظره «قوم صفت قلوبهم من كدورات البشرية وآفات النفوس، وتحرّروا من شهواتهم حتى صاروا في الصّفّ الأول والدرجة العليا مع الحقّ، فلمّا تركوا كلّ ما سوى الحقّ صاروا لا مالكين ولا مملوكين»<sup>[3]</sup>.

وشبيه بذلك قول أبي القاسم الجنيد: «التصوّف تصفية القلوب حتى لا يعاودها ضعفها الذاتي، ومفارقة أخلاق الطبيعة، وإخماد صفات البشرية، ومجانبة نزوات النفس، ومنازلة الصفات الروحية، والتعلّق بعلوم الحقيقة، وعمل ما هو خير إلى الأبد، والتّصحّ الخالص لجميع الأئمة والإخلاص في مراعاة الحقيقة، واتباع النبي صلى الله عليه وسلم في الشريعة»<sup>[4]</sup>.

ويصف أبو القاسم الإنسان الصوفي بقوله: «الصوفي من أحسّ قلبه السلامة من الدنيا كما أحسّها قلب إبراهيم فأطاع أوامر الله، ومن كان تسليمه كتسليم إسماعيل، وحزنه كحزن داود، وفقره كفقر عيسى، وشوقه كشوق موسى في مناجاته، وإخلاصه كإخلاص محمد ﷺ»<sup>[5]</sup>.

من جانبه، لخصّ أبو محمد الجريري هذا الدور المركزيّ للمسألة الأخلاقية في التصوّف في مقولتين شهيرتين إحداهما قوله معرّفاً للتصوّف: «الدخول في كلّ خلق سنّيّ والخروج من كلّ خلق

[1]- القشيري (أبو القاسم)، الرسالة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د.ت، ص ٧٢.

[2]- العطار (فريد الدين)، تذكرة الأولياء، نقلاً عن ١- ر- نيكلسون - في التصوّف الإسلاميّ وتاريخه، ص ٣١.

[3]- المرجع نفسه.

[4]- المرجع نفسه - ص ٣٤.

[5]- المرجع نفسه - ص ٣٣.

دني»<sup>[١]</sup>، والثانية قوله في باب التعريف أيضاً: «مراقبة الأحوال ولزوم الأدب»<sup>[٢]</sup>.

ولأبي بكر الكتاني أيضاً تعريف دقيق في هذا المجال حيث يقول: «التصوّف خلق فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء».

من هنا، فالتصوّف مدرسة أخلاقية لها منظومتها الخاصة المؤلفة من الأخلاق النظرية والعملية، وهي منظومة تستند إلى رؤية محدّدة لأصول الأخلاق لا يقتصر فيها الصوفية على مجرد الالتزام بتعاليم الشرع على سبيل الاقتداء والتلقين، كما هو الشائع في دوائر التعليم الديني، وإنما يضيفون إلى ذلك المصدر مقارنة أخرى للأخلاق تتألف من أساليب متنوّعة من المعالجة النفسية عبر التجربة الذاتية، والمعاناة الروحية، واستبطان الذات. كما نجد لديهم مفهوماً تطورياً للأخلاق يهدفون من ورائه إلى السموّ بذواتهم لبلوغ الخلق المنوال المتمجّم عندهم في أخلاق الرسول تارة، وفي الأخلاق الإلهية كما يتصوّرونها تارة أخرى.

وبالإرادة أيضاً يحقق الصوفيُّ مناعته الذاتية إزاء متطلّبات الحياة، وصرّوف الدهر، وتقلّبات الزمان. فهو بزهده في الدنيا، وترفعه عن متاعها، وعزوفه عن مباحها، وقناعته بالقليل منها، يجد في الفقر الغنى، بينما يجد غيره من محبّيها الفقر في غناه، وذلك في حدّ ذاته مناعة وقوة. فالصوفيُّ إنسان قويٌّ منيع إزاء كلّ أنواع الإغراء لا تعمي بصيرته الأهواء، ولا تخرس ضميره الأطماع والنزوات، وهو ما يجعل رؤيته للحق نافذة وصوته به صادحاً.

إلى هذا، يتخذ الصوفيُّ من الإرادة درعاً تقيه الحادثات، وتمريناً يعلمه الصبر على المكّارِه وتحمل المشاق. فإذا تحقّق بمقام الصبر لم يعد يفرغ لنوائب الدهر، ولا يأبه لحلول المصائب والأرزاء، فلا تحركه أفرّاح، ولا تهزّه أترّاح، فكأنّه بالصبر قد اتّخذ مسافة إزاء هذا الوجود، ووقف منه موقف الحياد أو لكأنّه تصالح مع كلّ ما فيه من حلو ومرٍّ، ورضي بشئى أنواع القضاء من ألم ولذّة، وربح وخسارة، ونجاح وخيبة، وسعادة وشقاء، مادام كلّ ذلك بمشيئة الله. وهكذا تفضي تجربة الصبر بالإنسان الصوفيُّ إلى التحقّق بمقام الرضا.

إنّه الرضا بكلّ ما قضت المشيئة الإلهية في هذا الوجود، وهو الرضا عن الخالق في ما صنع وقضى وقدر، ومن رضي عن الله رضي الله عنه «رضي الله عنهم ورضوا عنه»<sup>[٣]</sup>. وقد استطاع الصوفيُّ في إقامة علاقته بالخالق على أساس الرضا أن يخلّص تلك العلاقة ممّا يشوبها من خوف أو طمع لأن كلاً من الخوف من عقابه والطمع في ثوابه يعتبر حاجزاً دون الوصول إليه، ولذلك فهم يعبدون الله لذاته لا خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنته.

[١]- القشيري، الرسالة، طبعة مصر، ١٢٨٧ هـ، ص ١٤٨.

[٢]- المرجع نفسه - ص ١٤٩.

[٣]- القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية ١١٩.

## -الحرية:

وإذا كانت الإرادة هي المكوّن الأول من مكوّنات الإنسان الصوفي، فإنّ المكوّن الثاني في شخصيّة هذا الإنسان هو الحرية، إذ لا إرادة من دونها. وقد تجلّت في مجالات ومواقف عدّة، واكتست أبعاداً ومعاني متنوّعة من أهمّها تخليص الإيمان من قيد الإتياع والإقدام على خوض غمار التجربة والمعاناة، بحثاً عن اليقين والمغامرة بعقد علاقات شخصيّة مع الذات الإلهيّة. ويستوجب ذلك بلا مرأى هامشاً كبيراً من الحرية لا يتمتّع به المؤمن العاديّ.

بيد أنّ التحرّر لا يعني التحلّل من الضوابط الشرعيّة والرسوم التبعديّة، بل إنّ الصوفيّة قد رأوا الحرية في كمال العبوديّة لأنّ من كملت عبوديّته لله تحرّر من ربة ما سواه، ولم يدنُ لغيره بشيء، ولذلك قالوا: «من كملت لله عبوديّته خلصت من الأغيار حرّيته»<sup>[1]</sup>. إلّا أنّ بعضهم قد دان أيضاً بهامش من التحرّر في أساليب التعبّد سواء بالابتكار لبعض البدع المحمودّة في مجال النوافل وفي حلقات الذكر، أم بدعوى إسقاط التكاليف عمّن بلغ أقصى درجات الولاية.

وللحرية في شخصيّة الإنسان الصوفيّ بعدٌ رابع يتمثّل في ممارسته لحرية التأويل: تأويل الوجود، وتأويل النصّ، فهو لا يقف عند ظاهر الكون أو ظاهر الخطاب الدينيّ، بل يتغلغل في الدلالات العميقة لكلّ منهما، ويعقد الصلات بين باطنه وباطن النصّ وباطن الوجود، وبيدع من كلّ ذلك منهجاً في التأويل.

وإذا توفّرت للروح الحرّية والإرادة أمكنها أن تخترق بهما حجاب الجسد، وأن تتغلّب على عوائق المادّة، وتتخلّص من قيد الزمان والمكان، وتغدو جوهرًا شفّافاً يحنُّ وينجذب إلى معدنه الأصليّ ومصدره الذي انبثق منه وهو الروح الإلهي، وهذا الحنين والانجذاب هو الذي عبّر عنه الصوفيّة بالحبّ الإلهي. فعلاقة الإنسان الصوفيّ بالذات الإلهيّة تنبني على أساس المحبّة، وهو يرى أنّ الحبّ هو أصل الوجود، بل إنّ الله في حدّ ذاته هو إله الحبّ وإله الحقّ والخير والجمال.

فالمحبّة مكوّن رئيسيٌّ في شخصيّة الإنسان الصوفيّ، وهو يترقّى فيها عبر درجات ومراتب أوّلها القرب من الله، ثمّ الوصول إلى أن يبلغ مرتبة الفناء والاتّحاد. وهي أحوال باطنيّة يعيشها هذا الإنسان في لحظات من الوجد والإشراق، ويشعر خلالها بأنّه يحتضن الوجود كلّه، وبأنّه يتحمّل الأمانة الإلهيّة المتمثّلة في خلقه فيشيع تلك المحبّة من حوله على جميع الكائنات، حتى أنّه ليفديها بنفسه إن اقتضى الأمر. فلا غرابة إن وجدنا مبادئ التضحية والفداء من خصوصيّات هذا الإنسان، وقد تجلّى ذلك في مواقف عدّة اتّخذها كبار الصوفيّة مثل البسطامي وابن عطاء والحلاج وغيرهم.

[1]- القشيري، الرسالة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د.ت، ص ١٠٠.

فالبسطامي يتطوَّع بحياته ومصيره ليفدي الناس من العذاب، ويتقدَّم ليبتلع جهنم قائلاً: «وما النار؟ لأستندن إليها غداً وأقول: اجعلني لأهلها فداءً أو لأبلعنها!»<sup>[١]</sup>. وما ذلك إلاً لإيمانه العميق بمبدأ الغفران الذي يتَّخذ منه عقيدة ويؤسسه على مبررات عقلانية مفادها أن الله ليس في حاجة إلى تعذيب خلقه ولا يعوزه، وهو الجواد الكريم، أن يشمل بعفوه وبغفرانه الكائنات، وما البشر سوى حفنة من تراب، فماذا على الله لو غفر لهم وتجاوز عن سيئاتهم.

ويسمح البسطامي لنفسه في هذا السياق بمناقشة المشيئة الإلهية في مسألة العذاب، ويراها متناقضة مع العدل الإلهي ومع الرحمة الإلهية، فالإنسان إن أخطأ فبقضاء من الله وهو كائن خلقه الله من دون علمه، وحمَّله الأمانة من دون إرادته، فإن لم يجد المعونة من الله فمن أين يجدها؟. وهو يقول في ذلك: «ما آدم إلاً قطعة من تراب فماذا على الربِّ لو غفر لقطعة من تراب؟ وأيُّ شرف في أن يحرق قطعة من تراب؟..... وما الإنسان إلاً عظام جرى عليها قضاء الله فما ذنبها إن هي أخطأت..... الله خلق بغير علمهم وقلَّدهم أمانة من غير إرادتهم فإن لم يُعنيهم فمن ذا يعينهم؟»<sup>[٢]</sup>.

أمَّا أبو العباس بن عطاء<sup>[٣]</sup> فقد ضرب مثلاً في الفداء والتضحية حين صادق على معتقد الحلاج بعدما أنكره فقهاء العصر، وكان ذلك بمحضر حامد بن العباس وزير المقتدر بالله، فنكَّل به وسامه سوء العذاب إلى أن مات سنة ٣٠٩ للهجرة. وقد وصف لنا الخطيب البغدادي ذلك المشهد الفدَّ من الفداء والتضحية وصفاً بالغ التأثير هذا نصه:

«أبانا إسماعيل بن أحمد الحيري، أبانا أبو عبد الرحمان الشبلي، قال: سمعت محمد بن عبد الله الرازي يقول: كان الوزير حامد بن العباس حين أحضر الحسين بن منصور أمره أن يكتب اعتقاده فكتب اعتقاده<sup>[٤]</sup> فعرضه الوزير على الفقهاء ببغداد، فأنكروا ذلك، فقبل للوزير: إن أبا العباس بن عطاء يصبُّ قوله، فأمر أن يُعرض ذلك على أبي العباس بن عطاء، فعرض عليه، فقال: هذا اعتقاد صحيح، وأنا أعتقد هذا الاعتقاد، ومن لا يعتقد هذا فهو بلا اعتقاد. فأمر الوزير بإحضاره فأحضر وأدخل عليه، فجلس في صدر المجلس، فغاض الوزير ذلك. ثم أخرج ذلك الخط فقال: هذا خطُّك؟ فقال: نعم. فقال: تصوِّب مثل هذا الاعتقاد؟ فقال: مالك ولهذا؟ عليك بما نصِّبت له من أخذ أموال الناس وظلمهم وقتلهم، ما لك ولكلام هؤلاء السادة.

[١]- القشيري، الرسالة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د.ت، ص ١٠٠.

[٢]- المرجع نفسه والمصدر نفسه.

[٣]- الذهبي (شمس الدين)، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٢/٥/٢٠٠١ م، ج ١٤، الطبقة ١٧، ص ٢٥٥. وقد جاء في ترجمته لابن عطاء قوله: «الزاهد العابد المتألَّه أحمد بن محمد بن سهل بن عطاء الآدمي البغدادي..... كان له في كلِّ يوم ختمة، وفي رمضان تسعون ختمة، وبقي في ختمة مفردة بضع عشرة سنة يتفهم ويتدبَّر. وقال حسين بن خاقان: كان ينام في اليوم والليلة ساعتين. مات في سنة تسع وثلاثمائة في ذي القعدة»، ص ٢٥٥. راجع أيضاً: ابن كثير، البداية والنهاية، القاهرة، ١٣٥١ هـ، ج ١١، ص ١٤٤.

[٤]- لم تذكر لنا كتب التاريخ هذا الاعتقاد، ولم تذكر أيضاً من هم أولئك الفقهاء.

فقال الوزير: فكّيه؟ فضرب فكّاه! فقال أبو العباس: أللّهم إنك سلّطت هذا عليّ عقوبة لدخولي عليه ✕ فقال الوزير: خفّه يا غلام، فنزع خفّه، فقال: دماغه فما زال يضرب رأسه حتى سال الدم من منخريه. ثم قال: الحبس، فقيل: يتشوّش العامّة لذلك، فحُمّل إلى منزله. فقال أبو العباس: أللّهم اقتله أخبث قتلة، واقطع يديه ورجليه! فمات أبو العباس بعد ذلك بسبعة أيام. وقتل الوزير حامد بن العباس أفضع قتلة وأوحشها بعد قتل الحلاج بعد أن قُطعت يده ورجلاه، وأحرق داره، وكانوا يقولون: أدركته دعوة أبي العباس بن عطاء»<sup>[١]</sup>.

أمّا الحسين بن منصور الحلاج فكان استشهاده تضحية وفداء للبشريّة جمعاء. فقد واجه مصرعه بثبات نادر، وتعجّل اللّحاق بربه رغبة في رضاه، وطلب المغفرة لجلّاديه ملتمساً لهم العذر في قتله، فأنشد وهو على خشبة الصلب:

«اقتلوني يا ثقتاي إنّ في قتلي حياتي  
ومماتي في حياتي وحياتي في مماتي  
إنّ عندي محو ذاتي من أجلّ المكرّمات  
وبقائي في صفاتي من قبيح السيّئات  
فاقتلوني واحرقوني بعظامي الفانيات  
ثمّ مروا برفاتي في القبور الدارسات  
تجدوا سرّ حبيبي في طوايا الباقيات»<sup>[٢]</sup>.

ومن الشواهد البليغة على روح التضحية التي تميّز بها الحلاج تلك المشاهد التي روتها كتب التاريخ عن مصرعه، وعمّا صرّح به أمام جلّاديه، ومن بينها هذا المشهد الوارد في «أخبار الحلاج» على لسان الراوية إبراهيم بن فاتك، وقد جاء فيه: «لما أتى بالحسين بن منصور ليُصلّب رأى الخشبة والمسامير فضحك كثيراً حتى دمعت عيناه، ثمّ النفث إلى القوم فرأى الشبلي بينهم، فقال له:

يا أبا بكر، هل معك سجّادتك؟ فقال: بلى يا شيخ. قال: افرشها لي، وفرشها، فصلّى الحسين بن منصور عليها ركعتين، وكنت قريباً منه فقرأ في الأولى فاتحة الكتاب، ثم قوله تعالى: ﴿لَتَبْلُوَنكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ﴾... الآية، وقرأ في الثانية فاتحة الكتاب ثم قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾... الآية، فلمّا سلم ذكر أشياء لم أحفظها وكان مما حفظته قوله: أللّهم أنّك المتجلّي عن كلّ جهة المتخلّي عن كلّ جهة، بحقّ قدمك على حدثي، وحقّ

[١]- البغدادي (الخطيب)، تاريخ بغداد، القاهرة، ١٣٤٩ هـ، ج ٨، ص ١٢٨.

[٢]- الحلاج، الديوان، طبعة باريس، ص ٧٢.

حدثني تحت ملابس قدمك، أن ترزقني شكر هذه النعمة التي أنعمت بها عليّ حيث غيّت أغياري عما كشفت لي من مطالع وجهك، وحرّمت على غيري ما أبحث لي من النَّظر في مكنونات سرِّك.. هؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصّباً لدينك وتقرباً إليك، فاغفر لهم فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا، ولو سترت عني ما سترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت، فلك الحمد فيما تفعل، ولك الحمد فيما تريد.

ثمّ سكت وناجى سرّاً، فتقدّم أبو الحارث السيّاف فلطمه لطمه هَشَمَتُ أنفه وسال الدم على شبيهه، فصاح الشبلي، ومزّق ثوبه، وغشي على أبي الحسن الواسطيّ وعلى جماعة من الصوفيّة المشهورين، وكادت الفتنة تهيج ففعل أصحاب الحرس ما فعلوا...»<sup>[١]</sup>.

ممّا لا شكّ فيه أنّ الحلاج قد أشاع روح التضحية والفداء بين أصحابه ورفاقه المقرّبين، فهذا أبو بكر الشبليّ تلميذه وصفيّه قد جيء به ليرجمه، وأقسموا على قتله إن لم يفعل! فأذن له الحلاج وطالبه بأن يفعل صوتاً لدمه فرماه بوردة... ثمّ بكى وصاح: «إنّ استشهد الحلاج درّة من الجمال المحرّم، إنه زاد خلود لا يظفر به إلاّ الأبطال، وليس بزاد يوزّع على الجميع»<sup>[٢]</sup>.

لا بدّ من الإشارة في هذا السياق، إلى أنّ المحبة جعلت من الإنسان الصوفيّ إنساناً تضامنيّاً يجمع ولا يفرق، يشقّ من التوحيد الوحدة، وحدة البشر في الجنس، ووحدة الدين في الأصل والمصدر، فالبشر سواسية لا تمايز بينهم ولا تفاضل، فهم جميعاً مخلوقات الله، والذكر من بينهم كالأنثى، وإلههم إله واحد وإن اختلفوا في السبل الموصلة إليه وفي أشكال عبادته، فوجب بذلك احترامهم، وإشاعة روح التسامح بينهم، وقبول ما بينهم من اختلاف. كما وجب التماس الرحمة لهم، والصفح عنهم، والتجاوز عن أخطائهم، والأخذ بيدهم لضعفهم وغفلتهم عن أسرار الوجود.

أمّا الوحدة عند الصوفيّ فهي في النهاية وحدة وجود يراها في الكثرة الظاهرة، فيجتهد في البحث عن حقائقها الباطنة، ليصل في آخر المطاف إلى الحقيقة الكلية، وهي الذات الإلهيّة المتجلّية في الكون. وهذا البحث عن الحقيقة الكامنة وراء الظاهر، وعدم الاكتفاء بالأشكال المختلفة الطافية على السطح، هو الذي يجعل من الصوفيّ إنساناً حكيماً دائم التأمل بعيد النظر عميق التفكير والاعتبار لا يقف عند ظاهر الأشياء، ولا يغترّ بهيئاتها المتباينة والمتشعبة، بل يذهب إلى الكشف عن دالاتها والنفاذ إلى حقيقتها، وكذلك شأنه إزاء الوجود كلّّه يسائله باستمرار، ويستبطنه روحياً بغرض الكشف عن الحقيقة الكلية.

ويهدف الإنسان الصوفيّ في معرجه نحو تلك الحقيقة إلى تمثّل صفاتها والتحليّ بها، وصولاً

[١]- ابن الساعي (علي بن أنجب)، أخبار الحلاج، طبعة القاهرة، ص ١٠ - ١١.

[٢]- المصدر نفسه.



إلى الفناء فيها والتماهي بذاتها. ومن أهم تلك الصفات التي كانت أثيرة على الدوام عند الإنسان الصوفي هي تلك التي عبرت عنها الأسماء الحسنى، وتمثلت معانيها في الحق، والرحمة، والرضا، والجود، والمغفرة، والحب، والجمال، والكمال. فالصوفي له تصوّر مخصوص للشخصية الإلهية يستبعد فيه صفات النعمة ويستأنس فيه بصفات النعمة، ونادراً ما يستحضر في الذات الإلهية صفات الغضب والمكر وشدة العقاب، وغالباً ما يستحضر نقيض تلك الصفات، فالله في تصوّره رؤوف بعباده، جواد كريم، وغفور رحيم، وهو قريب من عباده يحبهم ويحبونه<sup>[1]</sup>، فهو في اعتباره ليس مصدر خوف ورهبة بل مصدر شوق ومحبة.

ويسعى الإنسان الصوفي للتحقق من تلك الصفات في ذاته، وتمثّل مفهوم الحقّ بشئى معانيه بدءاً بمعناه الأزليّ، ونزولاً به إلى معناه الوجوديّ، حيث تتفرّع وتتشعب معاني الحقّ إلى دينية، وعلمية، واجتماعية، وأخلاقية، وسياسية، فيخوض غمارها ويتفاعل معها جميعاً وفق ما يمليه عليه تصوّره للحقّ الأزليّ وللمشيئة الإلهية لا يداري، ولا يُحابي، ولا تشنيه عن ذلك صولة سلطان أو لومة لائم. وبناءً على تلك المواقف، كان دوماً موضع ثقة مختلف الفئات الاجتماعية ومصدر ردة لسانة الجور، ومحلّ اعتبار من قبل سائر رجال الدين لما عرف به من ملازمة للحقّ وتنزّه عن المآرب الذاتية والدينيّة.

كذلك يسعى الصوفي للتحقق من صفتيّ الجود والرحمة، فيؤثر على نفسه ولو كان به خصاصة، ويضمّم إليه الفقير والمعدم، ويفكّ العاني، ويغيث الملهوف، ويشفع للمطلوب، ويقدم الرد لمستحقّه.

وقد تجسّمت معظم تلك المساعي في الوظائف التي اضطلعت بها الطرق الصوفية المنتشرة في أرجاء العالم الإسلاميّ عبر التاريخ، إذ تحمّلت أوزار المسألة الاجتماعية والاقتصادية وأمور الوساطة السياسية، وحتى أعباء القضايا الأمنية في بعض الحالات، خصوصاً عند غياب الدولة، أو في حالة ضعفها.

في سياق آخر، يبدو الإنسان الصوفي كائناً مهوساً بالجمال. والحقّ عنده هو الجمال الأزليّ المطلق، ولم يكن ذلك الجمال في الأزل معروفاً إلا لذاته، ولا متجلياً إلا لنفسه، ولكنه أبى أن يبقى مخفياً ومحجوباً فتجلّى في الكون في صورة كلّ جميل. فالجمال أصله أزليّ ثمّ فاض على الوجود فانعكس على مختلف مظاهره، وكلّ مظهر هو بمثابة المرآة لذلك الجمال، فتراه متجلياً في الأزهار والأنهار والأطيار. وكلّ جمال يُعشق في هذه الدنيا إنّما هو قبس من الجمال الإلهيّ. والله بهذا الاعتبار هو المعشوق على الحقيقة في كلّ جميل.

[1]- القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية ٥٤.

من هنا يجدر القول أن الحبَّ الإنسانيَّ في نظر الصوفيِّ ليس في الحقيقة إلاَّ حباً إلهياً أو برزخاً موصلاً إليه. فلا غرابة في هذه الحال أن يكون المتصوِّف ولُوعاً بكلِّ جميل ما دام يرى فيه انعكاساً لجمال الحقِّ الأزليِّ.

ولعلَّ من أهمِّ النصوص الشعريَّة التي تبرز ولع الصوفيِّ بالجمال الأزليِّ قول جلال الدين الرومي:

«ها هو ذا قد طلع بدرأ لم ترَ السماء له نظيراً في يقظة أو حلم

وحوله هالة من النار الأبدية لا يقوى الطوفان على إخمادها

يا ربُّ قد أسكرتني خمر حبِّك وتهدَّم كلُّ شيء في بيت جسمي الطيني...»<sup>[١]</sup>.

ولعبد الرحمان جامي نصُّ نثريُّ ينوّه فيه بالجمال الأزليِّ، ويشرح علاقته بالإنسان والعالم ووجهة نظر الصوفيِّ إزاء ذلك الجمال، فيقول: «في الوحدة حيث الوجود الموحش، وحيث العالم سرُّ في باطن الحقِّ محتجبٌ بأستار العدم، كان الوجود المطلق المنزّه عن أنا وأنت وعن كلِّ اثنيَّة. لم يكن ذلك الجمال معروفاً إلاَّ لذاته متجلياً إلاَّ لنفسه في نفسه بنوره الأزليِّ، وفيه من القوى ما يبهر العقول جميعاً. ولكن الجمال يأبى البقاء محتجباً مختفياً لا تراه عين، ولا يسعد به قلب، لذلك فكَّ عقاله وحطم أغلاله وتجلّى في الكون بصورة كلِّ جميل.

تلك طبيعة الجمال وذلك أصله الذي فاض على الوجود من عالم الطُّهر والصفاء، فسطعت شمسُه على الأكوان، وملأت ما فيها من النفوس. فكلُّ ذرَّة في الوجود مرآة تعكس صورته: تفتِّح عنه الأزهار، وتشدو به الأطيَّار، ويستمدُّ النور من ناره الضوء الذي يخدع به الفراش فيجرُّه إلى حتفه. حذار أن تقول: «هو الجميل ونحن عشاقه»، فلست إلاَّ المرآة التي تنعكس عليها صورته ويرى فيها وجهه. هو وحده الظاهر وأنت الباطن. والحب المحض كالجمال المحض ليس إلاَّ منه يتجلّى لك فيك، فإذا لم تستطع أن تنظر إلى المرآة فاعلم أنَّه هو المرآة أيضاً. هو الكنز وهو الخزانة أما أنا وأنت فلا محلَّ لهما هنالك. تلك أوهاام خادعة لا حظَّ لها من الوجود»<sup>[٢]</sup>.

ويرى الصوفيَّة أنَّ أهمَّ مجلِّ تجلّى فيه الجمال الأزليُّ هو الرسول محمد صلّى الله عليه وسلّم، ويعتقدون أنَّه قال: «من رأني فقد رأى الله»، ولذلك اعتبروا حبّه وجهاً من وجوه الحبِّ الإلهيِّ فتغنّوا به في أناشيدهم، واعتبروه الصورة المثلى للجمال والكمال الإلهيِّين، فإذا رأوا جميلاً بادروا بالصلاة عليه. وقد تجاوز بعضهم حبَّ الرسول لشخصه وتعلّق حبّهم بالحقيقة المحمديَّة التي رأوا أنَّها علّة الوجود وأول تعيّن في عالم الخلق.

[١]- الرومي (جلال الدين)، ديوان شمس تبريز، تحقيق جلال همائي، طهران، ١٩٥٦ م، ص ٣٤٢.

[٢]- جامي (عبد الرحمان)، يوسف وزليخا، نقلاً عن ترجمة أبي العلاء عفيفي لكتاب ١- ر - نيكلسون: في التصوِّف الإسلاميِّ وتاريخه، ص ٩٤ - ٩٥.



وقد تضافر الحبُّ الخالص لدى الإنسان الصوفيِّ مع الإحساس المرهف بالجمال ليجعلا منه إنساناً مبدعاً بامتياز. وتجلَّى ذلك الإبداع في أروع مظاهره في الشعر الصوفيِّ والنثر القصصيِّ، وفي السماع وما يتخلَّله من رقص وألحان، وتشهد بذلك عيون الشعر الصوفيِّ كما تجلَّت مع رابعة العدوية وعمر بن الفارض وابن عربي وجلال الدين الرومي وغيرهم. ولم يتجلَّ ذلك الإبداع في الشعر فحسب بل تألق أيضاً في النثر القصصيِّ مثل قصة يوسف وزليخة، وقصة ليلي والمجنون، وقصة سلامان وابسال، وقصص المثنوي لجلال الدين الرومي.

ومن خصائص الإبداع الفني لدى الصوفيِّ، سواء تعلق الأمر بالشعر أم الموسيقى والرقص أنه إبداع خال من كلِّ تصنُّع أو تكلف، بل هو صادر عن موهبة حقيقية وعاطفة تلقائية جيَّاشة يعبر عنها من دون أناة أو تدبُّر أو روية، بل هو ضرب من الإبداع المباشر الذي لم تحدِّ صفة المباشرة فيه من جودته وروعته لعدم تدبُّر المبدع لخصائصه الإبداعية، ولعدم وعيه أيضاً بأبعاده الفنية رغم ما يتَّسم به ذلك الإبداع من جمال ورقة وأناقة.

لقد أدرك المستشرق رينولد - 1 - نيكلسون هذه الخصوصية في الإبداع الصوفيِّ معلِّقاً عليه بقوله: «من الصعب أن نعتبر هذا النوع من الشعر الصوفيِّ وليداً لوعي فنيٍّ أدبيٍّ رغم ما في كثير من قصائده من جمال النظم ورقة الأسلوب وأناقته، ولذلك أميل إلى القول بأنَّ قصائد جلال الدين الرومي وابن الفارض وابن عربي وغيرهم من شعراء الصوفية كانت نتيجة لوعي أحوال الوجد الصوفيِّ، وأنَّها تشابه ما يسمَّى في عُرف علم النفس الحديث ( الكتابة الآلية Automatic writing). ومن خصائص هذه القصائد الغريبة أنَّ أوزانها وأنغامها وما صيغت فيه من الأساليب الرمزية، كل أولئك عوامل تساعد على انتقال أحوال الوجد التي يشعر بها الشاعر الصوفيُّ إلى سامعيه. ويزداد أثرها في السامع إذا أنشدت كما تُشَدُّ عادة في حفلات الذكر مصحوبة بالموسيقى. ولا يستطيع دارس الشعر الصوفيِّ أن ينكر قيمة التأويل الذي جرت به العادة في فهم هذا الشعر بوضع معان ثابتة لعدد كبير من الألفاظ التي تُستعمل في العرف لمعان مختلفة. إلاَّ أنني أرى أنَّ هذه طريقة قد يبالغ فيها. ويدلُّ شرح ترجمان الأشواق الذي وضعه ابن عربي على ديوانه على أنَّ الشاعر الصوفيِّ نفسه قد لا يوفِّق أحياناً إلى شرح مقصده من أبياته»<sup>[1]</sup>.

ولعلَّ ما يفسِّر ما اتَّسم به الإبداع الصوفيُّ من روعة وجمال هو توفُّره على بعض العناصر الأساسية التي لا تتوفَّر عادة للإبداع العاديِّ في مختلف الفنون، ويجوز لنا إجمال تلك العناصر في ثلاثة مكونات رئيسية، أولها مصدر الإلهام المفارق المتمي إلى ما وراء الوجود، وثانيها حالة الوجد التي تصل بالصوفيِّ إلى ضرب من الإشراق الروحيِّ، وثالثها استبطان الوجود بشتى مظاهره،

[1]- المرجع نفسه - ص 95-96.

واستكناه مضامينه وأبعاده. وهذه العناصر تجعله يعيش تجربة الإبداع بعمق وصدق، ويستشعر أنه يحاكي أو يتقمص في تجربته تلك تجربة المبدع الأول.

ومن المهم القول أن الإنسان الصوفي كائن يترقى عبر معارجه الروحي في درجات الكمال، ويطمح إلى بلوغ درجة الكمال الإلهي ليصبح في نهاية المطاف إنساناً كاملاً. فالكمال في نظر الصوفية هو أهم صفة من الصفات الإلهية بعد الأحديّة، وهم يفضلونها حتى على صفة الجلال. أمّا الإنسان الكامل فهو الذي يتجلّى فيه الحقُّ لذاته بجمع صفاته، وهو الذي يتحمّل الأمانة الكبرى في هذا العالم، ويضطلع بدور الوساطة بين المشيئة الإلهية وسائر المخلوقات، وهو الضامن لاستمرار رسالة الإيمان في هذا الكون. وهم يرون أن أجلى صورة للإنسان الكامل قد تمثّلت في شخص الرسول محمد باعتباره مثلاً للكمال الإنساني. ولذلك فهم يحذون حذوه في هذا الاتجاه، ويطمحون إلى بلوغ شأوه في الكمال، وقد تجاوزوا في ذلك شخص الرسول الإنسان إلى حقيقته السرمديّة المتمثلة في الحقيقة المحمّدية السارية في سائر الأنبياء والرسل.

ومن النصوص البليغة التي عبّرت عن حقيقة الإنسان الكامل نصوص ابن عربي وصدر الدين القونوي وعبد الكريم الجيلي. وها هو القونوي يعرفه في كتابه «مراتب الوجود» الذي قسّم فيه الوجود إلى أربعين مرتبة، واعتبر أن أكملها هي المرتبة الأخيرة أي مرتبة الإنسان الكامل، وفيها يقول: «المرتبة الأربعون من مراتب الوجود هي الإنسان الكامل، وبه تمّت المراتب، وكمل العالم، وظهر الحقُّ للعالم سبحانه بظهور الأكمل على حسب أسمائه وصفاته. فالإنسان أنزل الموجودات مرتبة في الظهور، وأعلاهم مرتبة في الكمالات ليس لغيره ذلك. وقد بيّنا أنه الجامع للحقائق الحقيّة والحقائق الخلقية جملة وتفصيلاً، حكمة ووجوداً بالذات والصفات، لزوماً وعرضاً، حقيقة ومجازاً. وكلُّ ما رأيته أو سمعته في الخارج هو عبارة عن رقيقة من رقائق الإنسان، واسم لحقيقة من حقائقه. فالإنسان هو الحقُّ، وهو الذات، وهو الصفات، وهو العرش، وهو الكرسيُّ، وهو اللوح، وهو القلم، وهو الملك، وهو الجنُّ، وهو السماوات وكواكبها، وهو الأرضون وما فيها، وهو العالم الدنياويُّ، وهو العالم الآخرويُّ، وهو الوجود وما حواه، وهو الحقُّ، وهو الخلق، وهو القديم، وهو الحادث... فلله درُّ من عرف نفسه معرفتي إياها»<sup>[١]</sup>.

من جهته، يعتبر عبد الكريم الجيلي أن الإنسان الكامل مرآة الحقِّ، وأنه يستحقُّ أسماءه وصفاته استحقاق الأصالة، فيقول: «ثمّ اعلم أن الإنسان الكامل هو الذي يستحقُّ الأسماء الذاتية والصفات الإلهية استحقاق الأصالة والملك بحكم مقتضى الذاتيّ، فإنه المعبر عن حقيقته بتلك العبارات، والمشار إلى لطيفته بتلك الإشارات، وليس لها مستند في الوجود إلا الإنسان الكامل. فمثاله للحقُّ

[١]- القونوي (صدر الدين)، مراتب الوجود، نقلاً عن ١ - ر- نيكلسون - المرجع نفسه.

مثال المرأة التي لا يرى الشخص صورته إلا فيها، وإلا فلا يمكنه أن يرى صورة نفسه إلا بمرآة الاسم: الله فهو مرآته. والإنسان الكامل أيضاً مرآة الحق، فإن الله تعالى أوجب على نفسه ألا تُرى أسماؤه وصفاته إلا في الإنسان الكامل»<sup>[١]</sup>.

تلك كانت بعض ملامح الإنسان الصوفي كما تبدو لنا من خلال التراث، وبعد التنقيب والحفر في ذاكرة الماضي. وهي ملامح لم يتح لنا أن نبرز منها سوى بعض الخطوط العريضة لشخصية ذلك الكائن، لأن ما خفي منها ودق يتطلّب المزيد من التأمل والتدبر للكشف عنه، وتبيد ما يلفّه من غموض.

ونحن، وإن كنا لا ندعي الإحاطة بكلّ مكونات الإنسان الصوفي النظرية والتطبيقية، وبجميع ما جاء في بيانها سواء على السنة الصوفية أنفسهم، أم بما جرت به أقلام غيرهم، فإننا نعتقد أنّ ما استطعنا كشفه من صفحة ذلك الإنسان، ومن سحته وسمته، كفيل بالدلالة على أنّ ما تمثله الصوفية من صورته واعتقدوه ليس بغريب عن صورة الإنسان المعاصر بالنظر إلى حقيقته وكونيته وسرمديته وعلاقته بالله وبالكون. ويكفي لإثبات هذه المعاصرة المستخلصة من أعماق التاريخ إجراء بعض المقارنات والوقوف على العديد من نقاط اللقاء ممّا قد لا يسمح به وقد لا يتسع له هذا المقام.

[١]- الجيلي، الإنسان الكامل، طبعة القاهرة، ١٣٢٨ هـ، ج٢، ص ٤٨.

# وَعُودُ التَّصَوُّفِ

## مقاربة أنثرو - سوسولوجية لمشكلة الأجيال الروحية في العالم الإسلامي

جعفر نجم نصر

أستاذ أنثروبولوجيا الدين وعلم اجتماع الدين / الجامعة المستنصرية، العراق

### ملخص إجمالي:

مع التحولات العالمية المتسارعة وتحت وطأة موجات الحداثة، وتمدد ظاهرة العولمة بكل أذرعها وانماطها، تغيرت أشياء كثيرة في العالم الإسلامي، وكان يعتقد للوهلة الأولى ان أهل التصوف والعرفان الاسلاميين بمنأى من هذه التغيرات لكونهم يمتلكون نظاماً معرفياً وأخلاقياً متماسكاً يحول دون هذه التأثيرات، أو على اقل تقدير يحوزون على تقنيات أو وسائل تمكنهم من التكيف معها.

على الرغم من ذلك فقد واجهوا جيلاً شابياً يحمل ذهنية متصلة بكل هذه التحولات، بل مثلت ذهنيتهم مرآة عاكسة لها على عدة صعد، وذلك بكونه جيلاً مفارقاً مبتعداً عن الروحانيات المتعارف عليها، بل وناقماً على بعضها. وهذا الأمر جعل من راهنية التصوف والعرفان أمراً داخلياً في سياقات الخطاب الفلسفي لاسيما لجهة مواجهة خطاب اجتماعي جديد تمثّل بأزمة جيلية واقعية توجبُ الوقوف على جذورها وسياقاتها وآثارها ومآلاتها.

يأتي بحثنا هذا كمحاولة أولية للوقوف على ماهية الأزمة الجيلية السارية بعمق في المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

\*\*\*

مفردات مفتاحية: الأجيال الروحية . أنثروبولوجيا التصوف . الخطاب الفلسفي . الأزمة الجيلية . المجتمعات الإسلامية.

## ١ - الأجيال الروحية / مدخل تأسيسي :

مرَّ التصوّف والعرفان في العالم الإسلاميِّ بمراحل تاريخية متفاوطة على مدى قرون خلت، وهذا الأمر أنشأ أجيالاً متواصلة من المتصوّفة والعرفاء على مستوى الخطّ الثاني من الأتباع والمريدين أو المتعلّمين، وقد اختلفت صيورتهم وتحولاتهم من بيئة اجتماعية إسلامية إلى أخرى، ولكنهم ظلّوا رغم ذلك ضمن ثوابت روحية ضمن دائرة ميراث صوفي/عرفاني لا يستغنون عنه في سيرهم وسلوكهم.

من البديهيّ أنّ الطرق الصوفية متعدّدة ومختلفة وتعيش في مجتمعات متباينة، ولكن، رغم ذلك، توجد وحدة موضوعية تجمعها في كثير من معالمها الروحية، ولعلّ الأمر في شمال أفريقيا واضح بنحوٍ جليّ بطبيعة الحال، وكذلك الأمر على صعيد ورثة مدرسة الحكمة المتعالية في المشرق.

الأمر لم يستقرّ على نهج واحد أو رؤية أحادية وهذا طبيعيّ في عالم التصوّف والعرفان، ولكنّه مختلف في المجتمع الإنسانيّ والتحوّلات والتحدّيات المتتالية التي واجهته، وعليه ظهرت أجيال دينية مختلفة، وهذا محل النظر والاهتمام، لأن الاتجاه التقليديّ المعروف يمسك بزمام الأمور، قبالة جيل ديني/روحيّ بدأ يفلت من الدائرة الروحية الأم، وبدأ يأخذ مداراً روحياً جديداً.

لقد قدّم لنا علماء الاجتماع رؤية نظرية وميدانية تأسيسية لفهم التفاوت الدينيّ أو الروحيّ بين الأجيال في ظلّ تحوّلات مجتمعية هائلة كما سنبيّن لاحقاً.

يرى ويد كلارك روف أنّ مفاتيح استيعاب (مفهوم الأجيال) وتقديره أن نعترف بأنّ الناس يرون العالم ويستجيبون له بصورة مختلفة تماماً عن غيرهم الأكبر سناً، لكن علينا أن ندرك أيضاً أنّ رؤاهم واستجاباتهم المميزة ليست مجرد رؤية مشخّصة وغريبة في تفردّها، بل مشتركة على نحو واسع مع الآخرين من ذوي الأعمار والتجربة الاجتماعية المشابهة. ذلك أنّ الأبعاد الاجتماعية الرأسية منها والأفقية تدخل في غمار تشكيل وعي الجيل بوصفها صيغة واحدة (gestalt) لتجارب الحياة تجسّدت في ما يتعلّق بصيغة أخرى، وإذا تصوّرنا المفهوم عن جيل معين بهذه الكيفية، فإنّه يصير متضمناً عملية معقّدة وإبداعية من الشكّل الثقافيّ - الاجتماعيّ<sup>[1]</sup>.

صحيح أن هناك تداخلاً ثقافياً بين الأجيال، ولكن لكلّ جيل خصوصيته الثقافية التي لا ترتبط بالذهنية المعرفية المحمولة فحسب، بل بالآليات النفسية/السيكولوجية للتعاطي أو التعامل مع سائر القضايا، وعلى رأسها هنا طبيعة الحال المسألة الدينية أو الروحية.

[1]- ويد كلارك روف، الأجيال والدين، مقالة في كتاب: المرجع في سوسولوجيا الدين، كتاب أكسفورد، المجلّد الثاني (بيتر كلارك) محرراً، ت: ربيع وهبة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٢٠، ص ٥٢٩-٦٢٩.

هنالك شخصيتان في القرن العشرين كانتا مؤثرتين تأثيراً خاصاً في تشكيل نظرية الجيل الحديثة: خوسيه أورتيغا إي غاسيت (Jose Ortega y Gasset) الفيلسوف الإسباني، وكارل مانهايم، السوسيولوجي الألماني، وقد كتب أورتيغا أن: الجيل هو أسلوب وجود متكامل، أو إذا فضّلت القول، هو طريقة في العيش، ترسخ نفسها عند الأفراد بطريقة لا تمُحى<sup>[١]</sup>.

وحول مسألة الذهنيّات أو العقليّات، فقد أراد البحث في آليات تبدّل عقول الأجيال الجديدة المغايرة للعقلية الأم داخل المجتمع، ومثلما قال روف: ومن ثمّ انصبّ تشديده على تبديل (العقليّات) ضمن المجتمع؛ وكذلك على قوة الروابط التي ترتبط بين أعضاء يتشاركون رؤية عالميّة خاصّة. وفي الفترات (التراكميّة) تأتي هذه التبديلات محدودة، ومن ثمّ يشعر جيل جديد بنفسه إلى درجة ملحوظة بوصفه جيلاً مع جيل سابق، ثمّ تأتي الفترات (السجاليّة) عندما يكون هناك مثلما صاغها خوليان مارياس (Julian Marias) أحد أتباع أورتيغا، (أجيال صراع، تطيح بما هو قديم وتنشئ أشياء جديدة)<sup>[٢]</sup>.

هاتان المنظومتان الثقافيّتان تشيران إلى تصادم بين جيلين ماضويّ وحداثويّ، محافظ/تقليديّ، وجيل متجدّد/متفتحّ، وإن كانت هذه المصطلحات مخادعة بطبيعة الحال، وتنتمي إلى حقل عالم الحداثة وانزياحاته الثقافيّة المتعدّدة، الذي حاول الاستيلاء على كل شيء داخل المجتمعات الانسانية، إذ من الذي يقول ان اصحاب النزعة الماضوية متورطون في النزعة التقليديّة والتي ينظر إليها نظرة ازدراييّة؟ ومن الذي يقول إنّ الحداثيين هم متجدّدون عقلايون كما يجب أن يطلقوا على أنفسهم؟ أنّ المعايير التي تخضع للمركزيّة الغربيّة ومخادعة، التي تمارس إقصاءً دائماً للتراث أيّاً كان، فما بالك بالتراث الروحيّ؟!.

وأياً تكن درجة التميّز، فإنّ أورتيغا رغم ذلك ينظر إلى كلّ جيل لاحق على أنّه ذو تأثير في تشكيل مجتمع جديد. وهو هنا لا يشدّد على حفنة من القادة المؤثّرين ولا ببساطة على الكتلة العظيمة من أتباعهم، بل يتصوّر بالأحرى المجتمع بوصفه تشكّلاً اجتماعياً متكرّراً ينتج من تسوية ديناميّة بين الكتلة والفرد، وهذه الديناميّة المجتمعيّة بوصفها المصدر الرئيس هي المسؤولة عن حركات التطوّر التاريخيّ. وللتبسيط، يمكن القول أنّه يرى الطاقة ناشئة من تفاعل فئة عمريّة واحدة جديدة من القادة والجماهير، وهذه الطاقة الجديدة تحدّد اتجاه التغيّرات التي تشمل المجتمع كلّ<sup>[٣]</sup>.

في هذا السياق، كان لعالم الاجتماع البارز كارل مانهايم أطروحات ذات شأن معرفيّ كبير ينبغي التوقّف عند أبرزها، ولاسيما أنّه حاول أن يجمع بين المقاربات الوضعيّة لمشكلة الأجيال وبين

[١]- ويد كلارك روف، الأجيال والدين، ص ٩٣١.

[٢]- المصدر نفسه.

[٣]- المصدر نفسه.

المقاربات الرومانسيّة، أي بين الجمع بين التعبيرات الوصفية لجيل ضمن مفهوم خطّي للزمن، التي سعت إليها المقاربات الوضعية، وبين الفهم الذاتي للزمن، من أجل التقاط روح العصر بالنسبة إلى جيل معين.

فكان هدف مانهايم الربط أو الجمع بين أفضل ما في المقاربتين: بالاعتراف بالخبرة الذاتية للجيل، وأيضاً بفرض نظام تجريبي على الكيفية التي تشكّلت بها أصوات خاصّة بالجيل، وجرى التعبير عنها واكتسبت صعوداً بين الجيل،...، ولهذا اقترح: أنّ الطابع الأخلاقي والثقافي لعصر ما ليس صوتاً منفرداً، ولكن على العكس، يمكن أن نفهمه مجموعة مؤتلفة من الأصوات أو تآلف «تحويلي» يتكوّن من أصوات منفصلة تعبر عن الوحدات الموجودة داخل الجيل<sup>[1]</sup>.

واعتماداً على التقليد الوضعي، يبدأ مانهايم بفكرة أنّ الجيل يتشكّل ببساطة بنحو تصويري بواسطة تماثل موقع عدد من الأفراد داخل كلّ اجتماعي، على هذا النحو، يكون الانتقال من جيل إلى جيل عملية مستمرة، مع ظهور مشاركين جدد وانسحاب متواصل لمشاركين سابقين. وقد كرّس بعض الانتباه إلى الآليات الاجتماعية والعائلية التي تضمن استمرارية الثقافة في سياق مثل هذا التدفق والتجدد الأساسي<sup>[2]</sup>.

ويرى مانهايم أن الأجيال في حالة تفاعل مستمر، يركّزون على التفاوض بشأن الحاضر ولكي نحقق ما يطلق عليه «سلسلة أجيال مستمرة»، فإنّ أنواع الاتصالات التي تحدث بين الأجيال لا تسير في اتجاه واحد، من الأكبر إلى الأصغر سناً، وهو يشير إلى ضرورة الانتقال المستمر للتغيير الثقافي ملاحظاً أنّ: مجارة الشباب للعصر... تتوقّف على كونهم أقرب إلى مشكلات الزمن الحاضر... وفي حقيقة أنّهم على إدراك تام بعملية عدم الاستقرار ولكلّ منهم موقفه منها، كل هذا بينما الجيل الأكبر سنّاً يتشبّه بإعادة التوجيه التي كانت مسرحاً لشبابهم... فالمعلم لا يقوم فقط بتعليم تلاميذه، ولكن التلاميذ يعلمون المعلم أيضاً<sup>[3]</sup>.

بطبيعة الحال، لا يمكن فهم هذه التأطيرات النظرية الخاصة بمسألة (الأجيال) من دون إعادة موضعة هذا التفاوت الثقافي بينهم ضمن دائرة السياقات المجتمعية برمّتها والتحوّلات أو التغيّرات المتعدّدة التي طالتها، إذ إنّ هذا الأمر سيبيّن لنا كيف أنّ الجيل السابق يظلّ محافظاً ومدافعاً عن منظومة ثقافية أو دينية معينة، وكيف أنّ الجيل الناشئ (جيل الشباب) سيكون أكثر عرضة للاستجابة لهذه التغيّرات والتماهي معها، وهذا الأمر ينطبق كلياً على الأجيال الروحية أو الأجيال المتديّنة في

[1]- جولي ماكليود، ريتشيل طوسون، بحث التغير الاجتماعي: المقاربات الكيفية، ت: سحر توفيق، مراجعة: محمود الكردي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2014، ص 217.

[2]- جولي ماكليود، ريتشيل طوسون، بحث التغير الاجتماعي، مصدر سابق، ص 217.

[3]- المصدر نفسه، ص 218.



كلّ العصور وبحسب خصوصيّة كلّ التغيّرات الاجتماعيّة التي تطرأ عليها.

ثانياً: التحوّلات الاجتماعيّة والفرز الدينيّ للأجيال: الأزمة الأولى:

ينبغي التوقّف عند جملة التحوّلات الاجتماعيّة الهائلة التي جرت في العالم أجمع، والتي تركت آثارها على العالم الإسلاميّ وأجياله الروحيّة، والتي يمكن تكثيف التعامل معها على النحو الآتي:

أولاً: أصبحت المجتمعات في العالم الإسلاميّ تعيش ثقافة استهلاكيّة لا حدّ لها، فضلاً عن طغيان الفردانيّة لدى أجيالها الشبانيّة الجديدة، وهذا ما انعكس على العرفان والتصوّف بأن أصبحا يمثّلان حدثاً غريباً أو نشازاً أمام عالم الماديّات المهيمن هذا، تحت مظلة الحداثة والعولمة.

إذ إنّ بديمومة مشروع الحداثة الذي لم يتوقّف حدثت أمور كثيرة، تجسّدت في انهيارات لروابط اجتماعيّة وقيميّة انعكست على المستوى العقلائيّ لأنشطته الاجتماعيّة وعلى المستوى النفسيّ في الوقت عينه، وعن ذلك يقول زيجمونت بومان: مع ذلك، ثمة سمتان تجعلان حالنا - حال حدثتنا - مختلفاً وجيداً: فأما السمة الأولى فتتمثّل في الانهيار التدريجيّ والتدهور السريع للوهم الذي اتّسم به صدر الحداثة، أي انهيار الإيمان بأنّ ثمة نهاية للطريق الذي نسير فيه، وغاية كبرى للتغيّر التاريخيّ يمكن تحقيقها، وحالة من الكمال يمكن الوصول إليها غداً أو العام القادم أو الألفيّة القادمة، ومجتمعاً صالحاً، ومجتمعاً عادلاً، ومجتمعاً خالياً من الصراع في جميع جوانبه المتعدّدة أو بعضها، وتوازناً ثابتاً بين العرض والطلب، وإشباعاً للحاجات كافة...<sup>[١]</sup>. وهنا يشير بومان إلى تسويق الوهم الذي استشرى في كلّ مفاصل الحياة، الذي غدا عنصراً مهيماً يفتح الأمل بلا نهاية على أشياء كثيرة، مما يجعل الأفراد أمام اللهاث الدائم نحو الغد بعده مالكاً أو صانعاً للأفضل، ولكن هذا اللهاث وتسويق الوهم هو الذي فتح شهية المجتمعات نحو الاستهلاك الدائم والمستمر.

أما السمة الثانية فتتمثّل (بحسب رأيه) في نزاع الضوابط الحاكمة وخصخصة الواجبات والمهام التحديثيّة، فما كان بالأمس مهمة يؤدّيها العقل البشريّ، باعتباره الملكة الجمعيّة للبشريّة والملكيّة الجمعيّة لها قد تشرذم (اتخذ طابعاً فردياً) وأسند إلى امتلاك الشجاعة الفرديّة وقدرة الاحتمال الفرديّة، وترك لقدرة الأفراد على تصريف الأمور والموارد وإدارتها<sup>[٢]</sup>.

عندما انهارت رؤية المجتمع في طريق سيره، وظلّ شغوباً في السعي نحو اللانهايات من الشؤون الماديّة، فإنّ هذا الأمر يعني ضمناً بحسب ما نفهم من بومان، أنّ المجتمع فقد القدرة على أن يمتلك الوصاية القيميّة أو الأخلاقيّة على الأفراد لأنّه هو ذاته فقد البوصلة الموصولة للسكينة

[١]- زيجمونت بومان، الحداثة السائلة، ت: حجاج ابو جبر، الشبكة العربيّة للابحاث والنشر، بيروت، ط٢، ٢٠١٧، ص ٧٤-٧٥.

[٢]- المصدر نفسه، ص ٧٥.



والطمأنينة والاستقرار، وأمام هذا الأمر كان الأفراد يقفون أمام هذه التحوُّلات والانهيئات وهم لا يملكون الأدوات الكافية للمواجهة، وهذا ما سنلاحظه بجلاء في أطروحات عالم الاجتماع الفرنسي جيل لبيوفتسكي.

إذ يرى أنّ الغرب يحكمهم منطق ما اصطُح عليه: بـ(عملية الشخصية) وهي تُعدُّ شكلاً جديداً لتنظيم المجتمع وتوجهه وتدبير سلوكيات أفرادها، وهي تحيل إلى أمرين متقابلين أحدهما سالب: يشير إلى التشقُّق الذي أصاب التشبُّث الاجتماعيَّة الانضباطية، والآخر موجب يميل إلى تشكيل مجتمع مرن قائم على الإعلام وإثارة الحاجات، والجنس، وتقديس الطبيعيِّ وروح الدعابة، ومن نتائج ذلك:

- تصاعد حدَّة التمركز على الذات.

- اللامبالاة بالمصلحة العامة.

- غلبة الفرديِّ على الكونيِّ<sup>[١]</sup>.

- غلبة النفسيِّ على الإيديولوجيِّ<sup>[٢]</sup>.

فالفردانية الحداثوية بالنسبة إليه كانت متمثلة بـ: مجمل التغيُّرات والتحدّيات التي جلبتها ودافعت عنها بشراسة الثورة الحداثية، وهي وجه من وجوه سيرورة علمانية أوسع قادت إلى ظهور مجتمعات ديمقراطية تأسست على سيادة الفرد والشعب، وعلى التحرُّر من الخضوع للآلهة والهرميَّات المتوارثة وسطوة التقاليد. إنها امتداد ثقافيِّ لسيرورات نظام سياسيِّ تشكَّلت ملامحه من القرن الثامن عشر الميلادي<sup>[٣]</sup>.

أمَّا الثورة الفردانية الثانية لديه، فهي تشكَّلت منذ ستينيات القرن العشرين، وهي أفسحت المجال أمام ظهور فردانية جديدة تكاد تقطع ما سابقتها وتتميز بكونها متعينة ونفسية، وتجعل التحقُّق الذاتيَّ أهمَّ غاية في الحياة، ممَّا أدَّى إلى اندحار المشاريع المجتمعية الكبرى، وتآكل الهويَّات الاجتماعية والمعايير الإكراهية، وإلى تقديس حرية التصرف في الذات على مستوى الأسرة والدين والجنس والرياضة والموضة والانخراط السياسيِّ والنقابي<sup>[٤]</sup>.

لكن ما سبب ذلك بنظره يرى لبيوفتسكي: إنَّها ثورة الحياة اليومية متجسِّدة في عملية الشخصية التي غرزت الهوية الشخصية، وطالت جميع مناحي الحياة، ومنحت الفرد الحقَّ المطلق لأن يكون

[١]- جيل لبيوفتسكي، عصر الفراغ: الفردانية المعاصرة وتحوُّلات ما بعد الحدائة، ت: حافظ إدوخراز، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ٢٠١٨، ص ٨-٩.

[٢]- المصدر نفسه، ص ٢١٨-٢١٩.

[٣]- جيل لبيوفتسكي، عصر الفراغ، مصدر سابق، ص ٢٢٤-٢٢٩.

لنفسه بالصورة التي يريد، دافعة إيّاه بذلك إلى أقصى حدود النرجسية<sup>[١]</sup>.

ثانياً: بعد اليأس والتجريب في ظلّ هذه الثقافة الاستهلاكية، وفي ظلّ ضياع البوصلة المعرفية الروحية والأخلاقية للجيل الجديد (جيل الحداثة والعولمة)، الذي كان يبحث عن متنفس أو ملجأ للقلق الوجودي وحالة الفراغ المعنوي والروحي الذي يعيشونه ممّا دفعهم نحو البحث أو السعي حثيثاً نحو عالم روحي، ولكن هذه المرة ليس الارتقاء في أحضان التصوّف والعرفان الإسلامي، إنّما في أحضان الموجات الروحية الوافدة من الغرب، والتي هي روحانية/مشرقية أعيد تمثّلها ومن ثم إنتاجها داخل المنظومة الغربية، من تقنيّات روحية تأملية أو تذوقية للروحانية البوذية والتاوية، فضلاً عمّا يُعرف بعالم الطاقة ونحو ذلك، وهذا الأمر قاد في المآل النهائي بطبيعة الحال إلى التعالي على الميراث الروحي الإسلامي والابتعاد عنه بنحو أو بآخر، ولكن الأمر الخطير في ذلك كلّهُ هو وجود موجات روحية مُمأسسة تصبُّ في مصلحة استعمارية جديدة.

وهذا التدنُّن الشبابيُّ مختلفٌ جذرياً عن التدنُّن الشعبيّ، وهو أيضاً مختلفٌ عن التدنُّن الفرديّ كما عرفه التنوير الأوروبيُّ، الذي يرى أنّ الدين بالأساس هو وعي أخلاقيّ (Ethos) يلزمه وجود (حرية) أو (عدم قسر) في اتخاذ الخيارات الدينية وينحصر في الحيز الخاص، فالتدنُّن الشبابيُّ نمط تدنُّن منتشر في الحيز العام، ومنفلت من قبضة المؤسسات الاجتماعية<sup>[٢]</sup>.

لقد انتبه باحث في تاريخ الأديان إلى نمط التدنُّن الجديد الذي نتحدّث عنه، ورصد علاقة تشكّله بالتأثير المتصاعد للعولمة ولاسيّما عبر أهمّ أدواتها (وسائل الإعلام التفاعلية/التقنية)، حيث تتأسس علاقة استهلاكية بالدين وفق تسمية الباحث الفرنسيّ باتريك ميشيل، وهي علاقة يتعامل فيها المشاهد مع الدين بشكل استهلاكيّ فيختار من منه العرض الدينيّ المناسب له من خلال مقياسه الخاصّة، بحيث يختار من الدين المساحة أو الفضاء أو الحيز المريح وغير الإجباري بعيداً عن أيّ نظام قيميّ يحمل في طيّاته الإجبار... وفق هذه العلاقة الاستهلاكية بالدين سيكون للفرد/المشاهد إمكانية رفض هذا العرض الدينيّ في حال عدم قبوله ليبحث عن عرض دينيٍّ أكثر قبولا<sup>[٣]</sup>.

إنّ هذا التدنُّن الشبابيُّ الذي يعبر عن روح الجيل الجديد بوصفه نتاج موجات الحداثة المتتابة وتمظهرات ظاهرة العولمة المتعدّدة، كان وفق هذه النزعة الاستهلاكية المتسارعة التي شملت الدين ضمن سياقات وسائل الإعلام التفاعليّ والحيز المتاح له، كان عرضة في كثير من الأحيان لعرض دينيٍّ/روحيٍّ جديد، ظاهره الحرية الدينية في البحث عن القيم

[١]- المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

[٢]- هاني عواد، التدنُّن الشبابي بوصفه نمطاً منفلتاً من المؤسسة الأيديولوجية، مجلّة "عمران"، الدوحة، ع(٢)، تصدر عن: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، خريف ٢٠١٢، ص ٧٧.

[٣]- المصدر نفسه.

الروحية العالمية أو الكونية، وباطنه وصاية قيمية كونية لقوى مهيمنة جديدة.

هذه الهيمنة الجديدة يُصطلح عليها بـ(الدبلوماسية الروحية) "Spiritual Diplomacy" والتي تستخدمها مؤسسات غربية وصهيونية بعينها لأجل إشاعة الدين الابراهيمي الذي يتجاوز الخلافات العقائدية، والتركيز الدائم على العلاقة المفتوحة مع «اليهودية العالمية» بشتى عناوينها<sup>[١]</sup>. وأهم مبادئها: الصوفية هي مسار روحي لا دين لها، والتصوف يسلب الحدود التي تقسم الأديان المختلفة، والوصول إلى المشترك الروحي بين الأديان، ووحدة المثل الدينية، والحج المشترك بين الثقافات الصوفية ليس لها دور عبادة ولا تعترف بالمدن المقدسة، والصوفية تؤكد وحدة المعرفة الدينية (خصوصاً اليهودية) بوصفها تتساوى مع الماسونية الجديدة، والتوجيه الفردي الروحي، والمساواة بين الجميع،... الخ<sup>[٢]</sup>.

ثالثاً: إن قوة وهيمنة الإسلام الفقهي الذي ارتدى الكثير من المتحمسين له في أحضان السلفية الإسلامية، كان بمثابة إحدى العلامات الفارقة على التوجهات الدينية الأخرى أو النقيضة للمسألة التي تقدّم ذكرها (لأولئك الذين يبحثون عن الروحانية بمصادر غربية حصراً)، وهذا يعني أننا أمام جيل أعيد توجيهه لاحقاً نحو العنف والجهادية الإسلامية تحت عنوان أو ذريعة أنه إسلام السلف الصالح، والذي يمثل مرتكزاً للإسلام الأصيل، الذي يمكن أن يواجه الحداثة الغربية!!.

رابعاً: أمام كل هذا التفاوت بين الأجيال يقف جيل العرفانيين والصوفيين الذين ما زالوا يمثلون ورثة (الإسلام الطريقي)، الطرق الصوفية المغاربية أو في شمال أفريقيا وبعض ورثة مدارس العرفان في المشرق، ذات الخطاب الفلسفي والتي تتحوّل عبر صيرورته الحياتية/المعاشية إلى خطاب اجتماعي عبر تجسيدات وممارساته الاجتماعية المتنوعة داخل المجتمع.

وفق ما تقدّم ذكره، نحن إذن إزاء أزمة جيلية حقيقية ينبغي لفت الانتباه إليها، والتي تمثلت في أربعة أجيال هي:

١ - جيل متماه مع الغرب وحداثته بنحو المماثلة والمطابقة الكلية.

٢ - جيل يعيش الروحانية الوافدة ظناً منه أنها الملاذ والخلاص الديني للأزمات الذاتية والموضوعية.

٣ - جيل يعتقد أنّ الأصولية/السلفية هي الهوية والذاكرة التي يمكن من خلالها مواجهة سائر التحديات، بل ومواجهة الغرب بشتى السبل.

[١]- ينظر تفاصيل أكثر: هبة جمال الدين محمد العزب، الدبلوماسية الروحية والمشاركة الابراهيمي: المخطط الاستعماري للقرن الجديد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٢١، ص٢٩.

[٢]- ينظر تفاصيل أكثر: المصدر السابق نفسه، ص٧١-٧٥.

٤ - جيل عرفانيٌ وصوفيٌ يعيش عزلته وغربته في ظلِّ عالمٍ ما عادَ يعبأ كثيراً بالمنطق الروحيِّ الخالص.

أمام هذه الأزمة الجيلية الحقيقيَّة نحتاج إلى منظورين فلسفيين واجتماعيين يستطيعان أن يقدمًا الحلول والمعالجات بين حدَّين مهمَّين هما:

(١) الإزاحة وإعادة إنتاج الخطابين الفلسفيِّ والاجتماعيِّ.

(٢) ملء الفراغ السريع لمواجهة الأزمة الجيلية بنحوٍ متبصِّرٍ وحادقٍ.

ولا شكَّ في أنَّ التصوُّف بصيغته الطريقيَّة، أي كما يبدو في الطرق الصوفيَّة اليوم، يختلف اختلافاً بيناً عن التصوُّف النظريِّ الفلسفيِّ كما صاغه أقطاب التصوُّف الإسلاميِّ، ولعلَّ التحوُّل المهمُّ في الفكر الصوفيِّ يتمثَّل في بداية مأسسته منذ أن أصبح التصوُّف مجموعة من الطقوس المكوَّنة من الأذكار والأوراد الدورية التي تقام في الزوايا، أي عندما أصبحت الزاوية المؤسَّسة الثقافيَّة الاجتماعية الوحيدة التي تعبر عن التصوُّف، حينها تشكَّل لون ثقافيٌّ جديد في الحقل الثقافيِّ الإسلاميِّ اكتسب استقلاليتَه عن التصوُّف الفلسفيِّ، من ناحية، وعن الدين الرسميِّ من ناحية أخرى، وأصبح يكتسح مجالات الثقافة الشعبيَّة في بعض الأقاليم الإسلاميَّة، خصوصاً في منطقة المغرب الغربيِّ، حيث يعتبر من أهمِّ التعبيرات عن الدين الشعبيِّ، بل ومكوِّناً جوهرياً للهويَّة المغاربيَّة<sup>[١]</sup>.

ورغم أنَّ هذا الإسلام الطريقيِّ (كما يرى الباحث التونسيُّ حسن مرزوقي) يمثِّل بصيغته الشعبيَّة مرحلة مأسسة للتصوُّف الفلسفيِّ وتسييج حدوده المعرفيَّة، وينهض في بنية خطابه الديني على العقل القياسي نفسه الذي يشدُّ العقل البيانيِّ والعقل العرفانيِّ، وأنَّه مكَّن الخطاب الطريقيِّ (بحسب رأيه) من الإنسجام مع بنية الثقافة العربيَّة الإسلاميَّة، وإن بدا في ظاهر الخطاب مختلفاً، فإنه يتماهى مع البنية العميقة للتفكير الإسلاميِّ<sup>[٢]</sup>.

إلَّا أنَّه تعرض لانتقادات كبيرة وواسعة وعلى مدى قرون خلت، ومن جوانب عدة، قال بذلك شخصيات معرفيَّة عديدة، كان من ضمنهم الكثير من المتصوِّفة أنفسهم، ولو توقَّفنا عند أنموذج لذلك عبر ذكر بعض آراء المتصوِّف عبد الواحد يحيى (رينيه غينون) لنجد البرهنة على ذلك.

فتحت حديثه عن الارتباط بسلسلة التربية الروحيَّة، يرى أنَّ السالك يعتمد على أمرين لا انفصال بينهما استعداداته الذاتِيَّة، وضرورة انضمامه إلى طريقة صوفيَّة لأجل استكمال شروط سيره

[١]- حسن مرزوقي، الإسلام الطريقي ومستويات التأصيل، مجلة "عمران"، الدوحة، العدد (٢)، تصدر عن: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، خريف ٢٠١٢، ص ١٥-١٦.

[٢]- المصدر نفسه، ص ١٧.

وسلوكة، فالإخفاق في تطوره الروحي يقع جراء: ضعف كفاءات المرشد، أي ضيق الاستعدادات التي يحملها في ذاتها، وهي التي لا يقوم مقامها أيُّ بديل خارجي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أيضاً حالة الضمور والانحطاط التي آلت إليها في الوقت الراهن بعض التنظيمات التربوية (كالطرق الصوفية) فأُمتست لا توفر ركيزة كافية لنيل التربية الروحية الفعلية، بل حتى الشعور بوجودها عند من لهم أهلية لها، مع أنه لا يزال بإمكانها توفير الانتساب الظاهري للطريق...<sup>[١]</sup>.

بل يقوم شارحاً وجازماً: عموماً، يمكن القول بأن في عصر مثل عصرنا، هذه الحالة لم تَمس شاذة، وإنما صارت دائماً تقريباً هي العادية في وجهة النظر التراثية، ففي العالم الإسلامي مثلاً أمتست جلُّ الطرق الصوفية طرق انتساب وتبرك، والنادر منها يوفر التجربة الكاملة والتحقق الفعلي<sup>[٢]</sup>.

بل هو يذهب بنحو موسّع للحديث عن شيوخ التربية الروحية الحقيقيين والمزيفين، إذ هو يعول كثيراً على من يساعد المرشد على الجهد الذي يقوم به لنيل أيِّ درجة من درجات التحقق الروحي، ولكنه يتوقّف ملياً عند شيوخ الطرق أو مدّعي العرفان المزيفين ليقول: والأمر الأصعب، خصوصاً في عصرنا، ليس هو الحصول على انخراط في تنظيم روحي، بل يتمُّ هذا أحياناً بسهولة مفرطة (نريد الإشارة إلى أن بعض هذه التنظيمات قد أمتست مفتوحة بإفراط، مما يشكّل دائماً سبباً لانحطاطها)، وإنما هو العثور على شيخ تربية كفء، أي بإمكانه حقاً القيام بوظيفة القدوة في السلوك الروحي،...، فلا بدّ من الحذر الشديد من هؤلاء المتشيخين المزيفين، الذين لا يمكن لهم سوى الزجّ بمن يستهونهم في الظلال؟....<sup>[٣]</sup>.

فالانتساب الظاهري للطرق الصوفية من قبل بعض الأفراد أفضى إلى الخروج منها في كثير من الأحيان لعدم توافر لدى بعضها شيخ مُربٍّ/عارف، ولعلّ هذا الأمر وغيره، ولاسيما انشغالهم بالاحتفالات الدينية أو الطقوس الاحتفالية المفرطة والتي تحدّث عنها عبد الواحد يحيى كذلك<sup>[٤]</sup> ناقداً إياها، تمثل أحد الأسباب التي دفعت ببعض أبناء الجيل الشبابي الجديد، ترك مسألة الانضمام للطرق الصوفية من جهة، وعدم السعي تماماً نحو البحث عن شيخ مرشد، لأن الروحانيات الجديدة أو التصوف العالمي الوافد يرى أن ذلك الأمر لم يعد ضرورياً وقد عفى عليه الزمن!.

### ثالثاً: الخطاب الفلسفي للتصوف والعرفان وتفاعل الأجيال: (الأزمة الثانية):

أنا إزاء خطاب فلسفي نخبوي/عرفاني خاصّ بدوائر ضيقة للغاية تشتغل عليه كتابة وتحليلاً

[١]- عبد الواحد يحيى، التربية والتحقق الروحي: تصحيح المفاهيم، ترجمة وتعليق: عبد الباقي مفتاح، عالم الكتب الحديث، إربد، الاردن، ٢٠١٤، ص ٣١.

[٢]- المصدر نفسه، هامش، ص ٣١.

[٣]- المصدر نفسه، ص ١١٧-١١٨.

[٤]- ينظر تفاصيل أكثر: المصدر نفسه، ص ٧١-٧٦.

وتدريسا، فضلاً عن منشغلين به على المستوى العمليّ والذي لا يرشح إلاّ كتابات خاصة للتدليل وللإحاطة بالتجربة العرفانيّة/ الفرديّة، ولكنها تظلّ كذلك في دائرة التذوّق النخبويّ والانهمام الفرديّ الخاصّ للذين يولون العرفان أهميّة في حياتهم الخاصّة، ولكنها تظلّ ضمن دائرة اصطلاحية ومفاهيمية خاصّة وليس بمقدور الجميع الحصول على مكنوناتها.

وإزاء هذا كله، نحن ندور في دائرة واحدة مكرّرة وضيّقة تحتكمّ للتجربة الفرديّة تارة، وللخطاب الفلسفيّ الخاصّ بها تارة أخرى، من دون أن تصل إلى مساحة أوسع، أو تدخل ضمن النسق الثقافيّ للجميع بل لا تعدو أن تكون لونا ثقافياً وفلسفياً خاصاً ومنعزلاً، بل متعالياً بعلوّ خطابه العرفانيّ.

هذا الأمر حاول الغربيون تداركه من جهة الفلسفة ذاتها، عبر تقديمها إلى جمهور واسع عبر تبسيطها، وهذا ما حاول مفكرون وكتاب كثر الاشتغال عليه، اذ سعوا لأن يعزلوا الفلسفة من دائرتها النخبويّة/ الانعزاليّة بالضرورة لانعزال مصطلحاتها وقضاياها عن الشأن الاجتماعيّ، ومن ثمّ تطويعها للشأن الاجتماعيّ بالقدر الميسر. وتحدّث آخرون من الفلاسفة عمّا يشار إليه أحياناً بـ(الحكمة العمليّة) أو التداوي بالتفلسف التي أصبحت ضمن فضاءات الثقافة العربيّة كذلك، وهذا ما لمسناه في أعمال عربيّة خاصة.

نحن ندرك أن الأمر شاق وصعب للغاية من جهة الفلسفة ذاتها، فكيف يمكن أن يكون الأمر من جهة العرفان النظريّ على أقلّ تقدير إن لم نذهب نحو العرفان العمليّ، ولكن ما يدعونا إلى ذلك ويلحّ بنحو جليّ، هو إشكاليّة (النخبويّة العرفانيّة) وخطابها الفلسفي (الصعب) من جهة، ومن جهة أخرى التحديّات المجتمعيّة الهائلة التي تدفع بنا للبحث عن عرفان نظريّ وتصوّف إسلاميّ يكون بمثابة الواجهة الجديدة للإسلام الذي نبحت عنه ونريده ونسعى لتقدمه.

ولعلّ التساؤل الأبرز الذي نطرحه هنا: كيف نستطيع أن نعيد تقديم الإسلام من منظور عرفانيّ وصوفيّ بعيداً عن النسقيّة الفلسفيّة التي سوّرتها بعيداً عن الجمهور والذائقة الفرديّة العامّة والوالهة نحو البحث عن طريق توحيدٍ خالص (بلحاظ أنّنا إزاء منظومة روحيّة ليس بمقدور الجميع التعامل معها، إذ لا يملك الجميع الاستعدادات أو القابليّات نفسها)؟.

يمكن ان تتمظهر الإشكالات حول الخطاب الفلسفيّ للعرفان النظريّ حصراً (إذ التصوّف الطريقيّ له جمهوره العام بنحو ما في الكثير من بلدان العالم الإسلاميّ، وهذا بخلاف العرفان خصوصاً على وجه أدق)، والإشكالات هي:

١ - أنّ العرفان يمتلك مناخاً ثقافياً أرحب للقبول من التصوّف على المستوى النظريّ والعمليّ، وذلك جرّاء الحمولات السليبيّة التي لحقت بالأخير، ولكن رغم ذلك فإنّ مأساة العرفان تكمن في



تعالى خطابه الفلسفيّ وصعوبته على أفراد كثر منهم المتعلمون كذلك.

٢ - خصوصيّة التجربة الفرديّة للعارف، وكيف يمكن أن تكون متماهية مع الشأن الاجتماعيّ، أي كيف يمكن تحويل نتائجها إلى تجربة جماعيّة بعيداً عن الصياغة الأيديولوجيّة، بل تقديمها كخطاب معرفيّ ذي لون ثقافيّ خاصّ يمكن الاشتغال عليه من دون انغلاقية.

٣ - يجب مواجهة الطعون التي لحقت بالعرفان وإعادة تقديم منظومة معرفيّة مبيّنة للمغالطات الموجودة عبر الرد عليها، أمثال ما قال به (على سبيل المثال لا للحصر) علي شريعتي في كتابه "ثالوث العرفان" والذي اتّهم العارف بالعطالة وانشغاله بنفسه فحسب، إذ قال: إنّ العرفان يوجّه في الإنسان مشاعر معنويّة وقيماً متعالية ونفسيّة وروحيّة تنمّي وجوده وروحه وتكملها، ولكنه يجعل الفرد غافلاً وغير مكترث ببعض الكوارث التي تجري حوله، الأمر أشبه ما يكون برجلٍ منعزل في خلوته الروحانيّة والمعنويّة، حيث وصل سدرة المنتهى محلّقاً في معراجٍ معنويّ عظيم، ولكنه لا يعلم شيئاً عمّا يجري خلف جدار معزله، ولا يدري بالظلم والكوارث والفقر والرذيلة والجهل والفساد وانحطاط الإنسان، أي أنّه قطع علاقته تماماً بواقعه وبيئته، ولهذا تتحوّل هذه النجاة وهذا الفلاح الافتراضيّ إلى نوعٍ من الأنانيّة والإعجاب بالنفس<sup>[١]</sup>.

ومثلاً فعل محمد عابد الجابري الذي قال: العرفان،...، وهو في جانب منه موقف من العالم، موقف نفسيّ وفكريّ ووجوديّ، لا بل موقف عام من العالم يشمل الحياة والسلوك والمصير، والطابع العام الذي يسهم هذا الموقف هو الانزواء والهروب من العالم والتشكيّ من وضعيّة الإنسان فيه، وبالتالي الجنوح إلى تضخيم الفرديّة والذاتيّة، تضخيم (العارف) لـ(أنا)<sup>[٢]</sup> فهو بحسب رأيه: يشعر بنفسه غريباً في عالم يراه غريباً عنه تماماً، فيتّجه إلى تمييز نفسه عن هذا العالم، إلى الانفصال عنه والقطيعة معه<sup>[٣]</sup>.

وقباله هذه الآراء نجد تصوّرات ومواقف أخرى مغايرة كليّاً، ترى أنّ المتصوّفة والعارفاء هم الوحيدون المعول عليهم لأحداث نهضة معرفيّة/روحيّة وتوجيه أو تربية المجتمع تربيةً روحيّة، رغم كلّ هذه الانتقادات، بل هم يتقدّمون على أدوار الكثير من الفقهاء المسلمين، إزاء هذا يعلن المفكّر الباكستاني محمد إقبال أنّ مصير شعب من الشعوب لا يتوقّف على النظام الذي يحرص الفقيه على حمايته وتركيزه بقدر ما يتوقّف على قيمة الأفراد وقوتهم ضمن ذلك المجتمع، بهذا يبعث الصراع القديم الذي لم يُحسم في التاريخ الإسلاميّ إلاّ بالعنف والإقصاء: الصراع بين الفقهاء والمتصوّفة.

[١]- علي شريعتي، ثالوث العرفان والمساواة والحرية، ت: حسن الصراف، دار الرافدين، بيروت، ط١، ٢٠١٧، ص٩٣.

[٢]- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليليّة نقدية للنظم المعرفيّة في الثقافة العربيّة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط٩، ٢٠٠٩، ص٢٥٥.

[٣]- المصدر نفسه، ص٢٥٥-٢٥٦.

لا يخفي محمد إقبال تأييده لهؤلاء وإعراضه عن أولئك، هؤلاء يستطيعون إيقاظ المسلمين من سباتهم الروحيّ وتوجيههم إلى المعنى العميق للوحي الإلهي<sup>[١]</sup>.

هذا الأمر يحتاج إلى تبيان الوظائف الاجتماعية للعارف وللطرق الصوفيّة التي ضجّت بها كتابات العلوم الاجتماعية من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ انسحابيّة العارف كما يرى محمد إقبال إنّما هي انسحابيّة وقتيّة ثم العودة للزمن الاجتماعي والمعاشية الكاملة له بكل أعبائه ومشاكله.

٤ - نحن بحاجة إلى تقديم النماذج العرفانية بطريقة جديدة، إذ المشهور هو إنّما أن تقدّم بطريقة فلسفيّة عالية و إنّما تقدّم بطريقة شعبيّة، وهاتان الطريقتان بها خطأ فادح وكبير، فالطريقة الفلسفيّة ستظلّ تدور في فلك المقولات الفلسفيّة البعيدة عن تناول الفكر اليوميّ/ المعاش، والطريقة الشعبيّة ستظلّ تدور في فلك الأوراد والأذكار والرغبة بإظهار العارف مغيرّ العالم ويحدث المعاجز والكرامات<sup>[٢]</sup> وهذا الأمر رفضه العرفاء والمتصوّفة أنفسهم إلّا ما رشح عنهم لغايات أخلاقيّة وتهذيبيّة.

وهذا الأمر يعني أنّنا إزاء حالة مشوّهة من نسخة يطلق عليها بـ(الإسلام الشعبي) تناولها المستشرقون والأنثروبولوجيون بنحو سلبيّ رغم وظائفيّة الاجتماعية المتعدّدة في الريف والواحات والصحاري، ولكنه نموذج سلبيّ مشوّه من جهة تقديم العرفاء بوصفهم معالجين روحانيين فحسب، من دون ذكر وظائفهم المعرفيّة العاليّة.

وهذا الأمر يرتبط كذلك بالأعياد والاحتفالات الشعبيّة التي قدم حسن حنفيّ النقد لها عندما تحدث عن الحالات السليبيّة للتصوّف ليس في مصر (الموالد) وحسب، بل في العالم الإسلاميّ، إذ قال: فالطرق تحوّلت إلى موالد شعبيّة دينيّة في المولد النبويّ، وإحياء المناسبات الدينيّة، رأس السنة الهجريّة، وليلة النصف من شعبان، وليلة القدر وليالي رمضان، يلتف حولها الجمهور، ويشارك فيها الكبار والصغار، وتباع الحلوى، وتطلق الألعاب الناريّة، وتقام مسابقات ألعاب القوى، وتُنصب الأراجيح.... لا فرق بين الدينيّ والدينيّ، بين النخبة والجماهير، ويتنصب مشايخ الطرق، ويتراأسون المسيرات الشعبيّة<sup>[٣]</sup>.

لقد أصبح التصوّف ضمن دائرة (روحانيّة السوق) أو ما اصطلح عليه بعضهم بـ(إسلام

[١]- ينظر: أحميدة النيفر، النص الديني والتراث الإسلامي، قراءة نقدية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤، ص ٨٤.

[٢]- لنفاصيل أكثر ينظر موقف عبد الواحد يحيى من ذلك الباب واحد وعشرون (حول الخوارق النفسانيّة المزعومة) من كتابه: نظرات في التربية الروحية، ت: عبد الباقي مفتاح، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ٢٠١٤، ص ١٣٥-١٣٩.

[٣]- حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء: محاولة لإعادة بناء علوم التصوّف، الجزء الثاني: الوعي الذاتي، المدار الإسلامي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٩، ص ٦٩٦-٩٧٠.



السوق<sup>[1]</sup>، وهذا يعني أن المتصوفة والعرفاء بوصفهم شخصيات حيّة أو بوصفهم مراقدين دينية أصبحوا ضمن دائرة (السياحة الدينية) ليس إلّا، وهذا الأمر لطالما أضرّ بالعرفاء والمتصوفة وفي كلّ بلدان العالم الإسلامي كما أحسب.

٥ - لدينا معارف بل منظومة عرفانية متكاملة كميراث وإنتاج مراحلٍ هائل، وليس هو المشكلة، إنما المشكلة في وسائل أو تقنيات تقديمه إلى الناس أو المجتمع، وكيف يمكن أن يصبح جزءاً من المنظومة الثقافية / التداولية، هو الأمر الأهم كما أحسب، وهذا يعني أننا إزاء أزمة الخطاب الفلسفي ذاته وصعوبته من جهة، ومن جهة منطوق الابتسارات لتجارب العرفاء والمتاجرة بها عبر نسخ متديّنة لم يرغبوا بها.

٦ - نحن بحاجة إلى إعادة تقديم صلوات العرفان والتصوف بالفقه الإسلامي، من زاوية الإيضاح الأوسع لطبيعة هذه الصلوات، وذلك لأنّ الموجود الآن في العالم الإسلامي هو النسخة الخاصة بما نستطيع أن نصلح عليه بـ(الإسلام الفقهي) بنسخته السلفية المتشدّدة التي ابتلعت الإسلام برمّته وسائر ميراثه الحضاريّ وصادرتة. فنحن بحاجة إلى تفصيل مبين لتلك الصلوات بين التصوف والعرفان والشريعة ولعلّ مدخلها هو الثلاثية الجوهرية (الشريعة، الطريقة، الحقيقة)، ويشرح العرفاء العلاقة بين هذه العناصر الثلاثة المهمة بأنّ من يسعى للوصول إلى مقام قرب الحقّ تعالى لا بد له أولاً من أن يبدأ باتّباع أحكام الشريعة، وبهذا يصل إلى منزلة الطريقة ويتمكّن من خلال السير والسلوك في الطريقة والعمل بمقتضياتها من الوصول إلى منزلة الحقيقة وأن يشاهد التوحيد في عمق عالم الوجود. ويؤكد أهل المعرفة أنه لا معنى من أن يخطو الإنسان في عالم الطريقة والسير والسلوك من دون الالتزام بإطاعة الشريعة، ولن يكون ذلك منه سوى اتّباع لهوى النفس، لأنّ التقرب إلى الحقّ تعالى لا يتحقّق من خلال مخالفة الأوامر والنواهي الإلهية. ومن جهة أخرى إذا لم يتّبع الإنسان الشريعة فإنه لن يتمكّن من الانتقال إلى عالم الطريقة ولن يتمكّن من الوصول إلى الحقيقة ولو وصل إلى حقيقة من غير الطريقة فلن يكون ذلك سوى الأناية والإلحاد<sup>[2]</sup>.

ولعلّ انشغال الخطاب الفلسفيّ العرفانيّ بتقديم منظومته وتطويرها جعلته يخفق في بعض المجتمعات في بيان حدود الصلوات والتداخلات مع (الشريعة) (التي أوضحتها آنفاً) إزاء انشغال تلك الطرق الصوفية بـ(الطريقة). وبين الحدّين تمظهرت الحقيقة بـخطاب فردانيّ خاصّ لم يضبط

[1]- مصطلح تحليلي يستند أساساً إلى فكرة الربط بين أنماط معيّنة من التدين الإسلامي والأسس الفلسفية للسوق مثل النزعة الفردانية، والانفتاح، وأولية الشأن الخاص على العام المرتبط بالدولة والشبكة، والعولمة، ونزعة الاستهلاك، والتخلّي عن السرديات الأيديولوجية الكبرى... الخ. ينظر تفاصيل أكثر: باتريك هايني، إسلام السوق، ت: عومرية سلطاني، مدار الأبحاث والنشر، القاهرة، ط ٣، ٢٠٢٠، ص ٢٦-٢٩.

[2]- يد الله يزدان پناه، العرفان النظري: مبادئه وأصوله، ترجمة: علي عباس الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط ٢، ٢٠١٦، ص ٨٤.

أو يسيطر على العلاقة مع الفقه من جهة ولا مع الطريقة من جهة أخرى.

#### رابعاً: الأزمة الجيلية وأنماط الاحتواء: تفصيلات المواجهة

لكي نقدّم خلاصة نهائية للأزمة الجيلية وجب أن نتوقّف عند ما نستطيع أن نصطلح عليه بـ(ملء الفراغ)، ونقصد به أن الأجيال الراهنة تعاني من أزمات مركّبة، وهذه المسألة من جهة علاقتها بالتصوّف والعرفان يتطلّب إجراء رؤية استطلاعية للرهان الروحيّ القائم في العالم الإسلاميّ لأجل الكشف عن البوابات أو المفاتيح الثقافية والاجتماعية التي يمكن من خلالها صياغة خطاب اجتماعيّ يواجه الأزمات الروحية التي يعاني منها (الجيل الشبابي) المعاصر، وهذا الأمر يستدعي وضع قضايا أساسية محل النظر لأجل استيعاب (ملء الفراغ) الذي نجم عن أزمة الحداثة والنزعة الاستهلاكية (العولمية) من جهة، والاحباط الروحيّ إزاء إخفاق الخطاب الفلسفيّ والدينيّ للطرق الصوفية من جهة أخرى، فضلاً عن الإحاطة بتيّارات الروحانية التي يقدم الكثير من الشباب على الانتماء إليها أو التأثير بها بنحو أو بآخر، وسيكون حديثنا بالنحو الآتي:

#### (١) الموت السريريّ للحداثة ومنطق ما بعد الحداثة:

إنّ الحداثة التي تعلي من شأن العقل وحده وتسيّد الإنسان على الطبيعة، بعد إقصاء الجانب القدسيّ، إن لم يكن إنكاره بنحو جليّ بجعل الإنسان هو صاحب المركزية الوجودية، قبالة (مركزية الإله) وصلت بها ذروة النشاطات الغائية والتواصلية والسلطوية إلى أن تحصر الفرد الذي رسخت (فردانيته) و(تفرّده)!! ضمن إجراءات فنية وتنفيذية أوجزها بعض الباحثين بالمسائل الآتية:

١ - حصر رغبات الفرد الفكرية والحياتية اقتصاداً واجتماعاً وسياسة في قنوات مضبوطة وبطرق متعدّدة كالسرعة مثلاً، وبذلك أصبحنا ضحايا التجديد الدائم والمفرط على كلّ الأصعدة الحياتية، ممّا سلب منا الزمن الهادئ والطمأنينة.

٢ - قولبة الرغبات الطبيعية للإنسان وإخضاعها إلى متطلّبات الربح والسوق، وخلق رغبات متغيّرة دائماً، مما جعلنا كائنات استهلاكية فحسب.

٣ - تعرية الفرد وحصاره اجتماعياً عن طريق كشف الهوية، بحيث أصبح يُعرف من خلال سلسلة من الأرقام وحصيلة من البطاقات المختلفة والمتكاثرة، ومن ثم أصبحنا ذاتاً رقمية ضمن العالم الماليّ والاقتصاديّ<sup>[١]</sup>.

إنّ السمة الأساسية للحداثة تكمن في ما يلي: جعل الكائن البشريّ مستقلاً كلياً بذاته، لقد أصبح

[١]- ينظر تفاصيل ذلك: فتحى التريكي، رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الانماء القومي، بيروت، ١٩٩٢، ص ٢٠-١٩.

أساس ذاته وغاية بحد ذاته، منفصلاً عن كلِّ تعالٍ إلهيٍّ يعلو عليه أو يتجاوزها، وقد أصبحت النزعة الفردية والحريّة، بعدما دعمتا بالتقدّم التكنولوجيِّ العلميِّ، البداية والنهاية لمبادئ الحياة الحديثة، ونلاحظ أنّ المجتمعات الغربية وكلّ المجتمعات الأخرى التي تغلغت فيها عن طريق الحداثة بشكل أو بآخر تستمرُّ في التغدّي من هذه القيم، محاولة أن تفرضها على العالم كلّهُ.

كان نيتشه أول من دقَّ جرس الإنذار محدّراً من مخاطر الحداثة حيث اعتبرها مرضاً، وانحطاطاً بلا حلٍّ ولا غفران، ونلاحظ أنّه منذ بداية القرن العشرين فإنّ الكثير من المبدعين الغربيين (من فلاسفة، وفنانين، وكتاب) ما عادوا يحملون أوهاماً حول مقدرة أوروبا على إعادة تسليح نفسها نفسائياً بوسائلها الخاصّة.

إزاء الانتقادات المتلاحقة كان هنالك عصر آخر بدأ يظهر أنّه عصر (ما بعد الحداثة) الذي يشير إلى إنهيار الأنظمة الشكلانية للفكر، والدين، والمجتمع، وكذلك نهاية اليقينات القطعية، بل وحتى قبل ذلك كان نيتشه قد اكتشف أنّه لم يبق أمامنا إلاّ منظورات، أو تخمينات ليس لها أساس راسخ في كائن مطلق، والواقع أن (التقدّم) التكنولوجيِّ أو العلميِّ، راح يولد أيضاً تقدّماً في الشكِّ والارتياب واللايقين، وكذلك يولد ازدياداً وتقدّماً للقلق المرتبط به<sup>[١]</sup>.

إننا إزاء انقلاب جذريٍّ على العقل وبالضبط على العقل التنويريِّ، فلم تعد تؤمن بما تسمّيه أوهاام العقلانية: المعرفيّة والأخلاقيّة والإنسانيّة، حيث كفّت عن الاعتقاد بأنّ العلم هو الوجه الوحيد للحقيقة، وبأنّ الماهيّة ثابتة وسارية في جوف الموجودات، وبأنّ البرهان قادر على الوقوف على نظام كلّ الأشياء، وبأنّ المعرفة يمكن أن تكون موضوعيّة والخير يمكن أن يكون مطلقاً لا نسبية فيه ولا خلاف بشأنه، موازاة لذلك، نادت (ما بعد الحداثة) إلى إعادة النظر في الوسائل المعرفيّة التي كان يقصدها العقل، كالخيال والأسطورة، وعملت على إلغاء الازدواجيّات التي كان يقوم عليها الفكر الاستدلاليُّ، كالأزدواجيّة في الصورة والأصل، بين الذات والأعراض، وبين المبدأ والأثر<sup>[٢]</sup>.

وهنا يطلُّ العقل العرفانيُّ، بل الفكر الصوفيُّ برمتّه الذي يمتلك الفضاء الأرحب لتلك الطمأنينة واليقين، فضلاً عن امتلاكه الأدوات الموازية لعصر لما بعد الحداثة، أمثال (الخيال الصوفيِّ) واللغة الرمزيّة) ونحو ذلك، وهو بذلك النحو ممكن أن يكون المالك لأدوات ملء الفراغ لما أفضت إليه الحداثة من نهاية وسحق كامل لكيثونة الإنسان وبحثه عن المطلق في حياته اليوميّة

[١]- لتفاصيل أكثر ينظر: إريك يونس جوفروا، المستقبل للإسلام الروحاني، ت: هاشم صالح، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط ١، ٢٠١٦، ص ١٨٠-١٨١.

[٢]- لتفاصيل أكثر ينظر: محمد المصباحي، نعم ولا: الفكر المنفتح عند ابن عربي، الدار العربية للعلوم، ناشرون، ومنشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، ط ١، ٢٠١٣، ص ٢٩-٣٠.

تحت وطأة العقل الأداتي والنزعة الاستهلاكية، والاستلاب الكامل لإنسانيته<sup>[١]</sup>.

وعلى هذه القاعدة ذاتها من التفكك المادي أو الأخلاقي تبدو الروحانيات اليوم صحيحة ومشروعة وضرورية، فإذا كان العالم الظاهري لم يعد ذا معنى، فإننا أمام خيارين لا ثالث لهما: إما أن يكون الواقع محصوراً بهذا الإدراك، الشيء الذي يعني موت الله والإنسان في آن معاً (بين عصري الحداثة وما بعد الحداثة)، أو أن المعنى موجود في (مكان آخر)، أي في ما وراء إدراكاتنا الحسية، بمعنى أنه يتوضّح في الحقيقة الكبرى المخيفة، أي حقيقة المتصوّفة العليا كما يرى الباحث يونس جوفروا.

لقد كانت الحداثة تفرض نفسها كنمط ثقافيٍّ أوحد عبر أدوات عدة ك(العولمة)، فإنّ ما بعد الحداثة تقدّم نفسها كنمط ثقافيٍّ حرٍّ يمكن للأخر تمثله وينفلت من عقاب كلّ اليقينيّات، ولعلّ هذين النمطين كليهما يفضيان إلى الفوضى القيمة داخل العالم، فبين الحداثة التي تتسيّد العالم عبر ترسيخ (المركزيّة الغربيّة)، وبين ما بعد الحداثة التي تخلط الثقافات برؤية مبتسرة وفارغة، كان العالم بحاجة إلى نمط ثقافيٍّ لا يتسيّد قهرياً ولا يفرض نفسه، وفي الوقت عينه لا يقصي طريق اليقينيّات عن الإنسان المعاصر. إن نمط العرفان الإسلامي والفكر الصوفيّ اللذين يمكن لهما أن يعبراً بالإنسانية صوب إعادة اكتشاف الوجود والكينونة في آن واحد، يمثّلان إحدى الوسائل الروحيّة لملء الفراغ للأجيال الشبابة وأزمتها الروحيّة الخانقة.

## (٢) التدين الفردي كظاهرة دينية:

جرّاء جملة التحوّلات البنيويّة داخل العالم الإسلاميّ أطلّت ظاهرة جديدة للغاية، وهي ظاهرة التدين الفرديّ الذي يشير إلى مجموعة الاعتقادات الروحيّة/المركبة والمأخوذة من اتجاهات أو مذاهب روحيّة مختلفة، ولعلّ التصوّف كان إحداها، ولكن الأمر الخطير في هذا التدين أنّه يقوم على مبدأ أحاديّ جوهريّ وهو الحرّيّة الدينيّة ومن ثم حرّيّة الاختيار في نوع الاعتقاد وطبيعته وخصوصيّة ومصادره، رافعاً شعاراً أوحد هو أنّ الصلة بين الفرد وخالقه لا تحتاج إلى مظلات معرفيّة/دينيّة متوارثة.

وإثر هذا الأمر، ذهب الكثير من الجيل المعاصر من الشباب الذي يشعر بقلق وجوديٍّ روحيٍّ وأخلاقيٍّ هذا المذهب، ولعلّ العنصر الأبرز الذي ساعدهم على تحقيق مراميهم هي المدوّنات والصفحات الإلكترونيّة التي لديها مساحة واسعة في نشر وتقديم كلّ ما هو فريد وغريب في المجال الروحيّ بمعزلٍ تام عن الخطوط الروحيّة والدينيّة الأصليّة والمعرفة.

[١]- ينظر: إريك يونس جوفروا، المصدر نفسه، ص ١٨٢.

إننا إزاء جيل ديني جديد - متعطش إلى معارف روحية خاصة، إذ بعد أن سحبت الحداثة ومظاهر الغرب المختلفة الفكرية والتقنية عن عوالمه التقليدية/القديمة، وجد نفسه معلقاً بين الأرض والسماء من دون حاضنة أو بديل روحيٍّ ممكن للحداثة المفردة والسائلة كما وصفها (زيجمونت بومان) تستطيع أن تقدّم له بديلاً أو أجوبة عن قلقه الوجوديِّ وسعيه الحثيث نحو المطلق.

لقد تقدّم الحديث عن معنى تغيير الأجيال الروحية أو الدينية، وصلة ذلك بعملية التحوّلات التي جرت وتجري داخل المجتمعات كافة، ومن ضمنها مجتمعات العالم الإسلامي، وهذا ما ينعكس بموضوعة التدنُّن نفسه وخصوصيته لدى هذه الأجيال.

ففي حين يتمُّ التركيز إعلامياً على توجُّه الشباب نحو التطرّف و(الإرهاب) لا ينبغي أن نغفل عن أنماط التدنُّن الجديدة الأخرى التي تبرز على الساحة اليوم، فالتغيّرات المعاصرة التي تحدث على مستوى التدنُّن الشبابيِّ نحو ما يمكن أن نسميه بـ(التدنُّن الفرديِّ). وسبب اتّجاهه نحو ذلك هو وجود أزمة تدنُّن يواجهها الشباب في علاقتهم مع الحالة الدينية العامّة، ويتّصف بالفرديّة لأسباب عدّة أبرزها:

- أنه يتشكّل بالاستقلال عن أنماط التدنُّن الجماعيّة السائدة، كالسلفية والحركية والصوفيّة التقليدية.

- أنه يسعى إلى الاستقلال عن التدنُّن الاجتماعيّ الذي نشأ عليه الفرد، ويعمل على مساءلة القيم والعادات الاجتماعيّة باستمرار عن طريق البحث عن إجابات أكثر استقلاليّة وأكثر تلبية لحاجات فرديّة.

- أنه يُعَلَى عن أزمة ثقة بالخطاب الدينيِّ، في مقابل اتّجاهه نحو أشكال أخرى من المعرفة، إمّا عن طريق التفاعل مع الانتاج المعرفيِّ الغربيِّ، أو البحث عن مصادر روحانيّة أو تشكيل الأفكار بناءً على حاجات الفرد نفسه<sup>[١]</sup>.

لقد قدم غلوك منذ سنوات تعريفاً للتدنُّن، غير أنّ عديد المسائل بانت قابلة للنقاش وأخرى ما عادت مقنعة أبداً، مقارنة بما كان شائعاً بين الدارسين إبان ستينيات وسبعينيات القرن الماضي، ممّن حاولوا ترجمة التحديد المفاهيميِّ لغلوك في أنماط تحليل تجريبية، ذات طابع اجتماعيٍّ ودينيٍّ مختلفة عمّا يسود في أميركا أو في البلدان الاسكندنافية. ورغم التأمّلات النقدية التي أتاحتها الأبحاث التجريبية، لا يزال من المجدي وإلى اليوم الاستئناس بمقترح غلوك، يميّز الباحث خمسة

[١]- حمزة ياسين، التغير في الدين الشبابي: ميول روحانية فردية، ورقة عمل ضمن كتاب: (الصوفية اليوم: قراءات معاصرة في مجتمع التصوّف ونماذجه)، تحرير: محمد أبو رمان، مؤسسة فريدريش ايرت، عمان، ٢٠٢٠، ص ٢٦٣-٢٦٤.

مستويات، أو خمسة عوامل تسمح بتحديد التدئين، وهي: الاعتقاد - الممارسة الشعائريّة - المعرفة - التجربة - الانتماء<sup>[١]</sup>.

وإزاء هذه الفردانيّة الشبائيّة الجديدة وجدنا هذه المستويات الخمسة قد اعترها تغيير كبير ضرب جوهر المنظومة المحمولة التي كانت موجودة في السابق، بمعنى أنّنا الآن إزاء منظومة اعتقاديّة جديدة جرت معها سائر المستويات الأخرى، ولقد كان ظهور المجتمع الشبكيّ إلى جانب تحوُّلات أخرى إحدى العوامل الأساسيّة التي أدّت إلى ظهور أنماط أو صيغ رويّة مختلفة يحملها بعض أبناء الجيل الجديد.

تمثّل مواقع التواصل الاجتماعيّة تجسيداً للنمط الاجتماعيّ الفرديّ، فالمساحات التي يقدّمها الإنترنت تطرح ما يسميه دارين بارني بالمجتمع الشبكيّ، حيث تمثّل الشبكة حالة ترابط بين نقاط متباينة (يطلق عليها عقداً) متصلة بروابط متباعدة ومتداخلة، بحيث يمكن أن تكون هذه النقاط أشخاصاً أو مؤسّسات<sup>[٢]</sup>.

كذلك بيّنت دراسة حمزة ياسين في المجتمع الأردنيّ أنّ هنالك أربعة أنماط من التدئين الفرديّ وعلى النحو الآتي نوضحها:

- النمط الأول: وهو النمط الذي استقرّ على تديّنه الجديد، وأفراده مرتاحون مع الحالة التي وصل إليها، من خلال تصوُّرهم الفرديّ الجديد.

- النمط الثاني: وهو النمط الذي ما زال يعيش حالة قلق ولم يحدّد خياراته الدينيّة بشكل كامل، إذ يعيشون حالة تقلّب وقلق دائمين.

- النمط الثالث: وهو النمط الذي وصل إلى حالة اللامبالاة وعدم الاكتراث بملاءمة خياراته للدين بسبب شعوره بالتعب من البحث المستمر، وأفراد هذا النمط لا يمتلكون تصوُّرات خاصّة وواضحة عن تديّنه الجديد.

- النمط الرابع: هو النمط الذي يتبنّى اختيار الفصل بين حياته الشخصيّة والفكريّة والاجتماعيّة وبين الدين، إذ أصبح الدين حاضراً في قضايا جزئيّة وبسيطة للغاية<sup>[٣]</sup>.

إنّ التحوُّلات المتسارعة في العالم وبقوة زخم الفردانيّة نفسها انعكست على المتصوِّفة أنفسهم، من أبناء الجيل الروحيّ الجديد، إذ أصبح لدينا جيلان: جيل تقليديّ/ صوفيّ معروف بثوابته

[١]- سابينواكفيغا، إنزو باتشي، علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات، ت: عز الدين عناية، دار كلمة، أبو ظبي، ط ١، ٢٠١١، ص ٦٩-٧٠.

[٢]- ينظر: حمزة ياسين، المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

[٣]- ينظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

وموارثه الروحية/ الطريقة المتعارف عليها وهي:

- علاقة الشيخ بالمريد.

- مدارات السير والسلوك المعروفة نحو الله تعالى.

- العلاقة مع النبي الأكرم ﷺ بوصفه مظهر الإنسان الكامل الأوحده وأنه الشيخ الباطني الموجه.

- صورة الثواب والعقاب التي تتطابق مع ما لدى أهل الشريعة.

ولكن، كل هذه القضايا والمفاهيم انقلبت رأساً على عقب في عصر الجيل الروحي الجديد، وهذا ما حصل على سبيل المثال في المجتمع الأردني، وكأنَّ حال التحوُّل أصبح مماثلاً لبيت الشعر الشهير:

أما الخيام فإنها كخيامهم

وأرى نساء الحي غير نساؤه

إننا إزاء معاهد ومراكز روحية جديدة أخذت بالانتشار، وبالتالي فهي تمارس كما مارس المجتمع الشبكي من تأثير في إعادة إنتاج الفهم الروحي، وتقديم التصوف بقوالب وصيغ جديدة، معتمدة على فكرة محورية هي بالأصل فكرة صوفية ولكن تمَّ تحريفها وهي: (كلُّ إنسان قادر على التواصل مع الله)، وهؤلاء الروحانيون الجدد يؤمنون بمبدأ الـ onnes وهو ترجمة أجنبية لمصطلح وحدة الوجود والذي هو بذاته مختلف عليه في معناه لدى طرق صوفية عدَّة!!<sup>[١]</sup>.

فمنظورهم عن:

(١) الله تعالى: هي كسر المسميات الأسرية، والذهاب نحو الحب بنحو مفتوح.

(٢) النبي الأكرم: إعادة اكتشافه من خلال ترك السنَّة النبوية، ولكنه مثال وأنموذج أعلى لديهم.

(٣) العلاقة مع الأنبياء والقديسين: إنَّهم حاضرون وممكن التواصل معهم روحياً.

(٤) الثواب والعقاب: المتصوفون الجدد والجيل الروحاني الجديد هذا يقوم على العلاقة بينهم

وبين الله من جهة الجمال والحب، ولا ينظرون إلى مسألة العقاب، نظرة دينية متعارف عليها<sup>[٢]</sup>.

إننا إزاء جيل جديد دمج الموروث الصوفي القديم بعالم التقنيات الروحية الشرقية المعروفة من تأمل وروحانيات، مع ما يعرف بعلم الطاقة، ومن ثمَّ فنحن أمام جيل روحي متمايز بنحو كبير عن

[١]- محمد معاذ المصالحه، المتصوفون الجدد: رحلة البحث عن الروحانيات والسكينة، ورقة عمل في كتاب (الصوفية اليوم)، مصدر

سابق، ص ٢٨٦-٢٨٧.

[٢]- ينظر: المصدر السابق نفسه، ص ٢٩١-٢٩٣.



الأجيال الصوفيّة والعرفانيّة الموجودة والمستمرّة في المشرق والمغرب، ولعلّ جوهرها قائم على التحرُّر من الطريقيّة الكلاسيكيّة بشكل نهائيّ، فلا يوجد شيخ لديهم، وبإمكان المرید حسبما يرون أن يسلك بلا مربٍّ وموجه.

ولهذا، وجب التقدّم نحو هذا الجيل برؤية صوفيّة وعرفانيّة مستوعبة كلّ التحديات الراهنة، وفهم دقيق لمشكلات هذا الجيل الروحيّة، فضلاً عن وجود إجابات مقنعة لكلّ الإشكالات التي يحملونها إزاء التصوّف والعرفان، ولعلّ من مقدّمات وأسس التواصل مع هذا الجيل هو استمراريّة الدراسات الاستطلاعيّة الميدانيّة للوقوف بعمق ودقّة على منظومته العقديّة والروحيّة الجديدة من جهة، إضافة إلى التركيز على السياقات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة لوعيهم الروحيّ هذا من جهة أخرى.

### (٣) الروحانيّة المزيّفة وإنقاذ الميراث الروحي:

تصاعدت وتيرة حديث صنّاع القرار في الساحة الغربيّة عن التصوّف بشكل جليّ مباشرة بعد منعطف اعتداءات ١١ سبتمبر ٢٠٠١، حيث تمّ تسليط الأضواء على مفاهيم ومشاريع السلفيّة أو (الوهاييّة) و(الجهاديّة) وتطوّر الأمر إلى نقد التدين الإسلاميّ الحركيّ، في نسخته القتاليّة، مقابل الانتصار لخيار (الإسلام التقليديّ) أو الإسلام الطريقيّ.

كان علينا انتظار ثلاث سنوات بعد اعتداءات نيويورك وواشنطن، حتى نعاين صدور تقارير أميركيّة تدعو إلى تشجيع الطرق الصوفيّة، ونتحدّث عن تقريرين شهيرين صدرتا عن مركز (راند) للدراسات.

- التقرير الأول: جاء تحت عنوان (الإسلام المدنيّ الديمقراطيّ)، وصدر سنة ٢٠٠٤، حيث تعامل مع (الإسلاميين التقليديين والصوفيّين) على أنّهم يشكّلون الغالبية العظمى من سكان العالم الإسلاميّ، وهم يعبرون عن الإسلام المحافظ، ويؤكّدون على المذاهب الأربعة في فهمهم للإسلام.

-التقرير الثاني: لا يقلُّ أهميّة عن الأول، وجاء تحت عنوان: "بناء شبكات من المسلمين المعتدلين في العالم الإسلاميّ"، ولو أنّ التقرير أفرد مساحة أقلّ للصوفيّة، واعتبر أنّ المعتدلين هم من يقومون بتقديس أئمّهم أو شيوخهم ويأخذون بالإسلام التقليدي من دون التفسير الدقيق وغير الوسيط للقرآن والحديث، يعني أنّهم يفتقرون إلى واسطة دوماً ويصلون في القبور، ويقدمون ندورهم، ويؤدون الكثير من الأمور التي يمقتها الوهابيون<sup>[١]</sup>.

[١]- منتصر حمادة، الربيع العربيّ وتحولات الخطاب الصوفي في المغرب، ورقة عمل في كتاب (الصوفيّة اليوم)، مصدر سابق، ص ١٣٣-



لعلَّ الباحثة المصرية هبة جمال الدين محمد العزب كفتنا مؤونة الحديث بتفاصيل موسَّعة، عبر كتابها الذي صدر مؤخراً والموسوم بـ (الدبلوماسية الروحية والمشارك الإبراهيمي: المخطَّط الاستعماري الجديد)، إذ أشارت وبتفاصيل مهمَّة وموثَّقة عن المشروع الأميركي الذي انطلق منذ عام ١٩٩٠ ومن ثمَّ توسع وأصبح ركناً أساسياً من ضمن المؤسسات الحكومية الأميركية ويرعاية مباشرة لوزارة الخارجية الأميركية منذ عام ٢٠١٣، والذي يسعى عبر التصوُّف وبث أسس المشتركات الإبراهيمية كمدخل لتحقيق السلام الدينيِّ العالميِّ ونبد العنف والإرهاب وتحقيق تقارب بين الأديان (بحسب دعواه !!)، عبر صناعة ديانة عالمية جديدة تتَّخذ من التصوُّف جسراً للعبور لأجل إنتاج مواطنة عولميَّة / رويَّة هذه المرَّة (وتقدَّمت الإشارة إلى ذلك).

إنَّ الرعاية الأميركية والإسرائيلية واضحة لهذا المشروع عبر القيادات اليهودية للجمعيات الصوفية العالمية التي أخذت تتواصل وتخرق الطرق والجمعيات الصوفية في العالم الإسلاميِّ، من أجل توليد أو إنتاج خطاب صوفيِّ جديد مبنيِّ على الصَّهر الثقافيِّ والروحيِّ تحت مظلة المشتركات الإبراهيمية، وهي في المآل النهائيِّ تصنع أجيالاً شبابية جديدة مفصولة عن منظومتها الروحية الإسلامية، من أجل تطويعها في المستقبل نحو الرضوخ لعقيدة السلم العالميِّ، التي أولى منطلقاتها قبول الآخر الصهيونيِّ، وقبول الآخر الصوفيِّ ذي العقيدة المشوَّهة والمتناقضة تماماً مع الروح القرآنية/ التوحيدية.

إننا والحال هذه نجد من المهم ملء الفراغ والتصديِّ لهذه المشاريع، عبر إطلاق مشروع إسلاميِّ لإنتاج خطاب صوفيِّ وعرفانيِّ يجمع بين حقائق التوحيد وأصوله، ويستوعب متغيِّرات العصر، ويحاول تقديم نموذج إسلاميِّ معرفيِّ، قبالة هذا الخطاب الدينيِّ الأيديولوجيِّ الأميركيِّ المزيَّف الذي يتخذ من أصول التوحيد الإبراهيميِّ وطرق التصوُّف جسراً لتزييف جوهر الإسلام من جهة، وصناعة وعي دينيِّ خانع من جهة أخرى.

## قائمة المصادر والمراجع:

١. أحميدة النيفر، النص الديني والتراث الإسلامي: قراءة نقدية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤.
٢. إريك يونس جوفروا، المستقبل للإسلام الروحاني، ت: هاشم صالح، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط ١، ٢٠١٦.
٣. باتريك هايني، إسلام السوق، ت: عومرية سلطاني، مدار الأبحاث والنشر، القاهرة، ط ٣، ٢٠٢٠.
٤. جولي ماكليود، ريتشيل طوسون، بحث التغير الاجتماعي: المقاربات الكيفية، ت: سحر توفيق، مراجعة: محمود الكردي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط ١، ٢٠١٤.
٥. جيل ليوفتسكي، عصر الفراغ: الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، ت: حافظ إدوخراز، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ٢٠١٨.
٦. حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء: محاولة لإعادة بناء علوم التصوف، الجزء الثاني: الوعي الذاتي، المدار الإسلامي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٩.
٧. حسن مرزوقي، الإسلام الطريقي ومستويات التأصيل، مجلة "عمران"، الدوحة، العدد (٢)، خريف ٢٠١٢.
٨. حمزة ياسين، التغير في التدنّ الشبّابي: ميول روحانية فردية، ورقة عمل ضمن كتاب: (الصوفية اليوم: قراءات معاصرة في مجتمع التصوف ونماذجه)، تحرير: محمد أبو رمان، مؤسسة فريدريش ايبيرت، عمان، ٢٠٢٠.
٩. زيجمونت بومان، الحداثة السائلة، ت: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط ٢، ٢٠١٧.
١٠. ساينواكفيغا، إنزو باتشي، علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات، ت: عز الدين عناية، دار كلمة، أبو ظبي، ط ١، ٢٠١١.
١١. عبد الواحد يحيى، التربية والتحقق الروحي: تصحيح المفاهيم، ترجمة وتعليق: عبد الباقي مفتاح، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ٢٠١٤.
١٢. عبد الواحد يحيى، نظرات في التربية الروحية، ت: عبد الباقي مفتاح، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ٢٠١٤.

١٣. علي شريعتي، ثالث العرفان والمساواة والحرية، ت: حسن الصراف، دار الرافدين، بيروت، ط١، ٢٠١٧.
١٤. فتحي التريكي، رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٢.
١٥. محمد المصباحي، نعم ولا: الفكر المنفتح عند ابن عربي، الدار العربية للعلوم ناشرون، ومنشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، ط١، ٢٠١٣.
١٦. محمد عابد الجابري،- بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية للنظم المعرفية في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٩، ٢٠٠٩.
١٧. هاني عواد، التدين الشبابي بوصفه نمطاً منفصلاً من المؤسسة الأيديولوجية، مجلة "عمران"، الدوحة، ع(٢)، خريف ٢٠١٢.
١٨. هبة جمال الدين محمد العزب، الدبلوماسية الروحية والمشارك الإبراهيمي، المخطوط الاستعماري للقرن الجديد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٢١.
١٩. ويد كلارك روف، الأجيال والدين، مقالة في كتاب: المرجع في سوسيولوجيا الدين، كتاب أكسفورد، المجلد الثاني (بيتر كلارك) محرراً، ت: ربيع وهبة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٢٠.
٢٠. يد الله يزدان پناه، العرفان النظري: مبادئه وأصوله، ترجمة: علي عباس الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط٢، ٢٠١٦.

# التصوّف العارف

## استنقاذ الإنسان ممّا هو فيه من غمّ

الهديلي المنصر

باحث في اجتماعيات التصوّف - رئيس منتدى جلال الرومي للدراسات الحضارية. تونس

### ملخص إجمالي

يحضر البحث والسؤال في التصوّف ضمن سياق خاصّ هو سياق الحاجة إليهما، فنحن نسأل عنهما وفيهما مُشفقين ومُضطرّين وجزعين، لا هو ترف فكر، ولا نزوة، ولا تحقيق في موضوع تُراثيّ وقديم. وليس القصدُ هو الحنين، ولا استذكّاراً ببعض وقوفٍ على الأطلال، وإنّما هو تطلّع إلى المستقبل، وتحسُّس سُبُلِ خلاص.

بتعبير أوضح، أنّ هذا السياق ليس سياق بحث وكفى، وإنّما يختلط بالحاجة، وحين تطغى هذه الحاجة، وهي في العادة محقّز قويّ، قد تدفع نحو مُستويات قياسية من الجدّيّة والتعمّق. وكي لا يطغى جانب على آخر ينبغي توفير ما يلزم، لهذا البحث تحديداً، من وسائل كميّة وكيفيّة. ونقصد بالكميّة الأكاديميّة، ومختبرات البحث، ومراكز الدّراسة، وصولاً إلى الجمعيات المتخصصة، وأمّا الكيفيّة فمرتبطة بالصدّق.

\*\*\*

مفردات مفتاحية: المناط القيمي - التصوف العارف - سبل  
الخلاص - الوجود - الصبر - جوهر الدين.

ولا بدّ من القول أنّ ورشة بهذه الحيويّة وبهذا المنّاط القيميّ والاستراتيجيّ تحتاجُ نُخباً نوعيّةً لجهة حمل الهمّ والتّضحية والعطاء لا مُحترفي بحث بهدف الحصول على التّرقية والانتفاع. من جهة أخرى، يُنظرُ من بحث تجديديّ كهذا أن يُنجز لنا، وربّما لغيرنا أيضاً، تجاوزاً لأزمة تطول منذ قرون، ومعالجة انتكاسات بالجملة عمّقتها أزمته انحطاط متّصلة. ولقد رأينا خلال السنوات الماضية أثر هذه الانتكاسات المدمّرة للإسلام ومُجتمعات المسلمين، إذ كيف يسهّل استدرّاجهم إلى التّناحر والتّقاتل وهم يحملون الرّؤية ذاتها للعالم والنّظرة ذاتها للوجود ودور الإنسان المسلم فيه؟ ولا ريب في أنّ إنجازاً بهذا الحجم لن يتمّ لنا بسرعة قياسيةّ، بل يحتاج صبراً ومُكابدة قياسيةّ ويتطلّب مزيداً من الوقت.

### سياق أزمة مركّبة:

ليس معلوماً إن كان حديثُ الأزمة، ونحن نبشّر بوعود عرفان وتصوّف، يساعد في تجاوز الأزمة. قد يحتجّ البعض على هذا الحديث بالقول أنّ منطوق الأزمة في حدّ ذاته يبثُّ طاقة سلبيةّ ويشيع أجواء خيفة وتوجّس غير محمودة. الواقع أنّ الحديث في الأزمة والتّفصيل فيهما مطلوب كشرط لاكتمال الوعي ومن بعده السّعي في الحلول. ثمّ إنّّه بالحساب الجدليّ لا خوف من أزمة تشدُّ بل إنّ اشتدادها وبلوغها ذلك الحدّ المرير مبشّرٌ بذلك الانقلاب إلى الضدّ:

اشتدّي أزمة تنفّرجي قد آذن صُبْحك بالبلج

من المهمّ القول أنّه لا تحضر مُفردة إلى الخطاب العالميّ اليوم كما تحضر مُفردة الأزمة. أزمة اقتصاد، وأزمة اجتماع ومجتمع، وأزمة بيئية وطبيعة، وأزمة علاقات دوليّة ونظام دوليّ، وأزمة حلول، وأزمة أفكار وقيم.. وكلّ هذه الأزمات انصهرت في المدة الأخيرة في أزمة وبائيّة عامّة بظهور فيروس «كورونا» (كوفيد 19) وإجباره مئات الملايين من سكّان العالم على لزوم بيوتهم، والتّباعد، وتعطيل ما تعودوا عليه قروناً متّصلة من سفر وتزاوّر وتشارك.

في ضوء ذلك، صار من الممكن جدّاً الحديث عن أزمة حياة، أزمة لا تقف عند عرق، أو وطن، أو ثقافة ولغة ودين. وهذا بلا شكّ يُنذرُ بارتجاجات ووعي متتالية، وبهزّات ضمير وزلازل تصوّريّة، ويرسّم آفاقاً واسعة وجديدة. قد تُفلح نُخبٌ بعينها في تقدير الموقف وتوقُّع ماذا يكون بغد قريب، ولكننا نحسب أنّ النّاس جميعاً، وعلى اختلاف أمزجتهم ومشاعرهم وتعبيراتهم، يستشعرون الأزمة وبلوغها حدّاً قياسيّاً وفتحها على تغيير كيميّ وكميّ، وهؤلاء لا يأملون في حلول تفصيليّة ترقيعيّة فقد جرّبت كلّها على مراحل، وتبيّن أنّها لا تفي بالعرض.

قد تكون نيّتنا الأولى، ونحن نتطرّق إلى التصوّف والعرفان، أن نعالج بعض خللنا الدينيّ

والثقافي، ولكن هذا التضييق في مقارنة المسألة ما عاد يستقيم بالمرّة، فهناك سياق معقد ومركب يفرض علينا توسيع النظرة، ويضطرنا إلى مراعاة تداخلات وتشابكات. فنفكرنا بالمسلم وشأنه وخصوصيته يستقيم طبعاً ولكن هذا المسلم اليوم هو إنسان قبل أن يكون مسلماً، ويتأثر رغماً عنه وعنّا بمشهد إنسانيّ عام صار يتطلّب حلولاً كليّة وعميقة. هذا ليس سيئاً في المطلق إذ إنّ ما يختزنه العرفان والتصوّف لجهة الرؤية وفلسفة الوجود والنظر في الإنسان ورسالته، هو من النّوع الذي يلائم ما تتخبّط فيه الإنسانيّة اليوم من أزمة.

نلفت هنا إلى أنّ البحث في التصوّف والعرفان لم يغب يوماً، ولكنه بقي حبيس مربّعات تخصصيّة وبين نخب ضيقة من المتديّنين، فكان العرفان مبحث مسلمين شيعة، والتصوّف مبحث مسلمين سنّة، والغريب أنّه رغم التشابه بين المجالين ووحدة مناطاتهما، يجهل بعض المتصوّفين العرفان، وينظر من هم في ضفّة العرفان إلى التصوّف وأهله بحذر وتوجّس، وهناك بلا شكّ مجهود جبّار يجب أن يُبدل ليفهم أهل التصوّف والعرفان أنّهم على الضفّة ذاتها المتّصلة ببوصلة واحدة، وبالتّوق نفسه يخوضون المعركة نفسها، وهي:

- أولاً: معركة الإسلام الذي طرأت على الوعي به والتمرنّ عليه تحولات شوّشت جوهره، وأضعفت روحانيّته لحساب كلام وفقه وسياسة.

- ثانياً: معركة الدّين بصفة عامّة إذ يفترض في الإسلام أن يضطلع بدور متقدّم في التعريف بالدّين وفلسفته ودوره لأنّه آخر الأديان تاريخياً، ولأنّ منظومته هي الأكثر اكتمالاً بين الأديان.

- ثالثاً: معركة المعنى، وهو أوسع من الدّين بل هو في الأصل مقصد كلّ دين، وكلّ دين إنّما كان لتثبيت المعنى. وهذا الأخير يتّسع الآن وينخرط فيه متديّنون وغير متديّنين من بناء الأفكار والرؤى والفلسفات.

نحن الآن في وضع آخر، فالمبحث بعدما كان مبحث متديّنين مسلمين صار مبحثاً فكرياً وفلسفياً ملحاً، بل نحسب أنّه يتحرّك ويتطوّر ليصبح مبحثاً ثقافياً بامتياز. وليس كلّ المبحث ما ينشط فيه مسلمون بين شيعة وسنّة، فالمتابع للمنشورات شرقاً وغرباً يرصد من دون عناء كبير، وإن بمفردات أخرى وتحت عناوين ومسمّيات مختلفة، السؤال ذاته والاهتمام نفسه. من هنا، علينا كمسلمين، ونحن نبحت لأمتنا عن حلول وعن وصل ما تباعد من ضفاف بين دين وثقافة وفكر، ونسعى في ضمان بعض التوازن لناشئنا الحائرة والمتأرجحة والمفتونة، علينا أن ننظر بالاهتمام المطلوب في وضع مجتمعات متديّنة تسعى في الذي نسعى فيه وإن بلغاتها المحليّة وربطاً بمساراتها التاريخيّة الخاصّة.

قد نكتشف أننا هيكلياً لا نختلف كثيراً كمسلمين عن غيرنا. فهناك نخب شرقاً وغرباً تفكر في الأزمة بعمق وتُسهم بأفكار جيّدة في الحلول. بل إنَّ تجلّي ما سمّيناه حاجة برز متأخراً بين المسلمين مقارنة بالغريين مثلاً. ويمكن القول أنّ التيّار الرومنطقيّ في الجزء الأكبر منه مثل منذ أكثر من قرنين إرهابات وازنة في الاتجاه الذي نشيرُ إليه. كذلك يمكن القول أنّ الوجوديات بمختلف تعبيراتها وتوجُّهاتها شكّلت محطةً فارقةً وحيويّةً على طريق الإقرار بالأزمة والانحدار الإنسانيّ المعمّم نحو عبث وعدميّة. صحيح أنّ مختلف الاحتجاجات تبقى نُخبويّةً وتحاصرُ لأسباب غير مجهولة، ولكنّها الآن تطفو وتشتيع، ولن تكون مفاجأة بالمرّة إن هي ساهمت بفاعليّة في بلورة وعي خلاصيّ جديد. ولا ريب في أننا معنيون كثيراً بهذه الديناميّات والمخاضات، ويمكن أن تتشكّل جبهة معنويّة واسعة تنخرط فيها نخب متعدّدة المشارب ومختلفة الأصول والثقافات.

جليّ أنّ الأنساق الفكرية والفلسفية التي تكفّلت خلال القرون والعقود الماضية بتحديد أولويّات الفكر والفلسفة، تعيش أزمة تبلغ حدّاً خصوصاً عندما يتعلّق الأمر بالعقلانيّة ومُشتقاتها. الأنساق ذاتها تكفّلت ولمدّة طويلة بتحديد الهواجس الأنطولوجيّة وطمر المعنويّات ولجم الحيرة. كما لعبت دور الكابت أو الكاتم أو الكابح، واعدة بتقديم حُلُول وضمانة اليقين المتّزن السعيد. هذه الأنساق تُعلن اليوم عن عجزها وهو عجز جليّ ما عاد يحتاج إعلاناً حتّى.

في المستوى الإنسانيّ العامّ، وبعيداً عن مفردات تحيل على تجارب ثقافيّة محلّية، يمكن القول أنّ السؤال اليوم هو سؤال المعنى وسؤال المعنويّة. فقد يربط المسيحيّ الغربيّ سؤال المعنى بترائه المسيحيّ، وقد يربطه الهندوسيّ بترائه الهندوسيّ، والبوذيّ بالبوذيّة، وغير ذلك بحسب ما استقرّت عليه الإنسانيّة من تعدّد واختلاف. لذا، من المفيد الوعي، ونحن ننتهي إلى دائرة ثقافيّة إسلاميّة أن نعيش ذات الهمّ ذاته ونحن نبحث في التصوف والعرفان. بل يمكننا تحويل هذا البحث، نقصد ترجمته، إلى لغة كونيّة، وإذا نجحنا في ذلك نحقق هدفين: الأول تطوير بحثنا، والثاني إعطاء الآخر المختلف عنّا لغة وثقافة وتاريخاً، نصيباً من هذا البحث.

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ خلافة الغرب والتقدّم بمشاريع بديلة لا يُمكن أن يتيسّر لمجرّد بلوغ الغريين الأزمة وتعطّل منظوماتهم القيمية. فهذه الخلافة لن تصبح ممكنة إلاّ ساعة يجهز بديلّ متين قابلٌ للشروع بقدرته الاستثنائية على الجذب، وبما يُبدع من أساليب تواصلٍ تُخرجه من المحليّة والخصوصيّة الجغرافيتين والثقافيتين، وتشكّله إنسانياً وكونياً.

لقد فشل الغريون لجهة محتوى ما يقترحونه، فهذا المحتوى يشكو من ضمور المعنى، ويفتح على أقدار مُخيفة من العبث، ولكنّ نجاحهم مشهود لجهة التأثير والنشر والإخراج والتسويق، ومن الصّعب أن يمرّ مشروع بديل من دون إتقان وسائل لازمة وبناء ما يلزم للفعل والتأثير من منظومات.

هذا من المرجو والمحمود خصوصاً إذا ثبت اعتقادنا أن الرؤية الإسلامية إنما هي رؤية للعالمين، بل هي رحمة لهم. ثم إن العالم بات معلوماً، ولم يكن في يوم من الأيام معلوماً بالقدر الذي نبصر ونُعَين، من عولمة التقنية وهندسيات التواصل، إلى عولمة المنظومات العابرة والاقتصاديات المتشابكة والسياسات الدولية وحاجاتنا المشتركة بعضنا إلى البعض الآخر. هناك بلا شك روح هيمنة وسيطرة، وفي جانب كبير منها ليست العولمة إلاً إلحاقاً بمركز غربي متكبر، وليست إلاً أمركة قبيحة، ولكن، واقعاً، هذه العلمنة تفتح على العالمين، ولأول مرة صار ممكناً التقدم بمشاريع للإنسانية جمعاء، والبحث في حلول كونية، بل إن الحلول إذا لم تكن كونية اليوم فمن الصعب رؤيتها. والثابت أن المركز الغربي الذي يتقدم منذ قرون ليكون هو الحل، والحل للجميع يتعطل ويعجز، فأزمته من أزمة الأنساق التي ذكرناها سابقاً.

لقد رفع الغربيون تحدي الكونية ونجحوا في ذلك نجاحاً معتبراً يجب ألا ننكره، وكانت منهم قدرة وازنة على جعل غالبية ساكنة العالم تعتمد رؤاهم وثنائياتهم ومفرداتهم لفترات طويلة. وبقطع النظر عن جدارة هذه الرؤى ومشروعيتها فإن وعي أصحابها بالحاجة إلى لسان كوني يُعتبر لحظة فارقة في تاريخ الإنسانية. ومن المفيد البناء بهذا الوعي والاعتماد عليه في مشاريع الخلاص والنهوض، وهو وعي ليس ملكية خاصة للغربيين وبهم، هو من الحكمة المشاع، وهو من الاهتداء إلى قوانين تحكّم الاجتماع البشري وتؤثر فيه.

إن مسألة اللسان مسألة بالغة الأهمية، ولا تتجلى هذه الأهمية كما تتجلى في القرآن الكريم الذي نزل بلسان عربي مبين، وفي دعاء موسى عليه السلام أن يُحلل الله تعالى عقدة من لسانه ليفقه الآخرون قوله. كثيرة هي الإشارات الواردة في قرآن المسلمين وكلها تربط بين الرسالة واللسان الذي لا يختزل ضرورة في اللغة وإنما يتجاوزها إلى التواصل عموماً. هذا طبيعي ومفهوم، فوصول الرسالة مشروط بموقفية الإيصال، وهذه الأخيرة ترتبط ضرورة بالبناء على المشترك. فإذا سلّمنا مثلاً بأن لسان القرآن الكريم عربي مبين، وربطنا البيان كلية بالغة، فإن هذه الأخيرة تتراجع بين العرب قبل غيرهم، ويعجز العربي اليوم، إلا إذا كان من قلة خاصة متينة التكوين مُحيطَة بالبلاغة، عن بسيط الإمام بما يشترطه نظام لغته الأصلية من نباهة عند البث والتلقي، بل إن هذا العربي هجر أو يكاد هذه اللغة، بل هو يطوّر لغة موازية عبر ما يتعود عليه ويعتمده في تواصله اليومي من لهجة أو لغة قطرية.

وإذا سلّمنا بأن البيان القرآني لغوي وكفي، فعلياً أن نسلّم بأن العربي هو، واقعاً، في شبه قطيعة مع هذا البيان، واستتباعاً مع القرآن والإسلام. قد نحتاج إعادة تفكير في البيان القرآني، وقد نحتاج توسيعاً له فهماً وتأويلاً لتجاوز هذه العقبة. القرآن نظام معنويات، والمعنويات تسكن اللغة وتسكن



إليها حين تكون علاقة الناطقين بها متينة، ولكن حين تهتز هذه العلاقة يحتاج نظام المعنويات معاضدة حوامل أخرى غير لغوية لبقى رسالة، أي خطاباً يبلغ متلقياً. هذا تحديداً ما نقصده باللسان، نقصد قدرة خطاب ما على بلوغ ذلك الذي من أجله كان الخطاب بداية، وهو الإنسان. لا يمكن لقرآن يعرف بأنه رحمة للعالمين أن يُختزل في اللغة، وليس من الواقعي ولا العملي القول فيه أنه إعجاز لغوي وكفى. فقبل أن يكون إعجاز لغة هو إعجاز معنى وبرهان حقيقة. هو إعجاز لغة لقوم فصيحين مدركين لممكّنات لغتهم الإشارية والمجازية، أمّا الغير فيعسر عليه الإقرار بالإعجاز اللغوي إلا إذا اعتمد رأي هذا وذاك.

اللغة اليوم هي لغات بين صوت وصورة ومؤثرات، بل إن نظام التواصل ينتقل عالمياً من حرفي إلى رقمي. وليس هذا الانتقال بالسار مطلقاً لكنه واقع ومُعاین، وليس متاحاً إنكاراً له وقفزاً عليه. هناك لسان أول هو قبل كل اللغات وهو اللسان المعنوي.

من المفيد التفكير في اللسان المعنوي والإبداع فيه لضمان أن يبقى القرآن خطاباً حياً متحرّكاً. فهناك من قال عنه إنه قرآن بلسان فارسي ذلك أن نظام المثنوي نظام شعري فارسي، أمّا مولوي البلخي فعرفه بالمعنوي تجاوزاً للسانه الشعري والفارسي وانخراطاً به في ما أبعد ممّا يحتمل اللسان، ويفتح عليه، ونقصد بذلك هندسة معنوية واسعة. فمن قال إن العمل الدرامي المسرحي أو السينمائي أو الفني الثقافي عموماً لا يبلغنا بحساب المعنويات ما لا يبلغه باللغة واللسان؟

لقد اعتمد مولوي في المثنوي فنّ القصّ بإبداع مُعجز جعله يركب كل المضامين والمفاهيم القرآنية بلغة مفتوحة قابلة للتّرجمة والتّحويل. إذ فهم أن القرآن ليس لغته وإنما روحه، وأن هذه الروح هي هندسة مرنة يمكن رؤيتها تتشكّل وتشكّلات مختلفة.

من الطريف أن مفردة المعنوي تعني باللغة الفارسية الروحي أو الروحاني، وعليه فإن المعنوية هي الروحانية، وهذا مفيد لمن يبحث في التصوف والعرفان، وهما تعبيران اختصاً في الروح والروحانية. ليس متوقّعاً من مباحث ارتبطت بهذا البعد تحديداً الغفلة عن مسألة اللسان الذي عليه أن يتروحن هو أيضاً ليُصادف الروح والروحانية، والروح لطيفة وغيبية مُناسبة وليست شكلاً بعينه وإن هي تشكّلت لا تحدّ، وإن كان قدرها بسبب حضورها في عالم مسيح ومحكوم بالحدود أن تتشكّل.

### الإنسان ومعضلة المعرفة:

المعضلة من حيث اللغة هي الطريق الضيقة المخارج، وهي المسألة المُشكلة التي لا يُهدى إلى وجهها، أمّا المرأة المعضلة فهي من كانت ولادتها صعبة وعسيرة، ونحسب أن المعرفة تتحمّل

هذه المعاني مُفردة ومُجمعة. وليس أشقَّ من بلوغ المعرفة وتحصيلها. يعلم الطلبة باكراً جداً عن هذه المشقَّة فكيف إذا تعلَّقت بالمعرفة الأساس والتي هي مُنطلق وركيزة كلِّ المعارف: معرفة الإنسان أصله ومُنتهاها والغاية من وجوده في هذا العالم.

المشقَّة هنا موزَّعة، وتمرينها لا ينفكُ زمناً بعد زمن، وطوراً بعد طور، بل يمكن القول من دون مجازفة أن كلَّ ما أتته الإنسانيَّة وتأتيه ليس إلاَّ من باب الترتيب والمراجعة والمُراكمة للمعرفة حتَّى وإن لم يحصل ذاتياً وعي تامُّ بذلك. في الظَّاهر والظَّاهر فقط تبدو الحضارة الماديَّة المعاصرة عازفة عن مُشكلة المعرفة، زاهدة فيها، متلهيَّة عنها بصناعة وتكنولوجيا وإنتاج. والواقع أنَّ هذا الزُّهد مؤصَّل معرفياً أي يعتمد معرفة قوامها أنَّ دور الإنسان في الوجود هو كسب العالم وتوظيف ما فيه من أجل أقدار مُعتبرة من الحرِّيَّة والسَّعادة. هذه معرفة، أو هي بالأحرى بعض من خيارات المعرفة، وإن كانت لا تصادف ولا تشبه ما نمضي نحن فيه من خيار ومن معرفة.

يجدر القول أنَّ التَّقلات الحضاريَّة الوازنة والمؤثِّرة، والتي يتجدَّد العالم بعدها، هي بحقُّ نقلات معرفيَّة، وبتعبير أدقَّ خيارات معرفة فارقة، فليس الحديث هنا عن معرفة تجربيَّة ومخبريَّة وبالتالي معرفة موضوعيَّة وإن كان كلُّ نظام معرفة يعتمد حجاجاً يرمي من خلاله إلى إخراج نفسه نظام دقَّة علميَّة وصرامة موضوعيَّة.

لبس الانتقال من الدِّين إلى رؤى الماديَّة والإلحاد الذي طبع القرون الماضية انتقالاً علمياً ولا انتقالاً عقلياً، بل هو انتقال رجَّح جوانب على أخرى، وانتصر لخيار على حساب خيارات أخرى. وإذا تعلَّق الأمر بمرور من دين إلى إلحاد، ومن إلحاد إلى دين، فليست حقائق الفيزياء والكيمياء هي المحدِّدة، ولا علاقة لهذا الصَّنْف من التحوُّلات بالصَّرامة الرياضيَّة، وإن كان المتحوِّلون يعتمدون تبريراً بعض نظر في فيزياء وكيمياء ورياضيات. المسألة مرتبطة جوهراً بالمعنويَّات أي بالمعنى الذي يحرص الإنسان على ربط وجوده به. لا يقول القرآن الكريم عن الدَّاخل في الإسلام والمُعتنق له أنَّه تحوَّل عالم فيزياء. لا، هو يقول إنَّه تذكَّر، وأنَّه اهتدى، وأنَّه أبصر بعد عمى. هذا منطقيٌّ جداً إذا ربطناه بالرُّؤية الدينيَّة عموماً والإسلاميَّة خصوصاً، فالإيمان يشترط الحرِّيَّة، وإذا تحوَّل إلى خوارزميَّات صارت الإحاطة بهذه الأخيرة هي الفاتحة على الإيمان والمُدخلة في الدِّين، وإذا كان الأمر كذلك انتفت الحرِّيَّة التي هي شرط تديُّن وإيمان. يتضرَّر هذا الإيمان كثيراً عندما يتحوَّل أو يُختزل في درس علميِّ تلقينيِّ. تبدأ الأديان تعبيراً صميماً وأصيلاً عن الحرِّيَّة، ويكون جيلها الأوَّل جيلاً كيفيًّا، ولكنها بعد ذلك تستقرُّ على ميراث معرفيِّ فاقد في الغالب لجذوة الحرِّيَّة وتمرينها الذاتيِّ. ليس الحلُّ في فكاك من الدِّين بعد جيل أوَّل ومؤسَّس، ولكن لا نرى الحلَّ في تحوُّل هذا الدِّين تلقيناً بارداً وتقليداً اجتماعياً، وقد كان هذا التحوُّل للأسف في كلِّ الأديان ولذلك تماماً كان نبيُّ يأتي بعد نبيِّ.

لقد تتالى الأنبياء لإعادة الأمور إلى نصابها، وإحياء الجذوة، وهزّ الهمة، ومنع برود هو أخذ ولا شكّ إلى صنوف من التحريف. لذلك، وقد ذكرنا الأزمة وكرّرنا، يكمن الحلّ دائماً في المعرفة كما تكون العطالة بسببها. مثال على ذلك ما حدث مع رسول الإسلام صلى الله عليه وسلّم في الطائف لمّا لقي العنت والصدّ بل العنف أيضاً من بعض أهلها. فقد كان دعاؤه حينها: «اللهمّ اهدِ قومي فإنّهم لا يعلمون». فلو علموا لما كان هذا السلوك منهم ليكون، وهذا معنى عزيز يحولنا من ثنائية الخير والشرّ إلى الثنائية الأولى والأساس وهي ثنائية المعرفة والجهل. لذلك فالأنبياء معلّمون بالأساس ومعرّفون وممرّبون على درس جديد بمقدّمات مختلفة، وحيث يرى غيرهم رؤوساً يجب أن تُقطع يرون هم عقولاً يؤخذ بها بالرفق والصبر المطلوبين إلى إدراك جديد. قد يعيننا سلوك الأنبياء ونهجهم لفهم طبيعة التشخيص الذي يجب أن نجتهد فيه ونحن نتدبّر أحوال العالم وطبيعة التهجّج الذي يجب أن نعتمده، إذا ما رمنا له إصلاحاً بخليفة دينية إسلامية. ليس الحلّ اقتصادياً أو سياسياً أو غير ذلك إلاّ تفصيلاً. فبالحساب الهيكلي والكلّي يحتاج العالم بلورة نظام معرفة جديد. وليس الأمر يسيراً، لأنّ الانتقال المعرفي في زمن استبداد وتغوّل أنساق بين مادية وعقلانية يتطلّب مجهودات جبّارة ووقتاً طويلاً مع توفّر نيّات طيبة ومخلصة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لأنّ مصالح ضخمة ترتبط في العادة بما ينتشر من معرفة. على سبيل الذكر والحصّر، ليس متوقّعاً من المركز الغربيّ المهيمن والحريص على الريادة والقيادة مادياً ومعنوياً أن يقبل بإعادة النّظر في مسائل هو يعتبرها منذ فترة بالقصيرة يقينيّات وقيماً كونيّة. لا يرى نفسه محتاجاً لدروس تأتيه من عربيّ أو إيرانيّ أو هنديّ أو صينيّ. بل على العكس من ذلك لا يقرّ لهؤلاء بالجدارة الإنسانيّة إلاّ بمدى اعتناقهم ليقينيّاته وقيمه. من دون ذلك، هم مارقون عن حضارة وثقافة ومنفصمون وغارقون في زمن آخر ولّى وانقضى.

إنّ التجديد المعرفيّ الجذريّ للعالم يعسرُ بحساب رغبات نُخب نجحت المنظومة الأوسع في تدجينها وتوظيفها، وهو يعسرُ بحساب المصالح والهيمنة والثقوذ ولكنّه اليوم أيسرُ، ورغم كلّ ذلك من أيّ وقت مضى. ذلك أنّ الأزمة تدفعُ نحوه دفعاً، بل إنّ الإنسانيّة ما عاد بمقدورها الاستمرار إذا استحال هذا التّجديد. هذا يعني أنّ فرصة حقيقيّة تحين بشرط أن تجهز بدائل رصينة تتوفّر على منسوب عالٍ من الإبداع والابتكار. ليس الحلّ للمسلمين في استقدام تبسيطيّ لتراثهم الدينيّ لأنّ من ضمن ما أعاقهم، هم أكثر من غيرهم، أنّهم فشلوا في جعل هذا التراث حيّاً ومتحرّكاً مليّاً الحاجات النّاشئة عبر الأزمان. ليس الحلّ إذا كان من المسلمين حلّ في نضاليّة سياسيّة عجولة، وليس الحلّ في عنف عدميّ خصومهم أقدر عليه منهم وأبرع فيه. الحلّ في ابستيميا النّبوة، أي في نظام معرفة يقدمونه على ضوء ما كان من تجربة نبيّهم الذي هدى وعلم مقتبساً من الرّوح والذي فتح الأعين على إمكانات وجوديّة وإنسانيّة أخرى، والذي أشار إلى سبيل سعادة أصيلة.

هذه الإستيميا تبدو غريبة عن المسلمين قبل غيرهم، ولا نرى جدارة باستئناها داخل الدائرة الإسلامية إلا لأهل التصوف والعرفان، فاشتغال هؤلاء على المعرفة، ووعيهم بمركزيتها وحيويتها قياسيٌّ مقارنةً بغيرهم. يمضي الصوفيُّ والعارف في طريق المعرفة وتلك عبادته، ويفهم هذه المعرفة معرفةً بنفسه قبل كلِّ شيء، ومعرفةً فاتحةً على الله مروراً بالعالم والكون. وليس غريباً أن كبار مفكري وفلاسفة الإسلام في القديم كانوا من بين صوفيِّة وعرفاء. وما أتشفوا به المدونة الإسلامية من تأليف وإسهام هو الذي قدر على مقاومة المعارف الغربية التي جُنِّدت للذود عن الرؤى الماديَّة والإلحاديَّة. لذلك، فإنَّ المعوَّل خلال الطَّور الجديد الذي تدخله الإنسانيَّة الآن على هذين الحقلين وعلى ما يخترنانه ويعدان به إسلامياً وأبعد من ذلك ووفقَ الله. هناك تحدُّ أوَّل يكمن في أن أهل التصوف والعرفان أقلُّون في بيئاتهم المتديِّنة، وهناك تحدُّ ثان هو تحديِّ العالميَّة ويفترض أن يكون الاجتهاد لرفع التحديِّين منسَّقاً ومتناسقاً.

### حيوية التصوف والعرفان:

يختصُّ الإنسان من بين المخلوقات المعلومة لدينا بالسؤال. هو يسأل ليعرف ويؤسس على ما يبلغه من معرفة رؤية وسلوكاً وأولويَّات وانتظاماً مع الآخرين وحضوراً في العالم. ليس منتظراً أن تتغيَّر حياة الخرفان أو القطط بعد قرون من الآن، وهي أصلاً لم تتغيَّر منذ آلاف السنين، أمَّا حياة الإنسان فمتحرِّكة، وليس معلوماً مثلاً كيف ستكون بعد عقود من الآن. فالإنسان متحرِّك ويرتبط تحركه بالمعرفة، وهذه الأخيرة مرتبطة بالسؤال. يطرح الإنسان أسئلةً تقنيَّةً مرتبطة بكيفيَّة وجوده وكميَّته، وهي أسئلةٌ حياتيَّة ويوميَّة وتفصيليَّة. فقد سأل يوماً: كيف يشعل النار؟ وكيف يقي نفسه البرد والحرِّ؟ وكيف يصطاد؟ وكيف يرفع الأثقال؟ وهو اليوم يسأل: كيف يمنع التلوُّث؟ وكيف يوقف الفيروسات؟ وكيف يستكشف المجرَّات البعيدة؟ ولا ينتهي السؤال...

إلى ذلك، ثمة أسئلةٌ أخرى مرتبطة بالمعنى، وهي: ما معنى أن يكون المرء موجوداً؟ وكيف تسنَّى هذا الوجود؟ وكيف كان أصلاً؟ وما الغاية منه؟ وهل بعد الوجود عدم؟ وأهمُّ من كلِّ هذا: هل للإنسان قدرةٌ فيجيب عن هذه الأسئلة؟ كلُّ زوايا النَّظر في الإنسان تقود إلى المعرفة ولا فكاك؟ وحتى عندما يطلب فكاكاً لا يجده، ذلك أن برمجته أو هندسته التكوينيَّة تأخذانه إليها طوعاً أو كرهاً.

في السِّياق الإنسانيِّ العامِّ اليوم، وبحكم هيمنة الماديَّة والنفعيَّة، ثمة زهد في المعرفة يُترجم تهميشاً لها، ونقص المعرفة المتصلة بالمعنى والمعنويَّات التي تبني الرؤى، وتعرِّف الغايات والخير، وتحدِّد السلوكات. في المقابل، ثمة توجيه مرتَّب ومقصود نحو المعارف العمليَّة والتقنيَّة ورهان حماسيٌّ عليها بوصفها ضامنة سعادة واستمرار. فالليبراليَّة الغربيَّة توجِّه وعي الإنسانيَّة منذ

قرون، وترتّب بدقّة انتظام الإنسانيّة بالترّغيب والترّهب وتعرّف نفسها طوراً ذهنياً متقدّماً وجديراً بالظهور على كلّ ما سبق من أطوار. بل إنّها تبشّرنا بنهاية التّاريخ واستقرار العالم بأسره على خياراتها وتصوّراتها وما بلغتّه وثبّته من معارف.

رغم كثير من الإنكار، نفهم الليبراليّة الغربيّة اليوم ويفهم منظّروها والمتحمّسون لها أنّها هي أيضاً مشمولة بقانون الحركة، وأنّها ليست سوى طور، بل قد نكتشف أنّها أقصر الأطوار، ذلك أنّ وهم السّعادة يتبدّد وتستشري الأزمات. والإحساس بالغرابة يراود الإنسانيّة، ويعاودها بعنفوان سؤال المعنى. الثقافات والهويّات التي نُومت وخُدّرت طويلاً تنتفض. خلاصة القول أنّ الإنسانيّة تتحصّر للدّخول في طور معرفة جديد، وتتواتر وتتكاثر أسئلتها بما يبشّر بخير ربّما، ولكن أيضاً بما يضاعف المسؤوليّة الأخلاقيّة للمشتغلين في حقول الفكر والمعنويّات والإنسانيّات. فترنّح وضع قائم وتداعيه لا يعني شيئاً إذا لم يجهز البديل المتين والضامن للكرامة والقادر على الإسعاد.

قد يعتقد المتديّن (المسلم أو المسيحيّ أو البوذيّ) أنّ السّاحة ستخلو له قريباً بعد انهيار منظومة الرّوى والهندسات الغربيّة المتحكّمة في المصائر منذ عقود. بيد أنّ المسألة أكثر تعقيداً ممّا يأمل ويحلم هؤلاء المتديّنون على اختلاف مناهجهم. لقد سنحت فرص كثيرة وواسعة للديّن والمتديّنين في السّابق وضاعت، بل إنّ هؤلاء هم الذين ضيّعوا الفرص الواحدة تلو الأخرى. لو ثبتت قابليّة المسيحيّة للإستمرار لما كانت قطعة جذريّة مكّنت لليبراليّة مادّيّة. لماذا غابت القابليّة؟ لأنّ المسيحيّة تحنّطت ولم تدرك أنّها في الزمن المتحرّك ولأنّها تجمّدت جواباً وقمعت كلّ سؤال فتحوّلت منظومة يقينيّات وكفى من دون سعي في تحويل هذه الأخيرة إلى ديناميّة متجدّدة تراعي تعاقب الأجيال واختلاف الحاجات وتنوّع الألسنة والثقافات. المتديّن في العام يرث الدين تقليديّاً من دون امتزاج وجدانيّ وذوقيّ به. قد يقاتل هذا المتديّن من أجل هذا الدّين ويكون مستوى وعيه به ضعيفاً جدّاً، بل قد يكون هذا الوعي مفقوداً تماماً أي أنّ الدّين قد يكون امتداداً للتّاريخ والجغرافيا فحسب بينما هو حركة تفكّر وتدبّر ومحاسبة وصناعة وعي وتخلّق مختلف جديد.

الإسلام مثلاً دين «اقرأ»، والقراءة فاتحة على معرفة وتعرّف، ومن يقرأ يتحوّل بفعل القراءة. ضمّرت الصّلة بين الدّين والمعرفة كثيراً بل إنّ التديّن قد يكون في مواقف كثيرة دافعاً لازدراء المعرفة والزهد فيها. النتيجة الطبيعيّة هي رؤية الدين يتوقّف عن التشكّل نظريّة معرفة ونظام معرفة، وأن يتحرّك المهوم بالمعرفة خارج دائرة الدّين. يفسّر هذا جانباً مهماً من الصّراع المحتدم منذ عقود داخل المجتمعات المسلمة بين شرائح من المتديّنين ونخب عالمة ومثقّفة اتّسعت عينها وتضاعفت أسئلتها بفعل شيوع معارف ومناهج جديدة.

لا نعتقد أنّ الحلّ يكمن في استئفاف الدّين ببساطة وتبسيط يتشرب بين متحمّسين. فقبل أن ينجز

ثورة حوله (بين مجتمع بعينه وبين العالم) عليه أن ينجز ثورة فيه تعيد تشكيله منظومة متكاملة تأخذ المعرفة فيها مركزاً أولوياً ومتقدماً. من هنا تحديداً، من ملاحظة الحاجة إليه والوعي به، وبفعل تاريخ أذهب الكثير من ألقه وعنفوانه وحرّفه وقلب معانيه، صار بلا فاعلية ودون التحدي الذي نمرُّ به في دوائرنا الخاصة ودائرنا الإنسانيّة العامّة.

من هذا التّشخيص للأزمة يبدأ تفكيرنا في العرفان والتّصوّف ونظرنا فيهما وربّما استمدادنا بعض خلاص منهما. فهما حقلان ثقافيّان ودينيّان متينان وهامّان عندما يكتشف الباحث المنصف المتانة والأهميّة فيهما، وإلّا فهما هامشيّان بحساب الكمّ والتأثير خصوصاً خلال الفترات الماضية بين عقود وقرون. التّصوّف والعرفان يؤسّسان على المعنويّات ويُنظران في الإسلام بعين روح وجمال. وقد ارتبطا إلى حدّ بعيد بالذوق الكيفيّ وبالتّجربة الذاتيّة الوجدانيّة العميقة وربّياً أعلاماً نوعيين بجاذبيّة خاصّة. في المقابل تأخّر الجمهور المسلم الواسع، وركن إلى التّبسيط والتقليد، واختصر الإسلام في الأحكام والطقوس. قد يكون الفصل بين عرفان وتصوّف مشروعاً ولكن في حدود ذلك أنّ المتأمّل فيهما يلحظ وحدة هندسة تجمعهما ولا تفرّق.

عموماً، يُربط العرفان بالتشيعّ والشيعة، ويُربط التّصوّف بالسنة والتسنن. والتّصوّف هو عرفان أهل السنة، والعرفان هو تصوّف الإخوة الشيعة بقطع النظر عن تعبيرات شاذة وفلكلوريّة هنا وهناك تشوِّش بأعين كثيرين الجوهر الأصيل للتّصوّف والعرفان. ليس المقياس ممارسة الأفراد ولا هو فهمهم، وإنّما آثار المؤسّسين وما اجتهدوا فيه بصدق وبعد مراجعة وتمحيص.

هناك جامع حيويّ ومركزيّ بين الحقلين، ونقصد بالجامع همّ المعرفة والتّوق إليها والسعي فيها حديثاً. فأهل العرفان والتّصوّف يفهمون الإسلام سعياً وسبيلاً وطريقاً وكدحاً وسلوكاً. لا ينفع كثيراً أن يكون ميراثاً وكفى ذلك أنّ الرُّكون إلى فكرة الميراث يجمّد الدّين ويحوّل المتدينّ عالة على زمن متحرّك. بينما يفهم الغير الدّين مجال تمايز يفهمه أهل العرفان والتّصوّف فرصة للتمييز باعتماد السلوك المميّز والممحصّ فهناك عندما يكون طريق سابق ولاحق وهناك مقامات ومحطات وهناك فتح واكتشاف وكشف. كلّ هذا يحوّل التدينّ تجربة حيّة متحرّكة ما يوسّع معارف الدّين ويجدّها ويجعلها قادرة على تجاوز عقبة الزّمن.

عندما نذكر المعرفة هنا، يتبادر الى الدّهن تلقائياً رأيٌ مشهور يربط المعرفة بالله تعالى وبالعالم، وهو رأيٌ وجيه بلا شكّ ولكننا نرى القيمة الكبرى في أنّ التّصوّف يفتح على معرفة الإنسان نفسه، ومن دون هذه المعرفة كيف له أن يعرف ربّه والعالم المُستخلف فيه؟ ليس القصد من قولنا أنّها القيمة الكبرى أن نزهد في معرفة الله والعالم، ولكن القصد أنّ الأهلّيّة لهذه المعرفة لا تتسنّى من دون اشتغال متّصل وميرير على الدّات يعيد تركيبها ويصقلها ويطهرها. سؤال الإنسان عن نفسه



هو السُّؤال المفتاح، وهو لا يسأل عن ربّه حقّاً إلّا بعد ألف سؤال وسؤال عن نفسه التي بين جنبيه، فإذا صلحت النوايا وصدقت وتمحّصت السّريرة انفتح ألف باب وباب وكان عروجٌ وكانت الآفاق في قبضة. لا يحتقرنّ أحد هذا التصوُّر أو هذه الهندسة. هي هندسة موثّقة معرّفة عبر سير الأنبياء والأولياء، وهي مُكرّمة للإنسان، ومراهنة عليه، ومُعْتَبَرة إيّاه مناطاً عظيماً. (وتزعم أنّك جرم صغير... وفيك انطوى العالم الأكبر).

التصوّف والعرفان وعد حرّيّة ووعد ترقٍّ وسموّ، ووعد ذكاء وعبقريّة، وبشارة تخلّق خير. هكذا نفهمهما، وهكذا نبحث فيهما، وهكذا نعتقد متيقّنين أنّ فيهما خلاصاً لأمّة المسلمين الممزّقة والمشتتة، ولإنسانيّة تألم وقد ضمّر المعنى وغابت الرُّوح. الأهمُّ أنّه ليس ممكناً إحياء الإسلام الأوّل الذي أُنخِن فيه أمد التّاريخ حتّى اختلط الحابل بالنابل، واستشرت فوضى الفتوى، وعمّت الفتن، ليس ذلك بالممكن إلّا مروراً بالتصوّف والعرفان، وهذه ورشة ثقافيّة وحضاريّة ضخمة يعول فيها كثيراً على إيران التي تميّزت عبر تاريخ طويل وعريق بميراث معنويّ كمّيّ وكيفيّ تشهد عليه آثار حافظ ومولوي وجامي والعطّار وغيرهم كثير، وهؤلاء بعين الصوفيّة السنّة أقطاب، وبعين عرفاء الشيعة عارفون محقّقون.

### خاتمة:

أقرب الطُّرق إلى الله تمرُّ بالإنسان حتماً وليس ممكناً اليوم إعادة الألق لسؤال الله الذي تستبعده المعارف والمناهج إلّا بسؤال عن الإنسان. هذا الأخير يسأل عن نفسه اليوم أكثر من أيّ وقت مضى، ويلحظ ما آل إليه من ذلٍّ وتفاهة، ويرنو بلا شكٍّ إلى غد يستعيد فيه بعض قيمة وكرامة وحرّيّة. لا نشكُّ البتّة في أنّ سؤال هذا الإنسان عن نفسه ليس جوهرًا إلّا سؤالاً عن الله الذي أودع في الإنسان فطرة تتوق إلى الكمال وتأبى المهانة. نحتاج جيلاً من المتديّنين ومن المسلمين يبرعُ فهما وتصوُّراً في وصل ما انقطع معرفياً من صلة بين الله والإنسان ليكون الدّود عن الإنسان ضرباً من الجهاد في سبيل الله. (من أحيأ نفساً فكأنما أحيأ النّاس جميعاً) فماذا عندما تكون النّيّة ويكون المشروع إحياء إنسانيّة بأسرها؟

إنّ الانتصار للدين اليوم لن يعني شيئاً ولن يضمن انخراطاً واسعاً وفعلاً إذا لم يكن انتصاراً للإنسان، وهذا الأخير يطلب مُتصرّين له مُطلقاً ببلورة خلاص جمعيّ جديد. نحسب واثقين وآملين أن يضطلع التصوّف والعرفان بدور رئيسيّ ومؤسّس في هذا المجال ذلك أنّ الخلاص في جانبه الأبرز والأهمّ معرفيّ. إذا علم الإنسان أنّ الخلاص ممكن وتوضّحت بعينه الطّريق إليه فإنّه يمضي نحوه حثيثاً. هذا الإنسان مكبّل الآن ومُستعبد لأنّ الدّجل كثيف ومن بين الدّجالين متديّنون ذلك أنّ الدّجال الأكبر يعلمُ تمام العلم أنّ خلاص الإنسان يأتي من الدين. لذلك فإنّ أعتى الدّجل ما كان بمفردات الدّين. وإذا نزعنا عن الدّين بُعديّ المعنى والرُّوح نكون قد حولناه دجلاً سواء شعرنا بذلك أم لم نشعر.

# الخلوص بالعرفان بوصفه خلاصاً

## نحو رؤية لإحيائية حضارية أخلاقية معاصرة

غيطان السيد علي

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة في كلية الآداب - جامعة بني سويف - جمهورية مصر العربية

### ملخص إجمالي

العرفان سراج نوراني يوقد داخل الإنسان فيمكنه من كشف ما استغلق على حواسه. أو هو رحلة ذاتية يسير فيها العارف مستأنساً بالعبادة والرياضة الروحية والرُهد طالباً للحقيقة، وساعياً لتبديد الشك والوصول إلى اليقين حتى يتمّ الكشف له عبر العلم اللدنيّ.

العرفان، إذن، حلقة وصل ينتقل عبرها العارف من استخدام حواسه إلى استخدام قلبه المنفتح لتلقيّ النور؛ حيث يتبدّل الإنسان من كائن ماديّ إلى كائن غير ماديّ متجاوزاً فضاء الطبيعة، متسامياً عليها ليسير إلى كماله المعنويّ. والعارف هو من يتّجه نحو الباري قصد عرفانه لذاته فحسب، وأولى مميزاته أنه لا يرمي من وراء معرفته إلى أيّ هدف آخر سوى هذه المعرفة.

\*\*\*

مفردات مفتاحية: الخلووص . العرفان الخلاصي . الكائن الروحاني . الكائن المادي . الإحياء الحضاري .



بدايةً، ننوّه بأنّ استخدام مفهومَي التصوّف والعرفان لا يجب أن يُفهم مقدّمًا على أنّه قد يرتبط بمذهب دينيٍّ معيّن. فهما ضدّ المذهبيّة والطائفيّة؛ لذلك يمكننا القول - بمزيدٍ من الحرص - أنّ التصوّف عرفانٌ شيعيٌّ، والعرفان تصوّفٌ سنيٌّ. بل إنّ العرفان نفسه من الممكن النظر إليه على أنّه يضمُّ في قسمه العمليّ التصوّف والسلوك، بينما يضمُّ في قسمه النظريّ علم الحقائق والمشاهدة والمكاشفة.

في هذا السياق، نرى الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي يسمّي هذا العلم مسمّياتٍ أخرى مختلفة عن التصوّف والعرفان من قبيل: علم منازل الآخرة، والعلم بالله. وكان أبو يزيد البسطاميّ يستعمل مصطلح العارف مكان الصوفيّ، مع العلم أنّ كثيرًا من الباحثين قد يميّزون بين التصوّف والعرفان، فيرون أنّ العرفان أعلى مرتبة من التصوّف، ليصبح كلّ عارف صوفيًّا وليس كلّ صوفيٍّ عارفًا. لكن يبقى في النهاية أنّ غاية الصوفيّ هي غاية العارف، فكلُّ منهما يتغيّا المعرفة التي تتعلّق بالألوهيّة وحسب. لا من ناحية إثبات الذات ولكن من ناحية شهود صفاتها، وتلك هي المعرفة الحقّة التي ينبغي أن تتوجّه إليها طاقة الصوفيّ والعارف معًا. بل ينبغي عليهما أيضًا أن يبذلا كلّ ما في وسعهما لكي يظفرا بمثل هذه المعرفة وحدها. وقد يتمايز مفهوم العرفان عن مفهوم التصوّف إذ إنّ الأخير يهتمُّ بالجانب الأخلاقيّ، أمّا العرفان فيغلب عليه المجال المعرفيُّ الذي يروم بلوغ المعرفة العليا أو الحكمة الإلهيّة.

ثمّة تفرقة جديرة بالعرض حيال اللبس الحاصل في المصطلح يشير إليها الدكتور محمود حيدر في كتابه "العرفان في مقام التدبير السياسيّ - دراسة في المباني الميتافيزيقية والتأسيسات المعرفية للحضارة الإلهية". إذ يرى أنّ التصوّف منهج وطريقة زاهدة، مبتنية على أساس الشرع وتركية النفس، والإعراض عن الدنيا من أجل الوصول إلى الحقّ تعالى، والسير باتّجاه الكمال. أمّا العرفان فهو مذهب فكريّ، وفلسفيّ، متعلّج وعميق، يسعى لمعرفة الحقّ تعالى ومعرفة حقائق الأمور، وأسرار العلوم، وطريقته ليست منهج الفلاسفة والحكماء؛ بل طريقة الإشراق والكشف والشهود<sup>[1]</sup>.

[1]- محمود حيدر، العرفان في مقام التدبير السياسي - دراسة في المباني الميتافيزيقية والتأسيسات المعرفية للحضارة الإلهية، بلا بيانات نشر، ص 35.

والعرفان علم شرقيّ عرّفه وتميّز به أهل الشرق الذين شهدوا مولد الحضارات، وراقيّ الأفكار، ونزول الأديان التي اهتمّت بما هو معنويّ وروحانيّ، ولم يعرفه أهل الغرب - في المبتدأ - من أصحاب الحضارات الماديّة التي اهتمّت بالمحسوس والملموس؛ وارتبطت نفوسهم برباط المادّة وأثقلت بغواشي الحسّ؛ فلم يتسنّ لهم الخوض في تجارب عرفانيّة سامية، ولم يعرفوا إلاّ الإنسان الذئب الذي ينتهز الفرص لينقضّ على أخيه الإنسان مع توماس هوبز، أو الآخر الذي يمثّل الجحيم للآخرين يستعمرهم، يسلب خيراتهم، يقتلهم، يقودهم إلى أفران الغاز مع سارتر، أو ذاك الإنسان التائه الغريب الشقيّ المُعذّب الذي يبحث عن السعادة فلا يجد غير الشقاء مع ألبير كامو.

والعرفان في أصله وفصله يصدر عن اعتراف وإقرار العارف بجميل ما جاء به الحقّ على الخلق. ويشير معناه العامّ إلى حال معرفيّ وقلبيّ يحصل للطالب بعد سير وسلوكٍ وقولٍ وعملٍ. ويلجأ إليه العارف للتخلّص من تلك الهواجس وذلك القلق الذي ينتاب الإنسان في هذا العالم الطبيعيّ. ولا تعدّ المعاناة من الهواجس والقلق في هذا العالم شيء يشين صاحبه، بل على العكس تماماً، فمن لا يحمل هذا القلق، ومن لا توجد لديه مثل هذه الهواجس، فإنّه لم يلج بعد حقل نوعيّة الإنسان.

وما أكثر العواصف والزوابع التي تهبّ على قلب الإنسان فتشغل الفكر والعقل والفؤاد، ومن أبرز أمثلتها في أيامنا الراهنة وأهمّها وأجدرها بالرعاية هي تلك العواصف الماديّة وهاتيك الزوابع الإلحاديّة التي هبّت على بلادنا وأوطاننا من الغرب بصورة تكاد تجتاح عقول شبابنا وقلوبهم، إذ يعلن أربابها في غير خجل ولا حياء، بل في فجور ومجون، أنّ العالم المحسوس هو وحده الموجود، وأنّ ما لا يناله الحسّ بجوهره ففرض وجوده محال. وأنّ ما لا يكون موضوعاً للعلم التجريبيّ فهو ضرب من الأخيلة والأحلام، أو لون من الأساطير والأوهام، وأنّهم غير مستعدّين للإيمان بالله والروح إلاّ إذا وُضعا على المشرحة، وسلّط عليهما الميكروسكوب، وأنّه يجب عليهم أن يزيلوا من طريقهم كلّ عقبة تحول بينهم وبين الاستمتاع برغباتهم الماديّة ولذائذهم الغريزيّة، فإن كانت هذه العقبة خلّقا محوه، وإن كانت عرفاً نحوّه،

وإن كانت ديناً أزالوه أو إلهاً نسفوه.

تدور هذه الورقة البحثية حول محاور خمسة تحاول الإمام بموضوعها، وهي: العرفان في اللغة والاصطلاح، وأقسام العرفان، ومراحل العرفان، والعرفان ضرورة راهنة، والعرفان خلاصاً من مشكلاتنا الراهنة.

## أولاً - العرفان في اللغة والاصطلاح:

**العرفان في اللغة:** يعني العلم والمعرفة، وعَرَفَ الشيء عرفاناً ومعرفة: أدركه بحاسة من حواسه. ويُقال: عَرَفَ لهُ فَضْلَهُ، أي نَعَمَهُ وإِحْسَانَهُ. فهو عارف، وعَرُوفٌ أي عارف يعرف الأمور ولا ينكر أحداً رآه مرةً. عَرَفَ عَرَفَةً: صار عالماً بالشيء، أو قِيماً عليه. وعَرَفَهُ الأمر أعلمه إياه. وعَرَفَ الْحُجَّاجُ: وقفوا بعرفات. والشيء: طَيِّبُهُ وَزَيَّنَهُ. وفي القرآن الكريم ﴿وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَفَهَا لَهُمْ﴾. (محمد: ٦) وعليهم عَرِيفًا: أقامه ليعرف شئونهم. وتعارفوا: عَرَفَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا. والتعريف: تحديد الشيء بذكر خواصه المميزة. والمعروف هو اسم جامع لكل ما عُرِفَ من طاعة الله والتقرب إليه، والإحسان إلى الناس، وكل ما ندب إليه الشرع ونهى عنه من المحسنات والمقبحات، وهو من الصفات الغالبة، أي أمر معروف بين الناس إذا رأوه لا ينكرونه. والمعروف - أيضاً - النِّصْفَةُ وَحُسْنُ الصَّحْبَةِ مع الأهل، وغيرهم من الناس<sup>[١]</sup>.

**العرفان في الاصطلاح:** هو المعرفة الحاصلة عن طريق المشاهدة القلبية، لا بفضل التجربة الحسية أو العقلية. حيث إنَّ العارف الذي حَقَّقَ تَقَدُّمًا في سيره العرفاني ينظر إلى عالم الوجود على أنه مظهر من مظاهر الباري عزَّ وجلَّ، وإنَّ كلَّ ظاهرة على هذا الوجود ما هي إلاَّ مرآة تعكس الجمال الإلهي لوجود الله تبارك وتعالى.

إلى ذلك، فإنَّ العرفان هو صيغة المبالغة للمعرفة. «والمعرفة عند العرفاء على ثلاثة أوجه: معرفة إقرار، ومعرفة حقيقة، ومعرفة مشاهدة؛ وفي معرفة المشاهدة يندرج الفهم والعلم والعبارة والكلام؛ والإشارات في المعرفة ووصفها كثير، وفي القليل كفاية وغنية

[١]- ابن منظور، لسان العرب، المجلد التاسع، مجموعة من المحققين، بيروت، دار صادر، د.ت، ص ٢٣٦-٢٤٣.

للمستدلِّ والمرشد<sup>[١]</sup>. فالعارف يبتغي معرفة خالصة تكتمل بمقدار الاكتمال في درجات الوجود. وبناء عليه يكون العرفان شكلاً من أشكال التطهير بالمعرفة، وبتبني المعرفة القصوى، ولكنها ليست أي معرفة، فهي مغايرة تماماً للمعرفة الحسيّة والعقليّة إذ هي معرفة حدسيّة كشيّة تفتح الوعي بشكل مباشر على الحكمة الكونيّة والإلهيّة<sup>[٢]</sup>.

والمعرفة عند العرفاء معرفتان: معرفة حقّ، ومعرفة حقيقة، الأولى معرفة وحدانيّته، على ما أبرز للخلق من الأسماء والصفات، والثانية لا سبيل إليها لامتناع الصمديّة وتحقيق الربوبيّة؛ لقوله عزّ وجلّ: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ (طه: ١١٠)<sup>[٣]</sup>.

وفي ذلك قال أبو نصر، رحمه الله: معنى قوله: لا سبيل إليها يعني إلى المعرفة على الحقيقة؛ لأنّ الله تعالى أبرز لخلقه من أسمائه وصفاته ما علم أنّهم يطيقونه؛ ذلك لأنّ حقيقة معرفته لا يطيقها الخلق، ولا ذرّة منها؛ لأنّ الكون بما فيه يتلاشى عند ذرة من أول باد يبدو من بوادي سطوات عظمته، فمن يطيق معرفة من يكون هذا صفة من صفاته؟<sup>[٤]</sup>.

وعلم العرفان هو علم نشأ في خضمّ تعاليم الدين الإسلاميّ، واستقى منه أسسه وقواعده، وأخذ في التبلور كعلم في فترة لاحقة على نزول الوحي، حتى أضحى مع القرنين الثالث والرابع الهجريّين يمتلك كلّ مقومات العلم من حيث موضوعه الخاصّ، ومسائله التي يهتمُّ بالبحث فيها، ومنهجه المعرفيّ المناسب لطبيعة موضوعه ومسائله. فموضوعه هو معرفة الله سبحانه على الوجه الأتمّ، ومسائله هي معرفة حقيقة الوجود، والإنسان، والعالم، ومنهجه هو الكشف والشهود؛ أي مشاهدة الحقائق الغيبية الواقعة وراء عالم الشهادة. والسبيل إلى ذلك هو فراغ القلب وصفاء الباطن الذي يكون عن طريق تربية النفس وتهذيبها، والمواظبة على العبادات والفرائض والنوافل وكلّ ما يقرب إلى الله تعالى من جميل الأفعال والصنائع.

[١]- أبو نصر الطوسي، اللّمع، حقّقه وقدم له وخرّج أحاديثه عبدالحليم محمود-طه عبدالباقى سرور، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة لقصور الثقافة، سلسلة الفلسفة (٤٢)، ٢٠٢٠، ص ٦٤.

[٢]- محمد شوقي الزين، التصوف، العرفان، الكنان، مجلّة "العرفان"، العدد الأول، الجزائر، ٢٠١٨، ص ١٢.

[٣]- أبو نصر الطوسي، اللّمع، ص ٥٦.

[٤]- المصدر السابق، ص ٥٦.

وعن صفة العارف يقول أبو تراب النخشي، رحمه الله: «هو الذي لا يكدره شيء، ويصفو به كل شيء»<sup>[١]</sup>. ويكون العارف بمشهد من الحق «إذا بدا الشاهد، وفني الشواهد، وذهب الحواس، واضمحلَّ الإحساس»<sup>[٢]</sup>. ومن علامة المعرفة: أن يرى نفسه في قبضة العزة، ويجري عليه تصاريف القدرة»<sup>[٣]</sup>. وقال ذو النون، رحمه الله: علامة العارف ثلاثة: لا يطفئ نور معرفته نور ورعه، ولا يعتقد باطناً من العلم ينقض عليه ظاهراً من الحكم، ولا يحمله كثرة نعم الله تعالى عليه وكرامته على هتك أستار محارم الله تعالى<sup>[٤]</sup>.

وحيث إنَّ أوَّل آية نزلت من القرآن الكريم هي «اقرأ»، وثاني السور القرآنيَّة هي «سورة القلم»، فإن الدعوة إلى المعرفة هي أوَّل الأوامر والتكاليف الإلهيَّة التي أُلزم بها المسلم في الإسلام. وكأنَّ بداية التكاليف تعكس الغرض الإلهيَّ من الخلق الإنسانيَّ وهو أنَّ يعرف الإنسان خالقه، وذلك إمَّا عن طريق الدليل والبرهان أو عن طريق الكشف والمشاهدة والعيان، وهذا الأخير ما لا يحصل إلَّا بالتجربة والذوق، علماً بأنَّ الغاية من العرفان الإسلاميَّ هي التعرفُ إلى ربِّ العالمين في ضوء هداية الأنبياء والكتب السماويَّة، أو إرشاد الأولياء ومعارفهم الحكميَّة، حتى يرقى المدارج السامية المستكملة، وحينئذٍ لا يشهد الإنسان إلَّا الله تعالى<sup>[٥]</sup>.

من المهمُّ القول أنَّ الإنسان لا يستطيع العيش في هذه الحياة الدنيا من دون أن يشعر بالهول أو القلق إزاء هذه السماوات وهذه الطبيعة. فهذه الهواجس هي نتيجة ذلك النقصان الكامن في علاقته مع الطبيعة. ومن ثمَّ تتولَّد دوافع المعرفة عنده، وكلما ارتقى في مراتب الإنسانيَّة زادت رغبته في المعرفة، وازداد ضمأه المعرفيُّ الذي يظهر عبر النقص والشعور بالغرابة عن هذا العالم وهذه الدنيا.

والعارف يروم التوصلُّ بالحكمة الكونيَّة والإلهيَّة عبر العرفان الذي يكون مجاله القلب وأداته الذوق ووسيلته: المجاهدات، والخلوات، والمراس، والزُّهد والانضباط،

[١]- المصدر نفسه.

[٢]- أبو نصر الطوسي، اللمع، ص ٥٧.

[٣]- المصدر نفسه.

[٤]- المصدر السابق، ص ٥٧.

[٥]- فرح ناز رفعت جو، العرفان الصوفي عند جلال الدين الرومي، بيروت، دار الهادي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨، ص ٨.

والتدرب، والرياضات لفترات زمنية طويلة قد تمتد لتشمل الحياة بكاملها. ولأجل ذلك يتوجّه إلى هذه المعرفة قاصداً، فيتهيأ لها باذلاً الجهد والزهد. ومن ثمّ يمكننا القول أنّ العرفان يتطلّب الجهد والزهد، وليس إلهاماً يصل الإنسان من دون جهد منه. في هذا السياق، سئل أبو سعيد الخراز رحمه الله عن المعرفة فقال: المعرفة تأتي من وجهين: من عين الجود وبذل المجهود<sup>[١]</sup>. العرفان نور يخترق الحُجُب التي تكمن الحقائق خلفها، دون أن يرى العارف هذا النور في ذاته. فالعرفان هو تجسيد المعرفة العليا في العارف بالمراس والزهد، والعرفان هو تجلّي الحقيقة في العالم، أن تتخذ من العالم جسداً تتمظهر فيه فتكون بذلك ظاهرة أو لائحة، تلوح بالقوة النورانية التي تنبري منها<sup>[٢]</sup>.

### ثانياً: أقسام العرفان:

ينقسم العرفان باعتبار الموضوعات التي يطرقها إلى قسمين:

**القسم الأوّل:** يرسم فيه العرفاء مجموعة من الآداب والقواعد السلوكية التي يجب على السالك مراعاتها والالتزام بها للوصول إلى الهدف الذي اختاره أصحاب هذا التيار الفكري العملي لأنفسهم، على اختلاف العبارات والمصطلحات التي تبنوها لبيان مقاصدهم.

**القسم الثاني:** يسميه العرفاء بالعرفان النظريّ، وهو مجموعة النتائج المعرفية التي يتوصّل إليها السالك بعد سلوكه وانكشاف الحقائق الوجودية أمام نواظره الفكرية والمعرفية. وبالتالي إذا أردنا التمييز بين العرفانين، إن صحّ التعبير، يمكننا القول أنّ العرفان العمليّ هو قواعد في مجال «ما يجب فعله»، بينما العرفان النظريّ هو «النتائج العلمية والمقدمات الفكرية للسير العلمي»<sup>[٣]</sup>. علماً بأنّ هذا التقسيم ليس تصنيفاً حديثاً عمد إليه المعاصرون، ولكنه يعود إلى قدامى الصوفية أمثال: ابن عربي، والفناري، والقيصري، وغيرهم.

[١]- أبو نصر الطوسي، اللمع، ص ٥٦.

[٢]- محمد شوقي الزين، التصوف، العرفان، الكنان، ص ١٣.

[٣]- يد الله يزدان پناه، العرفان النظري مبادئه وأصوله، ترجمة علي عباس الموسوي، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠١٤، ص ١١.

ولمزيد من التوضيح نقول إنَّ العرفان النظريَّ يمكن التعامل معه وكأنَّه فرع من فروع المعرفة الإنسانيَّة التي تحاول أن تعطي تفسيراً كاملاً عن الوجود ونظامه وتجلياته ومراتبه، أو تقديم رؤية نظريَّة تبيِّن للسالكين ولغيرهم أفكارهم التي شاهدوها، وأجوبتهم عن أسئلة الانطلاق في رحلة السير لعلَّها تثير في نفوس المتردِّدين الرِّغبة في اللِّحاق بالركب على بيِّنة تحثُّهم على التشمير عن السواعد والسيقان للالتحاق بقافلة السالكين إلى الله. ويمكن تحصيل هذه المعرفة من خلال دراسة كتب الحكمة والفلسفة الإسلاميَّة. أمَّا العرفان العمليُّ فهو نوع العرفان الذي يتعهَّد بتفسير وبيان مقامات العارفين ودرجات السالكين إلى القرب الإلهيِّ بقدِّم المجاهدة والتصفيَّة والتركية للنفس البشريَّة. خلاصة القول أنَّ الأساس الذي يقوم عليه العرفان العمليُّ هو كيفيَّة مراقبة القلب لأجل الابتعاد به عن المهلكات، وتزيينه بالمنجيات، والغرض من ذلك كلُّه وصال الإنسان بالحقِّ تعالى<sup>[١]</sup>.

في إطار ما تقدَّم تتبلور الغاية والهدف من علم العرفان، وهي: الوصول إلى معرفة الحقِّ سبحانه وتعالى والفاء فيه. بحيث يصل العارف إلى مرتبة لا يرى في الوجود إلَّا الله ولا يبصر إلَّا وجه الله تبارك وتعالى، بل يريد أن يصل إلى مرتبة ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ١١٥)، ويريد أن يصل إلى مقام يرى فيه الله أقرب إلى الإنسان من نفسه؛ لأنَّه يحول بين المرء ونفسه. ويكون ذلك بحسب ما أوتي العارف من قوَّة، وبحسب ما يمنُّ به الله عليه من كرامة.

حريُّ القول أنَّ العارف يتعيَّن في المقام الأول وصول الإنسان إلى الكمال المنشود؛ حيث إنَّ بلوغ الكمال أمر فطريُّ عند الإنسان، وأعلى أنواع الكمال هو القرب الإلهيُّ؛ لأنَّه كما جاء في الحديث الشريف: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا. فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ. وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ: وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ، وَلَئِنْ

[١]- يد الله يزدان پناه، العرفان النظري مبادئه وأصوله، ص ٧١.



اسْتَعَاذَنِي لِأَعِيدَنَّهُ<sup>[١]</sup>.

ممّا تقدّم، يتّضح لنا أنّ هناك علاقة وطيدة بين قسمي العرفان: النظريّ والعمليّ. فالعرفان النظريّ هو ترجمة للحقائق التي يشاهدها العارف، والحقيقة التي هي أساسه الأول تكون نتاج الطريقة والسير والسلوك والتجربة التي يخوضها هذا العارف في العرفان العمليّ.

### ثالثاً: مراحل العرفان:

يستهدي العرفان إلى الوجود الحقّ بطريقتين متلازمين: أولاً، بالعقل الآخذ بالأسباب. وثانياً، بالكشف الباطني المسدّد بالعلم اللدنيّ والشهود القلبيّ<sup>[٢]</sup>. ويمرّ السالك في سبيل العرفان بمراحل متعدّدة وكأنّها حلقات سلسلة رأسية صاعدة في نظام وانسجام، ويمتاز بعض مراتبها على البعض الآخر بمقدار بعدها عن الحسيّات وتقدّمها في العالم العقليّ؛ فكلّما ارتقى تتقدّم نفسه نحو المجرّدات بخطوات واسعة بوساطة تطهّر خلقيّ وعقليّ مزدوج. ومهما يكن من أمر، فإنّ المراحل التي يجب أن يجتازها لتلقّي الإشعاع الإلهيّ، بحسب العرفاء من الفلاسفة (الفارابي وابن سينا)، خمسة مراحل هي:

**المرحلة الأولى:** وهي مرحلة الإرادة؛ إذ إنّ المرید يشرع في اتّجاهه نحو ربّه بإرادته الشخصية التي لا بدّ من أن نتجّع إمّا عن عقيدة دينيّة صادقة صادرة عن إيمان راسخ، وإمّا عن معرفة فلسفيّة وصلت إلى الحقّ الأسمى. ويجدر القول أنّ العقيدة والمعرفة كليهما تدفعان صاحبيهما إلى السير في سبيل الكمال والتقدّم نحو الملام الأعلی<sup>[٣]</sup>.

**المرحلة الثانية:** وهي المرحلة الرياضيّة التي يعطيها العرفاء ثلاث غايات: الغاية الأولى هي تخليص النفس من علائقها بكلّ الدوائر الفانية، أو نبذ كلّ ما يشغل عن الباري، وهذا ينال بالزهد. والغاية الثانية هي تطويع النفس للأمانة بالسوء للنفس المطمئنّة. ونتيجة هذا العمل تنقية قواه الداخليّة مستعيناً في ذلك بأوامر الدّين

[١]- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دمشق- بيروت، دار ابن كثير، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، حديث رقم (٦٥٠٢).

[٢]- محمود حيدر، العرفان في مقام التدبير السياسي - دراسة في المباني الميتافيزيقية والتأسيسات المعرفية للحضارة الإلهية، ص ٧.

[٣]- محمد غلاب، المعرفة عند مفكرّي المسلمين، راجعه عباس محمود العقاد وزكي نجيب محمود، القاهرة، الدار المصريّة للتأليف والترجمة، ١٩٦٦، ص ٢٦٥.



وإقامة شعائره حسب الكتاب والسنة، وتلك هي مهمة العابد. والغاية الثالثة هي تصفية الجانب الباطني من النفس، أي "السر"، وجعله - بوساطة التأمل والطهر والعفاف والميول النقية - جديراً باليقظة الدائمة والتنبه الحازم المتين<sup>[1]</sup>.

المرحلة الثالثة: وتسمى "مرحلة الحد"، وفيها تكون النفس قد أعدت تمام الإعداد لتلقي أول الأنوار المعنوية، وطليعة الإلهامات العلوية، وهي تبدو أوّل الأمر خلسات كأنها ومضات تعقبها ظلمات، ثم يعود الومض سيرته، ويستأنف الظلام أوبته، وتظلّ الحال على هذا المنوال إياباً وذهاباً وظهوراً وخفوتاً متعاقبين دواليك حتى يتبدّل الأمر ويتحوّل الشأن. غير أنّ هذه اللّمحات القدسيّة، وتلك النفحات الربانيّة - وإن كانت تبدو حائلة متحوّلة - لا تذهب عبثاً، ولا تضيع هباءً، بل إنّ النفس تستفيد من كلّ ومضة، وتسترشد بكلّ إشعاع فيتكوّن لديها من الضوء الخالد ما يجعلها جديرة بأن تساهم في ذلك النور الإشعاعيّ وتلك المجرّدات التي تفيض من الموجود الأول، ثمّ تتدلّى في انسجام واتّساق حتى تغمر ذلك الكائن المتواضع المتطلّع إلى الفيض الأسمى الذي هو بغيته المرموقة<sup>[2]</sup>.

المرحلة الرابعة: وتسمى بـ "مرحلة السكينة"؛ حيث إنّ السالك المتطلّع إلى رضوان ربّه يبحث عن السلام النفسيّ والسكينة القلبية، فيظلّ في شوق يعدّبه وهيام يرضيه حتى يصير أهلاً لهذه المرحلة التي تنزل على قلبه فتحولّ قلقه إلى هدوء، وتبدّل عذابه راحة وسعادة. ولكن هذه السعادة لا تدوم دواماً غير منقطع، نعم إنّ لحظات النور فيها أطول مدى وأعمق إشعاعاً، بيد أنّه كما يغمر المتصوّف طولها في السرور والحبور، كذلك يغمسه انقطاعها عنه في الحزن والانقباض حتى تعود. وبالإجمال هي لا تزال في حالة سلبية خاضعة لما تفضّل بها عليها السماء من تقدّم ورضوان، وإجادة وإحسان، وفيض بالعرفان، لكن الصوفيّ لا يلبث أن يرقى في سلسلة السموّ حتى يصير جديراً بالانخراط في المرحلة الخامسة<sup>[3]</sup>.

المرحلة الخامسة: وتسمى بـ "مرحلة الملكة"، وهي تلك المرحلة التي تصل فيها

[1]- محمد غلاب، المعرفة عند مفكّري المسلمين، ص 266.

[2]- المرجع السابق، ص 267.

[3]- المرجع نفسه.

النفس البشرية إلى منزلة الاتصال بالعالم المجرد، أو بالعقول المفارقة أو بالعقل العام، وإذ ذاك تأخذ في الرقيّ درجة بعد درجة بصورة إيجابية لا سلبية كما كانت في المرحلة الثالثة. ومعنى هذا أن ارتقاءها يكون إرادياً أي كلما شاءت سمّت، ومتى أرادت ارتقت من دون مانع ولا عائق، وذلك لأنّ الفيض الربّانيّ قد منحها السلطان الذي بفضلها تستطيع أن تزيل من أمامها العقبات، والذي به تملك أن تلتفت إلى العالم الأعلى كلما عنّ لها ذلك<sup>[١]</sup>.

وأخيراً، يجب أن يجتاز الصوفيّ بالضرورة مرحلة "الملكة" ويصل إلى الحدّ النهائيّ الذي لا بدّ له من المعرفة، ولا تملك فيه إرادته ألاّ تعرف، ولا تستطيع أن تعدل عن أن تعرف كما كانت الحالة في المرحلة السابقة، بل إنّ تلقّي المعرفة في هذه الحالة يصبح هو الحالة الثابتة الدائمة التي لا تختلف ولا تفتّر عنده. ومنشأ ذلك أنّ السرّ الباطنيّ للنفس قد صفا وأضحى شبيهاً بمرآة مصقولة متّجهة نحو الحقّ الأول الذي منح كلّ حقّ وجوده إذا أمن أن يتّجه نحو متّجه، وذلك لا يمكن قطعاً إلاّ تصويراً للعقول، وترويضاً للنفوس على قبول هذه العبارات، وتسهيلاً على الأذهان فهمها واستساغتها لأنّ الله ليس في جهة حتى يتّجه إليه.

على أنّ هذا الحدّ النهائيّ هو ذاته مؤلّف من مرتبتين: ففي المرتبة الأولى يكون السالك موزعاً بين حالتين إذ هو ينظر تارة إلى نفسه التي هي المرآة، وينظر تارة أخرى إلى انعكاس النور الإلهيّ الأبهريّ على صفحة هذه المرآة. وفي المرتبة الثانية ينصرف السالك عن كلّ شيء حتى عن نفسه، بل عن سرّ نفسه، الأعلى، ولا ينظر إلاّ إلى انعكاس أنوار الجلال الإلهيّ. وفي هذه النظرات الثابتة الدائمة المتفانية يتحقّق "الوصول" الذي يحقّق معه - عن غير قصد ولا إرادة ولا طلب - أسمى قمم السعادة<sup>[٢]</sup>. وهذا يعني أنّ المعرفة عبارة عن ظهور نور الحقيقة في قلب المؤمن، ونور عن كشف الحجاب<sup>[٣]</sup>. لا يكون إلاّ بمعرفة الله معرفة أتمّ، "معرفة الله تعالى من غايات السرائر

[١]- محمد غلاب، المعرفة عند مفكّري المسلمين، ص ٢٦٦.

[٢]- المرجع السابق، ص ٢٦٨.

[٣]- يونس بن حسن المصري، غايات السرائر وآيات البصائر، (خ) ميكروفيلم ٣٢٤٤٨ بمعهد المخطوطات بالهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص ٨ ش.

وآيات البصائر، وفيها غرائب العلوم المكنونة، ودقائق الحكم المخزونة، وبها الوصول إلى السعادة الأبدية الكاملة<sup>[١]</sup>.

وبهذا المعنى يكون العرفان بوجه ما ردّ فعل على ثنائيات المتكلمين والفلاسفة الذين وقعوا باسم الدفاع عن التوحيد في ثنائيات حادة: الخالق/ المخلوق، الواحد/ الكثير، العلة/ المعلول، الواجب/ الممكن... إلخ. إذ حاول العرفاء ردّ الاعتبار للتوحيد في الحلول والاتحاد أو في ما يُعرف بوحدة الشهود ووحدة الوجود.

### رابعاً: العرفان ضرورة راهنة:

في ظلّ الضغوط النفسية والمادية التي بات يلقيها العصر الراهن من نزاعات دولية واضطرابات أهلية في العديد من الأقطار الإسلامية، بات المسلم في هذه الأقطار يبحث عن طوق النجاة الذي يسير به إلى برّ الأمان النفسي أولاً والماديّ ثانياً، ويتعيّن التقدّم الماديّ والحضاريّ، والتخلّص من أسر التبعية للغرب الذي ألقته به حضارته العلمانية المستندة إلى العلم الماديّ وحده، والذي رأى فيه الإنسان الغربيّ خلاصه واهماً حتى صار عبداً لوثن التقنيّة الذي أغراه بتحقيق الفردوس الأرضيّ، ولم يجد بعد أن ولج فيه إلا الشقاء الذي لا قبل له به.

بيد أنّ حاضرة العرفان - كما أسلفنا القول - لا تعني ترك العالم والانعزال عنه والتقوقع والانغلاق على الذات، كما فهم البعض مخطئاً، وذهب إلى أنّ العرفاء يصنعون من الخيال الخلاق عالماً بديلاً عن عالم الواقع الذي تمّ نفيه واستبعاده والتراجع عنه بعدما أصبح عصياً على الطاعة، لا يمكن تغييره. فعالم الخيال ميسور خلقه، يسهل اتّباعه ويسهل تطويعه<sup>[٢]</sup>. بينما الحقيقة هي على العكس تماماً، ففي عالم العرفان القدرة على تغيير الواقع وتجاوز مشكلاته، من دون الوقوع في الخطأ الذي وقعت فيه الحضارة العلمانية الغربية التي حاولت اعتماداً على العلم الحديث تغذية كلّ الجوانب المادية في الجسم الإنسانيّ، من دون الاهتمام بتغذية الجوانب الروحية والشعورية، فكانت حصيلة ذلك جسماً طويلاً القامة، عريض المنكبين... لكنه في

[١]- المصدر السابق، ص ٣ ش.

[٢]- حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء- محاولة لإعادة بناء التصوّف، ج ١، القاهرة، الهيئة العامّة لقصور الثقافة، ٢٠١٥، ص ٢٥.

الوقت ذاته يعاني أزمات نفسيّة لا حدّ لها نتيجة الحياة المحرومة من الإيمان بالله. فكان الشقيّ التعيس، مهما بدا غارقاً في الملذّات الدنيويّة الزائفة.

إنّ الحياة الروحيّة في واحة الإيمان بالله الواحد هي سرٌّ مخزن الصحّة الموفورة التي يتمتّع بها أصحابها، وكلُّ نفسيّة بعيدة عن هذه الحياة لن تنتهي إلاّ بالأمراض أقساها وأعتاها. ولذلك فالذي يعيش بعيداً عن واحة الإيمان بالله الواحد الأحدهو إنسان شقيّ محروم. إنّه في نظر نفسه مخلوق حيوانيٌّ لا يختلف كثيراً عن الدواب والأنعام التي تدبُّ من حوله على الأرض، والتي تعيش لتأكل وتشرب وتتكاثر ثمّ تنفق، من دون أن تعرف لها هدفاً، أو تدرك لحياتها سرّاً. هذا الشقيّ يشعر دائماً أنّه مخلوق ضعيف صغير تافه لا وزن له ولا قيمة، وُجد ولا يعرف كيف وجد، ولا من أوجده؟ ويعيش ولا يدري لماذا يعيش؟ ويموت ولا يعلم ما بعد الموت، يعيش جحيم الشكّ والحيرة. إنّه في عمى من أمر دينه ودنياه، حياته وآخرته. ولذلك تعصف به دائماً الأزمات النفسيّة والروحيّة.

إلى ذلك، تكشف التجربة العرفانيّة لمن يعايشها حقّ المعاشة مدى الزيف التي تعيش فيه حضارة الحداثة التي دارت مدار العقل المقيّد. تلك الحضارة التي انتهت في جانبها الفكريّ إلى ما يمكن تسميته بـ "حضارة الموات العام"؛ فقد أماتت الإله مع نيتشه كي يحيا الإنسان، وأماتت الميتافيزيقا مع الوضعيّة المنطقيّة، وما لبثت أن أماتت الإنسان مع ميشيل فوكو وفي نظريّة "موت المؤلّف" و"موت الناقد" كي تحافظ على المعنى الذي مات بدوره مع نظريّات ما بعد الحداثة والتفكيكيّة والهرمنيوطيقا التي لا تعترف بمعنى واحد نهائيّ، وإنّما بمعان لا حصر لها. إنّها النسبيّة السوفسطائيّة القديمة تعود من جديد بكلّ شكوكها وحيرتها.

من هنا، ترى حاضريّة العرفان أنّ ما يعانيه العالم اليوم من أزمات نفسيّة وأخلاقيّة مردّها إلى ثلاثة أمور: أوّلاً، الغرور بما أنجزه العلم، والفردية والأنانيّة والآليّة والعلمانيّة، والاستعمار الفكريّ. كما ترى أنّ ركائز الحضارة الإنسانيّة تنحصر في أربعة أمور هي: أن يكتشف الإنسان حقيقته، ويؤكّد إنسانيّته، ويحقّق خلافته (لله على الأرض)، ويخلص لربّه عبادته.

تتبلور حقيقة حاضريّة العرفان في تأصيل عقيدة التوحيد، والتأكيد على مركزيّة

الإنسان في الوجود المعيش، والسعي لتجاوز واقع الأمة الإسلامية، وبناء حضارة تنطلق ممّا يمتلك من مقوّمات روحية ومادية وليس على غرار الحضارة الغربية التي تعتمد على جانب واحد فحسب هو الجانب الماديّ. فضلاً عن ذلك، لا بدّ من بلورة نظريّة عرفانيّة تجيب عن أسئلة الإنسان الحائر التي تؤرّقه وتقضّ مضجعه حتى ينعم بالصحة النفسيّة ويواصل بناء حضارته.

خلاصة القول أنّ العرفان في جوهره دعوة تستحثّ العالم الإسلاميّ من أقصاه إلى أدناه للالتفات إلى ما يوفّره ويقدمه العرفان بوجهيه النظريّ والعمليّ، وهو ممّا لا شكّ فيه يمدّد الإنسان بمعرفة فريدة من نوعها بما تحويه من كشف باطنيّ مسدّد بالعلم اللدنيّ والشهود القلبيّ، وبما به من إمكانات تساعد الإنسان على تجاوز المأزق الراهن للحضارة الإسلاميّة.

#### خامساً: العرفان خلاصاً من مشكلاتنا الراهنة:

يمثّل العرفان الخلاص الحقيقيّ للإنسان الذي أعمته الغشاوات الدنيويّة فجعلته مغترباً بائساً ظمآنًا يفتقد للراحة والهدوء والاتزان النفسيّ؛ فما أقسى حياته حينما يعيش في جحيم الشكّ والحيرة، أو في ظلمات العمى والجهل، في أخصّ ما يخصّه: في حقيقة نفسه، وسرّ وجوده، وغاية حياته. إنّه الشقيّ التعيس حقاً، وإن غرق في الذهب والحرير وأسباب الرفاهية والنعيم، وحمل أعلى الشهادات، وتسلم أعلى الدرجات! ومن ثمّ كانت أهميّة العرفان الذي يُخرج الإنسان من حالة التوحّش والبربريّة إلى حالة الرقيّ والتحضّر، ويضمن النموّ الثقافيّ والمعنويّ والكرامة الوجوديّة للإنسان، ويسوقه نحو الأوج المطلق، أي الله سبحانه وتعالى<sup>[1]</sup>.

والعرفان أيضاً هو السبيل الأمثل لتحقيق العيش سويّاً في مجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة التي عانت كثيراً - ولا تزال تعاني - من ويلات الفتن الطائفية والقوميّة والاثنيّة والمذهبيّة؛ حيث إنّه قد يمكّننا من الخروج من هذه المعضلة التي أرهقتنا في المجالات كافة، وتكوين مسار مفارق يؤسّس لإحيائيّة حضاريّة جديدة في عالمنا

[1]- علي شريعتي، ثالث العرفان والمساواة والحرية (واحد وأمامه أصفار لا متناهية)، ترجمة وتقديم حسن الصراف، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 71.

الإسلامي المعاصر، عن طريق تطويع النفس الأمّارة بالسوء للنفس المطمئنة. ونتيجة لذلك، تتمُّ تنقية القوى الداخليّة للإنسان المعاصر التي تنزع إلى الشرِّ بفعل عبوديتها لعالم المادّة، عالم الصراع والنزاعات والشرِّ، حيث يمكنها التخلُّص من تلك الشوائب الشريرة عن طريق استعانة العارف بأوامر الدين وإقامة شعائره حسب الكتاب والسنة.

عن طريق العرفان أيضاً تتمُّ إتاحة معانٍ أخرى للنصوص الدينيّة، أكثر اتّساعاً وتسامحاً، لكنها ليست مختلفة ومتعارضة ومتعدّدة بتعدّد المفسّرين شأن الهرمنيوطيقا الغربيّة التي تروم موت المعنى تماماً، وإنّما تؤدّي المعرفة العرفانيّة إلى تأصيل عقيدة التوحيد وفقاً لمبدأ التواصل الوجوديّ الأصيل بين الوحي والعقل، وبالتالي التلازم الوطيد بين الغيب والواقع. وهنا يلتقي الأخوة الأعداء عند كلمة سواء، هي كلمة الحقّ، فيصبح السلوك وطلب الكمالات والرياضات الروحيّة بدلاً من التكفير والتخوين والعمالة، وتكريساً للسلام وتعزيزاً للتراحم والتعارف الذي يحافظ على السلم والوئام المجتمعيّ.

وانطلاقاً من تقسيم العرفان إلى قسمين: عمليّ ونظريّ؛ بإمكان العرفان النظريّ تحرير العقل المسلم من صراع التأويلات الأيديولوجيّة المتصارعة للنصّ الدينيّ لصالح رؤية توحيدية تعمل على وحدة الصف وتماسك الأمّة، وتعتمد على السلوك والعلم الحضوريّ وبراهين الصديقين.

كما أنّ العرفان يشغل الجانب الروحيّ للإنسان فيخلّصه من نوازع الشرِّ والصراع، ولذلك قيل إنّهُ لا سلام لعالم فاقد الروحانيّة، ولا رفاهيّة لجسد بلا رفاهيّة الروح. ومن هنا كان العرفان ثورة في مواجهة النزعات الماديّة. فإذا ما تحدّثنا بلغة الغربيين عن نهاية التاريخ والإنسان الأخير فإمّا أن يكون عرفانياً أو لا يكون. ومن ثمّ يكون العرفان - أيضاً - اتجاهاً فكرياً إسلامياً لمواجهة تيارات الحداثة وما بعدها والتيارات العلمانيّة والإلحاديّة.

كما يمكّننا العرفان من خلال معاشة متطلّباته الحياتيّة من الإفلات من سحر الحداثة وسطوتها، ونقد الاستتباع الحضاريّ للغرب، ومواجهة تدفّقاتها المعرفيّة والفكريّة والثقافيّة والسياسيّة في مجتمعاتنا؛ إذ إنّ طريق العرفان قد يسهم في إرساء مفاهيم كليّة يمكن الاستهداء بها لإنتاج نظريّة معرفيّة تستعيد صلات الوصل بين الغيب والواقع.



## خاتمة:

نصل في بحث موضوع الخلوص بالعرفان إلى مجموعة من النتائج المهمة، نلخصها في ما يلي:

أولاً: إنَّ العرفان كعلم إسلاميٍّ خالص يهتمُّ بالعلم بالله سبحانه، من حيث أسمائه وصفاته ومظاهره، وأحوال المبدأ والمعاد، والعلم بحقائق العالم وبكيفية رجوعها إلى حقيقة واحدة، هي الذات الأحديَّة ومعرفة طريق السلوك، والمجاهدة لتخليص النفس عن مضايق القيود الجزئية واتصالها إلى مبدأها، واتصافها بنعت الإطلاق والكلية. وإذا كان الله سبحانه الكامل يفيض منه الوجود بمقتضى كماله، ثمَّ إنَّ الموجودات لا بدَّ من أن تتحرك للوصول إلى الله تعالى، فكان لا محيص أمام العرفاء أن يهتمُّوا بتوضيح حقائق الوجود، ومعرفة الله، والعالم، والإنسان بغية الوصول إلى الله تعالى والفناء فيه بوصفه الحقيقة القصوى، بحيث لا يرى إلهاً، ولا يبصر إلاَّ وجهه جلَّ وعلا، فيصير عارفاً ولو غفل عن كلِّ ما سواه، ويراه في كلِّ شيء وفي كلِّ حركة من الحركات التي تحيط به.

ثانياً: لم يرفض العرفاء المناهج العقلية والحسية والتجريبية رفضاً مطلقاً، ولكنهم رأوها غير كافية للوصول إلى الحقائق اليقينية، فالمعارف الناتجة من هذه المناهج هي معارف احتمالية، ودائماً ما تخضع للتصحيح والتعديل أو الإلغاء بواسطة البشر أنفسهم بحكم التطوُّر المعرفي الذي يحدث للبشرية من آن إلى آخر. ولذلك، فهذه المعارف لا تستريح إليها النفس لأنَّ احتمال الخطأ فيها يظلُّ وارداً، الأمر الذي لا وجود له مع المعرفة الناتجة من منهج الكشف والشهود الذي يتَّصف باليقين. كما أنَّ المناهج العلمية العقلية والحسية تتوصَّل إلى معارفها عبر توسُّط صور، أي حصول صورة المعلوم عند العالم، في حين أنَّ معارف المنهج الشهودي تتمُّ مباشرة من دون توسُّط صور.

ثالثاً: إنَّ اللُّجوء إلى العرفان كخلاص من المشكلات الراهنة هو أمر جدير بالبحث والدراسة، ويفتح باب التساؤلات على مصراعيه حول إمكان قيام نظرية عرفانية يتضافر

فيها العلم بالعمل، والنقل بالعقل، والوحي بالاجتهاد البشري في محاولة إسلامية أصيلة تحاول تقديم حلول جديدة لمشكلات واقعية ازدادت تعقيداً عندما تصدنا لها - محاولين حلها - بمناهج وآليات غريبة، حيث تمثل العودة إلى بحوث العرفان والتصوف في مجالات الإلهيات، وعلم الاجتماع الديني، والفقه السياسي، وفلسفة التاريخ وهو الأمر الذي من شأنه أن يكون قادراً على أن يخلق مجالاً معرفياً جديداً في الفكر الإسلامي المعاصر من الممكن أن يبدئ أساسات قوية لقيام الحضارة المنجية.

رابعاً: يبقى الخلوص بالعرفان طوق النجاة المرجو؛ حيث تطهّرنا معرفة الله تبارك وتعالى من كل الأمراض القلبية كالغلّ والحقد والبغضاء والكرهية، فينفسح بذلك المجال للحب والتسامح والتعاون، والمشاركة والعيش سوياً، والعمل على تحقيق مقتضيات السعادة الإنسانية. وبهذا المعنى يتمثل المعنى المقصود بالخلوص بالعرفان من ناحية، ومن ناحية أخرى يصلح العرفان ما عجز عن إصلاحه العلم؛ فقد أصلح العلم التقني ظاهر الإنسان لكنّه عجز عن إصلاح باطنه؛ إذ لم يستطع أن ينفذ إلى تلك «اللطيفة الربانية» المدركة الواعية، الشاعرة الحساسة التي إذا صلّحت صلّح الإنسان كله، وإذا فسدت فسدت الإنسان كله، ألا وهي القلب أو النفس أو الروح، وهي حقيقة الإنسان. فقد أعطى العلم إنسان القرن الرأهن سلاحاً انتصر به على بعض قوى الطبيعة، لكنّه لم يعطه ما ينتصر به على نفسه؛ على شهواته، وشكّه، وقلقه، ومخاوفه، وتخبطه، وصراعه الداخلي.

خامساً: بالعرفان يقف الإنسان على معرفة نفسه، ومعرفة ربّه، ومعرفة الوجود من حوله، فيمكنه بذلك أن يجيب عن الأسئلة الوجودية التي شغلت بها الفلسفات المختلفة ولم تقل فيها ما يشفي. فيتخلّص الإنسان بذلك من التخبط في المذاهب الوضعية البشرية من جحيم الشك والحيرة وظلمات العمى والضلال، الذي يعيش صاحبها مضطرب النفس، متحير الفكر، مبلبل الاتجاه، ممزق الكيان. شبّهه فلاسفة الأخلاق بـ «رافايك التعس» الذي يحكون عنه أنه اغتال الملك، فكان جزاؤه أن يُربط من يديه ورجليه إلى أربعة من الجياد، ثم ألهب ظهر كل منها، لتتجه مسرعة إلى جهة من الجهات الأربع، حتى مُزق جسده شراً ممزق، فهذا حال من يتمزق داخلياً بابتعاده عن اليقين الرباني الذي يوفره العرفان، فيكون خلاصاً بهذا المعنى.



## قائمة المصادر والمراجع:

١. أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دمشق - بيروت، دار ابن كثير، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.
٢. أبو نصر الطوسي، اللّمع، حقّقه وقَدّم له وخرّج أحاديثه عبدالحليم محمود-طه عبد الباقي سرور، القاهرة، الهيئة المصرية العامة لقصور الثقافة، سلسلة الفلسفة (٤٢)، ٢٠٢٠.
٣. ابن منظور، لسان العرب، المجلد التاسع، مجموعة من المحقّقين، بيروت، دار صادر، د.ت.
٤. حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء - محاولة لإعادة بناء التصوّف، ج ١، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠١٥.
٥. علي شريعتي، ثلوث العرفان والمساواة والحرية و(واحد وأمامه أصفار لا متناهية)، ترجمة وتقديم حسن الصراف، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٧.
٦. فرح ناز رفعت جو، العرفان الصوفيُّ عند جلال الدين الرومي، بيروت، دار الهادي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨.
٧. محمد غلاب، المعرفة عند مفكّري المسلمين، راجعه عباس محمود العقّاد وزكي نجيب محمود، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦.
٨. محمود حيدر، العرفان في مقام التدبير السياسي - دراسة في المباني الميتافيزيقية والتأسيسات المعرفية للحضارة الإلهية، بلا بيانات نشر.
٩. محمد شوقي الزين، التصوّف، العرفان، الكنان، مجلّة "العرفان"، العدد الأوّل، الجزائر، ٢٠١٨.
١٠. يد الله يزدان پناه، العرفان النظريُّ مبادئه وأصوله، ترجمة علي عباس الموسوي، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠١٤.
١١. يونس بن حسن المصري، غايات السرائر وآيات البصائر، (خ) ميكروفيلم ٣٢٤٤٨ بمعهد المخطوطات بالهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

علم المبدأ  
LMOLMABDAA

# حقول التنظير



تاريخ تطوّر العرفان النظري؛ (النشأة والصيرورة)

- يد الله يزدان بناه

النبوة والولاية في مقام التأويل؛ تنظير مُقارن للأفهام بين ابن عربي وحيدر آملي

- خنجر حميّة

إبستمولوجيا العرفان

بحث في نظرية المعرفة ومنهج الجمع بين العقل والقلب

- فادي ناصر

الظواهر من منظور الحكمة المتعالية

دراسة العوالم الاجتماعية في علم الاجتماع

- حميد بارسانيا

- مهدي سلطاني

الحكمة الأنسيّة وعلم الأسماء التاريخي

(دراسة نقدية لميتافيزيقا الوجود والوجود عند أحمد فرديد)

- محمد فنائي اشكوري

# تاريخ تطوُّر العرفان النظريّ

(النشأة والصيرورة)

يد الله يزدان بناه

فيلسوف وأستاذ الفلسفة والعرفان النظريّ في الحوزة العلميّة. إيران

## ملخص إجمالي

تشكّل المعرفة العميقة بالظروف التاريخيّة المحيطة بأيّ اتجاه فكريّ – ثقافيّ، ضرورةً لفهم نصوص ذلك الاتجاه والتي وصلتنا بعد عبورها بكثير من المنعطفات المظلمة في العصور السالفة، وتمّت قراءتها في ظروف مختلفة.

والعرفان الإسلاميّ الذي ناهز عمره الألف ومئات من السنين، مع كثير من النصوص العرفانيّة التي دُوّنت في مختلف القرون، شكّل ضرورة معرفية تُلقى على عاتق الباحثين. ومن المسائل المهمّة التي لا يمكن فهم هذه النصوص إلّا بعد معالجتها، مسائل نشأة العرفان وقدرته على أن يؤلّف اتجاهًا ثقافيًّا-اجتماعيًّا مستقلًّا عند المسلمين أوّلًا، ومسيرة تطوُّره على يد العُرفاء بمرور الأيام ثانيًا، والتأثير المتبادل بينه وبين سائر الاتجاهات الفكرية ثالثًا.

\*\*\*

مفردات مفتاحية: العرفان النظريّ . وحدة الشهود . وحدة الوجود . العلم الحضوري . الحكمة الصوفيّة . العرفان الإسلاميّ .

لقد بذل باحثون متعدّدون، سواء أكانوا من المستشرقين أم من المسلمين، جهوداً قيّمةً من خلال العمل على تقديم تصوّر واضح لمسيرة تطوّر مختلف جوانب هذا الاتّجاه لأجل الكشف عن الزوايا المظلمة من تاريخ التصوّف<sup>[1]</sup>. وهذا الكتاب - كما يبدو للوهلة الأولى - ليس تحقّقاً تاريخياً، بل سعياً لتقديم نظام لمعرفة الوجود يقوم على أساس الشهود (العرفان النظري). انطلاقاً من هذا، وبالالتفات إلى هذه الضرورة وسعة الإرجاعات والاستناد إلى المصادر العرفانية من الدرجة الأولى، كان لا بدّ لنا أولاً من تقديم عرضٍ مختصرٍ لأهمّ التحوّلات التاريخية التي كان لها تأثيرها على العرفان النظريّ بغضّ النظر عن سائر الجهات والزوايا في العرفان الإسلاميّ. والاطّلاع على هذا العرض المختصر يساعدُ القارئ، من خلال ما يمتلكه من معرفة بمكانة كلّ نصٍّ ومدوّنه والظروف التاريخية المحيطة به، على فهمٍ مطالبه بنحوٍ أدقّ وأعمق.

### نشأة العرفان الإسلاميّ:

لا بدّ عند البحث عن نشأة العرفان الإسلاميّ من البحث عن منابع اتّجاهٍ عُرفَ لاحقاً بوصفه اتّجاهاً فكريّاً مستقلاً ومتميّزاً تحت اسم (التصوّف). والذي يظهر من المصادر الأولى أنّ هذه التسمية استُخدمت كمصطلح خاصّ في القرن الهجريّ الثاني فأطلقت على أشخاص كآبي هاشم الصوفيّ، وسفيان الثوريّ، وغيرهما<sup>[2]</sup>. وفي بدايات القرن الهجريّ الثالث اتّسع استخدام هذا المصطلح، وأريد منه الدلالة على عُرفاء العراق في مقابل ملامتية خراسان<sup>[3]</sup>، ثمّ توسّع في القرن الهجريّ الرابع فأصبح يُطلق على العُرفاء كافة<sup>[4]</sup>.

عالج المستشرقون منذ بدايات القرن التاسع عشر الميلاديّ موضوع نشأة العرفان الإسلاميّ. وفي دراساتهم الأولى اتّجهوا للبحث عن جذوره في تصوّف غير المسلمين كالتصوّف الهنديّ،

[1] - تشير الدّراسات المتأخّرة التي تناول موضوع العرفان الإسلاميّ، لا سيّما تلك التي قام بها المستشرقون، إلى العرفان الإسلاميّ بمفردة التصوّف ومشتقّاتها، ولكننا في دراستنا هذه سوف نستخدم مصطلح (العرفان الإسلاميّ)، وسوف نستبدل مفردة (الحكمة الصوفيّة) بمفردة (العرفان النظريّ). وإنّما نعتمد ذلك لأسباب عدّة أهمّها: الحذر من سوء الفهم الذي قد يقع فيه القارئ نتيجة الانحرافات التاريخية التي لحقت بمفردة (التصوّف).

[2] - عبد الكريم بن هوزان القشيريّ، الرسالة القشيريّة، تحقيق: عبد الحليم خدوم ومحمود بن شريف، قم، انتشارات بيدار، چاپ اول، ۱۳۷۴ هـ. ش.، ص ۳۴؛ عبد الرحمن الجامي، نفحات الأئس من حضرات القدس، تصحيح: مهدي توحيد پور، تهران، انتشارات سعیدی، چاپ دوم، ۱۳۶۶ هـ. ش.، ص ۲۷؛ عبد الله الأنصاري، طبقات الصوفيّة، تصحيح: عبد الحي جبيي، تهران، انتشارات فروغی، چاپ دوم، ۱۳۷۱ هـ. ش.، ص ۷؛ رينولد نيكلسون، في التصوّف الإسلاميّ وتاريخه، مع مقدّمة لأبي العطاء العفيفي، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف، ۱۳۸۸ هـ. ق.، ص ۳؛ مرتضى مطهريّ، آشنایی با علوم اسلامی، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۶۷ هـ. ش.، ص ۱۱۱؛ مع الإشارة إلى رواية في: (محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، تصحيح: علي أكبر غفاري، تهران، دار الكتب الإسلاميّة، چاپ چهارم، ۱۳۶۵ هـ. ش.)، تدلّ على انتشار هذه المفردة في عصر الإمام الصادق عليه السلام.

[3] - فرقة من المتصوّفة.

[4] - عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوّف الإسلامي، الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، ص ۱۹۸۷ هـ. ش.، ص ۱۱ - ۱۲، عن: Louis Massignon, S. V. Tasawwuf, in the Encyclopaedia of islam, vol, IV, Lieden, 1934, p: 681.

انظر: قاسم غني، تاريخ تصوّف در اسلام، بی جا، انتشارات زوار، چاپ هفتم، ۱۳۷۵ هـ. ش.، ص ۴۲.

المسيحي، الغنوصي، والأفلاطونية المحدثّة<sup>[١]</sup>. ولكن الدراسات التي توسّعت بعد ذلك أتجه فيها الباحثون من المستشرقين أمثال: لويس ماسينيون (Louis Massignon)، نيكلسون (Reynold Nicholson)، هنري كوربان بولس نوبيا<sup>[٢]</sup>، إلى إثبات أنّ النشأة الأصيلة للعرفان الإسلامي لا يمكن البحث عن جذورها إلا في المفاهيم الإسلاميّة<sup>[٣]</sup>؛ بنحو أصبح البحث عن جذور نشأة التصوّف الإسلامي في ما لدى غير المسلمين أمراً مرفوضاً ولا يمتلك توجيهاً علمياً. ومن جهة أخرى، ذكر الباحثون المسلمون كمرتضى مطهري، عبد الرحمن بدوي، جلال الدين همائي، وعبد الحسين زرّين كوب، أنّ نشأة التصوّف الإسلاميّ ترجع إلى التعاليم القرآنيّة والسنة النبويّة<sup>[٤]</sup>. ونتيجة ذلك أنّ نطفة العرفان الإسلامي لا يمكن أن تكون قد نضجت في القرون الأولى إلا ممّا قدّمته لها التعاليم الإسلاميّة.

إلى ذلك، لا ينبغي أن نغفل عن واقع تاريخي وهو أنّ العرفاء المسلمين أضافوا، وخلال قرون لاحقة متمادية، وبسبب اطلاعهم على الاتجاهات الفكرية الأخرى - إسلامية كانت أم غيرها-، عناصر من تلك الاتجاهات متى وجدوا أنّ تلك العناصر تنسجم مع البناء المعرفي المتبني لديهم، فأغنوا بذلك ما عندهم، لا سيّما في بيانهم تعاليمهم العرفانية باستخدام اللغة العلمية الدقيقة والمهذّبة. وهذا التأثير تجده خلال القرون الأولى في سائر أبعاد الفكر الإسلامي، ما يدلّ على الغنى الذي كان يملكه العرفاء المسلمون في مقابل الاتجاهات الفكرية الغربية، بنحو أنّهم تمكّنوا من إدخال العناصر المنسجمة وطردها العناصر غير المنسجمة، لكي يستفيدوا من تحولات الحضارات البشرية الكبرى الممتدة لآلاف السنين للارتقاء بما لديهم.

ولا بدّ من الإشارة إلى شواهد عدّة يمكن الاستناد إليها لإثبات دعوى أنّ العرفان الإسلامي له جذوره في القرآن والسنة. ويمكننا تصنيف هذه الشواهد، بنظرة عامة، إلى ثلاثة أصناف:

**الأول:** تصريح كبار أعلام العرفان بأنّ كلّ ما وصلوا إليه من معارف يرجع الأمر فيه إلى اتّباع الكتاب الإلهيّ والسنة النبويّة. ويذكر شيخ الطائفة الجنيد البغدادي (ت ٢٩٧ هـ. ق) الآتي: «هذا يسلكه من أخذ كتاب الله بيمينه وسنة المصطفى ﷺ بيساره، وعلى ضوء هاتين الشمعتين سار حتى

[١]- مقدمة أبي العطاء العفيفي علي: في التصوف الإسلامي وتاريخه، مصدر سابق؛ انظر أيضاً: آن ماري شيمبل، ابعاد عرفاني اسلام، ترجمة: عبد الرحيم گواهي، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ١٣٧٧ هـ. ش، ص ٤٤ - ٥٠.

[٢]- مستشرق فرنسي يسوعي.

[٣]- لوئي ماسينيون، سخن انا الحق وعرفان حلاج، ترجمة: دهشيري، تهران، انتشارات جامي، چاپ اول، ١٣٧٤ هـ. ش، ص ٣ - ٤ - ١٢ - ١٣؛ رينولد نيكلسون، عرفان عارفان مسلمان، ترجمة: أسد الله آزاد، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسي، چاپ اول، ١٣٧٢ هـ. ش، ص ٥٦ وما بعدها؛ هنري كوربان، تاريخ فلسفه اسلامي، ترجمة: جواد الطباطبائي، تهران، كوير، انجمن ايران شناسي فرانسه، ١٣٧٣ هـ. ش، ص ٩ - ١٤ - ١٦ - ١٧؛ پل نوبيا، تفسير قرآن وزبان عرفاني، ترجمة: اسماعيل سعادت، تهران، مركز دانشگاهي، چاپ اول، ١٣٧٥ هـ. ش، ص ١٠ - ١١.

[٤]- آشنائي با علوم اسلامي، مصدر سابق، ص ٩٨؛ تاريخ التصوف الإسلامي، مصدر سابق، ص ٤٤؛ جلال الدين همائي، تصوف در اسلام، تهران، موسسه نشر هما، چاپ سوم، ١٣٧٤ هـ. ش، ص ٨٩؛ عبد الحسين زرّين كوب، ارزش ميراث صوفي، تهران، انتشارات امير كبير، چاپ ششم، ١٣٦٩ هـ. ش، ص ١٤.

لا يقع في مهالك الشبهات ولا ظلمة البدع»<sup>[1]</sup>. وينقل السلمي عنه قوله: «الطرق كلّها مسدودة على الخلق إلاّ من اقتفى أثر الرسول واتّبع سنّته ولزم طريقته»<sup>[2]</sup>. كما ينقل القشيري عنه قوله: «من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر لأنّ علمنا هذا مقيّد بالكتاب والسنة»<sup>[3]</sup>. وثمة شواهد أخرى كثيرة من هذا النوع من سائر أعلام العرفاء الكبار<sup>[4]</sup>، نعرض عن ذكرها رعاية للاختصار.

**الثاني:** يظهر، من خلال التتبّع الدقيق والتحليل المعمق للمصطلحات والمفردات المستخدمة في النصوص العرفانية وما هو منقول من مقولات مشايخ العرفان، ما يشهد عياناً أو من خلال التتبّع التاريخي على أنّ كثيراً من قاموس الاصطلاحات الصوفيّة مأخوذ من الكتاب والسنة أو توصل إليه العرفاء من خلال تأمّلاتهم العرفانية. وهذه الطريقة اعتمدها بولس نويّا في مصنّفاته، وتشكّل من جهة نمطاً جديداً في دراسة العرفان الإسلامي<sup>[5]</sup>.

**الثالث:** توافر نكات عرفانية كثيرة في القرآن الكريم والروايات وحضورها في وجدان كلّ مسلم، لا سيّما لدى من يمتلك معرفةً بهذا الميراث العظيم، فإنّ هذا كلّهُ يشكّل أفضل عامل لنموّ الدوافع المعنويّة وبعثاً لقيام جماعة من الخواصّ بالاهتمام الشديد بمسائل كالزهد، والعبادة، وكفّ النفس، والمراقبة، والسير إلى الله، وغير ذلك. والبحث في الآيات والروايات كافّة، التي هي بالقوّة تشكّل منشأً لقيام مثل هذا الاتجاه في الفكر الإسلاميّ، خارجاً عن وظيفة هذه الدراسة<sup>[6]</sup>.

## عصور العرفان النظريّ:

التاريخ وجود سيّال لا انقطاع له، ولكنّ الباحثين يلجأون دائماً، ولأهداف خاصّة ترتبط بالبحث عن الظواهر التاريخيّة وترتبط أيضاً بنظرتهم الخاصّة إلى التاريخ، إلى تقسيم المفاصل التاريخيّة،

[1]- فريد الدين النيشابوري، تذكرة الأولياء، تصحيح: نيكلسون، تهران، انتشارات ميلاد، چاپ اول، ۱۳۷۶هـ.ش، ص ۴۱۶-۴۱۷.  
[2]- محمد بن الحسين سلمی، طبقات الصوفيّة، تعليق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، ۱۹۹۸م، ص ۱۳۲.

[3]- الرسالة القشيريّة، مصدر سابق، ص ۷۲.

[4]- انظر نماذج ذلك في: طبقات الصوفيّة، مصدر سابق، ص ۲۹ - ۳۰، نقلاً عن: ذي النون؛ أيضاً: الرسالة القشيريّة، مصدر سابق، ص ۵۶؛ طبقات الصوفيّة، المصدر نفسه، ص ۷۴، وهما معاً نقلاً عن: بايزيد البسطامي؛ أيضاً: طبقات الصوفيّة، المصدر نفسه، ص ۷۶، نقلاً عن: أبي سليمان داراني؛ وأيضاً: الرسالة القشيريّة، المصدر نفسه، ص ۴۴، نقلاً عن: سر سقطي؛ المصدر نفسه، ص ۸۹، نقلاً عن: ابن عطاء الأدمي؛ انظر كذلك: علي بن عثمان الهجویری، كشف المحجوب، تصحيح: و. زوكنسكي، تهران، كتابخانه طهوری، چاپ پنجم، ۱۳۷۶هـ.ش، ص ۳۴۸ - ۴۹۹؛ الرسالة القشيريّة، مصدر سابق، ص ۶۵ - ۷۵ - ۸۵ - ۱۵۹.

[5]- انظر: مقدّمة دانييل جيماره في: تفسير قرآني وزبان عرفاني، مصدر سابق، ص ۱۴؛ انظر أيضاً: برتلس، تصوّف وادبيّات تصوّف، ترجمة: سيروس ايزدي، تهران، امير كبير، ۱۳۷۸هـ.ش، ص ۲۹۰ - ۲۹۱. ويذكر برتلس هنا، حيث يستخدم نحواً من هذا الأسلوب في بحثه عن الفضيل العياش، أنه يعتمد ذلك بتأثير من ماستنيون.

[6]- انظر نماذج ذلك في: آشنایی با علوم اسلامي، ص ۱۰۰ - ۱۰۱؛ سخن انا الحق وعرفان حلاج، مصدر سابق، ص ۱۲ - ۳۰۴؛ تاريخ التصوف الإسلامي، مصدر سابق، ص ۴۹؛ تاريخ تصوف در اسلام، مصدر سابق، ص ۱۷۱؛ عرفان عارفان مسلمان، مصدر سابق، ص ۵۸؛ تفسير قرآن وزبان عرفاني، مصدر سابق، ص ۱۰.



بنحو مناسب، إلى عصور. وسوف نقوم هنا نحن أيضاً، وبما يتناسب والهدف الذي نرمي إليه، بعملية تقسيم تاريخي؛ لعل ذلك يمكننا من أن نفتح الباب للقارئ الكريم لمعرفة أفضل الظروف المحيطة بما سيلاحظه من نصوص وأثار عرفانية. وفي هذا التقسيم لا نظر لنا إلى العرفان العملي ولا إلى سائر الجوانب المرتبطة بالعرفان الإسلامي كالجانب الأدبي، أو الفرق العرفانية، بل ننظر في هذا التقسيم إلى العرفان النظري كقسم من العرفان (المقسم).

ويمكننا تقسيم العرفان النظري إلى ثلاثة عصور تاريخية، هي:

**العصر الأول:** يبدأ من ظهور العرفان اتجاهاً فكرياً مستقلاً (في أواخر القرن الهجري الثاني) إلى ظهور الشخصية الأبرز في العرفان الإسلامي أي محيي الدين بن عربي. وفي هذا العصر كان للعرفان الإسلامي كيانه المستقل ولكن لا يظهر فيه العرفان النظري بشكل مستقل بل كان كامناً فيه، ولم يتحوّل إلى كيان مستقل. ولذا، لا نجد مدوّناً مصنّفاً في العرفان النظري بشكل مستقل، وهو في هذا يختلف عن العرفان العملي الذي شهد اتساعاً وتكاملاً في هذا العصر، ونشهد وجود تصانيف عدّة حوله، ويمكننا هنا أن نذكر كتاب "منازل السائرین" للعارف الأوحّد الخواجه عبد الله الأنصاري الذي يدلّ على أوج كمال العرفان العملي في عصره.

**العصر الثاني:** يبدأ من عصر ابن عربي ومصنّفاته العجيبة في العرفان والعرفان النظري إلى ظهور شخصية باسم صدر الدين الشيرازي. وقد برز العرفان النظري بتمام معناه في هذا العصر فأصبح اتجاهاً يملك نظاماً خاصاً في معرفة عالم الوجود معتمداً على محورية نظرية وحدة الوجود وقائماً على أساس الشهود. كما أصبح له لغته العلمية الخاصة. وقد دوّن في هذه الفترة كثير من الرسائل المستقلة.

**العصر الثالث:** يبدأ من ظهور ملاً صدرا، كشخصية تمكّنت من الجمع بين اتجاهاين هما الفلسفة الإسلامية والعرفان الإسلامي ودمجهما في بوتقة واحدة في المنهج والمضمون، إلى عصرنا الحالي. ونشهد هنا كيف احتلّ أتباع المدرسة الفلسفية الصدرانية مكان ما كان يُعرف قبل ذلك باسم (الصوفي)، وقد تكفّل هؤلاء بشرح المقاصد العرفانية النظرية المبنيّة على أساس هذا النظام الفلسفي وتوضيحها.

### العصر الأوّل من تاريخ العرفان النظري:

نشهد في العصر الأوّل من تاريخ العرفان النظري حتّى ظهور ابن عربي كيف أنّ مشايخ العرفان الكبار قدّموا معارفهم بشكل مشتت، تلك المعارف التي توصّلوا إليها من خلال تجاربهم الشهودية، ولكنّ أحداً منهم لم يتمكّن من صياغة هذه المعارف بشكل نظام معرفي يعالج مسألة الوجود، معتمداً على محور وحدة الوجود، وعرض نظام معرفي عرفانيّ بالنحو الذي ينبغي. وإذا نظرنا

إلى مصنّفات العصر الأوّل يُمكننا أن نلاحظ من بينها مصنّفات كـ "زبدة الحقائق والتمهيدات" لعين القضاة الهمداني الذي يُظهر فيها بوضوح صبغة العرفان النظري. كما يُمكننا الإشارة هنا إلى مصنّفات الإمام أبي حامد الغزالي، وما قرّر عن أبي يزيد البسطامي وأبي سعيد الخراز وغيرهم، وآثار أخرى كـ "المواقف" الذي دوّنه جماعة منهم، و"التعرّف" للكلاباذي، والذي تناول مسائل مهمّة في العرفان النظري<sup>[1]</sup>.

ومن المفيد القول هنا أنّ مقارنة هذه المصنّفات بما صنّفه ابن عربي تُظهر لنا بوضوح أنّنا نشهد - سواءً لناحية سعة المعارف أم عمقها لا سيّما بلحاظ كونها ذات نظام موجّه - اتّجاهاً واسعاً جداً لا مثيل له. وهذا الاتّجاه المتفرّد هو الذي دفعنا إلى جعل تلك المرحلة التي سبقت ابن عربي مرحلةً وعصرًا مستقلّين عمّا بعده. ولكنّا لم نشهد سوى في العصر الثاني، ومن خلال الجهود التي بذلها هو وتلامذته، وجود حياةٍ مستقلةٍ للعرفان النظريّ تعتمد على لغةٍ علميّةٍ خاصّة.

ومع تحقّق الفصل التامّ والحتميّ بين العرفانين النظريّ والعمليّ في العصر الأوّل، تدلّنا الشواهد القطعيّة على أنّ أهل التصوّف كانوا من البدايات يلحظون هذين النوعين كوجهين مختلفين للتصوّف. فمن خلال النظر في مؤلّفات هذا العصر، نشهد تعابير نحو: (علم بالله)، (علم الإشارة) و(علم الحقيقة)، تشير إلى تلك المعارف المتعلقة بالوجود والتي يصل إليها العارف عن طريق الشهود<sup>[2]</sup>. ولا بدّ لنا من الإشارة إلى الفصل المهمّ في مباحث العرفان؛ إذ يقسّمون المراتب العامّة للسلوك إلى (الشيعة، الطريقة، الحقيقة). وفي هذه المراتب الثلاث تشير الطريقة، بنحو خاصّ، إلى (العرفان العمليّ)، أمّا الحقيقة، التي تُطلق على مسير السير والسلوك في الطريقة العرفانيّة، فتشير إلى المعارف الحاصلة لدى العارف والتي يُطلق عليها (العرفان النظريّ).

[1]- نموذج ذلك ما ورد في: التمهيدات نقلاً عن: معروف الكرخي؛ إذ ورد أنه (أي الكرخي) قال: (ليس في الوجود إلّا الله). (عين القضاة الهمداني، تمهيدات، تصحيح: عفيف عسيران، طهران، انتشارات منوچهري، چاپ چهارم، بی تا، ص ۲۵۶). وكذلك ما نقله مفصلاً البقلي عن بايزيد البسطامي والذي يختمه بقوله: (علمت أنّ الجميع هو). (روزبهان البقلي الشيرازي، شرح الشطحيات، تصحيح: هنري كوربان، تهران، انجمن ايران شناسی فرانسه، چاپ دوم، ۱۳۶۰ هـ. ش / ۱۹۸۱ م، الفصل ۶۳، ص ۱۱۶)، ولهذا أهميته الخاصة. وقد استفاد ابن عربي في مصنّفاته وفي كثير من الموارد من كلمات مشايخ العصر الأوّل في باب المعارف واستند إليها، وتصدّى أحياناً لشرحها. ونموذج ذلك ما ذكره مكرراً عن أبي سعيد الخراز حيث يثني على قوله: (عرف الله يجمعه بين الأضداد)، كما يقوم بشرح المراد من ذلك وبيانه. وينقل معارف من كتاب "خلع التعلين" لأبي القاسم أحمد بن قسي. وهذا الأمر يدل بوضوح على وجود نقاط مهمّة في العرفان النظريّ في العصر الأوّل، وقد شكّلت أساساً لما قدّمه ابن عربي في مصنّفاته.

[2]- انظر نماذج ذلك في: سراج الطوسي (أبي نصر)، اللّمع في التصوّف، تصحيح: نيكلسون، ترجمة: مهدي صحبتي، طهران، انتشارات اساطير، چاپ اول، ۱۳۸۲ هـ. ش.، ص ۳۱. ويشير في هذا الموضوع إلى لغة الإشارة خاصّة، والتي يمتلكها القوم في بيانهم حقيقة التوحيد والتي يُطلق عليها (لسان الواجدين). ويصرّح سراج بأن هذا القسم من علم المتصوّفة يبيّن غالباً عن طريق الإشارة. انظر أيضاً: محمد الكلاباذي، التعرّف لمذهب أهل التصوّف، تعليق: محمود أمين النواوي، القاهرة، المكتبة الأزهرية، ۳، ۱۹۹۲/۱۲/۱۴ هـ. ق.، ص ۹۹-۱۰۰. ويتعرّض هنا أيضاً إلى علم باسم (علم الإشارة)، كما يذكر صريحاً أنّ هذا العلم لا يوجد إلّا عند الصوفيّة.

## الأسباب المؤلدة للعرفان النظري:

من أهم ما يمكن أن يُبحث عنه في هذا الصدد هو السؤال عن السبب أو الأسباب الموجبة لنموّ الجانب النظريّ في العرفان، ليتبدّل بعد ذلك إلى قسمٍ مستقلٍّ يقف في صف سائر جوانب العرفان الإسلاميّ؟ وبعبارة أخرى: ما هي العوامل التاريخية الموجبة لظهور مدرسة ابن عربيّ واتّساع مجال نظام معرفة الوجود المبتني على التعاليم العرفانية. يمكننا هنا أن نتعرض، وباختصار، لأسباب ثلاثة:

**الأوّل:** أنّ مراحل السير والسلوك في العرفان هي في الأساس تقتضي هذا النوع من التنظيم بنحو يصل معه العارف في الختام إلى المكاشفات والتي هي عبارة عن معرفة عليا. وبيان أوضح، سير العرفاء في الطريقة الصوفيّة يصل بهم في النهاية إلى مقام الفناء في الله، والبقاء بعد الفناء<sup>(١)</sup>، وتجربة وحدة الوجود والتي تحتوي بشكل واضح على معرفة خاصّة بحقيقة الوجود، وعلى اللّوازم المتعدّدة لهذه المعرفة. ونشهد في البداية تعابير وتفسيرات بسيطة وأولية لهذه التجربة، ولكنّ هذا المضمون المعرفي يتجلى أكثر تدريجيّاً في تعابير أكثر دقّة وعلميّة إلى أن وصلت مدرسة ابن عربي إلى أوج ذلك.

**الثاني:** المعارف والحقائق التوحيدية الكثيرة التي تكتنّزها الآيات القرآنيّة والسنة. والصوفيّ، كما لاحظنا، يتقيّد بشدّة باتّباع هذين المصدرين الأساسيين في دين الإسلام. ومن الطبيعيّ أن يقع تحت تأثير موج هذه الحقائق والمعارف الوافرة.

**الثالث:** هو السبب الجانبيّ الموجب لقوّة الأسباب السابقة. ولهذا العامل حضور واضح في ظاهرة (الكلام) في المحيط الفكريّ للعصر الأوّل. فالكلام الإسلاميّ، لا سيّما قبل أن يقع تحت تأثير نموّ الفلسفة وسلطتها، كان العلم الوحيد من بين العلوم الإسلاميّة الذي يتناول مسائل معرفة الوجود ومعارف أصول الدين ومنها مسألة التوحيد. ولذا، كان لا بدّ للعرفاء ومنذ البداية من أن يتّخذوا موقفاً مقابل دعاوى المتكلّمين. والشواهد التاريخية تُظهر لنا وبوضوح أنّهم، منذ البداية،

[١]- يرى الخواجه عبد الله الأنصاريّ في منازل السائرين أنّ منزل البقاء هو من المراحل النهائيّة للسير والسلوك، وفي هذا المنزل، وبعد العبور عن المراتب المناسبة للعوامّ والخواصّ، يصل إلى مقام خاصّ الخاصّ ويصفه بقوله: «بقاء ما لم يزل حقّاً بإسقاط ما لم يكن محوّاً»، ومضمون هذا البيان ليس سوى وحدة الوجود. وكذلك الحال في منزل التوحيد الذي يُعتبر آخر منزل من منازل السائرين؛ إذ يصفه بقوله: «إسقاط الحدث وإثبات القدم». وهذا التعبير، وإن كان لا يتمنّع بالدقّة العميقة والضروريّة، ولكنه يصبّ في صالح هذه الدعوى. كما يتعرّض أبو سعيد الخراز في كتاب الصفات للحديث عن مقام الفناء والبقاء بعد الفناء. وفي: (محمد بن الجبار النفرى، المواقف، القاهرة، مكتبة المتنبي، ١٩٣٦م)؛ نشهد أيضاً عدداً من هذه الاصطلاحات. ولعلّ النموذج اللافت للنظر في هذا المجال هو مكاتبات ملاّ عبد الرزاق الكاشاني مع علاء الدولة السمناني. وفي هذه المكاتبات يذكر الكاشاني في رده على دعوى السمناني أنّ القول بوحدة الوجود لا سابق له في الطائفة وهو بدعة من قبل ابن عربي، ويذكر شواهد وهي أبيات للخواجه عبد الله في منازل السائرين وردت في منزل التوحيد. (انظر: عبد الرزاق الكاشاني، شرح منازل السائرين، تحقيق: محسن بيدار فر، قم، انتشارات بيدار، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ. ق/ ١٣٧٢هـ. ش. ص ٦٠٨).

لم يبدوا إعجاباً ولا استحساناً لآراء المعتزلة في علم الكلام، وقاموا بالردّ عليها. وكذلك الحال في مدرسة الأشاعرة الكلامية فإنّ البدايات وإن شهدت نوعاً من التقارب بين الاتجاهين الكلاميّ والعرفانيّ في القرنين الثالث والرابع الهجريّ، ولكن بعدما اتّضحت معالم هذه المدرسة الكلامية ازداد البُعد بينهما. فعدم الرضا هذا عن المدارس الكلامية والرفض الشديد للفلسفة بشكلها المشائيّ والذي كان يزداد تدريجياً، شكلاً دافعاً قوياً لتأسيس مبانٍ مستقلة في المعرفة الإسلامية لا سيّما التوحيد من قبل العرفاء. وهذا الدافع كان يقوى لدى هؤلاء العرفاء الذين كانوا يمتلكون اهتماماً خاصاً بمسألة معرفة الوجود؛ والذين لم يتمكنوا بعد إطلاعهم على علم الكلام والفلسفة المعروفين في تلك العصور من تلبية ما يحتاجون إليه، ولذا لجأوا إلى التصوّف والعرفان. وأبرز نموذجين لذلك يتمثلان في الإمام أبي حامد الغزاليّ وعين القضاة الهمدانيّ. ونظراً إلى ما سنتعرّض له لاحقاً في صفحات هذا الكتاب، ونُطلع القارئ فيه على المصنّفات المدوّنة في العصر الثاني، فإننا نغضُّ النظر عن التعرّض لكثير من التفاصيل المرتبطة بهذا العصر (أي العصر الأول)، ونحيل القارئ إلى المصادر الأخرى في هذا المجال.

بعد هذا العرض الموجز للعصر الأوّل من تطوّر العرفان النظريّ، سوف نتعرّض للمشايخ وآثارهم المهمة في العرفان النظريّ في المرحلة الثانية وبمزيد من التفصيل. وفي هذا الصدد لا بدّ لنا من أن نتحدّث أولاً عن شخصيّة الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي ومصنّفاتة.

## العصر الثاني من تاريخ العرفان النظريّ:

### – محيي الدين بن عربي (٥٦٠. ٦٣٨ هـ. ق):

هو المعروف بالشيخ الأكبر، المعاصر للشخصيات العرفانية الكبرى كابن الفارض (ت ٦٣٢ هـ. ق)، وشهاب الدين السهرورديّ صاحب «عوارف المعارف» (٥٣٩ - ٦٣٢ هـ. ق)، ونجم الدين كبرى (ت ٦١٨). أهمُّ مؤلّفاته العرفانية ترتبط بالحقبة الثانية من عمره والتي تقع في القرن الهجريّ السابع؛ فكان مثاراً للعجب لدى أهل الفنّ لما كان يملكه من استعداد عميق للشهود الباطنيّ من عهد طفولته<sup>[١]</sup>. فالشهود الأصيل، والمقامات العرفانية الخاصّة والقدرة العجيبة التي كان يمتلكها في التعبير عنها وتفسيرها جعلت منه شخصيّة لا مثيل لها إلى الآن في تاريخ العرفان الإسلاميّ. وما قام به ابن عربي من بيان الفكرة المحوريّة المرتبطة بوحدة الوجود، واستكشاف لوازمها وتبعاتها الكثيرة في مؤلّفاته ومصنّفاتة كأستاذ في هذا المضمار، جعلت بعض المحقّقين يصدر حكماً

[١]- انظر: قصة لقاء ابن عربي مع ابن رشد في طفولته. انظر: محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكيّة، (نسخة الـ ٤ مجلدات)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، لا تاريخ، ج ١، ص ١٥٣.

خلاصته أن ما كان في تعابير الصوفيّة قبله هو تعليم وحدة الشهود لا وحدة الوجود<sup>[1]</sup>. وهذه الدعوى وإن كانت ترجع إلى عدم ملاحظة البيئة التاريخيّة التي ظهر فيها، وإلى سوء تفسير آراء المشايخ السابقين؛ ولكنّها تدل على مدى الأوج الذي بلغه في عالم العرفان الإسلاميّ. فالجهود التي بذلها في استخراج الأُسُس والمباني واللّوازم المعرفيّة لمدرسة وحدة الوجود تصل حدّاً يمكن من خلاله وصف مؤلّفاته بأنّها تشمل - وإن كان بالقوّة لا بالفعل - نظاماً منسجماً لمعرفة الوجود يعتمد على الشهود.

إنّ الظهور التامّ لهذا النظام المتكامل تحقّق في مؤلّفات تلامذة ابن عربي وأتباعه الكبار ومصنّفاتهم. فكلّ ما كان له ارتباط بفروع ولوازم ومباني المدرسة العرفانيّة المتعلّق بمعرفة الوجود تجده ماثلاً في مصنّفاته المتعدّدة، ولكن ترتيب هذه الفروع واللّوازم والمباني في نظام عقلائيّ متكامل احتاج إلى فترة زمنيّة، فبالإضافة إلى تلامذته فخر القيام بذلك. وبمراجعة مصنّفاته وكتبه نستطيع بوضوح أن نلاحظ وجود الإطار العامّ لهذا النظام المعرفيّ المرتبط بالوجود، ولكنه بالقوّة لا بالفعل. فلم يُشهد له في مورد من الموارد دعوى ذات طابع فلسفيّ، أو شيء من التأمّلات العقليّة، بل كان حديثه على الدوام من منبع الشهود، وكان يراه أرقى من العقل ومن الفلسفة؛ وإن كان يظهر من ملاحظة مضمون مصنّفاته وكتابه أنّه كان له اطلاع جيّد على الاتّجاهات الفكرية المعاصرة له كالكلّام والفلسفة الإسلاميّين.

لا ريب في أنّ هذه المعرفة كانت السبب في قيام ابن عربي باستخدام تلك المصطلحات الكلاميّة والفلسفيّة المعروفة في عصره، وإنشاء قاموس جديد لمصطلحات العرفان النظريّ بعد إدخال المعاني الجديدة التي توصل إليها فيها، هذا العمل الذي اكتمل في مؤلّفات أتباعه من بعده. يُضاف إلى ذلك ما امتلكه من ذهن وقاد وأسئلة جديّة ترتبط بمعرفة الوجود، الأمر الذي جعل مدرسته العرفانيّة المؤسّسة حديثاً تمتلك قوّة فلسفيّة متينة، وهذه القوّة سوف يتمكّن أتباعه من تظهيرها بشكل كامل، بنحو شكّل بيئة لقيام نوع من الحوار بين الفلسفة والعرفان، ثمّ تقارب الاتّجاهان إلى أن كانت نهاية ذلك امتزاجهما في إطار واحد في المدرسة الصدراتيّة. وسوف نتعرّض لاحقاً للتأثير المهمّ لمدرسته في ذلك.

لا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ ابن عربي ترك العديد من الكتب والرسائل بلغ عددها ٨٤٦ أثرًا،

[1]- رينولد نيكلسون، تصوف اسلامي در رابطه انسان و خدا، ترجمة: شفيعي كدكني، تهران، انتشارات توس، چاپ اول، ١٣٥٨ هـ. ش، ص ٦١.

وفقاً لتتبع بعض المحققين، سواء الموجود منها أم المفقود<sup>[1]</sup>. ومن بين رسائله الصغيرة والكبيرة والكتب كان لاثنتين منها وهما: "فصوص الحكم" و"الفتوحات المكيّة" الأهميّة البالغة، بنحو يمكن وصف الأخير منهما بأنّه دائرة معارف عرفانيّة كبرى. وصحيح أنّ محيي الدين لم يكن كسائر النوابع في عصره محلاً للاهتمام ولا معروفاً، ولكن الغنى الذي اتّصفت به آثاره جعلت من مدرسته، وبشكل تدريجيّ، الحاكم الذي لا منازع له في العرفان النظريّ في القرون اللاحقة.

"فصوص الحكم": هو آخر ما صنّفه ابن عربي<sup>[2]</sup>. وطبقاً لما يصرّح به هو؛ فإنّ مضمون هذا الكتاب أُعطي له من قبل رسول الله ﷺ ببشارة جاءته في سنة ٦٢٧، وبذلك بدأ تدوينه<sup>[3]</sup>. ورغم ما فيه من إجمال وتعقيد في مضامينه، ولكن يتفق الباحثون في هذا العلم على أنّ لبّ نظريّاته وبنيتها الفكرية لا سيّما في ما يرتبط بنظريّة وحدة الوجود قد بيّنت في هذا الكتاب بأفضل وجه. ينقسم الكتاب إلى ٢٧ فصلاً. وقد بُني كلّ واحد منها بنحو تكون وظيفته الكشف عن سرٍّ من أسرار أحد أنبياء الله والحكمة الإلهية المرتبطة بذلك النبيّ. ويعتمد في جهده ذلك اعتماداً تامّاً على الآيات القرآنيّة والروايات؛ بنحو يمكن جعله تفسيراً عرفانيّاً وفهماً أنفسيّاً للآيات الإلهية والروايات النبويّة. وأهمُّ ما في هذا الكتاب أنّه كتب على أساس الذوق والمشرب المحمّديّ والذي يفوق ذوق الأنبياء ومن تبعهم من الأولياء كافّة. ويرى ابن عربي أنّه واجدٌ لمثل هذا الذوق وبشكلٍ جليّ<sup>[4]</sup>. كما يعرف نفسه بأنّه (خاتم الأولياء المحمّديين)<sup>[5]</sup>.

من أهمّ الأسباب التي جعلت هذا الكتاب ينال تلك الدرجة من الأهميّة في تاريخ العرفان النظريّ، أنّه أصبح أحد الكتب التدريسيّة منذ بدايات القرن الثامن. والشروح والتعليقات الكثيرة عليه تدلُّ على أهميّته ومحوريّته في تعليم الأسس العرفانيّة<sup>[6]</sup>. ومن أهمّ هذه الشروح "شرح فصوص الحكم" لمؤيّد الدين الجندي تلميذ القونوي، و"شرح فصوص الحكم" لعبد الرزاق الكاشاني، و"شرح فصوص الحكم" للقيصري تلميذ الكاشاني، وشرح "نصوص النصوص"

[1]- عثمان يحيى، مؤلّفات ابن عربي وتاريخها وتصنيفها، ترجمة: أحمد طيب، بلا مكان، دار الصابوني ودار الهداية، الطبعة الأولى، بلا تاريخ، ص ٧٩.

[2]- يصرح القونوي في مقدّمة الفكوك بأنّ هذا الكتاب هو من (خواتيم منشآت) الشيخ الأكبر. (صدر الدين القونوي، كتاب الفكوك، ترجمة: محمد خواجوي، تهران، انتشارات مولی، چاپ اول، ١٤١٧ هـ. ق/١٣٨١ هـ. ش.).

[3]- انظر: مقدّمة الشيخ الأكبر (محيي الدين بن عربي) على كتابه فصوص الحكم، تعليق: أبي العطاء عفيفي، تهران، انتشارات الزهراء، ١٣٦٦ هـ. ش.، ص ٤٧.

[4]- الفتوحات المكيّة (نسخة الـ ٤ مجلدات)، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٢٣.

[5]- المصدر نفسه، ص ٣١٩؛ محيي الدين بن عربي، عنقاء المغرب، تحقيق: بهنساوي أحمد سيد شريف، مصر، مكتبة الأزهرية للتراث، بلا تاريخ، ص ١٥.

[6]- يعدّ عثمان يحيى أكثر من ١٠٠ شرح عليه. انظر: مقدّمة عثمان يحيى لكتاب المقدّمات من نص النصوص في شرح الفصوص. (حيدر الأملي، المقدّمات من نص النصوص في شرح فصوص الحكم، تصحيح: هنري كوربان وعثمان يحيى، تهران، انتشارات توس، چاپ دوم، ١٣٦٧ هـ. ش.، ص ١٦ - ٣٢).



لبابا ركننا تلميذ القيصري، وشرح "نص النصوص" للسيد حيدر الأملي، وشرح "فصوص الحكم" لصائن الدين تركة، إضافة إلى شرح الخواجة بارسا وشرح عبد الرحمن الجامي. كما أن ابن عربي نفسه وضع لبَّ مطالب الفصوص في رسالة صغيرة باسم "نقش الفصوص". وفكَّ تلميذه صدر الدين القونوي في كتاب الفكوك أسرارَ العناوين السبعة والعشرين في كتاب "الفصوص".

"الفتوحات المكيَّة": هذا الكتاب بمثابة دائرة معارف كبرى عرفانيَّة ذات جوانب مختلفة. وقد دوّن بعد فتوحات ربّانيَّة ومكاشفات عرفانيَّة وقعت للكاتب في مكَّة المكرَّمة، ويشرحها في المقدمة. الكتاب في نسختين: النسخة الأولى تعود إلى الفترة الممتدَّة من أوائل سنة ٥٩٩ إلى ٦٢٩ هـ. ق. أمَّا النسخة الثانية فتعود إلى فترة تمتدُّ أربع سنوات أي من سنة ٦٣٢ إلى سنة ٦٣٦ هـ. ق.<sup>[١]</sup>. وقد نُظِّم كتاب الفتوحات في ٥٦٠ بابًا، وخُصِّص الباب ٥٥٩ منه لبيان خلاصة الكتاب بتمامه.

ويذكر الشيخ الأكبر أن تنظيم هذا الكتاب وترتيبه لم يكن عن تخطيط أو تأمُّل وتفكير من قبله، بل كان نتيجة للإلهامات والمكاشفات الغيبية<sup>[٢]</sup>. ومن المسائل التي تزيد من الأهمية التاريخية لهذا الكتاب ما يدرجه فيه من لقاءاته خلال المدَّة الطويلة التي استغرقها تدوين هذا الكتاب، وكذلك في تعرُّضه لمختلف الأذواق التي توصل إليها خلال مسيره في طيِّ المراتب المعنويَّة واحدةً بعد أخرى. كما يمكن للباحث أن يجد في الفتوحات كثيرًا من الرسائل الصغيرة التي كتبها الشيخ، كاصطلاحات الصوفيَّة، وأيضًا يجد بيانًا واضحًا لبعض المطالب الموجودة في رسائله المعقَّدة كعقائد المغرب. فكثير من المسائل التي تعرَّض لها في الفصوص بشكل إجماليٍّ بيَّنها في الفتوحات بشكل تفصيليٍّ. وكثير من الآيات والروايات التي استند إليها فسرها في هذا الكتاب بنحو يمكن أن توصف بأنها دورة في الفهم الأنفسي والباطني لدائرة واسعة من التعاليم الإسلامية. والفتوحات أثر لا مثيل له في العرفان الإسلاميِّ من حيث علوِّ مضامينه.

ونختم حديثنا عن هذه النقطة بكلمة للجامي حول الشيخ الأكبر:

«هو قذوة القائلين بوحدة الوجود... فذلك القدر من الحقائق والمعارف التي ذكرها في مصنَّفاته لا سيَّما في الفصوص والفتوحات، لا تجدها في أيِّ كتاب آخر ولم تظهر من أحد من هذه الطائفة»<sup>[٣]</sup>.

[١] يشير عثمان يحيى في مقدِّمته لكتاب الفتوحات المكيَّة إلى موارد اختلاف النسختين. (محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، نسخة الـ ١٤ مجلدًا)، تحقيق: عثمان يحيى، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ١٤١٠ هـ. ق/ ١٩٩٠ م.

[٢] انظر: الفتوحات المكيَّة، (نسخة الـ ٤ مجلِّدات)، مصدر سابق، ج ١، ص ٥٩.

[٣]- نفتح الأنس، مصدر سابق، ص ٥٤٥ - ٥٤٧.



## - صدر الدين القونوي (٦٠٧. ٦٧٣ هـ.ق):

هو أبو المعالي صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي. ولا يصل أحدٌ من تلامذة الشيخ ابن عربي، على كثرتهم، إلى المرتبة والدرجة والمقام العرفاني ولا القرابة<sup>[١]</sup> ولا القدرة على التعبير عن مدرسة الشيخ التي وصل إليها. وطبقاً لقوله، كان من أصحاب مقام التجلي الذاتي؛ هذا المقام الذي يصفه ابن عربي بأنه لا يُتصوّر في حق مخلوق مقام أعلى منه في السير والسلوك<sup>[٢]</sup>. وقد وصل إلى هذا المقام بعد وفاة أستاذه وبعناية منه في رؤيا تلقاها<sup>[٣]</sup>. وكان لما تركه من آثار أصالة خاصة بسبب هذا المقام الرفيع من الشهود والعرفان الذي كان يتمتع به. ولذا لم يتصدّ إطلاقاً لجمع كلمات الآخرين وأقوالهم ونقلها. وكان لاطّاعه على الحكمة والفلسفة عند طلبه العلم<sup>[٤]</sup> دورٌ في استحكام ما صنّفه من وجهة نظر فلسفية وعقلانية. وقد سعى هو وسائر تلامذة الشيخ لتنظيم ميراث أستاذهم وترتيبه، وتقديمه في نظام منسجم عقلائي. ودور القونوي في هذا المجال يعود إلى أنه كان المرجع الأساس والوحيد لتفسير تعاليم الشيخ.

ويمكّننا القول أنّ القونوي تمّم النظام المعرفي الوجودي العرفاني لابن عربي في عالم الإثبات وقدم العرفان النظري علماً له مبادئ ومبادئ وموضوع وقواعد. وقد عاصر مولانا جلال الدين الرومي والخواجه نصير الدين الطوسي، وكان محلاً لتقديرهما واحترامهما على الدوام. فالمراسلات التي جرت بينه وبين الطوسي، الفيلسوف المعروف، تشهد على مدى تعمّقه في المباحث الفلسفية. وشكّلت تلك المراسلات بداية التواصل والحوار بين العرفان والفلسفة والتي وصلت إلى أوجها في القرون التالية. كما أنّه ربّى تلامذة كباراً كان لكل واحد منهم دورٌ بنّاءٌ في توضيح مدرسة ابن عربي وتطويرها. ومن أهمّ تلامذته: مؤيد الدين الجندي، سعيد الدين فرغاني، عفيف الدين تلمساني، وفخر الدين العراقي<sup>[٥]</sup>. وللجامي كلام يوضح فيه دور القونوي في العرفان النظري وهو كلام مختصر مفيد: «كان من نقاد كلام الشيخ؛ فمراد الشيخ من مسألة وحدة الوجود لم يكن

[١]- بعد موت والد القونوي تزوج ابن عربي من والدة القونوي، وبهذا تربى القونوي على يد الشيخ ابن عربي.

[٢]- فصوص الحكم، مصدر سابق، ص ٦٢.

[٣]- صدر الدين القونوي، النسخات الإلهية، تصحيح: محمد خواجوي، تهران، انتشارات مولى، چاپ اول، ١٣٧٥ هـ. ش.، النسخة ٢٤، ص ١٢٦.

[٤]- صدر الدين القونوي، المراسلات، تحقيق: غودرون شوريت، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٩٥م/١٤١٥ هـ. ق.، ص ٤٧.

[٥]- في عصر القونوي ومقارناً مع الاستقلال النسبي للجانب النظري من العرفان، فإن التلمذ عند أستاذ كان يطلق على معنيين: التلمذ في السير والسلوك والخبرة والذكر، ويختلف عن التلمذ في تلقّي المعارف والحقائق، وبعبارة أخرى: يمكن لمن يتلمذ في السير والسلوك والأعمال والعبادات عند شيخ أن يتلقّى الحقائق والمعارف عن طريق التلمذ عند شيخ آخر. فالفرغاني والعراقي رغم من كونهما تابعين لأستاذ في الخبرة والذكر إلا أنّهما كانا مصاحبين للقونوي، ويتلقّيان منه المعارف والحقائق التوحيدية. إنّ تلك القدرات التي تميّزت بها مدرسة ابن عربي في عهد القونوي شكّلت سبباً لارتباط كثير من المدارس العرفانية به، وبهذا تبعت جميعها مدرسة محيي الدين.

ليتبسّر بيانه بنحو مطابق للعقل والشرع إلا بما قام به (القونوي) من تتبّع وبحث بنحو يسرّ فهمه كما ينبغي»<sup>[١]</sup>.

وللقونويّ مصنّفات عدّة نذكر أهمّها<sup>[٢]</sup>:

”مفتاح الغيب“: طبع هذا الكتاب مع شرح محمد بن حمزة الفناري باسم مصباح الأنس، وهو من أكثر كتب الشيخ تنظيمًا وتنقيحًا، ويشكّل مجموعةً متكاملةً ذاتَ نظمٍ منطقيٍّ وفلسفيٍّ خالٍ من الحواشي، ولكنها مجموعة مختصرة من مباحث العرفان النظريّ في مقابل مدرسة محيي الدين.

لقد سعى القونويّ في هذا الكتاب لتقديم العرفان النظريّ علمًا له منهجه، غايته، موضوعه، مسأله، ومبادئه الخاصّة. ولمعالجته موضوعَ الإنسان الكامل في آخر الكتاب أهميّتها الخاصّة.

”رسالة النصوص“: هي عبارة عن اختيار لأهمّ المسائل في العرفان النظريّ أوردّها ضمن ٢١ نصًّا. وإذا كان تنظيمها لم يرقَ إلى مستوى كتاب ”مفتاح الغيب“، ولكنّ أهميّتها تعود لاشتمالها على أعلى وآخر المعارف الحاصلة عن طريق الكشف المتعلّق بمقام التجلّي الذاتي. ويذكر القونوي نفسه أنّ هدفه من تدوين هذه الرسالة وضع مفتاحٍ أمام القارئ لأجل فهم مطالب ”فصوص الحكم“<sup>[٣]</sup>.

”الفكوك“: كتاب آخر صنّفه القونوي كالكتاب السابق أي لأجل حلّ معضلات ”فصوص الحكم“. ويتعرّض فيه غالبًا لفكّ أسرار العناوين السبعة والعشرين في الفصوص، وذلك نظرًا إلى الارتباط المتداخل بين عنوان كلّ واحد من الفصوص وبين المضمون الموجود في ذلك الفصّ، كما يفيد هذا الكتاب في حلّ مضامين الفصوص أيضًا. ولا يمكن لمن يقوم بشرح الفصوص الاستغناء عنه في شرحه.

”النفحات الإلهيّة“: أهميّة هذا الكتاب ترجع إلى أنّ القونوي دَوّن فيه مكاشفاته وتجاربته العرفانيّة التي وقعت له طول عمره.

”المراسلات“: كما تقدّم سابقًا، فإنّ هذا الكتاب يشتمل على المكاتبات التي جرت بين القونويّ وبين الخواجة نصير. وترجع أهميّته إلى أنّه يحكي عن التواصل الموجود في عصره بين العرفان والفلسفة، أو بين الشهود والعقل. وفي هذا الصدد نجد (الرسالة المفصّحة) للشيخ والتي طبّعت

[١]- نفحات الأنس، مصدر سابق، ص ٥٥٥.

[٢]- ما ينبغي الإشارة إليه، وهو أمر مهمّ في مصنّفات القونوي، هو أنّ عدم ثبات المصطلح العلميّ في عصره وصعوبة قلمه أدبًا إلى أن لا يكون فهمُ هذه المصنّفات ميسورًا إلا من خلال الرجوع إلى تلامذته كالجندي والفرغاني.

[٣]- صدر الدين القونوي، رسالة النصوص، تصحيح: جلال الدين الآشتياني، تهران، مركز نشر دانشگاهي، چاپ اول، ١٣٦٢ هـ. ش.، ص ٨٩.

مع هذه المجموعة والتي تتصدّى لذكر أحد عشر إشكالاً على العقل واستخدامه في الوصول إلى المعارف.

شرح الحديث وإعجاز البيان: اسمٌ لكتابين للشيخ الكبير يختصّان بالشرح العرفانيّ ومقارنة مقاصد الروايات بالمعارف الشهوديّة، وكذلك يتضمّنان تفسيراً أنفسيّاً وتأويلاً عرفانيّاً لآيات القرآن. ومباحث هذا الكتاب، وإن لم تكن منتظمة ومرتبّة بنحو خاصّ، ولكنّها تمكّن الباحث من الوصول إلى كثيرٍ من النظريّات المهمّة للقنويّ في شرح مفاهيم مدرسة محيي الدين وتوضيحها.

### – مؤيد الدين الجندي (٦٩٠ هـ.ق):

من كبار تلامذة صدر الدين القنويّ. كان من أهل الكشف والتحقيق، وكان له دور مهمّ في تبين مقاصد مدرسة محيي الدين وتوضيحها. تلقّى شرح خطبة ”فصوص الحكم“ من أستاذه، وببركة المعنويّة التي كانت لدى الأستاذ تمكّن من فهم تمام مسائل الفصوص من تلك الخطبة نفسها؛ وهي تلك الحالة نفسها التي عرضت للقنويّ عندما كان يتلقّى تعليم ”خطبة الفصوص“ عند ابن عربي<sup>[١]</sup>. وغالب شرحه على ”فصوص الحكم“ صادر من بيانات أستاذه في شرح خطبة الفصوص. ويُعتبر شرحه على ”فصوص الحكم“ أوّل شرح من نوعه وكتاباً أساساً تأثّر به من شرحه من بعده. ولا يمكن النظر إلى الجندي على أساس أنّه كان مجرد شارح لمدرسة ابن عربي، لأنّه كان عارفاً كبيراً وصاحب كشف. ولذا ترى في شرحه من التحقيقات ما لا تجده في الشروح الأخرى للفصوص.

ومن مصنّفات الجندي الأخرى: مواقع النجوم، نفخة الروح، وتحفة الفتوح. ونختم بما ذكره الجامي في وصفه شرحه، قال: (شرح شكل مصدرًا لسائر شُراح الفصوص، وفيه تحقيقات كثيرة لا تجدها في سائر الكتب)<sup>[٢]</sup>.

### – سعيد الدين الفرغاني (٧٠٠ هـ.ق):

تنبع الأهميّة التاريخيّة لشخصيّة الفرغاني من كونه أبرز الشخصيات التي تنتسب إلى سلسلة أخرى من سلسلة العرفاء أي سلسلة شهاب الدين السهروردي<sup>[٣]</sup>، والتي تُعتبر من أهمّ فرق التصوّف وأكثرها انتشاراً. وكان ممن يجلّ ويقدر القنوي تلميذ ابن عربي كثيراً ويرى نفسه منتسباً إلى تلك

[١]- مؤيد الدين الجندي، شرح فصوص الحكم، تصحيح: جلال الدين الأشتياني، قم، بوستان كتاب، چاپ دوم، ١٤٢٣ هـ. ق/١٣٨١ هـ. ش.، ص ١٨.

[٢]- نفحات الأنس، مصدر سابق، ص ٥٥٦.

[٣]- هو صاحب كتاب ”عوارف المعارف“. وسلسلة سهرورد في التصوّف تنتهي إليه. نعم، هو شخص آخر غير السهروردي المقتول صاحب ”حكمة الإشراق“.

المدرسة نتيجة العلاقة والصحة، كما يرى نفسه شارحاً لمدرسته المعرفية. ويُعتبر الفرغاني من العرفاء الذين وقعوا بشكل تدريجي تحت تأثير مدرسة ابن عربي وممن تقرب إليها. وينقل الجامي عند ترجمته للفرغاني أنّ الفرغاني يصف نفسه في كتاب منهاج العباد إلى المعاد ضمن العرفاء الذين يتبعون الشيخ الأكبر. وفي وصفه هذا يرى الفرغاني أنّ انتساب المريدين إلى المشايخ يتمّ بواحد من طرق ثلاث: الخرقه، وتلقين الذكر، والصحة. ويقسم الانتساب عن طريق الخرقه إلى قسمين: الأول، خرقه الإرادة وهي عبارة عن تعلّق المريد بسلسلة خاصة في تعاليم السير والسلوك، والثاني، خرقه التبرك التي يمكن أن يلبسها قاصداً التبرك من مختلف المشايخ. ويرجع انتساب الفرغاني لشهاب الدين السهروردي عن طريق خرقه الإرادة وتلقين الذكر بتوسط الشيخ نجيب الدين علي بن بزغش الشيرازي؛ وأمّا نسبة الصحة فهي، وخلافاً لخرقة الإرادة، قد تكون لأكثر من شيخ - مع شرط إجازة الشيخ الأوّل أو موته - وهي ترجع عند الفرغاني إلى صدر الدين القونوي بعد الانفصال عن نجيب الدين. وما يلفت النظر هو تلك التعابير التي يستخدمها الفرغاني عندما يأتي على ذكر القونوي بلحاظ كونها تعابير عارف من سلسلة أخرى في مدرسة ابن عربي:

«انتساب المريدين للمشايخ بإحدى ثلاث طرق: أحدها: الخرقه، الثاني: تلقين الذكر، والثالث: الصحة والخدمة والتأدب بآدابها. والخرقة على نوعين: خرقه الإرادة وليست سوى التسليم لشيخ واحد، والثاني خرقه التبرك وهي ما يتلقاه من مشايخ عديدين للتبرك. وفي بيان خرقه الإرادة ذكر أنه تلقى الخرقه من الشيخ نجيب الدين علي بن بزغش الشيرازي وهو عن شيخ الشيوخ شهاب الدين السهروردي... وأمّا نسبة تلقين الذكر لهذا الفقير (أي الفرغاني) فعن شيخ خرقته نجيب الدين علي. وهو عن شيخ الشيوخ شهاب الدين السهروردي... بعد ذلك يقول: في نسبة خرقه الإرادة ونسبة تلقين الذكر من المذموم تلقّيها من شيخين، وأمّا نسبة الصحة فمحمودة ولكن بشرط إجازة الشيخ أو موت الشيخ الأوّل؛ كما تحقّق للضعيف بعد مفارقة خدمة وصحة الشيخ نجيب الدين لخدمة مولانا وسيدنا وشيخنا صدر الحق والدين، وارث علوم سيد المرسلين، سلطان المحققين محمد بن إسحاق القونوي، فكان لي شرف الصحة والإرشاد والهداية واقتباس الفضائل وآداب ظاهر وباطن علوم الشريعة والطريقة والحقيقة، وانتفعت غاية الانتفاع»<sup>[١]</sup>.

من أهمّ ما قام به الفرغاني وضعه اصطلاحات عرفانية ثابتة استُخدمت في المصنّفات العرفانية التي دُوّنت بعده. فقد ذكرنا سابقاً أنّ ابن عربي والقونوي وضعوا اصطلاحات خاصّة لبيان المعارف والحقائق العرفانية، وهذه الاصطلاحات كانت جديدةً في عالم العرفان النظري، ولكن بسبب عدم ثبات المراد منها تجد أنّ الاصطلاح الواحد قد يُستخدم في أكثر من معنًى وهذه المعاني تختلف

[١] نفعات الأئس، مصدر سابق، ص ٥٥٨ - ٥٥٩.

باختلاف العرفاء، وهذا الأمر أدّى إلى العجز عن تحديد رأي ابن عربي وموقفه من بعض المسائل العرفانيّة النظرية الدقيقة.

يجدر القول أنّ هذا التشويش والإبهام في الاصطلاحات العرفانيّة استمرّ إلى أن قام الفرغاني ببذل جهد في مصنّفاته لوضع معنّى واحد لكلّ اصطلاح وتحديد ذلك المعنى. ونجد في أثريّن مهمّين من بعده وهما "تمهيد القواعد" لصائن الدين تركة، و"مصباح الأنس" للفرغاني استخداماً واضحاً للمصطلحات التي وضعها الفرغاني. والواقع أنّ الجنديّ لم يستخدم اصطلاحات الفرغانيّ لأنّه كان معاصراً له<sup>[١]</sup>.

أهمّ مصنّفات الفرغانيّ كتاب "مشارق الدراري"، وهو تقريرٌ شرح أساتذته الشيخ صدر الدين القونوي لتائيّة ابن الفارض. وهذا الدرس كان يُعتمد فيه اللّغة الفارسيّة<sup>[٢]</sup>. ولمقدّمته على هذا الكتاب أهميّة خاصّة كونها تتعرّض لمسيرة تطوّر العرفان النظريّ. وهذه المقدّمة تشتمل على دورة كاملة من مباحث هذا العرفان. وما أورده في هذه المقدّمة تحت عنوان "مسيرة نظام التجليات" يتمنّع بالدقّة والانسجام بما لا يمكن أن تجد له مثيلاً في آثار القونوي.

يقول الجامي: «لم يوفّق أحد لشرح مسائل علم الحقيقة بنحو مضبوط ومربوط كما فعل ذلك في مقدّمة شرح القصيدة التائيّة الفارسيّة»<sup>[٣]</sup>، ومن الثمار المهمّة لهذا الأثر الذي دوّنه الفرغاني توفيره ظروف الحوار بين الفلسفة والعرفان. فالبيان المنسجم والعقلانيّ لمعارف مدرسة ابن عربي في هذه المقدّمة، من خلال استخدام مصطلحات دقيقة، هو الأمر الذي يوفّر للفيلسوف القدرة على التعامل معه.

بهذا، نختم الحديث عن العرفاء الكبار في القرن الهجريّ السابع والتي هي من أشدّ المراحل تأثيراً وأهمّها في سير تطوّر تاريخ العرفان النظريّ، ولن نتحدّث عن بعض آخر منهم كالعراقي<sup>[٤]</sup> والتلمسانيّ، بل سننتقل إلى الحديث عن عرفاء القرن الهجريّ الثامن وتأثيرهم الواسع على تطوّر العرفان النظريّ.

[١] وممن استخدم مصطلحات الفرغاني في علم العرفان الإسلامي كلّ من الكاشاني والقيصري، وهما علّمان مشهوران في هذا العلم.  
[٢] فرغان وجد قريتان في شمال خراسان الحالية، وكانت اللّغة الفارسيّة هي اللّغة المعروفة فيهما. وكان صدر الدين القونوي فارسيّ اللّغة. نعم، كتاب الفرغاني هذا كتبه باللّغة العربيّة وضُمّ إليه زيادةً تحت اسم منتهى المدارك. وقد نقل قسمًا كبيرًا من مقدّمة الفرغاني على هذا الكتاب في كتاب مصباح الأنس.

[٣]- نضجات الأنس، مصدر سابق، ص ٥٥٨.

[٤]- للعراقي مصنف يحمل اسم (اللّمعات) والذي جمع فيه تعاليم ابن العربي. وقد قام الجامي بشرح هذا الكتاب تحت عنوان (أشعة اللّمعات).

## – عبد الرزاق الكاشاني<sup>[١]</sup> (٧٣٥. ٧٣٦ هـ.ق):

الكاشاني كالفرغاني هو من الصوفيّة الذين كانوا أوّل أمرهم في سلسلة أتباع الشيخ شهاب الدين السهرورديّ، ولكنّه بعد اطلاعه على كتاب ”فصوص الحكم“ لابن عربي وجد أنّ فيه كشفًا أفضل فصار من أبرز شُرّاح هذا الكتاب وشُرّاح مدرسة الشيخ الأكبر. أمّا الرسائل المتبادلة بينه وبين علاء الدولة السمنانيّ، والذي كان من أشدّ المنتقدين لمدرسة الشيخ الأكبر في زمانه، تشهد بوضوح على الظروف التاريخيّة التي كانت في ذلك الزمان وعلى الحالة التي كانت عليها مدرسة ابن عربي آنذاك.

وقد روى الجامي قسمًا من هذه الرسائل في ”نفحات الأنس“، وهي تحتوي على معلومات ذات قيمة تاريخيّة، يقول: «لما فرغت في أيّام الشباب من بحث الفضليّات (اللغة) والشريعات ولم أدع شيئًا من أبحاث ذلك ولا أبحاث أصول الفقه وأصول الكلام، كنت أتصوّر أنّ بحث المعقولات والعلم الإلهيّ وما يترتّب عليه قد أوصل الإنسان إلى المعرفة ولم يعد أيّ معنى للشكّ والتردّد... وقد صرفت مدّة من تحصيلها واستحضارها بالنحو الذي لا يمكن معه تصوّر الأفضل... إلى أن وفّقت لصحبة المتصوّفة وأرباب الرياضة والمجاهدة ووفّقت للحقّ، وأوّل ذلك في صحبة مولانا نور الدين عبد الصمد النطنزي، ومن صحبته تلقّيت معنى التوحيد، وعلمت بعظمة الفصوص وكشف الشيخ يوسف الهمداني...»<sup>[٢]</sup>.

إنّ ما ذكره الكاشاني من كون غالب مشايخ العُرفاء الذين التقاهم ينظرون بعين العظمة لكشف الفصوص يشهد على سعة مدرسة ابن عربي وانتشارها. وهذا النصّ يشهد على اشتهاار اسم كتاب ”فصوص الحكم“ بعنوان كونه الممثل لهذه المدرسة؛ كما يشهد بأنّ الكاشاني نفسه كان من أهل الرياضة والسلوك، وقد حصلت له بعض حالات المكاشفة أيضًا.

وتمتاز مصنّفات الكاشاني بإحكام فلسفيّ خاصّ، ويظهر من مصنّفاتة مدى إتقانه المدرستين الفلسفيّتين المشائيّة والإشراقية. وهذه المتانة الفلسفيّة تظهر بوضوح لا سيّما في مقدّمته الصغيرة على مصنّفه شرح ”فصوص الحكم“. وكما سوف نرى بشكل عامّ، فإنّ المتانة الفلسفيّة الخاصّة من بين عرفاء القرن الثامن الهجريّ ترجع إلى المتانة الموجودة في النظام المعرفيّ لمدرسة ابن عربي والذي قام تلامذته في القرن السابع بتطويره. وسوف نلاحظ بعد ذلك شخصيّات تتمتع إلى جانب ما هي عليه من العرفان بالقدرة على التحليل والفهم الفلسفيّ الراقي إلى درجة الفلاسفة،

[١]- يذكره تلميذه القيصري باسم (القاساني). ويطلق عليه آخرون (الكاشاني السمرقندي). وذهب بعضهم إلى أنّه ولد في قاسان وهي منطقة في شمال خراسان، ولكن الصحيح أنه كاشاني، كما يذكره تلميذه الآخر وهو (بابا ركن) باسم الكاشي. وقد كان يعبر عن كاشان سابقًا باسم قاسان.

[٢]- نفحات الأنس، ص ٤٨٥ - ٤٨٦.



وهذا ما سيزيد من النظام العقلاني لدى أنصار هذه المدرسة.

ترك الكاشاني مصنفات مهمة. فمضافاً إلى "شرح الفصوص" الذي صنّفه ناظرًا فيه إلى شرح الجندي بتمامه، وبلغت فلسفيّة، يمكننا الإشارة إلى شرح "منازل السائرين" للخواجة عبد الله الأنصاري. وهذا الشرح ناظر إلى شرح عفيف الدين التلمساني أيضًا، وقد استخدم في بيانه مضامين هذا الكتاب المفاهيم التي تستخدمها مدرسة محيي الدين. وأمّا كتابه التفسيري فقد حمل عنوان "تأويلات القرآن"، وطُبِع خطأ تحت اسم تفسير محيي الدين. ومن مصنفاته أيضًا كتاب "اصطلاحات الصوفيّة"، ويهدف منه إلى شرح اصطلاحات العرفان النظري، وهو أول كتاب من نوعه؛ إذ جمع فيه مصطلحات الصوفيّة مبنيًا معانيها ولا تخفى أهميّه في العرفان النظري، ولذا كان بهذا اللّحاظ مفيدًا للغاية<sup>[١]</sup>.

### – داود بن محمود القيصري (ت ٥٧١ هـ. ق):

القيصري من أهمّ تلامذة الكاشاني، وله شرح على "فصوص الحكم"، لا يزال إلى اليوم من الكتب التي تدرّس في المحافل العلميّة. ولذا، كان من الضروريّ الاطّلاع على مكانته التاريخيّة وخصائص شخصيّه. وهو، طبقًا لما يذكره في مقدّمة شرحه، من تلامذة الكاشاني، وقد شرع في شرح الفصوص بعد مكاشفة وقعت له. ولا مثيل لشرح القيصري في المتانة الفلسفيّة والبيان العقلي. فقد تمكّن في هذا المجال من أن يستثمر قدرات أستاذه، ومن الواضح أنّه كان متسلّطًا على الفلسفة بشكل تامّ. وأهميّة القيصري، لا سيّما في شرحه على الفصوص، أنّه كان في زمان كانت قد قامت فيه أسس مدرسة ابن عربي وبانت معالم مدرسته، وأنّه سعى لبيان الفروع واللّوازم المنطقيّة لهذا النظام العقلاني من خلال جهد فلسفيّ يعتمد على دعامة هي الشهود. والنتائج الجديدة التي توصل إليها في هذه المدرسة جعلت منه محققًا بارزًا في عرفان ابن عربي. وهو يصرّح في شرحه على الفصوص بأنّ في هذا الكتاب مطالب لا تجدها في سائر كتب أهل المعرفة<sup>[٢]</sup>؛ ولذا تجده في جميع مواطن شرحه هذا، مضافًا إلى متابعتة شرح سائر شراح العبارات ومنها شرح أستاذه<sup>[٣]</sup>، يبذل جهدًا في المواضيع الحساسة والدقيقة لتقديم رأي جديد، فيضع رأيه الشخصي إلى جانب تلك الآراء. وللمقدّمة التي وضعها على شرح الفصوص أهميّة خاصّة في هذا المجال؛ ففي هذه المقدّمة التي جعلها ضمن اثني عشر فصلاً تجد دورة متكاملة في مباحث العرفان النظري في

[١]- يشار إليه في الغالب على أنّه (اصطلاحات الصوفيّة للشيخ الأكبر)، ومع ما له من القيمة فإنّه يختصّ غالبًا بشرح اصطلاحات العرفان العملي، وإن اقترنت هذه الاصطلاحات من العرفان العمليّ بتحليل عميق من العرفان النظريّ.

[٢]- انظر: داود بن محمود القيصري، شرح فصوص الحكم، به كوشش جلال الدين الأشتياني، تهران، شركت انتشارات علمي وفرهنگي، چاپ اول، ١٣٧٥ هـ. ش.، المقدّمة، ص ٦؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص ٤.

[٣]- جرت عادة القيصري عندما يريد في شرحه بيان رأي أستاذه أن يعبر عن ذلك بـ(قيل) أو (قال بعض).



قال رسالة مستقلة. ومطالب هذه المقدمة غاية في الأهمية وتدُلُّ على أوج القوة التي وصل إليها القيصريُّ في العرفان النظريُّ.

ومن الكتب الأخرى للقيصريِّ شرحه تائيَّة ابن الفارض<sup>[١]</sup> والتي حوت مقدِّمةً مهمَّةً كمقدِّمته على شرح الفصوص. وغالب مضامين هذا الكتاب ترتبط بالعرفان العمليِّ، ولكن نجد مباحث مخبوءة من العرفان النظريِّ في طيَّاته. كما طُبِعَ له كتاب هو شرح "أشعار"، ومن مؤلَّفاته الأخرى شرح "خمريَّة ابن الفارض" وشرح "القصيد الميمية" لابن الفارض.

### – أبو حامد محمد تركة:

وُلِدَ في أواسط القرن الثامن، وكان من الذين أمضوا عمراً في دراسة الفلسفة المشائيَّة وفهمها، ولكنه لم يصل إلى حدِّ الكفاية منها فنزح إلى العرفان، وبعد مدَّة من الرياضة، ونظراً إلى ما تحدَّته به نفسه من أسئلة ترتبط بعالم الوجود ناتجة عن الاشتغال السابق بالفلسفة، التحق بمدرسة ابن عربي وصار من شُراًحها. وقد صار كتابه "قواعد التوحيد" مع شرح حفيده صائن الدين تركة والذي عُرف باسم تمهيد القواعد كتاباً تدريسيّاً في العرفان. وهو من أهمِّ كتبه ومصنَّفاته. والمسائل الدقيقة واللطيفة التي ذكرها في هذا الكتاب تدلُّ على مدى خبرته في الفلسفة ممَّا لا تجده في سائر الكتب. وتما هذا الكتاب، عدا القسم الأخير منه، ناظرٌ إلى الفلسفة المشائيَّة المعروفة، وقد دُوِّنَ بلغة هذه المدرسة واصطلاحاتها. وترجع أهميَّته إلى ما يؤدِّيهِ من دور في بيان الحقائق والمعارف العرفانيَّة بلغة فلسفيَّة معروفة في ذلك الزمان، وما نجم عن ذلك من إيجاد نوع من توحيد اللُغة بين العرفان والفلسفة.

### – حيدر الأملي (٧١٩. كان حيّاً إلى سنة ٧٨٧ هـ. ق):<sup>[٢]</sup>

يمكننا القول من بعض الجهات أنَّ السيد حيدر الأملي هو من أهمِّ شخصيَّات القرن الثامن الهجريِّ. وترجع هذه الأهمية إلى الدور الذي قام به في إيجاد تطابق وانسجام بين مدرسة محيي الدين وبين المعارف الشيعيَّة. وكما سوف تأتي الإشارة إليه، فإنَّ وجود أرضيَّة مهنيَّة في مدرسة ابن عربي أدَّت بشكل تدريجيٍّ إلى قرب هذه المدرسة من مدرسة أهل البيت (عليه السلام)، كما شكَّل سبباً لميل أتباع هذه المدرسة إلى التشيع. إلى أن وصل الأمر في النهاية، وبجهود السيّد حيدر الأملي وصدر

[١]- مقدِّمة هذا الكتاب جاءت على شكل رسالة بعنوان التوحيد، النبوة، والولاية، وقد طُبعت ضمن كتاب: (داود بن محمود القيصري، رسائل القيصري، تحقيق: جلال الدين الأشثياني، تهران، انتشارات اسلامي انجمن حكمت وفلسفة ايران، چاپ دوم، ١٣٧٧ هـ. ش.)، بجهود من الأستاذ الأشثياني. كما قامت مؤسَّسة (ميراث مكتوب) بطبع شرحه الأشعار مع ضميمه تائيَّة عبد الرحمن الجامي.

[٢]- لا تتوافر مصادر دقيقة عن تاريخ ولادته ووفاته، ولكن طبقاً لما ذكره هو وطبقاً لآخر ما كتبه، يمكن القول إنَّ التاريخ المذكور أعلاه هو التاريخ التقريبي. (انظر: مقدِّمة هنري كربان لكتاب: (حيدر الأملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، تصحيح: هنري كربان وعثمان يحيى، تهران، شركت انتشارات علمي وفرهنگي، انجمن ايران شناسي فرانسسه، چاپ دوم، ١٣٦٨ هـ. ش.، ص ٢٢-٢٦).

الدين الشيرازي من بعده، إلى الانسجام والتطابق. ومن أهم هذه العوامل البحث الذي عالج فيه ابن عربي وأتباعه مسألة الإنسان الكامل والذي يتطابق وبشكل عجيب مع المعارف الشيعية في مسألة الإمامة<sup>[1]</sup>. ويذكر السيد الأملي صراحةً هذا التطابق؛ ولذا كان أول من أدخل المباني العرفانية للإنسان الكامل في المعارف الشيعية. وله في هذا المجال مؤلفان مهمان هما: كتابه القيم "جامع الأسرار" والذي سعى فيه لإثبات عدم وجود اختلاف بين المعارف الشيعية ومعارف ابن عربي. فواقع الحال أن العرفان هو التشيع، والتشيع في المقابل عرفاني. وقد كانت جهود السيد حيدر الأملي هذه سبباً لتعمق الفهم الشيعي لروايات أهل البيت عليهم السلام، ولزيادة متانة البعد الباطني في مدرسة التشيع. وأمّا كتابه الآخر "التفسير المحيط الأعظم"، فهو تفسير باطني للقرآن الكريم، كما لديه شرح على فصوص الحكم يسمّى "نص النصوص"<sup>[2]</sup>.

بهذا نصل إلى ختام استعراضنا أهمّ العرفاء ومصنّفاتهم في العرفان النظري في القرن الثامن الهجري، لنتقل بالكلام إلى تطوُّر هذا العرفان في القرن التاسع. وكما تقدّم سابقاً، فإن خصوصية القرن الثامن الرئيسة ترجع إلى غناه العقلي الذي تحقّق على أيدي شخصيات أمثال الكاشاني، والقيصري، وأبي حامد تركة. ولعلّ من أهمّ المحطات التاريخية في هذا القرن ذلك التقارب بين مدرسة الشيعة وبين المدرسة العرفانية لابن عربي.

### – صائن الدين علي بن محمد تركة (ت ٨٣٠ إلى ٨٣٥ هـ.ق):

صائن الدين هو من بين الشخصيات المهمة في عالم العرفان في القرن التاسع الهجري، وهو كجدّه من الذين أمضوا عمراً في الفلسفة حتّى صاروا من عداد الفلاسفة، ولكنهم لم يجدوا فيها ما يلبي حاجتهم ويروي عطشهم، فاتّجهوا إلى وادي السلوك وخطّوا فيه فصاروا من زمرة مريدي مكتب الشيخ الأكبر. وأشهر كتبه هو "تمهيد القواعد" الذي يحكي عن التحوّل الذي حصل له<sup>[3]</sup>. ورغم أنّ مؤلّف كتاب "قواعد التوحيد"، وكما تقدّم، قد استخدم لغة الفلسفة المشائية واصطلاحاتها، إلا أنّ صائن الدين اعتمد في شرحه على اصطلاحات العرفان النظري التي كانت شائعة في عصره. ولذا فإنّ مطالبه رغم كونها نظرة في الغالب إلى مباحث فلسفة المشاء، كانت ذات لغة وبيان عرفاني أيضاً، واستخدم فيها اصطلاحات الفرغاني. وقد أدّى دوراً مهماً في إيجاد لغة موحّدة بين الفلسفة

[1]- لابن عربي مواقفٌ تبنّاها من مسائل، كالتشبيه والتنزيه ومسألة الجبر والاختيار، تتوافق بشكل واسع مع الرأي الكلامي لدى الشيعة.

[2]- يؤكّد السيد حيدر الأملي على أهمية هذين الكتابين من بين سائر كتبه. انظر: المقدمات من نص النصوص في شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ص ١٤٨.

[3]- يعتذر صائن الدين في مقدّمة هذا الكتاب من القارئ لتقصيره لو لاحظ وجود فتور في تدوينه في نظرة فلسفية، وذلك بسبب ذلك البعد الذي حصل له مع الفلسفة بسبب الرياضة والسلوك. (انظر: صائن الدين علي تركة، تمهيد القواعد، تصحيح: جلال الدين الأشثباني، قم، بوستان كتاب، چاپ اول، ١٣٨١ هـ. ش، ص ١٦٧؛ صائن الدين علي تركة، تمهيد القواعد، تصحيح: جلال الدين أشثباني، تهران، انتشارات انجمن اسلامي حكمت و فلسفة ايران، چاپ دوم، ١٣٦٠ هـ. ش، انتشارات اسلامي انجمن حكمت و فلسفة ايران، ص ١١.

والعرفان. ولصائن الدين أيضاً شرح على فصوص الحكم فيه مضامين راقية ومهمّة.

### – محمد بن حمزة الفناري (٧٥١ . ٨٣٤ هـ. ق):

هذا المحقّق اللّامع كان جامعاً لعلوم الظاهر والباطن<sup>[١]</sup>. ويظهر من تتبّع آثاره أنّه لم يكن صاحب كشف وشهود عرفانيّ. وأهمية هذه الملاحظة تظهر في ما يُحكى عن حالة الانسجام والاستحكام العقلائيّ - المنطقيّ الذي وصل إليه العرفان النظريّ في عصره، بنحو يمكن حتّى لمن لم يكن واجداً للذوق أن يكون من المحقّقين البارزين في هذا الميدان.

والعامل الآخر في بروز الفناريّ من بين شخصيّات القرن التاسع هو شرحه على "مفتاح الغيب" للقونويّ والذي حمل اسم "مصباح الأنس". ولهذا الكتاب أهمّيته الخاصّة في تاريخ العرفان النظريّ. ويمكننا القول أنّه جمع كلّ المطالب العرفانيّة لكبار العرفاء في القرن السابع. وهو يذكر<sup>[٢]</sup> أنّ تدوينه هذا الكتاب كان اعتماداً على كلام الشيخ الأكبر، والقونوي، وذوق كلّ من الفرغاني والجندي<sup>[٣]</sup>.

يسعى الفناريّ عند بيانه وشرحه أيّ مطلب من كتاب "مفتاح الغيب" لنقل كلام المشايخ حول ذلك المطلب. وغالب مطالبه مستقاة من مقدّمة الفرغاني في منتهى المدارك. ويسعى، كذلك، جاهداً لكي يشرح كلام القونويّ مستخدماً عباراته في سائر كتبه ليفسّر كلامه بنفسه؛ ولذا يمكن القول أنّ أهمّ توضيح لكلامه موجود في هذا الكتاب الذي يظهر من اسمه أنّه، كسائر الكتب التي تقدّم التعلّص لها، دُوّن بهدف إيجاد نوع من التوافق والاشتراك في اللّغة بين الفلسفة والعرفان. ولذا يسعى الفناري جاهداً لتقديم مطالبه بصورة منطقيّة وعقلانيّة بل واستدلاليّة. من هنا، كان حاوياً، أكثر من أيّ كتاب آخر، مئاة التحليل العقليّ والفلسفيّ في بيان المعارف العرفانيّة.

### – عبد الرحمن الجامي (٨١٧ . ٨٩٨ هـ. ق):

هو آخر أعلام العرفان في القرن التاسع ممّن ستعرض له. وتشكّل مصنّفاته، في مجموعها، دورةً كاملةً من المعارف التوحيدية في العرفان النظريّ، وتعتمد الاصطلاحات التي أشادها الفرغاني، وتمتاز بلغة واضحة وبسيطة<sup>[٤]</sup>. وأهمّ ما قام به الجامي في مصنّفاته العدة هو جمعه بين مطالب مشايخ القرنين السابع والثامن ومقاصدهم.

[١]- لديه كتاب في الكلام في شرح المواقف باسم شرح المواقف في الكلام.

[٢]- يُذكر في بعض المصادر أن اسمه ابن الفناري، وهو خطأ، وفنار اسم قرية في ترمك.

[٣]- محمد بن حمزة الفناري، مصباح الأنس، مع مفتاح الغيب للقونوي، تصحيح: محمد خواجوي، تهران، انتشارات مولی، چاپ اول، ١٣٧٤ هـ. ش.، ص ١٠؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص ٣.

[٤]- ليس هذا الأمر صدفة، لأنّ الجامي يذكر أنّه بعدما نظر إلى مصنّفات مشايخ العرفان وجد أنّ اصطلاحاتهم وكلماتهم معقّدة؛ ولذا نذر لله عزّ وجلّ أن يبيّنهما، متى تمكّن من فهم مقاصدهم وحلّ معضلات مطالبهم، في مصنّفاته ببيان بسيط قابل للفهم. ومصنّفاته هي حاصل ما أراده.

من أهمّ مصنّفات الجامي كتابه المعروف بـ "نقد النصوص في شرح نقش الفصوص". وهذا الكتاب شرح لـ "نقش الفصوص" لابن عربي، والذي هو عبارة عن خلاصة مطالب "فصوص الحكم". ولما كانت مقدّمة الجامي على هذا الكتاب شاملة نظام التجليات للفرغانيّ من جهة واصطلاحاته من جهة أخرى، وأيضاً دُوّنت بنظر منه إلى مطالب كلّ من القونويّ، والقيصريّ، والكاشانيّ، كانت لها أهميّتها البالغة تاريخياً وعلمياً. ويسعى الجامي في كتابه هذا إلى جمع مباحث المشايخ الآخرين؛ وإن كانت شخصيّته البحثيّة والعلميّة تظهر في كتابه "أشعة اللّمعات". وأمّا كتبه الأخرى فهي: "اللّوايح" وهو دورة في العرفان النظريّ يعتمد فيها اللّغة البسيطة؛ "اللّوامع" وهو شرح لـ "القصيدة الميميّة" لابن الفارض، و"أشعة اللّمعات" وهو شرح لـ "اللّمعات" لفخر الدين العراقيّ (وتشتمل على مقدّمة تحقيقيّة). ومن مؤلّفاته الأخرى كتاب "نفحات الأنس" وهو أكثر الكتب جمعاً لتراجم العرفاء<sup>[1]</sup>.

إنّ دور العرفاء الكبار في القرن التاسع تمثّل في جمع المعارف والحقائق التي بيّنت في القرنين السابع والثامن وترتيبها وتنقيحها. وفي هذا القرن كان لاصطلاحات الفرغانيّ وبنائه المعرفيّ ظلّه الواضح على المصنّفات العرفانيّة. وفي هذه القرون الثلاثة وُضعت المباني المهمّة للعرفان النظريّ في قالب بيانيّ، كما طُوّرت فروع العرفان النظريّ ولوازمه. وأمّا في القرن العاشر فقد شهدنا نوعاً من الأفول في هذا الميدان؛ فقد افتقدت الشخصيات البارزة في العرفان في القرن العاشر - أمثال بالي أفندي صاحب "شرح الفصوص" - المتانة الفلسفيّة وكذا العرفانيّة الشهوديّة التي كانت لدى المشايخ السابقين. وهذا الأفول استمرّ إلى القرن الحادي عشر حيث ظهرت شخصيّة صدر المتألّهين (ملاً صدرا).

## تذكير:

إنّ ما يمكن أن نذكره كأمر لافت في هذه القرون الثلاثة التي امتازت بالجهد المتواصل لأتباع الشيخ الأكبر هو في الانقطاع الذي وقع بين الجيلين الأوّل والثاني من شُرّاح ابن عربي في القرن السابع والأجيال اللاحقة في القرن الثامن. فالسير التاريخيّ يشهد على أنّ شخصيات عظيمة في القرن السابع كانت تتصلّ دائماً عن طريق علاقة الأستاذ بالتلميذ، وكان لهم تقليد واحد في شرح مقاصد الشيخ الأكبر وتطويرها. ومع بداية القرن الثامن نجد أنّ هذه الاستمراريّة تنقطع مع الجيل السابق مع محقّقين كبار كالكاشانيّ والقيصريّ. فالكاشانيّ، وكما تقدّم، ينتسب، ومنذ البداية، إلى سلسلة أخرى، وقام بنفسه بدراسة كتاب "فصوص الحكم" للشيخ الأكبر ثمّ تصدّى لشرحه. وكذا حال القيصريّ الذي هو تلميذ الكاشانيّ، فقد تأثر بحالة الانقطاع هذه بين الأساتذة والتلامذة.

[1]- في هذا القرن شخصيات أخرى كالخواجه بارسا، صاحب "شرح على الفصوص"، وحسين الخوارزمي مؤلف "الشرح الفارسي على الفصوص"، وهو في الواقع ترجمة لشرح القيصري، ونعرض عن ذكرهما رعاية للاختصار.

لقد أدّى هذا الانقطاع بين الجيلين إلى انعدام الارتباط، بل إلى وجود حالة من الاختلاف والتشويش في النصوص العرفانية لهذين القرنين عند مقارنة هذه النصوص في ما بينها. لقد بذل أكابر القرن الثامن غايةً جهدهم لفهم النصوص الموروثة من القرن السابع، ولكن لا بدّ لنا من الاعتراف بأنّ هذا الجهد لم يكن موفقاً تماماً؛ فاختلاف الآراء في حقيقة نظام التجليات وكيفيته بين الكاشاني والقيصريّ من جهة وبين تلامذة ابن عربي في القرن السابع من جهة أخرى، هو نتيجة من نتائج هذا الانقطاع. لا سيّما في البحث عن التجليّ الأوّل من تجليات الذات؛ إذ يصل الاختلاف فيه إلى ذروته.

أمّا في القرن التاسع فنشهد عودةً جديدةً مرّةً أخرى إلى عرفاء القرن السابع. فقد أبدى كلُّ من صائن الدين والفناريّ عدم رضاهما عن تفسير كلِّ من الكاشاني والقيصريّ لمدرسة ابن عربي، ويظهر ذلك بملاحظة استخدامهما مصطلحات الفرغانيّ وتجاهلهما مصطلحات الكاشانيّ والقيصريّ؛ ولذا اتّبع هؤلاء الأكابر في بيانهم حركة نظام التجليات عرفاء القرن السابع ورجّحوا تفسيرهم على غيرهم<sup>[١]</sup>. وهنا، وإن شكّل تفسير القرن السابع وشرحه محور اهتمام الجامعيّ غالباً؛ ولكنّه لم يحرم نفسه من المطالب التي ذكرها القيصريّ والكاشانيّ؛ لذا تجده يسعى للتوفيق بينهما.

المسألة الأخرى التي لا بدّ لنا من الإشارة إليها قبل التعرّض للمرحلة الثالثة من سير تطوّر العرفان النظريّ ولشخصيّة ملأ صدرها، هي تأثير نتائج مدرسة ابن عربي، بما امتازت به من سعة وعمق، على النظام الفكريّ - الثقافيّ للعالم الإسلاميّ؛ فإنّ توضيح صورة هذا التأثير الواسع سوف يساعدها على الاستيعاب الواضح لآراء ملأ صدرها. وإن كنّا قد تعرّضنا بالإشارة بنحو إجماليّ لذلك عند سردنا تفصيل شخصيّات العرفان النظريّ ومصنّفاته في هذه المرحلة، ولكن لا بدّ لنا من التعرّض لهذه النتائج بشكل مستقلّ بشيء من التحليل والتفصيل.

وهنا نشير إلى نتيجتين بارزتين من هذه النتائج وهما:

### ١. التقارب بين الفكر الشيعيّ ومدرسة ابن عربي:

تظهر الميول الشيعيّة لدى الفرق الصوفيّة منذ بداية بروز التصوّف كحركة فكريّة مستقلّة. فالتفسير المنسوب للإمام جعفر الصادق عليه السلام والذي يعدّ أوّل تفسير من الاتّجاه الباطنيّ، كان

[١]- الخوارزمي هو من شرّح الفصوص في القرن العاشر، ويتحدّث عن هذا الاختلاف في الرأي بين الفريقين في شرح نظام التجليات، ويسعى للجمع بينهما بنحو من الأنحاء. (انظر: حسين الخوارزمي، شرح فصوص الحكم، تصحيح: نجيب مايل هروي، تهران، انتشارات مولی، چاپ دوم، ١٤١٠ هـ. ق/١٣٦٨ هـ. ش، ج ١، ص ٢٥-٢٦).

الملهم والهادي لسائر الكتب التفسيرية التي دوَّنها مشايخ العرفان في القرون اللاحقة<sup>[١]</sup>. وحقيقة ما نلاحظه من قيام جميع فرق المتصوفة بإنهاء سلسلتهم إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، تشهد بوضوح على أنَّ الحقائق العرفانية كانت تخضع، بشكل مباشر أو غير مباشر، لتعاليم الأئمة الأطهار عليهم السلام<sup>[٢]</sup>. ونشهد، بعد ظهور ابن عربي واتساع الحقائق الصوفية، نقاط تشابه أكثر؛ وأفكار ابن عربي حول مفهوم الإنسان الكامل تقترب تمامًا من المرويات الشيعية حول مفهوم الإمامة. والموقف الذي يتبناه ابن عربي في مسألة الجبر والاختيار يشبه كثيرًا مفهوم الأمر بين الأمرين المتلقى من الأئمة الأطهار عليهم السلام. وكذلك موقفه من مسألة التشبيه والتنزيه والجمع بينهما. وكذا الحال في الموضوع المهم الآخر الذي يعالجه ابن عربي وهو موضوع (خاتم الأولياء) والذي يصرح فيه باسم مهدي آل محمد عجل الله تعالى فرجه الشريف. ويمكننا القول أنَّ ما ذكرته مدرسة ابن عربي في ما يرتبط بالحقائق والمعارف الدينية، لا سيَّما في بحث الإنسان الكامل، يقترب من المعارف الشيعية إلى الحد الذي يمكن فيه شرح القسم الأكبر من كتاب الحجَّة في أصول الكافي وتوضيحه استنادًا إلى ما توصلت إليه هذه المدرسة. فالتقارب الفكري بين الاتجاهين لا يمكن أن يخفى على المحقِّق المدقِّق. ويذكر ابن خلدون هذا التشابه<sup>[٣]</sup> في صدد التعريض بالمتصوفة لا سيَّما بالفرغاني كتاب لمدرسة ابن عربي، وهو تشابه بقي بالقوة ولم يظهر بالفعل حتَّى القرن التاسع حين ظهور شخصيَّة السيد حيدر الأملي الذي كان له دورٌ بارزٌ في ربط هذين الاتجاهين بعضهما البعض الآخر، لا سيما في مصنَّفه الفريد المعروف بـ "جامع الأسرار"؛ إذ يسعى لإثبات دعوى أنَّ روح التصوف ليست شيئًا غير التشيع، وأنَّ بإمكاننا أن نجد حقيقة العرفان في مدرسة أهل البيت عليهم السلام. ونظرًا إلى الدور الأساس الذي قام به السيّد الأملي، ذكر هنري كوربان، الفرنسي المتخصِّص في الفكر الإمامي، في مقدِّمته على تحقيقه النقدي لكتاب الأملي - وعند تقسيمه المراحل التاريخية لتطوُّر الفكر الشيعي إلى أربع مراحل - أنَّ الميزة الأساس، باعتقاده، للمرحلة الثالثة والتي تبدأ بالسيد حيدر الأملي، هي في الدمج بين الحركة الفكرية الثقافية للتصوف والتشيع<sup>[٤]</sup>. وبعد هذه

[١]- ذكر السلميّ هذا التفسير نقلًا عن ابن عطاء الأدمي (ت ٣٠٩ هـ) في كتابه "حقائق التفسير". كما ينقل ذو النون المصري عن هذا التفسير، وهذا يدلُّ على مكانته لدى أهل المعرفة. ولمزيد تفصيل حول مقام الإمام الصادق عليه السلام ومنزلته لدى المتصوفة انظر: بيان العطار حوله في كتابه: تذكرة الأولياء، مصدر سابق، ص ١٠ - ١٦.

[٢]- ينقل في هذا المجال تعبير مهم لجنيد البغدادي حول أمير المؤمنين بأنَّه لو لم يكن مشغولاً بالحرب فسوف يصل منه من العلم ما لا طاقة للقلوب على تحمُّله. كما يذكر أنَّ إمامنا في هذا الأمر بعد رسول الله صلى الله عليه وآله علي بن أبي طالب وجعفر الصادق (عليهما السلام). (انظر: سليمان ابن إبراهيم القندوزي، ينابيع المودة، تصحيح: عطاء الدين الأعلمي، بيروت، مؤسَّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤١٨ هـ. ق، ج ٣، ص ١٤٧؛ محمد بارسا، فصل الخطاب، تصحيح: جليل مسكر نژاد، تهران، مركز نشر دانشگاهي، چاپ اول، ١٣٨١ هـ. ش، ص ٥٤٣؛ اللُّمع في التصوف، مصدر سابق، ص ٢٢٤).

[٣]- عبد الرحمن بن خلدون، مقدِّمة ابن خلدون، بيروت، دار الكتب العلميَّة، الطبعة الثامنة، ١٤٢٤ هـ. ق/ ٢٠٠٤ م، ص ٣٨٧.

[٤]- نفس الأمر: هو مصطلح فلسفي، ويرمز به إلى وعاء وجود في قبال وعاء الذهن ووعاء الخارج، فوعاء الذهن ووعاء الخارج هما طرفان لوجود الماهية، ولكنَّ للماهية طرفًا في عالم التطوُّر هو وعاء نفس الأمر.



المرحلة بدأت الجهود الجديدة لفهم معارف أهل البيت عليهم السلام الواردة في مجموع ما روي عنهم. والشاهد على ذلك ما صُنّف من شروح على أصول الكافي كشرح ملاً صدرا، وكذلك شرح الفيض الكاشاني. وبعد مرحلة زمنيّة محدودة بدأت كثيرٌ من الفرق الصوفيّة، والتي كانت من أهل السنّة، بالالتحاق بالمذهب الشيعي، ومنها الفرقة الصوفيّة التي أسست الدولة الصوفيّة.

## ٢. التقارب بين الفلسفة والعرفان أو بين العقل والقلب:

بعد ظهور العرفان تاريخياً كنظام عقلائيّ منسجمٍ لمعرفة الوجود نتيجة الجهود التي بذلها ابن عربي وأتباعه، أصبح العرفان في مصافّ منافسينِ جديينِ عقليين في العالم الإسلاميّ هما الفلسفة والكلام. فالدقّة والعمق اللتان امتاز بهما هذا النظام وما قدّمه بالخصوص من عون في حلّ معضلات المفاهيم الدينيّة العميقة جعل كثيراً من المتكلمين والفلاسفة يخضعون له ويلجأون في كثيرٍ من المواطن لترك نظامي الفلسفة والكلام والولوج إلى ساحة العرفان. وهذا الأمر يظهر بوضوح بعد الخواجة نصير الدين الطوسي الذي تمكّن من إيجاد تطوّر جدي في علم الكلام؛ إذ قرّبه من الفلسفة؛ بل، وبعبارة أخرى: كان المؤسس لنوع من (الكلام الفلسفي)؛ فنشهد بعد ذلك خروج الكلام كمنافسٍ من دائرة العلوم العقليّة فترك مكانه للفلسفة بشكل خاص. كما نجد في النظام الفلسفيّ نماذج كأبي حامد تركة، وصائن الدين تركة، والكاشاني تصلح شاهداً على هذا المدعى وعلى أنّه كيف أمكن للعرفان النظريّ، وبالعمق والدقّة والجزائبيّة في نظام معرفة الوجود الذي لديه، أن يبدّل بعض الفلاسفة إلى فلاسفة عُرفاء، برغم ما كان يقوم به العُرفاء في كلماتهم من نقدٍ شديدٍ للعقل ومحدوديّة إدراكه في ساحة المعارف الإلهيّة.

لقد تمثّل التقارب بين الفلسفة والعرفان بحركة ذات اتّجاهين؛ أي، كما نشهد في مسير التطوّر الفلسفيّ نوعاً من الميل إلى لغة الشهود والعرفان، نجد في تاريخ العرفان النظريّ أيضاً نوعاً من الميل إلى لغة الفلسفة. فحركة العرفان النظريّ باتّجاه تقديم نظام فلسفيّ منسجم في معرفة الوجود أمرٌ تعرّضنا له سابقاً عند عرضنا الموجز للمسير التاريخي للعرفان النظريّ. فقد ذكرنا أنّ أتباع ابن عربي ممّن جاء بعده كالقونويّ، والجنديّ، والفرغانيّ، والكاشانيّ، والقيصريّ، وآخرهم الفناريّ بذلوا جهوداً لأجل بناء المعارف الشهوديّة في نظام منسجم في معرفة الوجود يمثل علماً له مبانيه، ومسائله، وموضوعه، وغايته الخاصّة. وهذا الجهد يدلّنا على أنّ العُرفاء لم يبدؤوا تحفظاً على العقل رغم المحدوديّة الإدراكيّة التي كانوا يرونها فيه. فهذا المسير التاريخيّ يستمرّ رغم الانتقادات الشديدة للعقل التي نجدها في كتاب "إعجاز البيان" وسائر كتب القونويّ، إلى أن نجد أنّ أبا حامد تركة في القرن الثامن وصائن الدين تركة في القرن التاسع، مع رفضهم العقل المشائيّ، يرون



في العقل ميزاناً ومعياراً لمطابقة الشهود مع الأمر نفسه<sup>[1]</sup>. وهذه الحركة التاريخية المهمة تشهد من جديد على أنّ مضادة العرفاء العقل لم تكن مضادة مع حقيقة العقل؛ بل مع التعصّب المشائيّ للعقل والفلسفة السائدة في القرون المتتالية من السابع إلى التاسع<sup>[2]</sup>.

لا بدّ من القول أنّ أهمّ عامل جعل العرفاء على مرّ التاريخ يعترفون بالعقل هو مضامين الآيات والروايات. فالكتاب والسنة يُقرّان للعقل صفة كونه قوّة من القوى المدركة المعترف بها لدى الإنسان؛ بل ويثنيان عليه. والعارف المسلم الذي يهدف من خلال السير والسلوك إلى نيل المعارف التوحيدية الراسخة في بطون القرآن، لا بد له، وبتأثير من هذا المضمون، من أن يتّجه ناحية رفض القول بأيّ نوع من التعارض بين العقل والشهود.

كما أنّ الفلسفة الإسلامية أيضاً في مسير تطوّرهما تقترب تماماً من أفق الشهود العرفانيّ؛ ونوكل أمر الشواهد المتعدّدة على ذلك إلى الفصل الثاني من هذا الكتاب. وكما ذكرنا في ما يتعلّق بالعرفان، فإنّ أهمّ عامل جعل الفلسفة تعترف بالذوق والشهود نجده في بطون التعاليم الدينية وتوجيهاتها. فإنّ فهم الفلاسفة المسلمين المعارف الإسلامية على مرّ التاريخ ألجأهم إلى العمل، ما أمكن، لمطابقة نظامهم الفلسفيّ مع النظام المعرفيّ الدينيّ. وقد ساقهم هذا الفهم إلى الاعتراف بالمنهج الذوقيّ - الشهوديّ إلى جانب المنهج العقليّ - المنطقيّ<sup>[3]</sup>.

بناء على هذا، فإنّ المحرّك الأساس لحركة كلا الاتجاهين أي حركة العرفان للاعتراف بالعقل وحركة الفلسفة للاعتراف بالذوق والشهود، هو تلك الروح الموجودة في التراث الإسلاميّ والتعاليم القرآنيّة والنبويّة التي لا ترى أيّ تعارض في الأساس بين العقل والشهود. وقد تجلّى هذا المفاد بوضوح بعد ملام صدرها، وأنّه لا انفصال إطلاقاً بين القرآن، والعرفان والبرهان<sup>[4]</sup>. وسوف نتعرّض في الفصل الثاني بشكل تفصيليّ لعلاقة العرفان بالفلسفة، أو العقل بالشهود، وعلاقتها بالشريعة مع ذكر الشواهد التاريخية لذلك.

يجدر بنا هنا التذكير بأنّ الأفق الموجود في الفكر الإسلاميّ هو في النقطة المقابلة تماماً لما وقرّته المسيحيّة لأتباعها، سواء أكانوا من العرفاء، أم من المتكلّمين، أو من الفلاسفة. فقد ذكر المحقّقون الغربيّون أنّ ما أوجده رُسل الصدر الأوّل للمسيحيّة أدّى إلى قيام تعارض العقل مع

[1]- جامع الأسرار، مصدر سابق، ص ١٤؛ تاريخ فلسفه اسلامي، مصدر سابق، ص ٥٢.

[2]- سوف نتعرّض لهذا الموضوع بشكل تفصيليّ في الفصل الثاني ونقدّم هناك شواهد عدّة على ذلك.

[3]- نعم، هذا الاتجاه العام في الفلسفة الإسلامية مقابل التعاليم الدينية، لا يشكّل نقضاً على الفلسفة في منهجها أو في مضمونها. ولشرح هذا المدعى مجال آخر.

[4]- انظر كنموذج لذلك: صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، ١٩٨١، ج ٩، ص ٢١١؛ ج ٨، ص ١٤٢ - ١٤٣؛ أيضاً: صدر الدين الشيرازي، المشاعر، تصحيح: هنري كوربان، تهران، كتابخانه طهوری، ١٣٦٣ هـ. ش.، ص ٥. وللشيخ حسن زادة أملي كتاب بهذا العنوان.

الإيمان، وتبعاً لذلك تعارضُ العقلِ مع الذوق والشهود. وقد أدّى هذا التعارض التاريخيُّ بعد ذلك، خصوصاً في عصر التنوير، إلى أن يواجه المتديّنون المسيحيّون مصاعبَ كثيرة، وأدّت في النهاية، ولأسباب أخرى أيضاً، إلى شيوع تلك الحالة من التعارض الشديد بين العقل والإيمان.

العصر الثالث من تاريخ العرفان النظريّ:

### – صدر الدين محمد الشيرازي (ت ١٠٤٥ هـ. ق):

شهد الفكر الإسلاميُّ تغييراً جذريّاً في القرن الحادي عشر الهجريّ مع بروز شخصيّة ملاً صدرا. فهذا العالم الكبير هو فيلسوف أصيل، ومن كبار المتبحّرين في العرفان النظريّ. فالمسيرة التي بدأها السيّد حيدر الأملي بالتوفيق بين التشييع والتصوّف وصلت إلى كمالها بالنبوغ العجيب الذي تمتّع به ملاً صدرا؛ إذ وصل إلى حالة التطابق التام بين الفلسفة الإسلاميّة والعرفان النظريّ؛ فقد تمكّن ملاً صدرا من الوصول بالجهود التي بذلها العرفاء والفلاسفة في العمل على التوفيق فكراً ولغةً بين الفلسفة والعرفان إلى أوج غايتها وكمالها النهائيّ، ولم يسمح للجهود التي بذلها شيخ الإشراق أن تذهب سدّى، ولم يقتصر جهده على التوحيد بين الفلسفة والعرفان في المنهج بل وسّع ذلك ليشمل المضمون أيضاً؛ ما أدّى إلى أن يصبح المنهج الذوقيّ والشهوديّ ومضمون وحدة الوجود معترفاً به في الفلسفة، وقدّم استدلالاً فلسفياً لإثبات ذلك. إذن، فقد تمكّن من جعل ما كان يُطلق عليه العرفاء السابقون (طوراً وراء العقل) أمراً عقلائيّاً.

يتمثّل الدور الأساس للملاً صدرا في أنّه، ونتيجة الجهود التي بذلها، تمكّن من توضيح الحقائق العرفانيّة وبيانها بلغة فلسفيّة دقيقة؛ ولذا كانت المدرسة الصدرائيّة جسراً لفهم المقاصد العرفانيّة العليا لمثل ابن عربي، وبهذا كان وسيلة لفهم مقاصد الشريعة أيضاً. نعم، يذكر ملاً صدرا أنّ تعلّم مباني النظام الفلسفيّ الذي أبدعه لا يكفي بمفرده لفهم مقاصد العرفاء؛ بل لا بدّ من انضمام عاملٍ آخر إليه وهو (تلطيف السرّ)؛ أي الدخول إلى أفق الرياضات والمراقبات العباديّة التي تجعل من ذهن المتعلّم وروحه ساحةً تنتزل عليها المعارف العرفانيّة، ليتحقّق التسانخ في ما بينها، ومتى تحقّق ذلك أمكن فهم المقصود من خلال الرّجوع إلى مفاهيم النظام الفلسفيّ الصداريّ.

هذا المنهج هو منهج ملاً صدرا في كسب المعارف الإلهيّة وبيانها بطريقة فلسفيّة. وقد سار كبار أتباع مدرسته عليه؛ أي أنّهم مشوا في طريق السير والسلوك مضافاً إلى طريق التأمل الفلسفيّ. وصحيح أنّ فهم نظامه الفلسفيّ كنظام منسجم عقلائيّ - منطقيّ غير ممكن إلاّ بالتأمّل العقليّ، ولكنّ هذه المهمّة أسهل للغاية بالنسبة إلى من سعى للاستعانة على ذلك بتلطيف السرّ.

يمكننا تلخيص أهمّ الجوانب التي قام بها ملاً صدرا في تقديمه نظاماً فلسفياً بمضمون عرفانيّ في محورين:

**الأول:** أنّه تمكّن، من خلال وضع مصطلحات جديدة وإشباع المعاني الجديدة في المصطلحات الفلسفيّة السابقة، من إغناء هذه المفردات، وهو بذلك فتح الطريق لبيان المعارف التوحيدية بلسان أكثر أداءً للمضمون.

**الثاني:** أنّه طوّر المباني الأساس للفلسفة - كأصالة الوجود، والتشكيك، والعبور من التشكيك إلى الوحدة الشخصية للوجود - بما يتناسب مع بيان هذه المعارف؛ بل لم يعالجها إلاّ لأجل ذلك.

لقد تمكّن ملاً صدرا، ومن خلال الجهود المضنية التي بذلها في بناء نظامه الفلسفيّ، من الوصول بكثير من الأعمال إلى نهاياتها، ولكن أتباع مدرسته وتلامذتها كالملاً هادي السبزواري، والميرزا هاشم الأشكوري، ومحمد رضا قمشه اي، أيضاً تمكّنوا، ومن خلال التأمل في نظامه الفلسفيّ، من استنتاج كثير من اللّوازم والفروع، واستفادوا منها في تقرير المعارف العرفانية.

لقد بلغ تأثير هذا النظام الفكريّ على سائر الاتّجاهات الفكريّة حدّاً خضع له حتّى أولئك الذين كانوا من أهل السير والسلوك فحسب، وكانوا لا يميلون إلى الفلسفة السائدة، وفضلاً عن عدم عدّهم إيّاها مانعاً من السير والسلوك، يرون فيها عاملاً مساعداً للسالك في طريق سيره.

لا شكّ في أنّ جهود ملاً صدرا في حلّ حالة الصراع بين الاتّجاهات الفكريّة الثلاثة أي الفلسفة، والكلام، والعرفان، والتي كانت جهوداً جديدة وعظيمة، تمكّنت، وبالسعي الذي بذله العلماء المسلمون، من أن تُسهّم في تطوير شجرة المعارف الإسلاميّة لتصل إلى كمالها شيئاً فشيئاً. فالانفصال المرفوض بين القرآن، والعرفان، والبرهان أمرٌ لا يمكن وضع نهاية له؛ لأنّ بطون القرآن هي كبحر عميق لا يُدرّك، ولذا لا يمكن، بأيّ نحو من الأنحاء، القبول بدعوى أنّ ما بُدّل من جهد في سبيل التوفيق بين العرفان والفلسفة والشريعة قد بيّنه ملاً صدرا بتمامه، ولم يبق مجال بعد لمزيد من البحث والتحقيق.

في المرحلة الثالثة شخصيات مهمّة كالأغا علي النوري، حاجي سبزواري، آغا محمد رضا قمشه اي، والعلامة الطباطبائي، ولكلّ منهم دوره المهمّ في تطوير المدرسة الصدرائية، ولكن لما كانت المطالب المذكورة سابقاً تكفي بما يتناسب وهذا الكتاب لجعل القارئ يتعمّق في فهم النصوص الموجودة، نؤجّل تقديم توصيف متكاملٍ للمرحلة الثالثة إلى كتاب آخر.

# النبوة والولاية في مقام التأويل

## تنظير مُقارن للأفهام بين ابن عربي وحيذر آملي

خنجر حمية

مفكر وأستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية

### ملخص إجمالي

يصعب التكهن بالمدى الذي يمكن أن ينتهي إليه البحث في موضوع النبوة والولاية عند المتصوفة بشكل عام. أما مرجع هذه الصعوبة فيعود إلى ما أثاره التبلور التدريجي للمفاهيم التي تشكل جوهر هذا الموضوع من التباس على مستوى المعنى والدلالات من جهة، وبالنظر إلى الحيز الواسع والمتشعب والعريض الذي احتلته هذه الإشكالية في النطاق التأملي للجهد الصوفي من جهة أخرى. هذا فضلاً عن كونها شككت ركيزة أساسية ابنتي عليها مشروع النظر الصوفي في الإنسان والمعرفة والتطهر برمته.

### مفردات مفتاحية:

الولاية . مفهوم الختم . النطاق التأملي . الولاية التكوينية .  
المعرفة التطهرية . حيدر آملي .

لقد جَهدَ كثيرون للكشف عن جوانب شتى في حقل البحث عن صلات الوصل بين النبوّة والولاية، جرى ذلك سواء لجهة تحليل النصوص<sup>[1]</sup>، أو تأويلاً للتجربة الصوفيّة المعاشة، وكشفاً عن أبعادها الروحيّة<sup>[2]</sup>. ولقد انصبَّ الاهتمام الأكبر على ابن عربي، فعنده بالذات تبلورت بوضوح أُسس رؤية صوفيّة للولاية والنبوّة متماسكة، وحفلت مصنّفاته - وخصوصاً فصوص الحكم - بجهود كبيرة لتوضيحها وشرحها، وتحديد آفاقها، مستفيداً من تراث خصب وبعيد الغور، أغنته التجربة الروحيّة وخصوبة الحياة الزهديّة عند الروّاد ومتصوِّفة العهود الأولى.

عند الأملي تبدو المسألة أكثر صعوبة، في بعض جوانبها على الأقلّ، إذ لم يُنصّب الرجل نفسه شارحاً لتراث التصوّف حول الموضوع هذا، ولم يتعرّض للمشكلة كمفسّر للنصوص التي يكتنفها الغموض والإبهام في المصنّفات الكبرى والموسوعيّة، ولا كمنظر لمذهب ابن عربي العتيد في موضوع النبوّة والولاية كما فعل في مواضع أخرى، بل نصّب نفسه منذ البداية منافحاً عن وجهة نظر مذهبيّة، وأفصح بوضوح عن موقف سلبيّ ممّا نظر له ابن عربي وقرّره من أحكام ورؤى وآراء، - شمل موقفه هذا كلّ شارحي الشيخ الكبار - وأدار جدلاً في خصوص مسألة ختم الولاية، يشبه في منهجه وأسلوبه جدل المتكلمين حول موضوع الإمامة ومفهومها ووظيفتها وموقعها في النظام العقديّ في الإسلام. ولقد أفرد فصلاً كاملاً من كتابه "نص النصوص" للغرض نفسه، في الوقت الذي يعلن فيه عن أنّ الدافع إلى إنشاء هذا الكتاب كان توضيح آراء ابن عربي وأفكاره في أصعب كتبه وأعقدها، أعني "فصوص الحكم".

ولا يخفى أيضاً ما للموضوع من ارتباط بمشكلات صوفيّة نظريّة أخرى، كمشكلة الوجود،

[1]- بركة، عبد الفتاح عبد الله، الحكيم الترمزي ونظريته في الولاية، القاهرة: مجمع العلوم الإسلاميّة ١٩٧١. ويلاحظ أيضاً:

Cod Kieweiz, Michel, Le sceau des saints Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi, Paris: ed. Gallimard, 1986.

ويلاحظ تحليل مهمّ للكتاب عند: الحكيم، سعاد، الولاية الصوفيّة، مجلّة التراث العربي، ص ١٧٠-١٩٥. وأيضاً:

Corbin, En Islam Iranien, V4, Index Generale (Welayate). Et Histoire de la Philosophie Islamique.

وتعليقات عفيفي على فصوص الحكم، ج ٢، ص ١٧٠ وما بعدها.

[2]- حلمي، محمد مصطفى، الحياة الروحيّة في الإسلام، القاهرة: دار المعارف ١٩٧١، ص ١١١-١٢١. وعفيفي، أبو علا، نظريّة الإسلاميين في الكلمة، مجلّة كليّة الآداب جامعة فؤاد الأول، المجلّد الأول، العدد الأول، ١٩٤٣، ص ٣٣-٧٥. وحلمي، محمد مصطفى، ابن الفارض والحب الإلهي، القاهرة: دار المعارف ١٩٧١، ص ٣٥٢-٥٨١. والبرزجي، أحمد بن إسماعيل، التحقيقات الأحمدية في حماية الحقيقة المحمدية، القاهرة، ١٣٢٦ هـ، وشقفة، فخر، التصوّف بين الحقّ والخلق، حماه: ملك. دار الدعوة، ١٩٦٥م، ص ٨٧-١٠٥. ويلحظ: الجابري، بنية العقل العربي، ص ٣١٧-٣٦٩. وأشتياني، شرح مقدّمة قيصري، الفصل التاسع، في بيان خلافة الحقيقة المحمدية، والفصل الثاني عشر، النبوّة. ويلاحظ أيضاً: أشتياني، ميرزا أحمد، رسالة ولاية، طهران ١٣٦٨هـ. ويلاحظ: تحليل زرين كوب لمسألة الولاية عند نجم الدين كبرى في: دنباله جستجودر تصوف إيران، ص ٩٠ وما بعد. وأبو زيد، فلسفة التأويل، ص ٢٣٣ فصاعداً.

وفكرة التجلي والظهورات، ومكانة الإنسان في العالم وخلافته، وطرق تدرُّجه وتكامله وتطهُّره، ومشكلة المعرفة وحدودها. فالحوض في النبوة والولاية يستدعي الوعي التام بالترابط الموجود بينها وبين ما ذكر من مشكلات.

انطلاقاً ممّا تقدّم، سوف نحاول هنا أن نعالج مشكلة النبوة والولاية من خلال الأملي، مركزين على عنصر المقارنة بينه وبين غيره من متفلسفة الصوفيّة، وبينه وبين من عالج المشكلة من فلاسفة الشيعة الكبار ومنظريهم، كالملا صدرا مثلاً، والقاضي سعيد القمي، ومشددين على أهميّة الجدل الذي أداره الأملي مع ابن عربي وشراحه - والقيصري خصوصاً - فإنّ ذلك أحد مناحي تميّزه وفرادته، وهو أيضاً أحد المزالق الكبرى التي وقع فيها الأملي تحت تأثير رؤية مذهبيّة صارمة لحدود الولاية.

يستدعي عملنا الرجوع إلى الأصول - الأُسُس - فالأملي امتداد على مستويين، التصوّف من جهة، والتشيع كمذهب وروحانيّة، وكتصوّرات ومفاهيم عقديّة من جهة أخرى. وهو كما رأينا في الباب الأول، انطلق من مبدأ افتراض واحدة بين التصوّف والتشيع، مما يستدعي عنده - وهذه أحد أركان مشروعه - اجتراح أُسُس لمثل هذه الوحدة، ومزجاً تاماً بين المستويين - أعني التصوّف والتشيع - على صعيد الأُسُس والمبادئ، وعلى صعيد قواعد النظر والتأمّل، والموضوعات والمسائل. في النبوة والولاية يتمّ التضحية بذلك كلّهُ، وتبرز رغبة في استثمار التأمل الصوفيّ لمصلحة تميّز مذهبيّ واضح ومسيطر.

وهنا بالذات سوف يتعاطى الأملي مع ابن عربي وشراح مدرسته بريّة وشكّ، مؤكّداً أنّ هناك جذوراً تمّ تجاوزها والتخلي عنها. لقد افترض أنّه انطلق في الأصل من وجهة نظر شيعيّة في الولاية<sup>[1]</sup>، إلّا أنّه ما لبث أن تجاوزها. ثمة - بنظره - ما ينبغي إعادته إلى موضوعه، واستئناف إحيائه من جديد، وبرأيه فلقد ساهم شراح ابن عربي بشدّة في جعل الموضوع أكثر ضبابيّة وانحرافاً. وسوف نرى الصورة التي يفهم الأملي من خلالها الكيفيّة التي تمّ بها هذا التجاوز للأصول والأُسُس من قبل شراح الشيخ الأكبر بشكل خاص.

مدخل إلى التأويل الصوفيّ للقرآن:

لا يشكّل الإرث اللغويّ عند الأملي شيئاً ذا أهميّة في خصوص تحديد مفاهيم الولاية والنبوة والرسالة، ولم يستهوه البحث عن المعاني التي استخدم العرب مثل هذه الألفاظ والمفردات

[1]- قارن حول ذلك: Corbin. H. Histoire de la Philosophie Islamique

والجابري، بنية العقل العربي، ص ٣٤٥. وأيضاً: Corbin, En Islam Iranien, V3, P 197.

فيها<sup>[1]</sup>، ولم يتسع طرق استخدامها في النصّ الدينيّ أيضاً رغم اتّساع دلالاتها على هذا الصعيد، وحجم استعمالها الكبير. فلقد وردت هذه الألفاظ في القرآن مرّات كثيرة، واختلفت دلالاتها في الموارد باختلاف السياق، وتنوّع المقاصد، وتفاوت الأغراض. ولا تختلف السنة في الحكم الذي ذكرنا. ولم يكن يخفى على المتتبّع لمثل هذه الموارد ما كان يُراد منها عند استعمالها ويقصد، لاحتفافها في أغلب الأحيان بما يرشد إلى معانيها من القرائن، ولوضوح المقامات والأحوال التي ذُكرت فيها. وهو بالإضافة إلى ذلك، لم يحفل بتتبّع تطوّر الاستخدام الاصطلاحيّ - أعني على مستوى النصّ الصوفيّ - لهذه المفردات، مع أنّه من الشيق والمفيد في آن، تتبّع تطوّر استخدامها في الكتب الموسوعيّة الصوفيّة الكبرى، وعلى مدى تطوّر حركة التصوّف نفسه، إذا يساهم ذلك في تحديد وجهة نظر حول كينيّة نضوج الدلالات الاصطلاحية، والظروف التي رافقت ذلك، والأسباب والعلل التي ساهمت في مثل هذا النضوج، وأنه كيف تسنى لمثل هذه المفردات أن نكتسب دلالاتها الأكثر عمقاً في ما بعد والأكثر ثراءً؟<sup>[2]</sup>

ولأجل عزوف الأملي عن كلّ ما ذكرنا، فلا يحسن منّا هنا أن نتأمّل المصطلح في تطوّر دلالاته، - وعند المتصوّفة بالذات - ونظنّ أيضاً أنه من الاستطرد الذي لا ينفع أن نستقريّ استخداماته اللغويّة، وعلى مستوى النصّ الدينيّ. فذلك لن يخدمنا بشيء، ولن يفيد على مستوى فهم الأمليّ وتحديد وجهة نظره في ما هو موضوع بحثنا. ولسنا بصدد إنجاز دراسة مستقلة لموضوع النبوة والولاية في التصوّف بشكل عام كما فعل بعض<sup>[3]</sup> ليكون من الضروريّ دراسة المشكلة في محطاتها الكبرى والأساسيّة، ومراحل تطوُّرها والتنظير لها.

في الواقع، أنّ الأملي لم يفارق ابن عربي في تعقُّبه لمفهوم النبوة والولاية<sup>[4]</sup>، فهو تأثّر به جداً، وتابعه في خطوته بحذر ودقّة، وسوف يستغلّ ما قدّمه استغلالاً كبيراً في مناقشته له في خصوص مسألة الختم - وختم الولاية بالذات - وهو ما سوف نراه في الفصل التالي. والأملي هنا متوسّع، يحدّد مفاهيمه كلّما اقتضى الموضوع وتطلّب السياق ذلك، يشرح ويفسّر، وينأى عن التعمية

[1]- قال ابن منظور: «والنبوة الارتفاع... والنبوة والنباوة والنبى: ما ارتفع عن الأرض. والنبى: العلم من أعلام الأرض التي يهتدي بها. وقيل منه اشتقاق النبي، لأنه أرفع خلق الله، وذلك لأنه يهتدي به، وعن ابن السكيت: النبي هو الذي أنبأ عن الله، فترك همزه. قال: وإن أخذت النبي من النبوة والنباوة وهي الارتفاع من الأرض لارتفاع درجته وقدره، ولأنه شرف على سائر الخلق، فأصله غير الهمز.. وقال الكسائي: النبي الطريق والأنبياء طرق الهدى.. وقال الزجاج... فيجوز أن يكون نبي من أنبأت مما ترك همزه لكثرة استعماله، ويجوز أن يكون من نبأ ينبو إذا ارتفع، فيكون فعلاً من الرفع.. إلخ»، يراجع ابن منظور، لسان العرب، مادة نبأ. ويقارن: نعمة الله ولي، رسالة بيان اصطلاحات «ضمن رسائله الفارسيّة» ص ٧١. والكاشاني، اصطلاحات الصوفيّة، تح كمال جعفر، ص ٩٤.

وحول توسّع الاستخدام اللغويّ للفظ الولي، يراجع: 39-Chod Kieweiz, le sceau des saints... P 29

[2]- حول أن أول من تحدّث عن الولاية هو الحكيم الترمذي يلاحظ: الهجويري، كشف المحجوب / (تج ع) ص ٤٤٢.

[3]- Chod Kieweiz, M. le sceau des saints

ويقارن: Corbin, En Islam Iranien, V4 حول موضوع الولاية الشيعيّة والولي (Index General) ولاحظ هامش (١) في ص (٢).

[4]- ويلاحظ حول تطوّر مفهوم الولاية عند ابن عربي: 78-Chod Kieweiz, le sceau... P. P 65



والغموض. إنه ليس منظرًا فحسب بل هو أيضاً معلّم شارح، مبيّن وملقّن.

والآن، ما هي الصورة التي عرض الآمليّ من خلالها مفاهيم النبوة والولاية والرسالة؟  
هذا ما سنعرضه هنا بإيجاز:

### معنى النبوة والولاية والرسالة - الآملي، أسرار الشريعة:

يرى الآمليّ أنّ المقصود للمتصوّفة من لفظ النبوة والرسالة والولاية يختلف عمّا يقصده أهل الشريعة وأصحاب الظاهر، فالأخرون يرون أنّ النبيّ "إنسان مبعوث من الله تعالى إلى عباده ليكملهم بأن يعرفهم ما يحتاجون إليه من طاعته، ويعلمهم ما يجترحهم [يبعدهم] عن معصيته...".<sup>[١]</sup> وتُعرف نبوة النبيّ عندهم بثلاثة أشياء: "أولها أن لا يقرر ما يخالف ظاهر العقل، كالقول بأنّ الإله أكثر من واحد، والثاني أن تكون دعوته للخلق إلى طاعة الله والاحتراز عن معصيته، والثالث أن يظهر منه عقيب دعوى النبوة معجزة مقرونة بالتحدّث مطابقة لدعواه، والمعجز هو كلّ فعل خارق للعادة يعجز عن أمثاله البشر.. والتحدّي هو أن يقول النبيّ لأمتّه: إن لم تقبلوا قولي فافعلوا مثل هذا الفعل. أو بالعكس أعني تقول له أمتّه هذا القول بعينه معارضه له... والفعل الذي يظهر من أحد على غير التحديّ والمعارضة يسمّى بالكرامة، وهو المختصّ بالأولياء، كما أنّ المعجزة مختصّة بالأنبياء"<sup>[٢]</sup>.

هذا معنى النبوة ومقتضياتها عند أهل الشريعة بحسب ما ينقله الآمليّ، وهذه حدود فهمهم لها. أمّا أهل الحقيقة فمتفاوتون في حدّها، مختلفون في المراد منها، وأبرز ما قيل في ذلك هو "أنّ النبوة هي قبول النفس القدسيّ [كذا] حقائق المعلومات والمعقولات عن جوهر العقل الأول، المسمّى بجبريل تارة، وبالروح القدس أخرى"<sup>[٣]</sup>، وتصبح الرسالة وفق هذا الفهم للنبوة عبارة عن "تبليغ تلك المعلومات والمعقولات إلى المستفيدين والتابعين"<sup>[٤]</sup>، ويصبح الرسول هو النبيّ المبلّغ.

بيد أنّ هذا التعريف عامٌّ فضفاض إذ القبول عن الروح القدس لا حدود له، ثمّ من الذي له القابليّة من بني البشر، ومن الذي لا قابليّة له؟

الأولى - بنظر الآمليّ - أن يُقال في بيانها، أنّ النبوة "هي الإخبار عن الحقائق الإلهيّة والمعارف

[١]- الآملي، أسرار الشريعة، ص ٩٠، ويقارن حول النبوة والولاية: السمناني، علاء الدولة، العروة لأهل الخلوة والجلوة، (نص فا)، ص ٢٧٨ فصاعداً.

[٢]- أسرار الشريعة، ص ٩٠.

[٣]- المصدر نفسه.

[٤]- المصدر نفسه. ويقارن حول معنى النبوة وأنها تستبطن السلطنة: سمناني، العروة لأهل الخلوة والجلوة. (النص فا)، ص ٢٧٨.

الربانيّة ذاتاً ووصفاً واسماً<sup>[1]</sup>. وتعريف كهذا يدلُّ على أنّها بإطلاق - أعني مقامها - يستبطن الإخبار عن الذات وما يرتبط بها، ولا تستبطن في ذاتها وطبيعتها معنى تبليغ الأحكام وتعليمها، ونبوة كهذه - أي على الإطلاق - يسمّيها الأملي نبوة التعريف، واسمها مشتقُّ كما هو واضح من طبيعتها وجوهرها<sup>[2]</sup>، وقد يقتضي مقامها تبليغ الأحكام، فإذا وقع ذلك سمّيت حينئذٍ بالرسالة. وعلى هذا فالنبوة قسمان: "نبوة تعريف ونبوة تشريع، والأولى هي الإنباء عن معرفة الذات والصفات والأسماء والأفعال، والثانية جميع ذلك مع تبليغ الأحكام والتأديب بالأخلاق والتعليم بالحكمة، والقيام بالسياسة، وتخصُّ الثانية باسم الرسالة"<sup>[3]</sup>.

إلى ذلك، يجد الأمليُّ ارتباطاً واضحاً بين المعنى اللغويّ للفظ النبوة ومعناها الاصطلاحي، فيؤكد عليه قائلاً: "النبوة هي الإنباء، والنبیُّ هو المنبئ عن ذات الله وصفاته وأسمائه وأفعاله وأحكامه ومُراداته"<sup>[4]</sup>. وكأنّه بالإشارة هذه يريد أن يجد سنداً في اللّغة لما جرى عليه الاستخدام عند المتصوّفة، إلا أنّ ما اختاره من أنّ النبوة من الإنباء أحد مذاهب أهل اللّغة، وبعضهم اعتبره من النبوة يعني العلوّ والارتفاع، سمّي النبي به لعلوّه وارتفاعه، وهو ما اختاره ابن عربي في بعض نصوصه<sup>[5]</sup>. على كلّ حال، فالمعنى اللغويّ للفظ وهو مطلق الإنباء أعمُّ ممّا يقصد هنا، والأخير مصداق محدّد معين من الإنباء لا مطلقه، أعني، الإنباء عن خصوص الذات الإلهيّة وأسمائها وصفاتها وأفعالها، وإنباء كهذا خاصّة النبيّ، وهو يشكّل جوهر حقيقة النبوة وأساس تميّزها.

فالنبوة باختصار، هي الإنباء والإخبار والتعريف، لا عن مطلق شيء، إنّما عن الذات وكماالاتها، والتعريف السابق للنبوة، والذي يذكره الأمليُّ في مطلع حديثه في الموضوع، من مستلزمات هذا، إذ التعريف والإنباء لا يتمّان من دون تلقُّ وأخذ، لذا فالتلقّي أصل، وهو جهة في النبيّ وجانب، والإنباء فرع وهو جهة أخرى وجانب، ولا إنباء من دون تلقُّ، فالنبيّ هو المتلقّي عن جوهر العقل الأول ما قلناه من المعارف والحقائق، ثمّ ينبئ عنها ويخبر، ويعرفّها لمن يستحقّها، ويستطيع قبول مضامينها وأبعادها. ولأجل ذلك فالفضايا التي يُعرف بها النبيّ، والتي تدخل في جوهر نبوته، يقبلها عن جوهر العقل الكلّي<sup>[6]</sup>، فهي-النبوة - تستبطن معنى "قبول النفس القدسيّة حقائق المعقولات

[1]- الأملي، نص النصوص، ص ١٦٧، ويقارن: أسرار الشريعة، ص ٩١-٩١.

[2]- نص النصوص، ص ١٦٧. ويقارن حول أنّ النبوة مقام يناله البشر، وهو مختص بالأكابر، ويعطى للنبيّ المشرّع، ويعطى للتابع الجاري على سنّته: ابن عربي، الفتوحات، ج ٢، ص ٣.

[3]- نص النصوص، ص ١٦٧.

[4]- نص النصوص، ص ١٦. وأسرار الشريعة، ص ٩٣.

[5]- يلاحظ: الفتوحات المكيّة، ج ٢، ص ٢٥٣.

[6]- نص النصوص، ص ١٦٨.

عن جوهر العقل الأول<sup>[١]</sup>. فإذا أضيف إلى ذلك تبليغ الأحكام تحقّق معنى الرسالة، إذ الرسالة "تبليغ تلك المعلومات والمعقولات لمن يستحقّها"<sup>[٢]</sup>. وليس كلُّ نبيٍّ، بحسب الأملي، يتحقّق له إمكان التبليغ لما تلقّى، وقد يتأتّى له ذلك لعذر من الأعذار، أو سبب من الأسباب، فلا يتحقّق حينئذٍ فيه حدُّ الرسالة، بل لا يكون إلاّ نبيّاً، وأكثر عدد الأنبياء كذلك، وقُلّ من كان منهم رسولاً.<sup>[٣]</sup>

فالنبوة والرسالة مرتبتان، وإحداهما تستبطن الأخرى<sup>[٤]</sup>، بمعنى أنّ الرسالة نبوةٌ وزيادة، لاشتمالها على التبليغ، وبحسب الأملي، ثمة من يفرّق بينهما ويجعلهما مرتبتين مختلفتين متفاوتتين بلحاظ كيفية حصول المعرفة فيهما، بمعنى أنّه إذا كانت النبوة بكلا شقيّها (نبوة، رسالة) تقتضي تلقّي المعرفة عن جوهر العقل الأول "فالنبوة هي الاطلاع على الحقائق الإلهية علماً وبيانا، والرسالة هي الاطلاع عليها كشافاً وعياناً..."<sup>[٥]</sup>، فمن جمع المرتبتين فهو الأكمل الأتمّ وصاحب المقام الأعلى.

يقول الأمليّ معبراً عن ذلك من طرف خفيٍّ، ومحدّداً العلة في بعث الأنبياء والحاجة إليهم، ما نصّه: "والعلة في بعث الأنبياء والرسل هي أنّ الله تعالى حيث كان غرضه من خلق العبيد إيصالهم إلى كمالهم المعين لهم في الأزل بمقتضى ذواتهم وماهيّاتهم، وجب عليه بعثه هؤلاء ليعلمهم كيفية التكليف والعبادة والمعرفة ليحصل به غرضه"<sup>[٦]</sup>. ثم يشرح الأسباب لاختيار هؤلاء من بين الناس جميعاً، فيحدّدها بضرورة وجود وسيط للتعريف بالذات الإلهية من جهة، ولتبليغ الأحكام من جهة أخرى، فيقول: "وبيان ذلك هو أنّه تعالى إذا مكّنهم بسبب كثرة حواسّهم وقواهم، واختلاف دواعيهم وآرائهم، من إيقاع الشرّ والفساد، وإيقاع الخير والصلاح، فيجب عليه بعثه أحد إليهم لينبئهم عن كيفية معاشرتهم، وحسن معاملتهم، وانتظام أمور معاشهم ومعادهم التي تُسمّى شريعة، وهذا هو اللطف الواجب عليه. وحيث أنّ الله تعالى غير قابل للإشارة الحسيّة، وليس لكلّ أحد قوّة أخذ هذا المعنى منه، وتعلّم هؤلاء العباد بغير واسطة ممتنع، فيجب عليه تعيين طائفة من الرسل، يكون بينه وبينهم مناسبة ليأخذوا منه ويوصلوا إلى عبيده التابعين وهذا الرسول بعد تخلّقهم بأخلاق الله، والاتّصاف بصفاته.. إلخ"<sup>[٧]</sup>.

وتنبغي الإشارة إلى الولاية عند الأمليّ عبارة "عن قيام العبد بالله، وتبدّل أخلاقه بأخلاقه، وتحقّق

[١]- المصدر نفسه، ص ١٦+٨.

[٢]- المصدر نفسه.

[٣]- المصدر نفسه.

[٤]- المصدر نفسه، ص ١٧٠.

[٥]- نص النصوص، ص ١٧٠.

[٦]- أسرار الشريعة، ص ٩١.

[٧]- المصدر نفسه، ويلاحظ: شرح مقدّمة قيصري، ص ٨٦٠.

أوصافه بأوصافه، بحيث يكون علمه علمه، وقدرته قدرته وفعله فعله<sup>[1]</sup>. ومرتبة تبدل أخلاق العبد بأخلاق الله أشار إليها النبي - كما يرى الآملي - بقوله: (تخلّقوا بأخلاق الله)<sup>[2]</sup>، وأشار إلى ما يترتب على هذا التخلّق بقوله: (لا يزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل، حتى أحبه... إلخ)<sup>[3]</sup>.

إلى ذلك، يرى أنّ مرتبة الولاية هذه - أعني مرتبة القرب - هي أرفع مراتب الولاية وأعلاها، والقرب هذا هو المحبّة، والمحبوب المقرّب لا يحتاج في وصوله إلى سابق سلوك ومجاهدة، فوصوله سابق على سلوكه، وإليه أشار النبي بقوله: (من تقرّب إليّ شبراً تقرّبت إليه ذراعاً... إلخ)<sup>[4]</sup>. وإذا كانت النبوة هي الاطّلاع على الحقائق الإلهية علماً، والرسالة هي الاطّلاع عليها كشفاً، فالولاية هي الاطّلاع على "معرفة الذات والصفات والأسماء بالذات، أي بالاطّلاع الحقيقي الذاتي، من دون العقلي العلمي، والكشفي الذوقي"<sup>[5]</sup>. على ذلك، فالولاية من هذا الجانب أرفع هذه المراتب درجة في الشخص الذي تجتمع فيه، فمن اجتمعت له النبوة والرسالة والولاية فهو الأكمل، ولا نبوة من دون ولاية، كما لا رسالة من دون نبوة. وسيأتي توضيح العلاقة بين هذه المقامات والمراتب عمّا قريب.

والنبوة، كما يرى الآملي، تستبطن أيضاً معنى التصرّف، أو فلنقل هي التصرّف عينه، وكذا الولاية، لكن النبي "يتصرّف في الخلق بالحقّ إلهاماً وكشفاً، فهو بهذا متصرّف في الباطن"<sup>[6]</sup>، وهو بالاعتبار الأول نبي وبالاعتبار الثاني وليّ، لأنّ الأولى من مقتضيات الظهور، والثانية من مقتضيات الباطن، ولأجل ذلك قيل "الولاية هي التصرّف في الخلق بالحقّ على ما هم عليه من الاستعداد والقابليّة، ومأمورون به من حيث الباطن والإلهام من دون الوحي"<sup>[7]</sup>.

بيد أنّه قيّد التصرّف بكلاً نحوه بأنّه تصرّف في الخلق بالحقّ، لأنّ هؤلاء المتصرّفين لا يتصرّفون في الخلق بأنفسهم "بل بما هم فانون في الحقّ مستغرقون فيه وفي وجوده، بحيث صاروا إيّاه من حيث الحقيقة والذات، غيره من حيث التعيّن والتشخّص"<sup>[8]</sup>. وهذا الفناء هو الفناء العرفاني لا

[1]- نص النصوص، ص ١٦٧.

[2]- يراجع حوله: الغزالي، الإحياء، ج ٤، ص ٢١٨.

[3]- سوف يأتي ذكر مصادره تفصيلاً، ويلاحظ: ابن روزبهان، عيبر العاشقين، ص ١٠٢-١٠٣.

[4]- سنذكر مصادره لاحقاً. ويلاحظ: نص النصوص، ص ١٦٧.

[5]- المصدر نفسه. ص ١٧٠. ويلاحظ حول معنى الولي بتفصيل: قمشة إي، محمد رضا، تعليقات على شرح الفيضري لفصوص الحكم، طهران، ١٣٧٥ ش. ص ٤٤٠.

[6]- نص النصوص، ص ١٧٠، ويقول: «لأنّ الولاية هي التصرّف في الباطن، والنبوة هي التصرّف من حيث الظاهر»، يلاحظ المصدر نفسه، ص ١٦٩.

[7]- نص النصوص، ص ١٧٠.

[8]- المصدر نفسه، ص ١٦٨.

الوجوديِّ العينيِّ، لاستحالاته وعدم إمكانه، والأول متحقق واقع، إذ «الأنبياء والأولياء فنوا في الحقِّ مع بقاء تشخصهم الصُّوريِّ وتعيُّنهم الحسيِّ»<sup>[١]</sup>.

ولقد غلط كثيرون - كما يرى الأمليُّ - في مثل هذا المقام «فتوهَّموا أنَّ المراد - عند الصوفيَّة - بالفناء فناء الأعيان وهو غلط فاحش، ولأجله صدق عليهم قول الحقِّ ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾»<sup>[٢]</sup>.

في السياق عينه، نراه يوجز ما يُراد من مقام النبوة والولاية محدداً العلاقة بينهما فيقول: «وباختصار إنَّ الولاية هي باطن النبوة، التي ظاهرها التصرُّف في الخلق بإجراء الأحكام الشرعيَّة عليهم، وباطنها الإنباء والإرشاد لهم بإخبار الحقائق الإلهيَّة والمعارف الربانيَّة كشفاً وشهوداً. فالنبيُّ له التصرُّف في الخلق بحسب الظاهر والشرعية، والوليُّ له التصرُّف فيهم بحسب الباطن والحقيقة»<sup>[٣]</sup>.

### المفاضلة بين المراتب:

إذا كانت النبوة هي التصرُّف في الخلق ظاهراً وشرعية، والولاية هي التصرُّف فيهم باطناً وحقيقة، والباطن والحقيقة أرفع درجة من الظاهر والشرعية، فالولاية إذاً أرفع من النبوة، وهذا يقتضي في ظاهره على أقلِّ تقدير أن يكون صاحب الولاية وهو الوليُّ، أرفع من صاحب النبوة أعني النبيِّ، أوليس الباطن في قانون المتصوِّفة هو المقدم وما له الأولوية، فيكون القائم به كذلك؟ هذا ما فهمه كثيرون من قولة المتصوِّفة إنَّ الولاية باطن النبوة، وإنَّها أعظم مرتبة من النبوة والرَّسالة، وظنُّوا أنَّ ذلك هو المقصود لهم. فاتَّهموهم، مفترضين أنَّ التصوِّف يُحلُّ الوليَّ في المكان الأرفع، ويجعل النبيَّ تحته في الدرجة والمنزلة والمكانة.

ولقد فطن ابن عربي إلى هذا الوهم، وقرَّر أن لا أساس في نظام المتصوِّفة لمثل هذا الذي يُشاع، ولا واقع. وهو لأجل دفعه وبيان تهافته، وافتقاره إلى الدليل والحجَّة، قال: «وإذا سمعتم لفظة من عارف محقِّق مبهمة وهو أن يقول: الولاية هي النبوة الكبرى، والوليُّ العارف مرتبته فوق مرتبة الرسول... فالنبيُّ ﷺ له مرتبة الولاية والمعرفة والرَّسالة، ومرتبة الولاية والمعرفة دائمة الوجود ومرتبة الرِّسالة منقطعة، فهو من كونه ولياً وعارفاً أعلى وأشرف من كونه رسولاً، وهو الشخص بعينه

[١]- المصدر نفسه. ويقارن فيصري في: شرح مقدمة فيصري، ص ٨٦٩.

[٢]- سورة الأنعام، الآية ١١٦.

[٣]- نص النصوص، ص ١٦٨، ويقول في موضع آخر: «أمَّا بالنسبة إلى الولاية، فهي التصرُّف في الخلق بالحق، وليست في الحقيقة إلا باطن النبوة». يلاحظ: المصدر نفسه، ص ١٧٩.

واختلفت مراتبه، لا أن الوليَّ أرفع من الرسول نعوذ بالله من الخذلان... إلخ<sup>[١]</sup>.

في المضمون ذاته، يقول الأمليُّ بإيجاز: ”ومن هنا قالوا إنَّ الولاية أعظم من النبوة، وإن لم يكن الوليُّ أعظم من النبيِّ“<sup>[٢]</sup>. بمعنى أن افتراض أعظمية الولاية لا يقتضي أن يكون الوليُّ أعظم من النبيِّ، إذ النبيُّ أيضاً وليٌّ، وإن كان له ذلك بحسب المعنى الحاصل له بالقوة<sup>[٣]</sup>، والذي يُقال عن الولاية من أنَّها أعظم من النبوة، وعن النبوة من أنَّها أعظم من الرسالة، فإنَّما يُقصد منه أن ذلك متحقِّق في شخص واحد يكون جامعاً للمراتب الثلاث كلها ”فكأنَّ الذين قالوا إنَّ الولاية أعظم من النبوة والنبوة أعظم من الرسالة [إنما] قالوا ذلك من حيث المراتب الحاصلة للرسول على البشر لا أنَّ الوليَّ أعظم... من النبيِّ، ولا أنَّ النبيَّ أعظم من الرسول، بل من حيث اعتبار هذه الأمور الثلاثة في شخص واحد يكون جامعاً لها كالأنبياء الكبار... يعني تكون ولاية الشخص هذا أعظم من نبوته، ونبوته أعظم من رسالته، لا مطلقاً“<sup>[٤]</sup>.

لا بدَّ من القول أنَّ ثبوت الولاية للنبيِّ ضرورة، إذ لا يصير الشخص نبياً إلاَّ بعد أن يصير ولياً، وكذا فإنَّ ثبوت النبوة للرسول ضرورة، ولا يصير الشخص رسولاً ما لم يكن نبياً، ”فاستحقاق الرسالة متوقِّف على استحقاق النبوة، واستحقاق النبوة متوقِّف على استحقاق الولاية“<sup>[٥]</sup>. فكلُّ نبيٍّ وليٌّ ولا ينعكس<sup>[٦]</sup>، وكلُّ رسولٍ نبيٌّ ووليٌّ من غير عكس أيضاً<sup>[٧]</sup>. وبهذا المعنى، فإنَّه لا ضير في أن يُقال: إنَّ الولاية أعظم من النبوة فيه، أي في شخص النبيِّ نفسه، إذ الولاية أسبق من النبوة رتبة، بل هي العلة لها، والمقتضي لثبوتها وتحققها في شخصه، وكذلك يُقال: إنَّ النبوة أعظم من الرسالة للسبب المتقدم نفسه.<sup>[٨]</sup>

في هذا الإطار، يؤكِّد الأمليُّ على ضرورة أن نفهم من معنى النبوة حينما نقول عنها إنَّها أدنى رتبة

[١]- ابن عربي، مقام القربة، مخطوط ظاهرية، ورقة ٩ (نقلًا عن: المعجم الصوفي، ص ١٠٤٠). ويلاحظ حول العلاقة بين هذه المقامات والتفاضل بينها:

Corbin. Histoire de la Philosophie, VI, P74.

ويقارن: ابن عربي، الفصوص، ج ١، ص ١٣٤، و ص ١٣٥. ويلاحظ بتفصيل: القاضي القمي، شرح توحيد الصدوق، ج ٢، ص ٥٣٤ وبعدها «الولاية باطن النبوة، الولاية جهة الحق ومرتبة الفناء المطلق».

[٢]- نص النصوص، ص ١٦٩.

[٣]- يقول: «لأنَّ الولاية هي التصرف في الباطن والنبوة هي التصرف في الظاهر، وإن كان النبيُّ أيضاً صاحب ولاية، ولكن لا من حيث الحكم بالفعل بل من حيث المعنى الحاصل له بالقوة». يلاحظ: نص النصوص، ص ١٦٩.

[٤]- نص النصوص، ص ١٦٩. ويقارن: ابن عربي، القربة،

[٥]- نص النصوص، ص ١٦٩.

[٦]- السمناني، العروة لأهل الخلوة والجلوة، (نص فا). ص ٢٧٨. «هريغمبري كه بوده ولايت داشت، أما ولي هرگز بيغمبر نكردد» ويقارن: المصدر نفسه، ص ٢٨١.

[٧]- نص النصوص، ص ١٦٩.

[٨]- المصدر نفسه. ويقارن: لاهيجي، مفاتيح الإعجاز، ص ٢٧٦.



من الولاية في شخص النبي، خصوصاً النبوة التشريعية لا نبوة التبيين، أو بحسب تعبير ابن عربي<sup>[١]</sup>، النبوة الخاصة لا العامة، إذ الأخيرة هي الولاية نفسها، ويعبر عنها كما سيأتي بالنبوة العامة. ونبوة التشريع مرتبطة بمصلحة الوقت، والثانية مطلقة لا تعلق لها بزمن. وهو يقول: "وما قيل إنَّ الولاية أفضل من النبوة لا يصح مطلقاً إلا بقيد، وهو أنَّ ولاية النبي أفضل من نبوته التشريعية لا التبيينية، لأنَّ نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت، والولاية ونبوة التبيين مطلقتان لا تعلق لهما بوقت من دون وقت، بل قام سلطانهما من بداية الأمر إلى نهايته"<sup>[٢]</sup>. ولا معنى للقول باستمرار نبوة التبيين مع انختم النبوة بمحمد ﷺ، إلا إذا قيل إنَّ استمرارها يتم في أشخاص الأولياء أنفسهم، فالولي ليس له النبوة بمعنى التشريع، وله النبوة بمعنى التبيين، وهو يرثها من النبي الختم إماماً بالمباشرة، أو بعد قبض الحق لها ليكون أرفع في مرتبتهم، فلا يأخذون إلا عن الحق<sup>[٣]</sup>، فالولي هو حامل إرث النبوة عن النبي الخاتم نفسه، وليست نبوة التبيين هذه إلا جوهر الولاية. وفي مقام إيجاز ما مرَّ يضيف: "وأيضاً النبوة صفة الخلق - وهو يعني نبوة التشريع - والولاية صفة الحق مضافة إلى الخلق، ولهذا يطلق عليه تعالى اسم الولي من دون النبي كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ وَلِيٌّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾... إلخ".

مهما يكن من أمر، فالتفاضل إذن هو تفاضل مراتب ومقامات في شخص النبي الواحد، لا تفاضل أشخاص، فالنبي الجامع للمراتب الثلاث هذه، بعضها في شخصه أرفع من بعض، وإذا تمايزت المراتب في شخصه وتفاضلت تفاضل في راتبه باعتبارها، فهو من حيث هو ولي أعظم منه من حيث هو نبي، وهو من حيث هو نبي أعظم منه من حيث هو رسول. وهو مع هذا كله شخص واحد جامع للمراتب الثلاث هذه كلها.

بنظر الأملي، لا يقتضي القول بأفضلية الولاية من هذه الجهة - أي من جهة كونها إحدى المراتب في شخص النبي نفسه - أن تكون أفضل المراتب من جميع الجهات، بل الأمر قد يكون على العكس ببعض الاعتبارات، إذ الرسول بالاتفاق أفضل من النبي لمكان جامعيته وجامعيته - أي الرسالة - فالرسول جامع للرسالة والنبوة، وليس كذلك النبي، والرسالة تستبطن النبوة وأزيد<sup>[٤]</sup>،

[١]- فتوحات، ج ٢، ص ٨٤.

[٢]- يلاحظ: نص النصوص، ص ١٨٠. ومنتخب أسرار الشريعة، ورقة ٨. ويقارن: ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١٣٤، وينظر تحليل كوربان في:

Histoire de la Philosophie, V1, P 72. Et P 103.

[٣]- يقول ابن عربي: «وأما النبوة العامة، فأجزؤها لا تنحصر، ولا يضبطها عدد، لها الاستمرار دائماً دينا وأخرة». فتوحات، ج ٢، ص ٩٠. ويقول «اعلم أنَّ النبوة البشرية على قسمين، قسم من الله إلى عبده من غير روح ملكي بل إخبارات إلهية في نفسه من الغيب، أو تجليات، ولا يتعلّق بذلك الإخبار حكم تحليل ولا تحريم، بل تعريف إلهي ومزيد علم بالإله... والقسم الثاني هم الأنبياء الذين يكونون بين يدي الملك ينزل عليهم الروح الأمين بشرية من الله.. أما اليوم فما بقي لهذا المقام أثر». يراجع: فتوحات، ج ٢، ص ٢٥٤-٢٥٥. وص ٢٥٧.

[٤]- نص النصوص، ص ١٧٠، ويلاحظ: ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٥.



وكذلك يُقال في النبيّ، إذ هو أفضل من الوليّ بالاتفاق أيضاً، لمكان جامعِيته وجامعِيتها - أعني النبوة - فالنبيّ جامع للنبوة والولاية، وليس كذلك الوليّ، والنبوة ولاية وزيادة، «فليست تعظم الولاية على النبوة، ولا النبوة على الرسالة من كلّ وجه، بل من الوجه الذي مرّ سابقاً»<sup>[1]</sup>، يعني اعتبارها مراتب في شخص النبيّ نفسه.

ويقول في هذا السياق: «وههنا نكتة وهي أنّ الرسول بالاتفاق أعظم من النبيّ، والرسالة أعظم من النبوة، لجامعِيته وجامعِيتها، فلا يمكن تصوّر تقدّم صاحب المقام الأدنى على الأعلى إلاّ على الوجه الذي قرّرناه»<sup>[2]</sup>.

وهنا يفترض الأمليّ أنّ ما قرّره من أفكار، وما ساقه من تصوّرات هنا، هو ما يؤمن به المتصوّفة بلا زيادة ولا نقصان. وعلى أساسه ينبغي أن يدفع ما توهمه كثيرون ونسبوه إلى المتصوّفة بداعي التشنيع عليهم، والقدح في مذهبهم، وتشويه طريقتهم. ويقول: «وكُلّ من اعتقد أنّ القوم أرادوا في قولهم إنّ الولاية أعظم من النبوة والرسالة، وأنّ الوليّ أعظم من النبيّ والرسول فقد أخطأ، لأنّ مرادهم ليس إلاّ ما قلناه، أعني أنّه اعتبار الأمر في شخص واحد لا في أشخاص متعدّدة»<sup>[3]</sup>.

ويؤكد الأمليّ هنا، تبعاً لابن عربيّ، على ضرورة التفريق في النبيّ، بين ولايته ونبوّته، لجهة أنّ الأخيرة مما لا دوام لها ولا استمرار، فهي - كمرتبة - متّصلة بالنبيّ الشخص تزول بزواله وتنتهي بموته، أمّا ولايته فلا انقطاع لها ولا زوال، فنبوة النبيّ وكذا رسالته منقطعان، وولايته لا انقطاع لها أبداً، فتكون من هذه الجهة أعلى، والنبوة من مختصات النشأة الدنيويّة، والولاية لا اختصاص لها بها، فتكون من هذا الجانب أعظم<sup>[4]</sup>.

هذا الكلام إنّما هو في مقام المفاضلة بين النبوة والرسالة والولاية على الإطلاق، وسيأتي منه في الفصل الثاني من هذا الباب، في حديثنا على موضوع الختم، أن خاتم الأولياء مطلقاً أربع من جميع الأنبياء بوجه من الوجوه، حيث يقول: «فخاتم الرُّسل نسبته من حيث ولايته مع الختم للولاية، نسبة الأنبياء والرُّسل إليه، فإنّه - يعني خاتم الأنبياء - هو الوليّ الرُّسول النبيّ، وخاتم الأولياء هو الوليّ الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب، وهو حسنة من حسنات خاتم الرُّسل»<sup>[5]</sup>. ثم يتابع مؤكداً على أنّ خاتم الأولياء هو الوسطة التي يأخذ من خلالها الأنبياء، فيقول: «إنّ خاتم الولاية

[1]- نص النصوص، ص ١٧٠.

[2]- المصدر نفسه. ويلاحظ تحليل كوربان لوجهة نظر الأملي في: Histoire de la Philosophie, VI, P 77.

[3]- نص النصوص، ص ١٢٧٠.

[4]- يلاحظ: المصدر نفسه، ص ١٧١، وص ١٧٩، ويقارن: ابن عربي، الفتوحات، ج ٣، ص ١٠١، وج ٢، ص ٢٥٣، وأيضاً المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٤. وج ٢، ص ٢٥٧.

[5]- نص النصوص، ص ١٧١-١٧٢. ويقارن: ابن عربي، الفصوص، ج ١، ص ٦٤.

يأخذ من المعدن الأصليّ بغير واسطة كالملك، وخاتم النبوة المقيّدة - يعني عيسى - والأنبياء كلهم يأخذون بواسطته»<sup>[١]</sup>.

من المهمّ الإشارة هنا إلى أنّ هذه المفاضلة بين خاتم الأولياء وبين الأنبياء ترتبط بمفهوم الحقيقة المحمديّة، وبنصّ لابن عربي أوردته في الفصوص يؤكّد فيه على أنّ «خاتم الأولياء وإن كان أنزل من وجه من خاتم الأنبياء، إلّا أنّه من وجه يكون أرفع، حتى وإن كان خاتم الأولياء تابعاً في الحكم لما جاء به خاتم الرّسل، فإنّ ذلك لا يقدح في مقامه، إذ الكامل لا يلزمه التقدّم في الرّتبة في كلّ شيء، وفي كلّ مرتبة»<sup>[٢]</sup>.

والوجه في ذلك أنّ خاتم الأولياء يمثّل باطن النبوة الحقيقيّة، أعني جوهر الحقيقة المحمديّة، وخاتم الأنبياء بصورته يمثّل ظاهرها - كما سيأتي-، وهو أتمّ مجاليتها وأكملهما على الإطلاق، بمعنى أنّ الحقيقة المحمديّة تجلّت في جميع الأنبياء من آدم ﷺ إلى محمد ﷺ وظهرت، لكنها لم تظهر في كلّ صفاتها وكمالاتها إلّا في الأخير، وبه تمتّ دائرة ظهور هذه الحقيقة واكتملت، فهو يمثّل الظاهر المطلق، وخاتم الأولياء يمثّل الباطن المطلق، والأول أرفع لجهة كونه صورة الظاهر المطلق، والثاني أرفع لجهة كونه يمثّل صورة الباطن المطلق<sup>[٣]</sup>، فكل واحد منهما أرفع من وجه، أنزل من وجه آخر، ولأجل ارتباطهما معاً بالحقيقة المحمديّة كأصل، افترض الأمليّ: أنّ خاتم الأولياء يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك، الذي يوحى به إلى الرسول<sup>[٤]</sup>، لكن المفارقة هنا أن ابن عربي يفترض أن خاتم الأولياء مطلقاً هو عيسى ﷺ، وعيسى ﷺ نبي ورسول وخاتم الأنبياء مطلقاً محمد ﷺ، وهو نبيّ ورسول أيضاً. فالمفاضلة بين خاتم الأنبياء وخاتم الأولياء، هي مفاضلة في الواقع بين نبيّين رسولين، ولا ضير في أن نفترض أحدهما أرفع من الآخر من وجه، وأنزل منه من وجه، بمعنى أنّ خاتم الأنبياء أرفع من خاتم الأولياء لجهة ختمه للنبوة على الإطلاق، وخاتم الأولياء أرفع لجهة ختمه للولاية على الإطلاق، فأحدهما ختم للظاهر المطلق، والآخر ختم للباطن المطلق.

يفترض الأمليّ كما - سوف يأتي - أنّ خاتم الولاية مطلقاً علي بن أبي طالب، وهو ليس نبياً ولا رسولاً، فالمفاضلة حينئذٍ بين نبيّ رسول هو خاتم الأنبياء، وبين من ليس نبياً ورسولاً، وهو بعدُ

[١]- نص النصوص، ص ١٧٠. ولا شك في أنّ الأمليّ يقصد هنا بخاتم الأولياء، خاتم الولاية المحمديّة، لأنّه يعقب عليه بخاتم النبوة المقيّدة يعني عيسى فلا معنى لأن يكون المقصود من خاتم الولاية عيسى أيضاً.

[٢]- فصوص الحكم، ج ١، ص ٦٢-٦٤. ويقارن: نص النصوص، ص ١٧١.

[٣]- يقارن حول تسمية الولاية نبوة باطنة: ابن عربي، الفتوحات، ج ٣، ص ٢٨٥. يقول: «النبوة الظاهرة هي التي... وأمّا الباطنة فلا تزال في الدنيا والآخرة».

[٤]- ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٦٤.

خاتم الأولياء. فكيف ينظر إلى مشروع المفاضلة هذا على أساس فهم ابن عربي لها مع التفاوت بين التوجُّهين؟ هذا ما سوف نراه مستقبلاً. أمّا هنا فسنركِّز على العلاقة بين الولاية والنبوة لجهة ارتباطهما بمفهوم الحقيقة المحمدية، كأمر متمم لمحاولة بلورة المفهوم عنده وتوضيحه، ثمَّ نعرِّج بعدها على فكرة الختم لنُبين كيفية تحديده لها، وربطها أيضاً بفكرة الحقيقة المحمدية.

ونحسب أنَّ جلاء كلِّ ذلك ووضوحه ضروريٌّ، ولا يمكن فهم مشكلة النبوة والولاية عند الأمليِّ بمعزل عنه ومن دونه.

### اعتبارات النبوة والولاية، ومعنى الحقيقة المحمدية:

للنبوة والولاية عند الأملي اعتباران، اعتبار الإطلاق واعتبار التقييد<sup>[١]</sup>، أو اعتبار العموم

[١]- ويقارن: ابن عربي، فتوحات، ج ٢، ص ٧٦. ويلاحظ حول تقسيم النبوة إلى مطلقة ومقيدة، وأنَّ المطلقة مخصصة بالحقيقة المحمدية، والمقيدة بالمظاهر من آدم إلى محمد الشخص: Corbin, Histoire de la Philosophie Islamique. VI, P74.

ويُلاحظ باختصار: أملي، منتخب أسرار الشريعة، ورقة ٣٧ ب.

# إبستمولوجيا العرفان

## بحث في نظرية المعرفة ومنهج الجمع بين العقل والقلب

فادي ناصر

أستاذ الفلسفة والدراسات الإسلامية، في جامعة المعارف، لبنان

### ملخص إجمالي

لا يستقيم البحث حول حقيقة الإنسان، وأهدافه السامية في الحياة من دون البحث في طيات وأسرار معرفته وآليات هذه المعرفة، لما للمعرفة من دور أساسي في إظهار الصورة الواقعية للظاهرة الإنسانية الفريدة في هذا الوجود. فاكشاف آليات المعرفة الإنسانية من خلال أدواتها ومصادرها التكوينية له مدخلية أساسية ومهمة في البحث حول هوية الإنسان وأهدافه الحقيقية في هذا العالم. وفي الوقت عينه إذا أراد باحثٌ ما أن يفهم حقيقة المعرفة الإنسانية على مستوى المصادر والأصول، والأدوات والوسائل، والطرق الموصلة إليها، عليه في البداية أن يبني تصوّرًا صحيحًا وعميقًا حول الإنسان نفسه. فكّما كانت المعرفة بالإنسان أعمق وأكثر واقعية، كلّما كانت المعرفة بحقيقة إدراكه وعلومه وكيفية تحصيلها أكثر دقةً وصوابًا. من هنا، يرى العرفاء أنّ المعرفة بحقيقة الهوية الإنسانية ذات البعدين الروحي والجسدي تُعدُّ مفتاحًا أساسيًا وضروريًا للمعرفة بكيفية تشكّل المعرفة الإنسانية على اختلاف أبعادها وتجلياتها.

\*\*\*

مفردات مفتاحية: إبستمولوجيا العرفان . العقل والقلب . المعرفة

الإنسانية . نظرية المعرفة . المنهج الجمعي.

ينظر إلى الإنسان في المنظومة العرفانية بما هو العالم الصغير الموازي للعالم الكبير الكوني. وبالتالي فهو جامع لكل الحقائق الكونية والإلهية، ولذا فهو نسخة منهما. فما يوجد في العالم الكبير التكويني لا بد أن يكون له نموذج في العالم الصغير الإنساني. «فالإنسان مجموع العالم وهو الإنسان الصغير والعالم الإنسان الكبير أو سمّه الإنسان العالم الصغير»<sup>[1]</sup>، وكلاهما أي العالم الصغير الإنساني والعالم الكبير الكوني؛ مظهر الذات الإلهية من حيث ألوهيتها وربوبيتها. وكما أن للحق تعالى "في العالم الكبير مظاهر وأسماء، من العقل الأوّل، والقلم الأعلى، والنور، والنفس الكلية، واللوح المحفوظ وغير ذلك... كذلك له في العالم الصغير الإنساني مظاهر وأسماء، بحسب ظهوراته ومراتبه في اصطلاح أهل الله وغيرهم؛ وهي السرّ، والخفيّ، والروح، والقلب، والكلمة، والرّوع، والفؤاد، والصدر، والعقل، والنفس"<sup>[2]</sup>، على اختلافها في أسمائها وأنواعها وأقسامها، ولكنّ القاسم المشترك ومحلّ الاتفاق بين جميع العرفاء أنّ مظاهر الذات الإلهية الأساسية في العالم الإنساني هي: الحس، والمثال، والعقل والقلب. والبعض<sup>[3]</sup> يجمع بين العقل والقلب، ويضيف إليهما الروح ليصبح الترتيب على الشكل الآتي: الروح، والقلب، المثال، والحس. وعليه، إنّ تحديد قوى وأدوات الإدراك عند الإنسان وتصنيفها مرتبط بأمرين أساسيين: الأوّل معرفة العالم الصغير الإنساني، أي بمرتبة الإنسان الوجودية. والثاني مصدر المعرفة وعوالمها التي يستقي منها الإنسان معرفته؛ أي العالم الكبير الكوني. فالإنسان يدرك عبر قواه بحسب مرتبته الوجودية، وبحسب العوالم الوجودية. فإذا كانت عوالم المعرفة ومصادرها الأساسية هي: عالم الطبيعة، وعالم المثال، وعالم العقل، وعالم القلب، فإنّ القوى التي تدرك عالم الطبيعة هي القوى الحسية، عبر أدوات النفس الحسية. والقوى التي تدرك عالم الخيال هي القوى الباطنية الخيالية، عبر أدوات المثالية. والقوى التي تدرك عالم العقل القوى العقلية، وهي أشدّ تجرّداً من القوى المثالية. والقوى التي تدرك عالم الروح والمعنى هي القوى القلبية وهي بدورها أشدّ تجرّداً من الجميع، وأكثر قرباً ودنوّاً من عالم الوحدة الحقيقية. والسؤال الذي يطرح نفسه دائماً حول طبيعة علاقة هذه المراتب مع بعضها. وفي هذا المقال سوف نناقش حصراً جدلية العلاقة بين العقل والقلب بسبب الجدال الكبير الدائر حول توافق هاتين القوتين أو تخالفهما مع بعضهما ودائماً بحسب المنهج المعرفي العرفاني.

[1]- ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، دار صادر، بيروت، لانا، لاط، ج 3، ص 11.

[2]- القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، تعليق: جلال الدين الأشتياني، شركة انتشارات علمي وفرهنكي، قم، 1375 ش، الهامش 2، ط 1، ج 1، ص 154.

[3]- المرجع نفسه، ص 157.

## القلب عند العارف

القلب عند العارف هو أرفع وأسمى أدوات المعرفة التي من خلالها يمكنه أن يطّلع على عالم الوحدة والغيب، من خلال ما يعرف بالكشف والشهود القلبي. وهو المرآة الصافية التي تتجلّى فيها المعرفة الإلهية، وبواسطتها تنزل الحقائق الغيبية والأسرار الوجودية لكونه «القوة الخفية التي تدرك الحقائق الإلهية إدراكاً واضحاً جلياً لا يخالطه شك»<sup>[١]</sup>. وهو قوة وراء طور العقل تصل العبد بالربّ. كما أنه مركز الكشوفات والمشاهدات الغيبية، والسبيل الوحيد إلى معرفة الحق تعالى. وإذا ما افتتح للقلب باب المعرفة الإلهية، شرعت بتبعه أبواب المعرفة العقلية به. فالقلب «هو القوة التي هي وراء طور العقل... فلا تكون معرفة الحق من الحق إلا بالقلب لا بالعقل ثم يقبلها العقل من القلب»<sup>[٢]</sup> كما سوف نبين لاحقاً.

بالإجمال، يمكن أن نحصر أدوات المعرفة عند العارف بثلاث أدوات أساسية هي: الحس، ويقسمها إلى خمسة أنواع هي: السمع والبصر والشمّ واللمس والذوق. ثم أداة العقل، ويليهما القلب، معتبراً القلب الأداة المعرفية الأساس لكونها محلّ الكشف والإلهام. ويشير ابن عربي إلى مسألة تنوع أدوات المعرفة واختلاف أرباب النظر والمحقّقين بشأنها إلى أن «المعلومات مختلفة لأنفسها، وإنّ الإدراكات التي تدرك بها المعلومات مختلفة أيضاً لأنفسها كالمعلومات، ولكن من حيث أنفسها وذواتها لا من حيث كونها إدراكات، وإن كانت مسألة خلاف عند أرباب النظر. وقد جعل الله لكلّ حقيقة ممّا يجوز أن يعلم إدراكاً خاصاً عادة لا حقيقة أعني محلّها، وجعل المدرك بهذه الإدراكات لهذه المدركات عيناً واحدة وهي ستّة أشياء؛ سمع وبصر وشم ولمس وطعم وعقل»<sup>[٣]</sup>.

ثمّ يضيف إلى القوى العقلية نوعاً آخر من الإدراك يعتبره أقوى من المعقولات والمحسوسات الخمسة التي ذكرها على الترتيب؛ «فإذا تقرّر هذا وعرفت كيف ربّب الله المدركات والإدراكات وأنّ ذلك الارتباط أمرٌ عادي، فاعلم أنّ لله عبادةً آخرين خرق لهم العادة في إدراكهم العلوم»<sup>[٤]</sup>. ويعتبر أنّ هذا النوع من الإدراك «حاصل لا عن قوة من القوى الحسية والمعنوية، فلماذا قلنا إنّ ثمّ سبباً آخر خلاف هذه القوى تدرك به المعلومات»<sup>[٥]</sup>. وهي قوة معرفية تحصل عند الإنسان من خلال تجلّي

[١]- الحكيم، سعاد: المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠١ق/١٩٨١م، ط١، ص ٩١٧.

[٢]- ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكية، مرجع مذکور، ج ١، ص ٢٨٩.

[٣]- المرجع نفسه، ج ١، ص ٢١٣.

[٤]- المرجع نفسه، ص ٢١٤.

[٥]- المرجع نفسه.

الاسم الإلهي الرحمان، فيعاین بوساطة هذا الاسم الأسرار الإلهية المرتبطة بعالم الغيب وعالم الأسماء والصفات. وهذه الأداة التي يدرك من خلالها الإنسان هذه الحقائق والأسرار بواسطة الاسم الرحمان ليس سوى القلب الذي وسع الحق سبحانه وتعالى، وهو الذي لا يسعه شيء على الإطلاق، لكن وسعه قلب عبده المؤمن؛ «ثم ممّا يختصّ بعلمه صاحب هذا المقام بوساطة الاسم الرحمان علم قول الله: «ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن»<sup>[١]</sup>... فيعلم أن للسعة هنا المراد بها الصورة التي خلق الإنسان عليها، كأنه يقول ما ظهرت أسمائي كلّها إلا في النشأة الإنسانية. قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾<sup>[٢]</sup>؛ أي الأسماء الإلهية التي وجدت عنها الأكوان كلّها ولم تعطها الملائكة... فاختص الإنسان بأمر أعطاه هذه السعة التي ضاقت عنها السماء والأرض فلم تكن له هذه السعة إلا من حيث أمر آخر من الله فضل به»<sup>[٣]</sup>.

### أصالة القلب الروحي عند العرفاء

يُسبغ العرفاء على القلب من الصفات ما يرفعه إلى مصافّ المراتب الرفيعة والسامية المتّصلة مباشرة بعالم الأسرار الإلهية. ذلك أنه أشرف ما في الإنسان، وهو الحاوي لصور العالم الكبير والصغير ومعانيه، والمعني الأساس بتلقّي الأنوار والتجليات الإلهية. وهو مهبط الأوامر الإلهية، ومستودع الحقائق الكونية، وهو منصّة تجلّي الحق ومرآة ظهوره، ومنزله الذي وسعه وليس مراد العارف من القلب هذه المضغة الصنوبرية الموجودة في جسد الإنسان، والتي تعتبر مركز الوجود المادي والجسماني للإنساني<sup>[٤]</sup>، والتي قال عنها الرسول الأكرم ﷺ: «إِنَّ فِي الْجَسَدِ لَمْضُغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ لَهَا سَائِرُ الْجَسَدِ»<sup>[٥]</sup>. وإن كان لهذه المضغة اتصالاً ما بالقلب الإنساني الحقيقي. ويعتبر هذا الاتصال من الأسرار الكونية والإلهية التي لا يعرف كنهها وحقيقتها إلا الأوحدي من العرفاء الكاملين.

والقلب الصنوبري الذي يوجد في الجسد إنّما سمّي قلباً على نحو المجاز والمسامحة، «وإلا فكلّ عاقل يعلم أنّ القلب الذي أخبر الحقّ على لسان نبيه ﷺ بقوله: «ما وسعني أرضي ولا سمائي، ووسعني قلب عبدي المؤمن التقي النقي الوادع»<sup>[٦]</sup>، ليس هو هذا اللحم الصنوبري الشكل، فإنّه أحقر - من حيث صورته - من أن يكون محلّ سرّه جلّ جلاله، فضلاً عن أن يسعه فيكون مطمح نظره الأعلى ومستواه»<sup>[٧]</sup>.

[١]- المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٣ق، ط٢، ج٥٥، ص٣٩.

[٢]- سورة البقرة، الآية ٣١.

[٣]- ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكية، مرجع سابق، ج١، ص٢١٦.

[٤]- إبراهيميان، حسين، معرفت شناسی در عرفان، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، قم، ١٣٧٨ش، ج١، ص١٣٤.

[٥]- المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذكور، ج٦٧، ص١٩٢.

[٦]- سورة الجاثية، الآية ٢٣.

[٧]- ابن عربي، محي الدين: الدرّة البيضاء، تحقيق: محمد عزب، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٤١٣ق/١٩٩٣م، ط١، ص٢٨.



القرآن الكريم من أهم الأدلة التي يستند إليها العارف لإثبات أن المراد بالقلب حقيقة أخرى غير ما هو محبوبوس في صدر الإنسان وجسده. فالآيات القرآنية التي تتحدث عن القلب ذكرت له خصائص لا يمكن أن تنطبق على القلب المادي. منها على سبيل المثال، قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمِهِ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾<sup>[١]</sup>، حيث نسب الله تعالى الختم إلى السمع والقلب. ومن المعلوم أن القلب المادي والسمع لا يوصفان بالختم خصوصاً إن كان المورد مرتبطاً بالهداية، فلا ربط بين الهداية والختم المادي والحسي للقلب والسمع.

ويشهد على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾<sup>[٢]</sup>؛ حيث نسبت الفقاهاة والمعرفة إلى القلب، ومن الواضح أن القلب المادي لا يفقه ولا يتعلم، إنما دوره واضح ومعروف في علم الطب، وعلم الأجسام.

وإلى مراتب الحجب القلبية وغلظتها ورققتها أشار تعالى بقوله: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾<sup>[٣]</sup>. فكما يظهر من الآية الكريمة أن هناك علاقة بين الرين والقلب، والكسب. فالرين الذي يُعتبر أدنى درجات ومراتب الحجب وأرقها هو من صفات القلب الروحي لا المادي، وهو مدخل أساسي للعمل والكسب الجوارحي والظاهري، كما سوف نبين لاحقاً. وقوله: ﴿وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾<sup>[٤]</sup>، والطبع من الحجب الكثيفة أيضاً، وهو أغلظ من الرين، وقد وصفت الآية القلوب المطبوعة بأنها لا تعلم ولا تفقه أيضاً، وهو أمر لا يتناسب مع خصائص القلب المادي كما أسلفنا.

وقوله تعالى أيضاً في مراتب الحجب التي يمكن أن تسدل على القلب: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾<sup>[٥]</sup>. والختم أشد غلظة وشدة على القلب من الرين والطبع. وقد وصف القلب المحجوب عن الحق بالقلب المختوم الذي لا حظ له من معرفته، وليس لديه قابلية للإصلاح والرجوع إلى ساحة محضره. وفي آية أخرى، يصف الحق تعالى القلب المحجوب بأقصى التعابير وأشدّها؛ حيث يصف القلب المُعْرِضُ بالكامل عن الحق والمأيوس من رحمته وسعة فضله بالقلب الذي وضعت عليه الأقفال، كما في قول عز اسمه:

[١]- سورة الجاثية، ٢٣.

[٢]- سورة الأعراف، الآية ١٧٩.

[٣]- سورة المطففين، الآية ١٤.

[٤]- سورة التوبة، الآية ٩٣.

[٥]- سورة البقرة، الآية ٧.

﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾<sup>[١]</sup>. فالقلب الذي لا يمكنه أن يتدبر القرآن ويتفكر في معاني مقاصده هو في الموازين القرآنية من القلوب التي توجد عليها أقفال وأغلال، والقفال هو نهاية ختم الشيء وإغلاقه.

إضافة إلى غيرها من الآيات القرآنية الكريمة؛ كالتّي تصف القلب مثلاً بالمرض والقسوة عند وقوعه في فتنة الشيطان، كما في قوله تعالى: ﴿لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾<sup>[٢]</sup>. أو تلك التي تصفه بالقسوة التي تحرم الإنسان من التضرع والإنابة إلى الله كما في قوله: ﴿فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾<sup>[٣]</sup>. أو تلك التي تصف القلب المشغول بالدنيا بأنه محروم من التوبة النصوح: ﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾<sup>[٤]</sup>. وأتته مهبط وحي الله ومحلّ تنزيل آياته، كما في قوله: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيْلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾<sup>[٥]</sup>، وغيرها من الآيات التي تبين خصائص القلب الروحاني ومنزلته في الإسلام، كاشفة أنه في الواقع حقيقة أخرى وراء صورة القلب المادي.

ويورد السيد «حيدر الأملي» دليلاً جامعاً على هذا الأمر، يقول فيه: «والدليل على مجموع ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيَتْهَا كَذَلِكَ الْيَوْمِ تُنْسَى﴾<sup>[٦]</sup>. ومعلوم أنّ النسيان ليس له تعلق بالعين البصريّة. وكذلك الذكر؛ لأنّ الذكر والنسيان مختصّان بالقلب الذي هو البصيرة، لا البصر؛ لأنّ هذا إخبار عن العدم بالملكة. وليس من الحكمة نسبة شيء إلى شيء ليس من شأنه «الاتّصاف به». والإعراض عن الذكر لا يكون إلاّ بالقلب أو اللسان، مع أنّ أعراض اللسان موقوف على أعراض القلب. وعلى جميع التقادير، ليس للعين البصريّة فيهما - أي في النسيان والذكر - دخل.

وعن هذا المعنى مع هذه الطائفة، أخبر تعالى أيضاً، وقال: ﴿الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ

[١]- سورة محمد، الآية ٢٤.

[٢]- سورة الحج، الآية ٥٣.

[٣]- سورة الأنعام، الآية ٤٣.

[٤]- سورة التحريم، الآية ٤.

[٥]- سورة البقرة، الآية ٩٧.

[٦]- سورة طه، الآيات ١٢٤ إلى ١٢٦.

عَنْ ذِكْرِي ﴿<sup>[١]</sup>، وأراد به أعينهم القلبية، وإلا فالذكر ليس له تعلق بالبصر﴾<sup>[٢]</sup>. فللقب عين تسمى البصيرة وهي غير البصر، وإلى هذا المعنى أيضاً أشارت الآية الكريمة بقوله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾<sup>[٣]</sup>.

فالقلب المادي - أي العضلة الصنوبرية التي في جسم الإنسان - لا تصاب بالعمى، لذا فإنها لا توصف به أصلاً. بل عند العرفاء القلب الروحي هو أصل القلب المادي، والحواس الروحية من البصيرة وغيرها هي أصل الحواس الجسمانية، فإذا ارتفع الحجاب «بين الحواس الروحانية والحواس الجسمانية، يتحد الأصل بالفرع، فيشاهد العارف بهذه الحواس ما يشاهد بها. والروح يشاهد جميع ذلك بذاته، لأن هذه الحقائق تتحد في مرتبته»<sup>[٤]</sup>. ففي الرؤية العرفانية، كل الحقائق مستجبة ومندمجة ومتحدة في مرتبة الروح، ومفصلة في مرتبة القلب الذي هو مجمع البحرين، الروحي والمادي.

### القلب محل السعة الإلهية اللامتناهية

القلب عند العارف هو حقيقة الإنسان، وهو جوهر نوراني غير مادي، ولطيفية إلهية وقوة روحانية غيبية، تدرك الحقائق الإلهية إدراكاً جلياً لا يخالطه الشك أبداً. وهي قوة تتوسط بين الروح والعقل من جهة، والنفس والبدن من جهة أخرى، ويسمّيها الحكيم العقل المستفاد أو النفس الناطقة، أو الروح الباطنة، كما يقول «الكاشاني» في مصطلحاته: «القلب جوهر نوراني مجرد، يتوسط بين الروح والنفس، وهو الذي تتحقق به الإنسانيّة، ويسمّيها الحكيم: النفس الناطقة. والروح باطنه، والنفس الحيوانية مركبه وظاهره، المتوسط بينه وبين الجسد»<sup>[٥]</sup>.

فحقيقة القلب في الرؤية العرفانية لها طرفان؛ أحدهما يلي الروح وعالم الغيب، والثاني يلي النفس وعالم الشهادة. وهذه الحيثية البرزخية لها دخالة أساسية في لعب دور مهم وأساسي في معرفة الحق سبحانه وتعالى، كما يقول السيد «حيدر الأملي»: «القلب له طرفان: طرف إلى الروح والعقل، وطرف إلى النفس والجسد، وإليه أشار النبي ﷺ أيضاً في قوله: «قلب المؤمن بين إصبعين

[١]- سورة الكهف، الآية ١٠١.

[٢]- الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، تصحيح وتقديم: هنري كبران وعثمان يحيى، شركة انتشارات علمي وفرهنگي، طهران، ١٣٦٨ش، ط٢، ص٥٧٤.

[٣]- سورة الحج، الآية ٤٦.

[٤]- الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع سابق، ص٤٦٧.

[٥]- الكاشاني، عبد الرزاق: معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق: عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، ١٤١٣ق/١٩٩٢م، ط١، ص١٦٢.

من أصابع الرحمن»<sup>[1]</sup>. وعند ابن عربي أيضا القلب ليس العقل، بل هو قوّة وطور وراء طور العقل<sup>[2]</sup>، تجمع بين الحقّ والخلق، وبين الشؤون الإلهية والخصائص البشرية كما قال: «القلب الإنساني عبارة عن الحقيقة الجامعة بين الأوصاف والشؤون الربانية وبين الخصائص والأحوال الروحانية والطبيعية»<sup>[3]</sup>.

كما إن القيصري في شرحه للفصّ الشيعي من كتاب «فصوص الحكم»، الذي يعتبر من أهمّ المباحث التي يتحدّث فيها ابن عربي عن حقيقة القلب ومركزيته في البناء الوجودي وعالم التكوين؛ يشير إلى هذه الحقيقة أيضًا، وهي بزرخية الوجود القلبي، وتقلّبه بين عالم الظاهر والباطن. فغداً بذلك الجهة الوحيدة الصالحة ليكون حكماً عادلاً بين الأسماء الإلهية بحكم توسطه بين كلا العالمين، وتقلّبه بين الغيب والشهادة. فأصبح القلب مركزاً للاستفاضة والإفاضة في آن معاً، ومركزاً للتجليات الإلهية المطلقة. ولذلك وسع القلب الحقّ تعالى: «وله (القلب) أحديّة الجمع بين الأسماء الإلهية والظهور بحكم كلّ منها على سبيل العدالة. وهو برزخ بين الظاهر والباطن، ومنه تتشعب القوى الروحانية والجسمانية، ومنه الفيض على كلّ منها، وهو صورة المرتبة الإلهية، كما أنّ الروح صورة المرتبة الأحديّة، لذلك وسع كلّ شيء حتى الحقّ»<sup>[4]</sup>.

وللقونوي كلام مشابه أيضًا يشرح فيه معنى سعة القلب للحقّ سبحانه وتعالى، ويؤكد فيه أنّ هذه السعة مختصة بالإنسان العارف بالله فقط، دون غيره من الموجودات: «أما سعة القلب الذي وسع الحقّ فهي عبارة عن سعة البرزخية المذكورة، الخصيصة بالإنسان الحقيقي الذي هو قلب الجمع والوجود، فإنّ الإنسان الحقيقي الذي هو قلب الجمع والوجود، قلبه برزخي، وعلمه المنبّه عليه أنّاً»<sup>[5]</sup>.

إذًا، يمكن أن نستنتج ممّا ذكرناه من بعض كلام أعلام مدرسة العرفان النظري، فيما أوردوه عن حقيقة القلب، أنّ القلب برزخ بين عالمين؛ بين عالم الوحدة الحقّة الحقيقية وعالم النفس البشري. وهذه البرزخية أعطته خاصية مهمّة جدًّا أطلق عليها اسم السعة الوجودية. فالقلب لديه من السعة الوجودية ما ليس لدى غيره، ولذلك وسع الحقّ سبحانه وتعالى. وسعة الحقّ للقلب ليس سعة لذاته المقدّسة والمنزهة عن كلّ إحاطة، بل هي سعة لتجلياته الذاتية والأسمائية والفعليّة، وفيوضاته

[1]- ابن أبي جمهور، محمد: عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية، تحقيق: مجتبي العراقي، دار سيد الشهداء للنشر، قم، 1405ق، ط1، ج1، ص48.

[2]- ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع مذكور، ج1، ص289.

[3]- ابن عربي، محي الدين، الدرة البيضاء، تحقيق: محمد عزب، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1413ق/1993م، ط1، ص29.

[4]- القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، مرجع مذكور، ج2، ص794.

[5]- القونوي، صدر الدين: الفكوك، تحقيق: محمد خواجوي، انتشارات مولی، طهران، 1371ش، ط1، ص254.

الرحمانية والرحيمية. فالقلب عن العرفاء هو مركز التجليات الإلهية، وهو لا يسمّى قلباً في الحقيقة إلا إذا صار مرآة للفيوضات والتجليات الإلهية، وذلك بعد تحقّق شروط الاستفاضة، وتنوّع القلب بالنور الإلهي، من خلال التخلّي عن جهة الحيوانية في الإنسان، والعروج نحو الجهة الملكوتية التي هي أصل الإنسان وحقيقته، «فإذا غلب النور القلبي وظهر سلطانه على القوى الحيوانية، واطمأنّت النفس تسمّى - عندها - مطمئنة، ولمّا كمل استعدادها، وقوي نورها وإشراقها، وظهر ما كان بالقوة فيها وصار مرآة للتجليّ الإلهية - عندها - يسمّى بالقلب. وهو المجمع بين البحرين وملتقى العالمين، لذلك وسع الحق، وصار عرش الله»<sup>[1]</sup>. وعليه، فإنّ سبب هذه السعة القلبية اللامتناهية، وملاستها لمقام «أو أدنى»، وصيروتها مرآة للتجليات والفيوضات الإلهية المطلقة، هو خصيصة أساسية في القلب، بها تفرّد وتميّز عن كلّ الموجودات، وهذه الخصيصة هي تكوينه البرزخي الجامع بين الجهة الإلهية والخلقية معاً.

### القلب مركز المعرفة العرفانية

بحسب المفهوم والرؤية العرفانية لحقيقة القلب، ليس كلّ آدمي صاحب قلب روحاني في الواقع. ومقصودنا بالقلب الروحاني - كما أسلفنا - هو القلب الذي يسع الحقّ تعالى وتجلياته الإلهية وأطواره الروبوتية. «وهذا القلب المتجلّى له، لا يكون إلاّ للعارف الكامل، لأنّ قلبه مرآة الذات الإلهية وشؤونها جميعاً»<sup>[2]</sup>، وإن كان لكلّ إنسان قابلية واستعداد ليكون صاحب قلب نوراني حقيقي، متجلّى له.

عند العارف، إنّما سمّي القلب قلباً لتقلّبه في تجليات الحقّ سبحانه وتعالى، وعدم استقراره على حال واحدة في الأطوار الإلهية والظهورات الربانية. فهو يتقلّب فيها ويتنقلّ من خلالها من حال إلى حال، ومن مقام إلى مقام، ومن شأن إلى شأن، في أنواع الصور والصفات الإلهية. فالقلب من التقلب، وهو جعل الشيء أوله آخره، وظاهره باطنه، «وقلب الشيء لغة، أن يجعل أوله آخره أو ظاهره باطنه، جمعاً وفرادى»<sup>[3]</sup>. وهذه الخاصية التي يتمتّع بها القلب هي ميزة يستطيع من خلالها صاحب هذا القلب أن يعاين التجليات والآيات الإلهية على اختلافها وتنوّعها من خلال تقلّبها في أطوارها. فيكون القلب وصاحبه كلّ يوم في شأن، كما أنّ التجليات الإلهية، بل وربّ هذه التجليات الإلهية كلّ يوم في شأن: ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾<sup>[4]</sup>، فيتقلّب القلب بتقلّب التجليات؛ لأنّ «القلب

[1]- القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، مرجع مذكور، ج ١، ص ١٥٦.

[2]- المرجع نفسه، ج ٢، ص ٨٠٤.

[3]- الجندي، مؤيد الدين: شرح فصوص الحكم، تحقيق: عاصم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧م، ط ١، ص ٢٨٧.

[4]- سورة الرحمن، الآية ٢٩.

معلوم بالتقليب في الأحوال دائماً، فهو لا يبقى على حالة واحدة، فكذلك التجليات الإلهية<sup>[1]</sup>. ولهذا ورد في الحديث عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «إِنَّ الْقُلُوبَ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ اللَّهِ يَقْلِبُهَا كَيْفَ يَشَاءُ»<sup>[2]</sup>.

وهكذا، فإن صاحب القلب يتقلب في الصور والتجليات بحسب العوالم والوجوه الخمسة التي تكون للقلب، فيستفيض من جهة ويفيض من جهة أخرى. فيتقلب القلب مثلاً بين الوجه الذي يلي الحق فتستفيض منه الأنوار، وبين الوجه الذي يلي النفس الحيوانية فيفيض عليها ما استفاضه على حسب استعدادها. وتقلب القلب في الصور والتجليات مقدّمة لمعرفة الله عزّ وجل، فمن تقلّب القلب في العوالم يعرف تقلب الحقّ تعالى في العوالم أيضاً فيعرفه ويشاهده. وعلى ضوء هذه المعرفة يطيعه ويعبده ولا يخالف أمره قيد أنملة. وهكذا يغدو القلب باباً لمعرفة الحقّ، ومعاينة صورته وتجلياته في العوالم، لما وهب الله تعالى هذا القلب من خصائص وإمكانات فريدة جعلته أداة صالحة لمعرفة ومشاهدته، ومن ثمّ طاعته وعبادته؛ لأنّ المعرفة مقدّمة على الطاعة كما لا يخفى.

إذاً، تقلّب القلب في التجليات والصور الإلهية، يجعله من جهة كالتجليات الإلهية في حالة تغيير وتبدل دائم؛ من حال إلى حال، ومن مقام إلى مقام؛ لأنّ التجليات الإلهية ليست على حال واحدة. ومن جهة أخرى، يفتح أمام القلب باب المعرفة بالله تعالى وتجلياته المختلفة، لما يتمتع به القلب من خاصية الوجوه نحو العوالم الوجودية، هذه الوجوه التي ترى وتبصر وتعاين شؤون الحقّ المختلفة الظاهرة في حضراته المختلفة. لذا يرى ابن عربي أنّ «قلب العارف كنز العلم بالله»<sup>[3]</sup>. وهكذا غدا القلب باباً لمعرفة الحقّ ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾<sup>[4]</sup>، فإن نبيّ الله إبراهيم عليه السلام عندما رأى ملكوت السماوات والأرض كما أخبر العليّ الكريم في كتابه الكريم بقوله: ﴿وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾<sup>[5]</sup>، فإنه لم يعاين ملكوت الحقّ ولا شاهده بعينه الحسية.

فالقلب الحقيقيّ الروحانيّ يرى كما ترى العين الباصرة، وتسمّى الرؤية القلبيةّ بالبصيرة، وقد عرفها "القاساني" بأنّها: "نور العقل المنور بنور القدس، والمؤيد بتأييد هداية الحقّ، وهي نهاية مراتب العقل في الإدراك، وتسمّى القوة القدسية، أي أن تبلغ في الاستدلال على المطالب العلمية

[1]- ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكية، مرجع مذکور، ج 1، ص 289.

[2]- المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذکور، ج 67، ص 53.

[3]- ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكية، مرجع مذکور، ج 1، ص 667.

[4]- سورة الحج، الآية 6.

[5]- سورة الأنعام، الآية 75.



إلى الحقائق التي لا تدرك إلا بنور البصيرة، وهي للقلب منزلة البصر للعين<sup>[1]</sup>. وفرق كبير بين البصر والبصيرة؛ فالبصر هو الرؤية الحسية التي تحصل بواسطة العين التي تكون في جسد الإنسان. أما البصيرة فهي "العين الباطنة القلبية"<sup>[2]</sup> التي من خلالها يعاين الإنسان ويرى ويعرف حقائق الوجود وأسراره وتجليات المعبود وألطافه. والبصر الحسي كما أن "رؤيته موقوفة على نور آخر غير نوره، لتحصل له الرؤية بواسطته، مثل نور الشمس مثلاً، أو نور القمر، أو نور الكواكب، أو نور النار، وغير ذلك. فكذلك البصيرة، فهي وإن كانت من شأنها الرؤية الباطنية؛ لأنها أيضاً ما خلقت إلا لأجلها، لكن رؤيتها أيضاً موقوفة على نور آخر غير نورها، لتحصل لها الرؤية بواسطته، مثل نور التجلي مثلاً، أو نور الإلهام، أو نور الوحي، أو نور الكشف، المعبر عنها - أي من هذه الأنوار - بنور الله. وهذا هو المعنى في قوله تعالى نُورٌ عَلَى نُورٍ. وفيه قال: ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ﴾<sup>[3]</sup>. وقال: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾<sup>[4]</sup><sup>[5]</sup>.

فالقلب عند العرفاء هو الأداة التي من خلالها تحصل المعرفة بالله وبالأسرار والتجليات الإلهية، بل وبكل ما ينطوي عليه عنوان الباطن. القلب عندهم أداة إدراك ومعرفة، لا أداة تعشق وحب. «أما مركز الحب عندهم فهو الروح، وإن كانوا ينسبون الحب إلى القلب أحياناً. وهناك طريق ثالثة للاتصال الروحي عندهم وهي «السر» الذي هو مركز التأمل في الله»<sup>[6]</sup>. ويستدلون على هذا الكلام بالقرآن الكريم الذي جعل القلب محلاً للإيمان، ومركزاً للفقاهة والفهم والتدبر، ومنطلقاً للزيغ وأصلاً للإخلاص وغيرها من الحقائق القلبية التي ذكرها القرآن الكريم والتي يكتشف المرء عند أدنى تأمل فيها أننا أمام أداة معرفية حقيقية ذات دور محوري ومفصلي في هداية الإنسان نحو معرفة الحقائق الوجودية والأسرار الكونية<sup>[7]</sup>.

وهكذا يكون القلب عند العارف مركزاً للعلم والمعرفة معاً، بل وهو وحده القادر على أن يسع الحقيقة الإلهية باعتباره موطن الحق ومجلاه، على قدر استعداده ودرجته من الكمال والصفاء. وهذا الاستعداد يكون على قدر ما يمنح الله تعالى القلب من السعة والاستقامة التي تتناسب وحجم تجلي الحق المطلق فيه، لذا فإن المعرفة العرفانية «لا تتقيد أبداً وهي قائمة على التحوّل والاستمرارية دائماً، لذا كان معرفة مركزها القلب دائماً»<sup>[8]</sup>.

[1]- الكاشاني، عبد الرزاق: شرح منازل السائرين، تحقيق: محسن بيدارفر، منشورات بيدار، قم، ١٣٨٥ش/١٤٢٧ق، ط٣، ص٥٠٨.

[2]- الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذکور، ص٥٧٩.

[3]- سورة النور، الآية٣٥.

[4]- سورة النور، الآية٤٠.

[5]- الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذکور، ص٥٧٩.

[6]- ابن عربي، محي الدين: فصوص الحكم، تعليق: أبو علاء عفيفي، انتشارات الزهراء، قم، ١٣٧٥ش، ط٣، ص١٣٩.

[7]- سورة محمد، الآية٢٩. سورة المجادلة، الآية٢١. سورة آل عمران، الآية٦. سورة الإسراء، الآية٤٦. سورة الشعراء، الآية٨٩.

[8]- Sells, michael, the mystical languages of unsaying, the university of Chicago press, London, printed in the united states of America, 1994, p91.



## العقل في المنهج المعرفي العرفاني

العقل من أدوات الإدراك الباطنية المجردة للنفس، وهي أكثر تجرّداً من الخيال، ودورها الأساس إدراك الصور الكلية للأشياء بعد تجريدتها من المادة وصورتها، للحصول في نهاية الأمر على مفاهيم ذهنية عامة وكليّة يمكن أن تنطبق على أكثر من مصداق وموضوع. فبالإضافة «إلى الصورتين المحسوسة والمتخيّلة، فقد يدرك الإنسان أحياناً المعاني الكلية التي تحمل على الصور الخياليّة أو الحسيّة. مثل هذه المعاني الكلية هي نفس المعاني المعقولة التي تدرك بواسطة العقل»<sup>[1]</sup>. والعقل في المنظور العرفاني الذي يستند أحياناً كثيرة في بناء تصوّراته الكلية إلى الحواس، عاجز أيضاً عن إدراك الحق ومعرفته؛ لأنّه تعالى غير مقيد بالصور الذهنيّة والمفاهيم الكلية، بل الحقيقة الإلهيّة لا حدّ لها كما أسلفنا ولا حصر، وبالتالي تبقى بعيدة عن متناول العقل، محجوبة عن صورته اللفظيّة ومفاهيمه الكلية. ولكن هذا القصور لا يلغي دور العقل المركزي والبالغ الأهميّة في المعرفة العرفانيّة.

العقل في الفكر والمنهج العرفاني محطّ بحث ونقاش وجدال طويل. فمنهم من يرفض العقل بالكامل، ويرى أنّه عاملٌ سلبيّ في وصول الإنسان إلى المعرفة الحقّة الحقيقيّة، ومنهم من يعطي العقل حيّزاً مهمّاً، بل وضروريّاً من أجل الوصول إلى هذه المعرفة باعتباره أداة من أدوات المعرفة الإنسانيّة الأساسيّة المكملّة للأدوات المعرفيّة الأخرى التي زوّد بها الإنسان. ولكنّ اختلاف العرفاء فيما بينهم وانقسامهم بشأن العقل لا يمنع من إقرار الجميع تقريباً واعترافهم بعجز العقل، وضعف قدراته، وعدم تماميّةه في إيصال الإنسان إلى هذا الهدف السامي من خلقه ووجوده. والمعادلة عندهم بكل بساطة هي الآتية: إذا كان الهدف من وجود الإنسان هو معرفة الكمال المطلق والوصول إليه، والعقل كأداة للمعرفة ليست لديها القدرة الذاتية على معرفة الكمال المطلق والوصول إليه، إذاً العقل لوحده عاجز عن إيصال الإنسان إلى الهدف من خلقه ووجوده، وبالتالي لا يصحّ لوحده أن يكون أداة للمعرفة لأنّ "الكمال الذي يقولون به، كالأمر الممتنع؛ لأنّه لو وصل إليه السالك وأدركه، لما أمكنه أن يعقله بالقوّة العاقلة، لاتّفاقهم على أنّ العقل يستحيل أن يدركه لكونه من الأطوار التي تكون فوق العقل، فامتنع أن تصل إليه القوّة العاقلة»<sup>[2]</sup>.

أمّا السبب في عجز العقل وعدم تماميّة قدراته، وحقيقة الدور المناط به والهدف من خلقه، فالإضافة إلى ما ورد بشأن العقل في النصوص الشريفة كما في هذه الروايات مثلاً؛ عن الإمام

[1]- الآملي، جواد: نظرية المعرفة في القرآن، دار الصفوة، بيروت، ١٤١٧ق/١٩٩٦م، ط١، ص٢٤٤.

[2]- الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، تصحيح: جلال الدين الأشتياني، بوستان كتاب، قم، ١٣٨١ش، ط٣، ص٣٤٨.

علي عليه السلام في إحدى خطبه، والتي تعرف بخطبة الأشباح وهي من جلائل خطبه حيث قال عليه السلام في صفات الراسخين في العلم: «وَأَعْلَمُ أَنَّ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ هُمُ الَّذِينَ أَعْنَاهُمْ عَنِ اقْتِحَامِ السُّدَدِ الْمَضْرُوبَةِ دُونَ الْعُيُوبِ الْإِقْرَارُ بِجُمْلَةٍ مَا جَهَلُوا تَفْسِيرَهُ مِنَ الْعَيْبِ الْمَحْجُوبِ فَمَدَحَ اللَّهُ تَعَالَى اعْتِرَافَهُمْ بِالْعَجْزِ عَنِ تَنَاوُلِ مَا لَمْ يُحِيطُوا بِهِ عِلْمًا وَسَمَى تَرْكَهُمُ التَّعَمُّقَ فِيمَا لَمْ يَكْلَفْهُمْ الْبَحْثَ عَنْ كُنْهِهِ رُسُوحًا فَاقْتَصَرَ عَلَى ذَلِكَ فَلَا تُقَدَّرُ عَظَمَةُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ عَلَى قَدْرِ عَقْلِكَ فَتَكُونُ مِنَ الْهَالِكِينَ»<sup>[١]</sup>.  
وعنه عليه السلام أيضا في خطبة أخرى يبين فيها عجز العقل عن معرفة الله: «... وَلَا يَقْدِرُ الْوَاصِفُونَ كُنْهَ عَظَمَتِهِ، وَلَا يَخْطُرُ عَلَى الْقُلُوبِ مَبْلَغُ جَبْرُوتِهِ لِأَنَّهُ لَيْسَ لَهُ فِي الْأَشْيَاءِ عَدِيلٌ، وَلَا تُدْرِكُهُ الْعُلَمَاءُ بِاللُّبَابِهَا، وَلَا أَهْلُ التَّفْكِيرِ بِتَفْكِيرِهِمْ إِلَّا بِالتَّحْقِيقِ، إِيقَانًا بِالْغَيْبِ لِأَنَّهُ لَا يُوصَفُ بِشَيْءٍ مِنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ...»<sup>[٢]</sup>. هذه الروايات وغيرها تظهر محدودية الإدراكات العقلية في المعرفة الإنسانية الكاملة وعجزه عن إدراك حقائق الأشياء، لكون «العلم الصحيح لا يحلّ بالكسب والتعمّل، ولا تستعمل القوى البشرية في تحصيله»<sup>[٣]</sup>.

بالإضافة إلى الشواهد النصية يرى العارف أن هناك العديد من الظواهر الخاصة بالعقل التي تحد من المعرفة الإطلاقيه لديه؛ منها أن العقل قوله إدراكية في النفس وظيفتها الأساس إدراك المفاهيم الكلية والذهنية المجردة عن المادة أو هيئاتها، فلا يفيد رأياً جزئياً، وهو يستند في بناء تصوراتها الكلية على ما تقدّمه إليه الحواس من مبادئ وصور جزئية، إذ العقل لا يستطيع أن يفهم شيئاً أو أن يستفيد علماً إذا لم يكن مسبوقةً بالحس. من هنا، كان العقل عاجزاً عن إدراك الكمال المطلق اللامتناهي للحقّ تعالى أو حصره، وبالتالي الإحاطة به لأنه عزّ اسمه فوق إدراك الحواس، والمفاهيم الذهنية المبنية على التصورات الكلية للأشياء. فمن الأصول المقررة عند العرفاء أن للعقل «مرتبة مخصوصة في إدراكه ومدركات خاصة لا يتجاوز إدراكه عنها، فكما أنّ البصر مثلاً لا يقدر أن يتجاوز عن إدراك الكيفيات المبصرة ويدرك الأصوات والنعم، فكذلك العقل لا يمكنه أن يتجاوز عن إدراك الكليات المعقولة ويدرك الحقائق الكشفية والمعاني الذوقية»<sup>[٤]</sup> والمعرفة التي يتحدث عنها العارف هي معرفة جزئية تفصيلية وليست كلية.

كما إن العقل في إدراكه يعتمد على ركيزتين أساسيتين من ركائز القوة الإدراكية الأخرى هما: الحواس والبدهيّات، ومن دونهما لا يمكنه أن يعقل الأشياء من حوله. وإذا كان العقل بحاجة

[١]- المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذكور، ج ٥٤، ص ١٠٧.

[٢]- المرجع نفسه: ج ٤، ص ٣٠١.

[٣]- القونوي، صدر الدين: إعجاز البيان في تفسير أم القرآن، تقديم وتصحيح: جلال الدين الآشتياني، مؤسسة بوستان كتاب، قم، ١٤٢٣ق/١٣٨١ش، ط ١، ص ٢٨ و ٣٤.

[٤]- الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذكور، ص ٣٤٥.

إلى هذين الأصلين من أجل تحصيل المعرفة، فكيف يمكن أن يكون العقل بذاته قادراً على معرفة الكمال المطلق وتجلياته؟! فعند العارف العلم اليقيني بالله تعالى يعسر اقتناصه بالقانون الفكري والبرهان النظري لحاجة العقل وفقره إلى القوة الإدراكية الحسية، الخيالية، والفكرية بالإضافة إلى البديهيات الأولية، وكلها عاجزة عن تحصيل المعرفة اليقينية التامة والكاملة بالله تعالى، وبالتالي فإنّ العقل عاجز عن تحصيل هذه المعرفة أيضاً.

من خصائص العقل المهمة أيضاً أنه يمنحنا الإمكانية لمعرفة الأشياء لناحية إثبات وجودها، والأفعال والآثار المرتبطة بها، أما إدراك ذات الشيء وحقيقته فإنّ العقل عاجز عنه. ففاعلية العقل محصورة في إثبات وجود الأشياء لا حقيقتها، وإدراك أفعالها لا ذواتها. وهذا الأمر بعينه ينسحب إلى معرفة الله تعالى؛ فقدرات العقل محصورة في إثبات وجوده لا حقيقته، ومعرفته من خلال أفعاله لا ذاته كما يقول ابن عربي: «فالعلم بالله عزيز عن إدراك العقل والنفس إلا من حيث إنّه موجود تعالى وتقدس، وكلّ ما يتلفظ به في حقّ المخلوقات أو يتوهم في المركبات وغيرها، فالله سبحانه في نظر العقل السليم من حيث فكره وعصمته بخلاف ذلك، لا يجوز عليه ذلك التوهم، ولا يجري عليه ذلك اللفظ عقلاً من الوجه الذي تقبله المخلوقات. فإن أطلق عليه فعلى وجه التقريب على الأفهام لثبوت الوجود عند السامع، لا لثبوت الحقيقة التي هي الحقّ عليها، فإنّ الله تعالى يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾<sup>[١]</sup>»<sup>[٢]</sup>.

ومن ميزات العقل الأساسية على مستوى المعرفة أنه لا يدرك الأشياء إلا من خلال المماثلة والمشابهة. بمعنى أنّ العقل إذا أراد أن يدرك شيئاً ما فينبغي أن يكون بين العقل وما يدركه نوعٌ من المشاكلة والمناسبة، وإلا لا يمكن للعقل أن يدرك شيء ليس فيه منه شيء، كما أنّه «لا يمكن لأحد أن يعلم شيئاً ليس فيه مثله البتة»<sup>[٣]</sup>. فالمماثلة بين المدرك والمدرك أمرٌ لا بدّ منه من أجل حصول العلم والمعرفة العقلية بالأشياء، ومن دون هذه المماثلة لا يمكن أن تتحقّق المعرفة بالشيء. لذا يرى العارف أنّ الدور الذي يقوم به العقل في مجال المعرفة متعلّق بالمدى الذي يصل إليه في تحقيق أوجه المناسبة بينه وبين ما يريد العلم به أو إدراك كنهه. والإنسان عندما يطلب معرفة شيء إنّما يطلبها بما هو موجود فيه، وهو يناسب ذلك الشيء. ولكنّ حدوث المناسبة الجامعة لا يتأتّى للعارف من كلّ وجه، بل هي لا تقوم إلا بين بعض الصفات والعوارض؛ لأنّ ثبوت المناسبة من كلّ وجه يعني تمام المعرفة بحقيقة الشيء، فلا يكون باعثاً للعارف على طلب حقيقته. لذلك كان

[١]- سورة الشورى، الآية ١١.

[٢]. ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع مذکور، ج ١، ص ٩٣.

[٣]- ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع مذکور، ج ١، ص ٩٥.

مقتضى طلب العارف لحقيقة شيء ما؛ أن تظلّ هناك وجوه مجهولة تدعو إلى كشف النقاب عنها، فإنّ «ثبوت المناسبة من كل وجه يقتضي الحصول المنافي للطلب، لاستحالة طلب الحاصل، وإن حصول الشعور ببعض الصفات والعوارض من جهة المناسبة هو الباعث على طلب معرفة الحقيقة»<sup>[١]</sup>. ومن هنا يتّضح أنّ المعرفة لا تكون بشيء مجهول مطلقاً، كما لا تكون بشيء معروف من جميع وجوهه أيضاً. والعقل لقصوره لا يستطيع أن يدرك كلّ أوجه المناسبة، وبالتالي لا يمكنه إدراك حقيقة الأشياء كما هي.

من أحكام العقل ونتائج الفكر من وجهة نظر العارف أنها نسبيّة وليست واحدة. وذلك يرجع إلى أنّ الأحكام النظرية تتفاوت طبقاً لتفاوت مدارك أصحابها. بل إنّ مدرك المدركين تابعة للكيفية التي يكون عليها طالب المعرفة حين توجّهه في طلب المعرفة. بل إنّ التوجه نفسه تابع بدوره لاختلاف المقاصد، والعقائد، والعادات، والأمزجة. وعليه، فإنّ «إقامة الأدلة النظرية على المطالب، وإثباتها بالحجج العقلية على وجه سالم من الشكوك الفكرية والاعتراضات الجدلية متعذّر؛ وإنّ الأحكام النظرية تختلف بحسب تفاوت مدارك أربابها، والمدارك تابعة لتوجهات المدركين، والتوجهات تابعة للمقاصد التابعة لاختلاف العقائد والعوائد والأمزجة والمناسبات»<sup>[٢]</sup>.

ونظراً لما للاعتقادات الخاصّة من أثر بالغ يظهر في تفاوت أحكام الأفراد، وكذلك نظراً للتفاوت الناشئ عن الاختلاف في الأمزجة وتفاوت الاستعدادات والقابليّات، فإنّ الأحكام والنتائج تتلوّن أيضاً بما تنصّب به، وهذا كلّ من دواعي وأسباب اختلاف الأحكام التي يصدرها أهل النظر والعقل. «فيختلف حكم الناظرين في الأمر الواحد لاختلاف الصفات والخواص والأعراض التي هي متعلّقات مداركهم ومنتهاها من ذلك الأمر الذي قصدوا معرفة كنهه، والمعرفة إيّاه والمميّزة له عندهم، فمتعلّق إدراك طائفة يخالف متعلّق إدراك الطائفة الأخرى... فاختلف تعريفهم لذلك الأمر الواحد، وتحديددهم له وتسميتهم إيّاه وتعبيرهم عنه»<sup>[٣]</sup>.

لهذه الأسباب المذكورة وغيرها، اختلف أهل العقل النظري في موجبات عقولهم، ومقتضيات أفكارهم وفي نتائجها أيضاً، وتعدّدت آراؤهم، فما هو صواب عند شخص هو عند غيره خطأ، وما هو دليل عند البعض هو عند آخرين شبهة، فلم يتفقوا في الحكم على أمر واحد، بل كان الحقّ بالنسبة إلى كلّ ناظر هو ما استصوبه ورجّحه واطمأنّ به.

[١]- القنوي، صدر الدين: إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن، مرجع مذکور، ص ٢٨.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٢٢.

[٣]- القنوي، صدر الدين: إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن، مرجع مذکور، ص ٢٩-٣٠.

## العقل الفكري والقدسي عند العارف

إذا كان العقل عاجزاً عن إدراك الكمال المطلق الإلهي وتجلياته ومظاهره الوجودية؛ لأنه طور فوق طور العقل، فهذا لا يعني عند العارف انتفاء دور العقل وعدم قدرته مطلقاً على المعرفة بالحقائق الوجودية، واقتصار دوره على المفاهيم الكلية. بل للعقل دورٌ مهمٌ وأساسيٌّ في المعرفة الشهودية والكشفية العرفانية. ولكن قبل الحديث عن دور العقل ووظيفته في المنهج المعرفي العرفاني، نشير إلى مسألة مهمة في منظومة العارف المعرفية وأدواتها، وبالتحديد العقل، لما لهذه المعرفة التفصيلية بالعقل من دور أساسي في اكتشاف هذه المنظومة المتكاملة للمعرفة العرفانية بكل أبعادها. فالعقل عند العارف له إطلاقان:

الأول: العقل الفكري، أو المقيّد: وهو القوّة المدركة للكليات المفهومية، من خلال النظر والبرهان. وهو العقل المتعارف عند أهل النظر من الفلاسفة وغيرهم، والذي من خلاله يستدلّون على وجود الله. وقد ورد بشأنه العديد من الروايات، منها على سبيل المثال لا الحصر هذه الرواية المروية عن الإمام الصادق عليه السلام يقول فيها:

«إِنَّ أَوَّلَ الْأُمُورِ وَمَبْدَأَهَا وَقَوْتَهَا وَعِمَارَتَهَا الَّتِي لَا يَنْتَفِعُ بِشَيْءٍ إِلَّا بِهِ الْعَقْلُ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ زِينَةً لَخَلْقِهِ وَنُورًا لَهُمْ فَبِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ وَأَنْهُمْ مَخْلُوقُونَ وَأَنَّهُ الْمُدَبِّرُ لَهُمْ وَأَنَّ الْمُدَبِّرُونَ وَأَنَّهُ الْبَاقِي وَهُمْ الْفَانُونَ وَاسْتَدَلُّوا بِعُقُولِهِمْ عَلَى مَا رَأَوْا مِنْ خَلْقِهِ مِنْ سَمَائِهِ وَأَرْضِهِ وَشَمْسِهِ وَقَمَرِهِ وَكَيْلِهِ وَنَهَارِهِ وَبَيَّانٌ لَهُ وَلَهُمْ خَالِقًا وَمُدَبِّرًا لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزُولُ وَعَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيحِ وَأَنَّ الظُّلْمَةَ فِي الْجَهْلِ وَأَنَّ النُّورَ فِي الْعِلْمِ فَهَذَا مَا دَلَّهُمْ عَلَيْهِ الْعَقْلُ قَبْلَ لَهُ فَهَلْ يَكْتَفِي الْعِبَادُ بِالْعَقْلِ دُونَ غَيْرِهِ قَالَ إِنَّ الْعَاقِلَ لِدَلَالَةِ عَقْلِهِ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ قِوَامَهُ وَزِينَتَهُ وَهَدَايَتَهُ عَلِمَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّهُ وَعَلِمَ أَنَّ لَخَالِقِهِ مَحَبَّةً وَأَنَّ لَهُ كَرَاهِيَةً وَأَنَّ لَهُ طَاعَةً وَأَنَّ لَهُ مَعْصِيَةً فَلَمْ يَجِدْ عَقْلَهُ يَدُلُّهُ عَلَى ذَلِكَ وَعَلِمَ أَنَّهُ لَا يُوصَلُ إِلَيْهِ إِلَّا بِالْعِلْمِ وَطَلَبِهِ وَأَنَّهُ لَا يَنْتَفِعُ بِعَقْلِهِ إِنْ لَمْ يُصِبْ ذَلِكَ بِعِلْمِهِ فَوَجَبَ عَلَى الْعَاقِلِ طَلَبُ الْعِلْمِ وَالْأَدَبِ الَّذِي لَا قِوَامَ لَهُ إِلَّا بِهِ»<sup>[١]</sup>.

الثاني: العقل القدسي: هو العقل المطلق المنور بنور القدس. وهو العقل الذي يدرك الحقائق الكلية المطلقة بواسطة الكشف والشهود. وقد ورد الحديث عن هذه المرتبة من العقل في بعض الروايات الشريفة، كما في هذه الرواية المروية عن الإمام الصادق عليه السلام، حيث يبيّن فيها مراتب العقل وأنواعه، ثم يذكر مرتبة العقل المؤيّد والمنور بالنور القدسي فيقول عليه السلام: «دِعَامَةُ الْإِنْسَانِ

[١]- الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، تحقيق وتصحيح: علي غفاري ومحمد آخوندي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٧ق، ط ٤، ج ١، ص ٢٩.

العقل والعقل منه الفطنة والفهم والحفظ والعلم وبالعقل يكمل وهو دليله ومبصره ومفتاح أمره فإذا كان تأييد عقله من الثور كان عالماً حافظاً ذاكرةً فطناً فهماً فعلم بذلك كيف ولم وحيث وعرف من نصحه ومن غشه فإذا عرف ذلك عرف معجراه وموصوله ومفصوله وأخلص الوحدانية لله والإقرار بالطاعة فإذا فعل ذلك كان مستدرِكاً لما فات ووارداً على ما هو آت يعرف ما هو فيه ولاي شيء هو هاهنا ومن أين يأتيه وإلى ما هو صائرٌ وذلك كله من تأييد العقل»<sup>[١]</sup>.

فالعقل عند العارف حقيقة واحدة مشككة ولها مراتب، المرتبة العالية منها تسمى بالقوة القدسية. والمرتبة المتوسطة منها تسمى القوة المفكرة المدركة للكليات، وهي التي يصطلح عليها في العرف بالعقل، وهو العقل بحسب مفهوم طائفة الحكماء والفلاسفة. والمرتبة الدنيا هي القوة المفكرة المدركة للجزئيات وتسمى بالمفكرة. والعارف إذا منع العقل من المعرفة الكشافية الشهودية بحقائق الأشياء، فمراده من العقل هنا العقل الفكري المدرك للكليات والمقيّد بالحدود والرسوم لا العقل القدسي. وهو لا يسلم بأن العقل لا يدرك المعارف والحقائق التي هي فوق طور العقل بشكل مطلق. بل للعقل من وجهة نظره مرتبة أسمى وأكمل من مرتبة إدراك المفاهيم الكلية والذهنية التي تأخذ مبادئها بتوسط الأقيسة المنطقية، ومن خلال هذه المرتبة الأرفع يدرك العارف الحقائق المخفية للوجود، كما يصرح ابن تركة الأصفهاني في تمهيد القواعد: «إننا لا نسلم أن العقل لا يدرك تلك المكاشفات والمدركات التي في الطور الأعلى، الذي هو فوق العقل أصلاً، نعم إن من الأشياء الخفية ما لا يصل إليه العقل بذاته، بل إنما يصل إليه ويدركه باستعانة قوة أخرى هي أشرف منه - أي القوة القدسية - واستبانة نور أضواء هو أتم منه، مقتبساً من مشكاة الزجاجية الإنسانية التي فيها المصباح؛ لكن بعد الوصول يدركه العقل مثل سائر مدركاته. كما في المدركات الجزئية، فإنه في استحصالها يحتاج إلى قوة أخرى، لكنها أنزل وأخس منه، وبعد الوصول يدركها مثل سائر مدركاته على السواء»<sup>[٢]</sup>.

بمعنى آخر، إن العقل الذي يعتمد عليه الفيلسوف في اكتساب المعرفة الحقيقية هو غير العقل الذي يعتمد عليه العارف؛ لأن العقل الذي يعتمد عليه أهل الرسوم كما يسميهم العارف لاعتمادهم على الرسوم والحدود في تحصيل معارفهم ومدركاتهم، عبارة عن القوة المفكرة المدركة للكليات، والتي تأخذ العلوم من مبادئها التصورية والتصديقية بتوسط الحدود والرسوم، وتألّف القضايا وتشكيل الأقيسة. أما العقل الذي يعتمد عليه العارف فهو العقل الذي يأخذ معارفه وعلومه العالية من العقل المطلق أو ما يسميه بالقوة القدسية، كما أنه يأخذ علومه الدانية من القوى الحسية

[١]- المرجع نفسه، ص ٢٥.

[٢]- الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذكور، ص ٣٨٤.



والخيالية والفكرية. ويصطلح عليه العارف أيضاً باللب وهو «العقل المنور بنور القدس، الصافي عن قشور الأوهام والتخيلات. ولب اللب هو مادة النور الإلهي القدسي، الذي يتأيد به العقل، فيصفو عن القشور المذكورة ويدرك العلوم المتعالية عن إدراك القلب المتعلق بالكون، المصون عن الفهم، والمحجوب بالعلم الرسمي»<sup>[1]</sup>.

والعقل القدسي عند العارف هو نفسه العقل المستفاد عند الفيلسوف، أو العقل الفعّال «إذا اعتبرت فيه مشاهدة تلك المعقولات عند الاتصال بالمبدأ الفعّال. وسُمّي به لاستفادة النفس إياه ممّا فوقها»<sup>[2]</sup>، والذي من خلاله يدرك حقائق الملكوت وخبيا الجبروت بعد تحقّق العبودية التامة للحقّ تعالى، وانتفاء الجهة السوائية والغيرية بشكل مطلق بين الخالق والمخلوق فإنّ «الروح الإنسانيّة كمرآة؛ فإذا صقلت بصقالة العقل القدسي للعبودية التامة، وزالت عنه غشاوة الطبيعة ورين المعصية، لاح له حينئذ نور المعرفة والإيمان، وهو المسمّى عند الحكماء بالعقل المستفاد. وبهذا النور العقلي تترأى فيه حقائق الملكوت وخبيا الجبروت، كما تترأى بالنور الحسيّ الأشباح المثالية في المرايا الصقيلة إذا لم يفسد صقالتها بطبع، ولم يكدر صفاؤها برين، ولم يمنعها حجاب عن ذلك»<sup>[3]</sup>.

فالعقل عند العارف يمكن أن يدرك الحقائق الإلهية والمكاشفات الربانية ولكن لا بذاته، بل بالاستعانة بقوة أشرف منه، واستبانة نور هو أضوأ وأتمّ منه، مقتبساً من مشكاة الزجاجية الإنسانية التي فيها المصباح، فيدرك الحقائق بواسطتها، وبعد اتصال العقل بالنور القدسي المطلق تنزل عليه المعارف والحقائق، فيدركها كما يدرك سائر المدركات الجزئية التي هي دونه، فهو يدرك ما دونه وما فوقه بالواسطة، ولكنّ دور العقل في كلا حالتي الإدراك هو القبول فقط، وهذه مسألة بالغة الأهمية في المعرفة العرفانية.

إنّ الوظيفة الأساس للعقل عند العارف، هي قبول الحقائق وتأييدها بعد تنزلها عليه من عالم القدس. ولعملية القبول دور بالغ الأهمية في المعرفة العقلية، وهو ينسجم في الأصل مع خلقه العقل ووظيفته الوجودية، والتي هي التقييد والضبط من وجهة نظر العارف، كما يقول ابن عربي: «ولكن ممّا هو عقل، حدّه أن يعقل ويضبط ما حصل عنده، فقد يهبه الحق المعرفة به فيعقلها، لأنّه عقل لا من طريق الفكر هذا ما لا نمنعه، فإنّ هذه المعرفة التي يهبها الحق تعالى لمن يشاء من عباده لا يستقلّ العقل بإدراكها ولكن يقبلها، فلا يقوم عليها دليل ولا برهان لأنّها وراء طور مدارك العقل»<sup>[4]</sup>.

[1]- الآملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذکور، ص 353.

[2]- الشيرازي، محمد بن إبراهيم: مفاتيح الغيب، تحقيق: نجف قلى حبيبي، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، طهران، 1386 ش، ط 1، ج 2، ص 841.

[3]- المرجع نفسه، ج 1، ص 56.

[4]- ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكية، مرجع مذکور، ج 1، ص 94.



إذن أداة معرفة الحقّ تعالى هي القلب، أمّا العقل فدوره قبول الحقائق المتجليّة عليه من القلب، وهنا تحديدا يبدأ العارف بنسخ خيوط العلاقة الخفيّة بين العقل والقلب، والتي تعتبر من الأسرار التكوينيّة التي قلّما كشف اللثام عنها. فالقلب هو الذي يتّسع في الحقيقة للوجود الإلهي والرحمة الإلهيّة التي وسعت كلّ شيء، وهذا الوجود محتجب عن العقل غير أنّه يظهر له إذا صار هذا الأخير قابلاً لذلك. وفرق كبير ما بين اتّساع القلب للوجود، وظهور الوجود وتجليّه للعقل من خلال خاصيّة القبول: «فلا تكون معرفة الحقّ من دون الحقّ إلّا بالقلب لا بالعقل، ثمّ يقبلها العقل من القلب كما يقبل من الفكر»<sup>[١]</sup>.

وقابليّة العقل واستعداداته لقبول الفيوضات والمعارف الإلهيّة من وجهة نظر العارف ليس لها حدّ، بمعنى أنّه يدرك المعارف الإلهيّة ويتلقّاها كمواهب إلهيّة فيقبلها، ولكن دون أن يكون لقبوله حدّ أو منتهى، مع أنّ خاصيّة التفكير فيه والنظر محدودة. وصفوة القول أنّ محدوديّة العقل تقتصر على الفكر لا على قبول المواهب الإلهيّة والعطاءات الربانيّة غير المحدودة، بمعنى أنّ العقل وإن كان محدوداً من الجانب الفعلي، إلّا أنّه غير محدود من الجانب القبولي، أي من جانب قبول الحقائق، «فإنّ للعقول حدّاً تقف عنده من حيث ما هي مفكّرة، لا من حيث ما هي قابلة، فنقول في الأمر الذي يستحيل عقلاً قد لا يستحيل نسبة إلهيّة، كما نقول فيما يجوز عقلاً قد يستحيل نسبة إلهيّة»<sup>[٢]</sup>.

فتحصّل أنّ العقل عند العارف عقلان: الأول العقل الفكري المقيّد الذي يأخذ العلوم والمعارف عن طريق الأقيسة المنطقيّة والمعاني الكلّيّة، والأدلّة والبراهين. والثاني العقل المؤيّد بالأنوار القدسيّة والجبروتيّة، والتي من خلالها يدرك حقائق الأمور ويكشف عن دقائقها وأسرارها العرفانيّة. وقول العارف بأنّ طور المكاشفات والكمالات الحقيقيّة هو فوق قدرات وطاقت العقل الفكري المتعارف عند الناس، لا يعني أنّ العقل ليس له دور في إدراك هذه المكاشفات والكمالات. بل العقل لديه قابليّة إدراك هذه الكمالات وقبولها من خلال اتّصاله بالعقل القدسي بعد وصوله إلى حدّ الكمال والاستعداد لتلقّي الفيوضات منه. وهو العقل المطلق المنور بنور عالم القدس، الذي تنكشف له الحقائق والكمالات الوجوديّة فيشاهدها شهوداً عينيّاً. حتى إذا نال نصيباً من المعرفة والعلم وكان اتّصال العقل الفكري والمتعارف فعلاً بالعقل القدسي، يدرك عندها هذا العقل المقيّد ما شاهده العقل القدسي، ولكن ليس له من حدّ الإدراك سوى خاصيّتين: الأولى القبول والإذعان للحقائق المتنزلة عليه من قبل العقل المطلق، والثانية التعبير والإخبار عمّا أدركه بلسان الفكر والبرهان والاستدلال.

[١]- المرجع نفسه، ص ٩٤.

[٢]- ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع المذكور، ج ١، ص ٤١.

فوصول العقل الفكري أو المقيد إلى مرتبة العقل المطلق أو القدسي أمر متاح، وذلك إذا كان هناك جامع أم مناسبة بين العقلين، ولا تحصل مثل هذه المناسبة الجامعة بينهما إلا أن يترقى العقل الفكري والمقيد بقيود الحدود والرسوم في مراتب الأكمليّة حتى يتمكن من لقاء العقل الكلّي، فتتجلّى فيه حقائق الأشياء على نحو ما هي عليه في العقل المطلق الكلّي. وهذه المعرفة مختصة بالكاملين من أهل الولاية والعرفاء.

ويكون دور العقل الفكري من جهة مقدّمة ضروريّة لتحصيل المعرفة الأوليّة بناءً على أمر الشارع المقدّس بوجوب تحصيل العلم، ومن ثمّ تمهيد الأرضيّة الصالحة للتكامل والوصول إلى حدّ الاعتراف الكامل بالعجز عن تحصيل المعرفة بالحقائق الوجوديّة والكمالات الإلهيّة، وهو يعدّ من أعلى مراتب الكمال المعرفي بالنسبة إليه. وإذا ترسّخ هذا الاعتراف بالعجز في النفس وصاحبه الصدق والإخلاص من قبل العبد، والمشيئة والعناية من قبل الرب، تفتح على العقل الفكري أبواب أعلى وأسمى من المعرفة من خلال اتّصاله بعالم الأنوار القدسيّة والجبروتيّة، فيرى ما يشاهده العقل المطلق القدسي، ويقبل بما يكشف له من الحقائق، ثمّ يبدأ من جديد بإعمال وظيفته الأساسيّة وهي تبليغ وبيان ما قبله وضبطه، والتعبير عنه بالألفاظ والعبارات المناسبة لمنهج أهل العقل الفكري البرهاني، أي من خلال الحدود والأقيسة والرسوم وما شاكل من وسائل عمله. يتحدث ابن تركة الأصفهاني حول هذه الحقيقة بقوله:

«وإذا كان الأمر على هذا الوجه، فلا يلزم من قولهم: إنّ طور المكاشفات والكمالات الحقيقيّة فوق العقل بالمعنى المتعارف، أن يكون ذلك الطور ممّا يمتنع إدراكه للعقل مطلقاً حتى يمتنع التعبير عنها، فيلزم أن تكون معدومات صرفة. على أنّ الحافظة والمتوهّمة والمتخيّلة التي هي آلات تعبير المعاني المدركة بالألفاظ المعيّنة، قد لا يطبع العقل الفكري، لضعفه وعدم تسلّطه عليهم، وينقاد لتلك القوّة؛ أي العقل المطلق المنور بنور الإطلاق الذاتي القوي بالقوّة الأصليّة الإحاطيّة حتى يستخدمها في إرادتها. فلهذا تجد من عبارات أرباب هذه القوّة ما بلغ في فنون البلاغة حدّ الإعجاز، بحيث لا يقدر من صرف الأعمار في تتبّع قوانين الخطابة واستنباط قواعد الفصاحة أن يأتيَ بقريب منه»<sup>[1]</sup>. وعليه، فإنّ العارف ليس بصدد إنكار دور العقل ولا إسقاطه عن الحجية، بل هو بصدد نفي أن يكون العقل وإدراكاته الفكرية هو الغاية القصوى في تحصيل المعرفة، لأنّ المرتبة التي وقف عندها أهل النظر وهي العقل الفكري، لا تعتبر أعلى مراتب العقل من وجهة نظر العارف، بل هناك مرتبة أعلى للعقل هي القوّة القدسيّة، والتي من خلالها يتمكن العقل الفكري من

[1]- الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذکور، ص 384-385.

معرفة الحقائق الكشفية بعد انكشافها للعقل القدسي وتنزلها من لدنه على العقل الفكري، فيدركها بالقوالب والصور المناسبة لمقامه ومرتبته الوجودية ويقبلها بشكل قطعي ويقيني.

والوصول إلى مقام ومرتبة العقل القدسي يتوقف على سلوك طريق التصفية والتجرد النفسي حتى يفنى وجود السالك في الله تعالى فتستهلك الكثرة الإنسانية بالوحدة الإلهية، وربما ارتقت أيضاً إلى مقام الفناء في الأحدية، فيحصل الاتحاد بين التجلي الإمكاناني والحق المطلق، فيحصل لدى العارف بهذا الاتحاد نوع جديد من الإدراك ليس من نوع القوى الجسمانية المدركة للأشياء الحسية، ولا العقلية المدركة للأشياء الكلية، بل هو نوع أكمل وأشمل من الإدراك يلامس حدّ الكشف والشهود. فمقام الكشف والشهود عند العارف على مراتب ودرجات عديدة، تبدأ من آخر حدود العقل الكلي عند تفتح قابلياته واستعداداته وورده حدود عالم الإطلاق، فيصل إلى مقام العقل المطلق الذي يسميه العارف بالقوة القدسية تارة وبالكشف أخرى، «فإنه باعتبار نفس الإدراك يسمّى بالكشف، وباعتبار ما يدرك به أي أداة الإدراك يسمّى بالقوة القدسية»<sup>[١]</sup>، وهو من مراتب الكشف المعنوي. ويترقى العارف في مكاشفاته إلى أن يصل إلى أعلى مراتب الكشف والشهود القلبية والسرية. ويشرح ابن تركة كيفية حصول الإدراك العقلي القدسي فيقول:

«الإنسان إذا سلك مسلك أهل التحقيق من التجريد والتصفية وسائر ما أرشده إليه السالك الخبير، واستهلك أحكام كثرته الإمكانية في وحداته الكلية، واستهلك تلك الوحدات في أحدية عينه الثابتة التي هي صورة المعلومات المذكورة حال توجّهه الحقيقي من حيثية التجلي المذكور، وطلبه الاتصال بالحق من تلك الحيثية - شهوداً ومعرفة - ظهر حكم الاتحاد بين هذا التجلي المتعين، وبين الحق المطلق، فاكسبت القوى الظاهرة والباطنة من الروحانية والجسمانية، وصف التجلي المتعين، واستهلك أحكام كثرتها فيه آخرًا، كما استجّن التجلي المذكور والحجب بالملابس الإمكانية وأحكامها أولاً، فيجدد حينئذ للإنسان بحكم هذا الاتحاد نوع آخر من الإدراك ليس من قبيل الإدراكات النفسانية الباطنية، ولا الطبيعة الجسمانية الظاهرية، بل نسبته في شمول المعلومات وإحاطة أحكامها إلى القوى النفسانية، كنسبة شمول معلوماتها إلى القوى الجسمانية، وهذا هو الإدراك الحاصل بالكسب والاختيار، المسمّى بالكشف تارة، وبالقوة القدسية أخرى»<sup>[٢]</sup>. ومما استعرضناه من أنواع العقول ومراتبها حتى الآن يمكن أن نستخلص الفرق بين أنواع العقول الثلاثة؛ أي العقل الأول والعقل القدسي أو العقل الكلي، والعقل الفكري الذي يصطلح عليه أيضاً بالعقل المعاش.

[١]- الأصفهاني، صائن الدين: التمهيد في شرح قواعد التوحيد، تعليق: حسن رضائي، مرجع مذكور، الهامش رقم ٣٥٨، ص ٤٣٨.

[٢]- الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذكور، ص ٣١٦-٣١٧.

## جدلية العلاقة بين العقل والقلب

على ضوء ما ذكرناه في المبحث السابق، والنتائج التي توصلنا إليها من أن للعقل دوراً أساسياً ومفصلياً في بناء المعرفة العرفانية، بل وله حظٌ ونصيب من درجات الكشف والشهود بعد ترقّيه وتكامله وانتقاله إلى مرتبة العقل القدسي. ولكن يبقى السؤال أنه كيف نوفق بين العقل والقلب، وبالتحديد العقل القدسي؟ وما هي حقيقة العلاقة الحاكمة بينهما؟

عندما نستقرئ مواقف العرفاء المختلفة والمتنوعة حول علاقة العقل بالقلب، نجد أنهم ليسوا على رأي واحد وموقف واحد. فمنهم من تطرّف في موقفه وذهب إلى إنكار ونفي أيّ دور أو صلة للعرفان بالعقل، وهم في الغالب أتباع المنهج الأخلاقي الصوفي، والسلوكي العملي المحض المبني على الرياضات الروحية والمجاهدات النفسية من غير الحاجة إلى العقل بحسب وجهة نظرهم، لزعيمهم أنّ الإنسان يمكن أن يصل إلى أعلى درجات الكشف والشهود والتجرّد من دون الاعتماد على العقل لمحدوديته، ولكونه يشكّل عائقاً أمام التجرد الروحي التام. ومنهجهم في فهم النص الديني هو منهج التأويل، ففي تعاملهم مع النصوص الدينية يعتبرون أنّ باطن الشريعة والدين هو المقصد الحقيقي والنهائي، فلا يعيرون اهتماماً بالظاهر، ويصنّفون العقل ويضعونه في حدود الظاهر. في المقابل، هناك مدرسة عرفانية ورؤية علمية مغايرة تعترف بدور كبير وأساسي للعقل، وتعتبر العقل شرطاً لصحة الوصول إلى المعرفة الكشفية الحقيقية؛ لأنّ الكشف مراتب ودرجات، فمنه الصحيح ومنه الفاسد، ومنه الإلهي الملائكي، ومنه النفسي الشيطاني.

وبالتالي، فإنّ القلب عند أصحاب هذه الرؤية له دور في مجاله وحدوده، وللعقل دورٌ آخر أيضاً في حدوده ومجاله، دون أن يعني ذلك أنّ العقل يعطي المعرفة التامة والكاملة، بل هو يعطي معرفة بحدود المساحة أو القابلية الوجودية المتاحة له بحسب خلقته وأصل تكوينه. وهذه الفئة من العرفاء «لا تريد أن تقول إنّ ما سوى الكشف لا ينتج معرفة - بالمعنى العام-، سوى أنّ كلّ أداة من الأدوات المعرفية إنّما تنتج معرفة في مجالها وفي حدودها، لكنّ القضية الأساسية التي تشدّد عليها المدرسة العرفانية أنّ الوصول إلى حقيقة الوجود، والوصول إلى التوحيد الحقيقي، وإلى الله تعالى لا يتسنى إلا من خلال الكشف والبصيرة»<sup>[1]</sup>.

فهذا الفريق يؤمن بنوع من التصوّف العقلي، ويولي العقل والفكر أهمية فائقة من أجل البلوغ إلى المقصد الحقيقي. فاعتقادهم أنّ العقل الهيلولاني الإنساني يصل إلى مقام الفعلية، أي إلى مقام العقل الفكري والمعاش عن طريق العلم والتفكير، ثمّ يصل بعد ذلك إلى مقام العقل الكلي

[1]- شقير، محمد: فلسفة العرفان، دار الهادي، بيروت، ١٤٢٥ق/٢٠٠٤، ط١، ص٦٦.

أو القدسي - والذي يصطلح عليه العارف أيضاً بالبصيرة - عن طريق التعقل والتأمل، وهي مرحلة من الكمال يتحقق فيها للإنسان اتصالاً أو اتحاداً بعالم القدس، فتتجلى له من خلال هذا الاتصال والاتحاد الكثير من الحقائق؛ لأنّ العقل القدسي هو عقل مجرد يحيط ويهيمن على العوالم التي دونه، وتنطوي فيه حقائق كلّ العوالم التي هي أدنى منه. لذلك عندما يتصل الإنسان بهذا العقل الكلّي وعالمه، فإنّه يشاهد الحقائق الكامنة فيه، ولكن بحدود سعته الوجوديّة، وهو يعدّ بالنسبة إليهم نوعاً من أنواع الإشراق القلبي ودرجة من درجاته، في علاقته مع العقل واتصاله به.

فأصحاب هذه الرؤية المعرفيّة عندما يتحدثون عن منهجهم التوافقي بين العقل والقلب، يعتبرون أنّ التفكير العميق، والتأمل الدائم، شرط أساسي للوصول إلى مقام العقل القدسي، بموازاة الزهد والرياضة الروحيّة والمعنويّة. من هنا، وفق هذا المنهج، تصبح لدى العقل القدسي علاقة وارتباط بالقلب. وهنا تحديداً، يفتح مبحث العلاقة بين العقل والقلب على مصراعيه، ويصبح ضرورياً وأساسياً، وكذلك هو الحال بالنسبة إلى مبحث حقيقة العقل، ومنزلته ودوره عند أتباع هذه المدرسة العرفانيّة التي تعرف بالتصوف العقلي أو ما يسمّى أيضاً بالعرفان النظري، وارتباط هذا العقل الوجودي بالقوى الإدراكيّة الأخرى وتحديداً القلب.

في البداية، وكمنطلق أساسي لفهم حقيقة العلاقة بين العقل والقلب، لا بدّ أولاً من فهم حقيقة النفس الإنسانيّة، على اعتبار أنّ العقل والقلب كلاهما من مراتب وقوى هذه النفس بلحاظ ارتباطها واتصالها بعالم المادّة والطبيعة، أو الحقيقة الإنسانيّة بلحاظ أصل نشأتها الوجوديّة. والحديث عن النفس أو الحقيقة الإنسانيّة هو حديث عن عالم التجرد بعيداً عن خواص المادّة، وحدودها، وتبيان أجزائها وتعارضها فيما بينها، ففي عالم التجرد لا مكان لهذه الفواصل الزمانيّة والمكانيّة.

النفس عند العارف حقيقة واحدة، وفي وحدتها تكمن كلّ القوى. بمعنى أنّها وجود واحد ذو مراتب ودرجات. وهذه المراتب والدرجات ليست متباينة لبعضها تبايناً كلياً، ولا منفكّة عن بعضها انفكاً تركيبياً. بل علاقة هذه المراتب فيما بينها علاقة المحيط بالمحاط، فكّل مرتبة عالية محيطة بالمرتبة الدانية ومشمّلة على ما فيها وأزيد. وقد تحدّث العديد من العرفاء حول حقيقة النفس وارتباطها بقواها، خصوصاً ما أفاض به الحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي في كتابه «الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة»<sup>(1)</sup>، حيث يقول في الجزء الثامن من كتابه: «وأما الذي استقرّ عليه اعتقادنا فهو أنّ النفس كلّ القوى وهي مجمعها الوجداني ومبدئها

[1]- راجع: الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مكتبة المصطفوي، قم، 1368 ش، ط 2، ج 6-9.

وغايتها، وهكذا الحال في كل قوى عالية بالنسبة إلى ما تحتها من القوى التي تستخدمها»<sup>[1]</sup>.

وعند شرحه لنظريّة الوحدة الشخصية للوجود، وبيانه لكيفيّة علاقة الحقيقة الوجوديّة الواحدة بصور العالم المتكثّرة والمتغيرة، قام ابن عربي بتشبيه هذا الوجود المطلق الواحد بالنفس الإنسانيّة. فكما أنّ النفس الإنسانيّة واحدة بشخصها متغيرة ومتكثّرة بقواها ومظاهرها الماديّة والروحيّة، فنفس زيد مثلاً حقيقة واحدة، ولكنّه مع وحدتها كثير أيضاً بصور أعضائه وقواه. فكلّ صورة من صور أعضائه الجسديّة وقواه الباطنيّة مختلفة ومتغيرة عن الصورة الأخرى. فاليد تختلف عن الرجل، وعن الرأس، والخيال يختلف عن الحسّ والعقل، ولكن على الرغم من هذا الاختلاف والتغاير فإنّ مجموع هذه القوى والأعضاء يؤلّف إنساناً واحداً حقيقة<sup>[2]</sup>.

وانطلاقاً من هذا الفهم العرفاني لحقيقة النفس الإنسانيّة، ندخل لنفهم حقيقة العلاقة الوجوديّة والرابطة التكوينيّة القائمة بين العقل والقلب، لنقول إنّ العلاقة بينهما هي مثل علاقة ورابطة أيّ قوّة من قوى النفس أو مرتبة من مراتبها مع قوّة ومرتبة أخرى؛ وهي علاقة الإحاطة والسعة، لا علاقة البيونة والعزلة.

بمعنى أنّ الأوسع وجوداً يكون دائماً محيطاً بالأضيق وجوداً والأقلّ سعة. وأنّ التركيب بينهما ليس تركيباً انضمامياً بمعنى انضمام جزء إلى جزء آخر، بل إنّ التركيب بينهما تركيبٌ اتّحاديٌّ، حيث تختفي الأجزاء بذاتيّتها، وتجتمع في ذاتيّة جديدة. فلا هو العقل وحده، وبشكل مباين ومستقلّ بالكامل عن القلب، ولا هو القلب وحده وبشكل عزلي ومستقلّ بالكامل أيضاً عن العقل. ولا هو جمع يحافظ كلّ جزء فيه على شكله وحيثيّته القديمة، بل هو تركيب يشبه التركيب القائم بين المادة والصورة، وبين الجنس والفصل في الذهن، «فالتركيب بين المادّة وصورتها تركيب اتّحادي كالتركيب بين الجنس والفصل»<sup>[3]</sup>. فالعقل عقل من حيثيّة، والعقل قلب من حيثيّة أخرى، والعكس صحيح أيضاً. ومن هنا، نفهم لماذا عرّف بعض اللّغويين العقل بأنّه القلب، كما قال ابن منظور في بعض تعاريفه للعقل: «والعقل: القلب، والقلبُ العقلُ»<sup>[4]</sup>.

وقال الفيروزآبادي أيضاً في العقل إنّ من معانيه القلب<sup>[5]</sup>. وقال الجرجاني في تعريفاته: «العقل؛

[1]- المرجع نفسه، ج 8، ص 51.

[2]- ابن عربي، محي الدين: فصوص الحكم، مرجع مذكور، ص 183.

[3]- الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مرجع مذكور، ج 9، ص 222.

[4]- ابن منظور، محمد: لسان العرب، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1414ق، ط 3، ج 11، ص 458.

[5]- الفيروزآبادي، مجد الدين: القاموس المحيط، تحقيق: أنس الشامي وذكريا أحمد، درا الحديث، القاهرة، 1429ق/2008م، لاط، ص 1122.



ما يعقل به حقائق الأشياء، قيل محلّه الرأس، وقيل محلّه القلب»<sup>[١]</sup>. وعليه نلاحظ أنّ العقل والقلب عند اللّغوي يشتركان في المعنى مع العقل والقلب عند العارف، كما يظهر من بعض التعريفات اللّغوية.

والرجوع أيضاً إلى الآيات القرآنيّة الشريفة يكشف عن وقوع كلمة القلب مرادفة لكلمة العقل غالباً. فالقرآن لا يعتبر مفهوم العقل محدوداً بالبعد الفكري والاستدلالي، كما لا يحصر وظيفة القلب بالمشاعر والأحاسيس والانفعالات النفسيّة. بل عندما ننظر إلى موارد استعمال كلمة القلب في الآيات القرآنيّة، نلاحظ أنه قد استعملت في نطاق أوسع من المفهوم المتعارف عليه لهذه الكلمة. فقد نسب الإدراك إلى القلب كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ﴾<sup>[٢]</sup>، كما نسب إليه أيضاً المشاعر والأحاسيس والانفعالات الباطنيّة كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾<sup>[٣]</sup>. كما نسب إلى القلب الإرادة والفعل أيضاً كما في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾<sup>[٤]</sup>. وهذا التوسّع في استعمال مفردة القلب يشير إلى أنه لا يمكن حصر وحدّ هذا المفهوم في أحد هذه الموارد. كما أنّ القرآن قد توسّع في استعمال كلمة الفؤاد أيضاً، فتارة تأتي كلمة الفؤاد بمعنى الإدراك الشهودي كما في قوله تعالى: ﴿مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾<sup>[٥]</sup>، وأخرى بمعنى مركز العواطف والميول كما في قوله تعالى: ﴿فَاجْعَلْ أَفِيدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾<sup>[٦]</sup>، وثالثاً بمعنى العقل كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفِيدَةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ﴾<sup>[٧]</sup>.

وعليه، يمكن أن نستنتج من موارد استعمال كلمة القلب في القرآن الكريم أنّها ليست محصورة بالبعد العاطفي والإحساسي، ولا حتّى الشهودي والإشراقي، أو الإرادة على القيام بالفعل والعمل، بل توسّع القرآن في استعمال مفردة القلب ليطال أيضاً البعد الفكري، ليصبح القلب هنا بمعنى العقل، أو ما اصطلاح عليه في بعض الروايات الشريفة بـ«القلب العقول». وبذلك يصبح القلب محلاً للشهود والكشف، والمشاعر والأحاسيس، والإرادة والفعل، بالإضافة إلى التعلّل. وعلى هذا الأساس، يغدو مفهوم القلب موازياً للمفهوم الجامع للنفس التي في وحدتها كلّ القوى؛ لأنّ هذه الموارد والاستعمالات هي أيضاً من المظاهر الأساسيّة للنفس الإنسانيّة. فكما أنّ النفس مفهوم

[١]- الجرجاني، علي بن محمد: معجم التعريفات، تحقيق: محمد صدّيق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، لاتا، لاط، ص ١٢٨.

[٢]- سورة الإسراء، الآية ٤٦.

[٣]- سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

[٤]- سورة البقرة، الآية ٢٢٥.

[٥]- سورة النجم، الآية ١١.

[٦]- سورة إبراهيم، الآية ٣٧.

[٧]- سورة النحل، الآية ٧٨.



جامع لكلّ قواه، كذلك مفهوم القلب اسم جامع يقتضي المراتب التي هي أدنى منه؛ من عقل ومثال وحسّ مشترك.

وبالعودة إلى الروايات الشريفة، نلاحظ أنّ الاتحاد بين العقل والقلب قد تمّت الإشارة إليه في بعض الروايات، كما في هذه الرواية المنقولة عن الإمام عليّ عليه السلام التي يبيّن فيها حكم الاتحاد بين القلب والعقل، ويصطلح على هذا الحكم بـ«القلب العقول» كما يقول عليه السلام: «وَاللَّهِ مَا نَزَلَتْ آيَةٌ إِلَّا وَقَدْ عَلِمْتُ فِيمَ أَنْزَلْتُ وَإِنَّ رَبِّي وَهَبَ لِي قَلْبًا عَقُولًا وَلِسَانًا سَوُولًا»<sup>[1]</sup>. إنّ مصطلح القلب العقول ربما لا سابقة له، وقد اعتبر عليه السلام القلب العقول موهبة من المواهب الإلهية. «وهذا الاصطلاح يزيح في الواقع الفاصل بين القلب والعقل، فيقوم القلب بذات العمل الذي ينبغي للعقل أن يقوم به. طبعًا، حينما يقوم القلب بعلم العقل، لا بدّ للعقل أن يتحدّث بلغة القلب أيضًا، وفي ظلّ هذا التناسق بين القلب والعقل يتحقّق التصوّف عن طريق التأمل»<sup>[2]</sup>. وفي رواية أخرى عن الإمام الكاظم عليه السلام يبيّن فيها أيضًا حكم الاتحاد بين العقل والقلب عند تفسيره لبعض الآيات القرآنية فيقول عليه السلام: «يَا هِشَامُ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ فِي كِتَابِهِ: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾<sup>[3]</sup> يَعْنِي عَقْلٌ، وَقَالَ: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾<sup>[4]</sup> قَالَ: الْفَهْمُ وَالْعَقْلُ»<sup>[5]</sup>. وغيرها من الشواهد والنصوص الروائية الواردة في كتب الحديث.

وبالعودة إلى أقوال ومباني العرفاء الذين اعتمدوا على العقل في عملية تحصيل المعرفة الكشفية والشهودية، واعتبروا أنّ للعقل دورًا حاسمًا وضروريًا في الكشف والشهود العرفاني، على عكس بعض الآراء أو المدارس العرفانية التي لا تعطي العقل هذا الدور، بل تراه عائقًا ومانعًا من الوصول إلى الحقائق والأسرار الوجودية؛ ننف قليلاً عند ما قاله صاحب كتاب «منازل السائرين» وشارحه، لأهمية الكتاب وموقعه في المدرسة العرفانية السلوكية والعملية. فكما هو معروف، يُعتبر كتاب «منازل السائرين» الكتاب التعليمي والنظري الأوّل على مستوى تدريس وتعليم علم العرفان العملي، بل من الأعمدة والركائز الأساسية لهذا العلم. ففي قسم البدايات، وهو القسم الأوّل من الكتاب، وتحديدًا في الباب الخامس منه المعنون بـ«التفكير»، يعرف عبد الله الأنصاري التفكير مبيّنًا العلاقة والرابطة بينه وبين العقل القدسي فيقول: «التفكير تلمّس البصيرة لاستدراك البغية»<sup>[6]</sup>.

[1]- المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذكور، ج ٤٠، ص ١٧٨.

[2]- الديناني، غلام حسين: العقل والعشق الإلهي، تعريب: عبدالرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، ١٤٢٦ق/ ٢٠٠٥م، ط ١، ج ١، ص ١١٩.

[3]- سورة ق، الآية ٣٧.

[4]- سورة لقمان، الآية ١٢.

[5]- الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، مرجع مذكور، ج ١، ص ١٦.

[6]- الكاشاني، عبد الرزاق: شرح منازل السائرين، مرجع مذكور، ص ١٨٣.

ثم يستنبط عبد الرزاق الكاشاني من كلمة تلمّس؛ أنّ العقل بالنسبة إلى القلب كالعين بالنسبة إلى النفس، فيقول في شرحه لهذه العبارة: «أي تطلّب العقل - الذي هو للقلب بمنزلة البصر للنفس - مطلوبه ليدركه»<sup>[١]</sup>.

ففي تعريفه للتفكّر، استخدم الأنصاري عبارة تلمّس البصيرة، وعدّ العلاقة بين العقل والقلب كالعلاقة بين العين والنفس. فكما أنّه لولا العين لحرم الإنسان من نعمة الرؤية، كذلك لولا العقل لحرم القلب من البصيرة، والبصيرة عند العارف هي نفسها العقل القدسي كما يعرفه الكاشاني: «قد تقرّر أنّ البصيرة هي العقل المنور بنور القدس، المكحلّ بضياء هداية الحق، فلا تخطئ في العيان، ولا تحتاج إلى الدليل والبرهان، بل تبصر الحقّ بيّناً مكشوفاً وتنفي الباطل زاهقاً مدحوراً، فتخلص عن الحيرة، ولا تطرق للشبهة»<sup>[٢]</sup>.

إذاً، التفكّر والتعقل عند الأنصاري والكاشاني مقدّمة أساسية وضرورية من أجل الوصول إلى العقل القدسي. فالأنصاري عندما يستخدم عبارة تلمّس البصيرة في تعريف التفكّر، والكاشاني عندما يعتبر أنّ العلاقة بين العقل والقلب هي كالعلاقة بين العين والنفس، وأنّ العقل بالنسبة إلى القلب بمنزلة العين بالنسبة إلى النفس؛ لأنّ النفس ترى وتبصر بواسطة العين، فهما في الواقع يعترفان بهذه الحقيقة؛ وهي أنّ القلب إنّما يشاهد بعين العقل وبواسطته، وأنّ العقل وفي ذات الوقت الذي يتمتع بالقابلية على الاستدلال، يتمتّع بقابلية المشاهدة والكشف أيضاً. إذ «لولا العقل لما كان بمقدور القلب أن يشاهد أو أن يتحقّق له الكشف. وبتعبير آخر، الفكر أو التفكّر هو العمل الذي ينهض به العقل، وإذا ما عدّ العقل عين القلب، لا بدّ أن يعدّ عمل العقل نوعاً من المشاهدة»<sup>[٣]</sup>.

فإذا تنوّر العقل بنور القدس واتّحد العقل بالقلب، وحصلت البصيرة في القلب، وصار العقل يرى بواسطة القلب، عندها تتفجّر المعرفة اللدنية من الله، وتفاض المعارف والحقائق الإلهية على قلب السالك، فيشاهدها عياناً بواسطة قلبه وعقله معاً لجهة الاتّحاد والوحدة الحاصلة بينهما، ولكن كلّ بحسب سعته ومرتبته الوجودية؛ لأنّ المعرفة العقلية مهما ترقت في مراتب الكشف، فإنّها تبقى محدودة إذا ما قيست بحدود المعرفة القلبية وسعتها والمقام الأسمى الذي يمكن أن تصل إليه.

ولأنّ دور العقل يبقى في الأساس إعداد القلب وتهيبته لقبول المعارف الإلهية من الحضرة

[١]- المرجع نفسه.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٥١٠.

[٣]- الديناني، غلام حسين: العقل والعشق الإلهي، مرجع مذكور، ج ١، ص ٩٦.

العلمية. لذا يعتبر العقل مقدّمة وشرطاً أساسياً في هذه الرؤية العرفانية الخاصة من أجل الوصول إلى مقام العلم بالأسماء والصفات الإلهية والتحقّق الوجودي بها ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾<sup>[١]</sup>، والذي يعني في عالم السير والسلوك العرفاني الوصول إلى مقام «الواحدية».

ويشرح الكاشاني هذه الحقيقة مبيّناً دور العقل المركزي في المدرسة المعرفية العرفانية، خصوصاً بعد تنوّره بنور القدس وصيورورته بصيرة القلب وعينها، فيقول بشكل واضح وصريح: «والبصيرة»<sup>[٢]</sup> كاسبة لما في العالم العلوي بالعيان والشهود من الحقائق والمعارف، نافذة في الغيب إلى الأفق الأعلى، فتشهد ما هنالك ولا تنفذ في غيب الذات الأحادية الذي هو غيب الغيوب، فلا تفوز بمعرفة الحق، لكنّها تعدّ القلب لقبولها بالمعارف الأسمائية في الحضرة الواحدية، فتفجر معرفة الحقيقة من العين الأحادية التي هي غيب الغيوب، فتجري إلى أرض القلب كما تتفجّر الماء في العيون من غيب البطون، وتجري معيناً على ظاهر الأرض بلا كلفة قنّاء ولا صنعة صانع، ولهذا شبهها بماء العيون وأورد التفجير»<sup>[٣]</sup>.

[١]- سورة البقرة، الآية ٣١.

[٢]- البصيرة: هي العقل المنور بنور القدس، كما عرفها الكاشاني في شرح منازل السائرين، ص ٥١٠، وقد مرّ تعريفها في الأعلى.

[٣]- الكاشاني، عبد الرزاق: شرح منازل السائرين، مرجع مذكور، ص ٥١٣.

# الظواهر من منظور الحكمة المتعالية

## دراسة العوالم الاجتماعية في علم الاجتماع

مهدي سلطاني

دارس في فلسفة العلوم الاجتماعية - مؤسسة الإمام الرضا  
للدراستات العليا الحوزوية - قم.

حميد بارسانيا

أستاذ مشارك في جامعة باقر العلوم - إيران.

### ملخص إجمالي

تندرج الحكمة المتعالية في قائمة التراث الإسلامي بما لها من دلالات ولوازم كثيرة لبناء فلسفة العلوم الاجتماعية، والتي يمكن عن طريقها تحقيق تغييرات فيها من خلال طرح استفسارات عن جنس هذه الفلسفة، وعرضها على هذا النظام الحكمي لكي يتسنى لنا معرفة دلالاته ولوازمه وفق مباني الحكمة المتعالية.

الأسلوب الذي أتبعه الباحثان في هذه المقالة هو التحليل المبرهن، حيث ترى الحكمة المتعالية أنّ الوجود يتعدى فهم الإنسان، والعالم الاجتماعي أيضاً هو نفسه سماء المعنى الذي يحصل عليه هذا الإنسان، بواسطة الحركة الجوهرية في رحاب اتحاد العلم والعالم والمعلوم، وهذا الإطار في المعنى إذا ما اتحد مع النظام المعنوي التوحيدي، فسيفضي إلى تحقّق المجتمع الفاضل، وإلّا فإنّ المجتمعات غير الفاضلة هي التي سوف تدخل التاريخ.

\*\*\*

### مفردات مفتاحية

العوالم الاجتماعية، علم اجتماع الظاهراتية، الحكمة المتعالية، النظرية الاجتماعية الصدراتية. الحركة الجوهرية.

## المقدمة:

«العالم الاجتماعي» مفهوم من مفاهيم علم اجتماع الظواهر إلى جانب مفاهيم أخرى مثل عالم الحياة. ولفظة «العالم» تشير إلى المعرفة والتجربة العقلية (Wagner, 1970, p. 323)، ما يعني أنه يتمتع بهوية معرفية. وهو مصطلح للعالم الذي يتقوم وبيتني على أساس وجود الإنسان وأفعاله (Lawson & Garrod, 2001, p. 231)، إذ يُطلق على التجارب العقلية الناشئة في العلاقات الاجتماعية والأفعال البشرية.

كذلك تشير لفظة «العالم الحي» إلى أفعال الناس اليومية في المجتمع (ibid. p. 137)، وتحكي التوقعات والمهارات العملية الكامنة لدى البشر قبل أي نوع من المواجهة الواعية أو النظرية مع العالم (إدغار وآخرون، 1388، ص 289). على هذا، تسمى التجارب العقلية المشتركة بين أبناء البشر - إذا لوحظت قبل أي تعقل نظري - بـ«عالم الحياة».

كان ابن سينا أول من طرَح عبارة «الحكمة المتعالية»، وبعد ذلك تحوّلت إلى منهجية فلسفية على يد كبار الفلاسفة. ويعدُّ ملاً صدرا الشيرازي من المبدعين والمستكملين لهذا النهج الفلسفي (ملاً صدرا، 1375، ص 3-المقدمة). وتعتبر هذه الحكمة موسوعة كاملة للفلسفة يميّزها عن الأنظمة الفلسفية المشائية والإشراقية طرح مسألة «أصالة الوجود واعتبارية الماهية» فيها، وتكاؤها الخاص على هذه المسألة في حلّ كثير من المعضلات الفلسفية (عبوديت، 1389، ج 1، ص 57).

يحاول ملاً صدرا أن ينسّق أبحاثه الفلسفية على مدار أصالة الوجود، ونحن في هذه الدراسة نستخدم - إلى جانب مسألة أصالة الوجود - مفاهيم أخرى مثل الحركة الجوهرية، واتّحاد العلم والعالم والمعلوم للوصول إلى هدفنا، لكن نضرب صفحاً عن توضيح هذه المفاهيم الصدراتية حذراً من الإطناب، ونُرجع الراغبين في معرفة هذه المفاهيم وفهمها العميق إلى مصادر الحكمة المتعالية.

إنّ الهدف الأساس من هذه المقالة هو تعداد دلالات ولوازم فلسفة العلوم الاجتماعية للحكمة المتعالية، ولبلوغ هذا الهدف نحتاج إلى دراسة مباني وافتراضات العلوم الاجتماعية في فلسفتها. وفي هذا السياق، تمكّن «شوتز» من تمييز هذه المباني والافتراضات بصورة جيّدة، إذ حاول تدقيق المعاني الاجتماعية في علم الظواهر، وبعبارة أخرى، اعتبر المعاني والتجارب العقلية مبنية على أساس المجتمع. وهو بصدد طرح هذه المسألة على أساس التحليل العميق والدقيق من آليات تكوّن وتقوم «المعنى»، إذًا هو يعرف على ماكس فيبر كنقطة انطلاق مناسبة لفلسفة العلوم الاجتماعية

(Shuatz, 1967). وهذه النقطة صالحة لدراسة مناسبات الإنسان والعالم الاجتماعيّة من منظور الحكمة المتعالية.

لقد طرح شوتز استفساراته على النحو التالي:

(أ) اتّجاه العلوم الاجتماعيّة.

(ب) آليّة تكوّن المعنى.

(ج) التفهّم.

(د) كيفية إلحاق الفاعل المعنى إلى الفعل.

(هـ) كيفية تفهّم سلوك الآخرين. (ibid, pp. 13 - 17).

وفي ما يأتي، ندرس رؤية الحكمة المتعالية بهذا الشأن.

### اتّجاه العلوم الاجتماعيّة من منظور الحكمة المتعالية:

عرف المفكّرون اتّجاهات شتّى للعلوم الاجتماعيّة، وسبب كلّ هذا الاختلاف يكمن في أسسهم المنهجية. ف«التفسيرية» (أصالة التفسير) من الاتّجاهات التي برزت على هذا الصعيد، وهي رؤية تعتبر المواضيع والظواهر الاجتماعيّة ظواهر ذوات نيّة، أي: صادرة من إرادة حرّة ومقصودة عند فاعليها، وترى أنّ معرفة الآخرين تعني معرفة معنى ما يصدر منهم من الأفعال والظواهر، وفهم هذه المعاني هو العلم بها في صياغة اللغة التي يستخدمونها (في، 1383، ص 176). أمّا الحكمة المتعالية فنذهب إلى الاتّجاه التفسيري للعلوم الاجتماعيّة، لأنّ التفسيرية تمتاز بمواصفات يصدّق بها علم الإنسان المقبول في الحكمة المتعالية، حيث ترى أنّ الإنسان ذو وعي وقصد يسبقان جميع أفعاله وتصرفاته. إذاً، تكون مواضيع العلوم الاجتماعيّة ظواهر ذات نيّة.

لكن البحث يقع في التبيين، أو تبيين الدواعي، وطرح في علم الظواهر. فالحكمة المتعالية تتكلّم عن العلة الغائية (أي: الداعي) في الأفعال والتصرّفات البشرية، ثم تُرجعها إلى العلة الفاعلية، فتخضع لتبيين الدواعي في الساحة البشرية. لكن بما أنّها تقسم الوجود إلى قسمين حقيقي واعتباري تقبل للوجودات الاعتبارية حظاً من الواقع متناسباً مع تلك الوجودات بحيث تتبعها نتائج حقيقية. ويمكننا طرح بعض الأشكال من التبيين بملاحظة هذه المسائل الحقيقية.

من هنا، تطرح الحكمة المتعالية نوعين من التبيين:

أولاً: تبيين الدواعي على صعيد العلة التي سببت الفعل والتصرّف البشري.

ثانياً: تبيين النتائج الحقيقية والاعتبارية التي تترتّب على تلك الأفعال والتصرّفات البشرية.

## آلية تكوُّن المعنى وإحاطه بالتصرُّف من منظور الحكمة المتعالية:

اشتقت لفظة «المعنى» من كلمة «meimen» الألمانية بمعنى الحفظ في الذهن، إذاً معنى فعل أو نصٍّ أو علاقة أو ما شابهها هو الذي يلاحظه الكاتب عند تكوينه أو القيام به، وبعبارة أخرى هو الذي يريد الكاتب إظهاره أو تنفيذه بهذا الفعل (المصدر، ص ٢٠٩). وقد ميَّز شوتز بين «المعنى العيني» و«المعنى الذهني»، لأنَّه كان يعتقد أنَّ الأخير هو الذي ينسب الفاعل إلى تجاربه وتصرفاته، في حين أنَّ الأوَّل هو الذي ينسب المشاهد إلى تصرُّف شخص آخر (Wagner, 1970, p. 320). وهو إذا كان يحاول دراسة آليات تكوُّن هذين النوعين من المعنى، فنحن في هذه المقالة ندرس آليات تكوُّن الإدراك والمعاني من منظور الحكمة المتعالية.

تعتقد الحكمة المتعالية أنَّ الإنسان لا يحصل لديه أيُّ معنى ذهنيٍّ - تصوُّراً كان أو تصديقاً - ما دام هو في متن شهود الواقع، فأوَّل نتيجة لشهود كهذا على صعيد المفاهيم والمعاني الذهنية هي «مفهوم الوجود». ثمَّ يشاهد الإنسان حقيقة وجوده الخاصَّ بالعلم الحضورى، ويجد معنى وجوده الجزئيِّ في الذهن، ومن هنا ينتزع معنى «الوجود» الكليِّ، ويطلق عنوان «المفهوم» على هذا المعنى الحسوليِّ (جوادي آملي، ١٣٨٤، ص ١٢١). وسندرس الجهة الاجتماعية لهذا البحث في ما يلي.

تشير الحكمة المتعالية إلى نوعين من الإدراك والمعاني، هما: الإدراك الحقيقيُّ، والإدراك الاعتباريُّ. الأوَّل هو انكشافات وانعكاسات ذهنية للواقع، بينما الثاني هو افتراضات صنعها الذهن لرفع الحاجات الحيائية، وتمتاز بكونها موضوعة وتابعة للاتفاق، وبكونها فرضية واعتبارية (مطهري، ١٣٨٧، ج ٦، ص ٣٧٢)، ونفس أمرها هو الصنع والوضع الصادر من الإنسان.

ويجدر القول أنَّ الإدراكات الحقيقية ليست تابعة لحاجات الكائن الحيِّ الطبيعية وعوامل خاصة في بيئة عيشه، فلا تتغيَّر بتغيُّر الحاجات الطبيعية والعوامل البيئية، في حين أنَّ الإدراكات الاعتبارية تابعة للحاجات الحيائية والعوامل البيئية الخاصة، فتتغيَّر بتغيُّرها. فضلاً عن ذلك، أنَّ الإدراكات الحقيقية ليست قابلة للتطور والنشوء والرقى، بينما الادراكات الاعتبارية تسلك سيراً متكاملًا ونشوءاً ورقياً. على ما ذكرنا من الفروق، يجب التمييز بينهما وجوباً تاماً، وعدم هذا التمييز ضارٌّ وخطر جدًّا، إذ نرى جمعاً غفيراً من العلماء أرهقهم عدمُ التمييز هذا، فمنهم من قاس بعض الاعتباريات بالحقيقات وبحث فيها بالمناهج العقلية الخاصة بالحقيقات، ومنهم من عمم حصيلة دراساته في الاعتباريات للحقيقات وزعم أنَّ الحقيقات مفاهيم نسبية متغيرة تابعة للحاجات الطبيعية كالاخباريات (مطهري، ١٣٨٧، ج ٦، ص ٣٧٢).

لكن لا يفوتنا الانتباه إلى أنَّ في علم الظواهر تدرج الإدراكات الحقيقية في ذيل الإدراكات الاعتبارية، بمعنى أنَّها تفقد معناها ومفهومها وتلتحق بها، وسبب هذا الأمر يكمن في كيفية رؤية



علم الظواهر والحكمة المتعالية إلى «سَلَم أفلاطون»، حيث يعتقد هذا الفيلسوف أن شهود المثل نتيجة صعود الإنسان من سَلَم الحقائق، ودلالات ولوازم قبول هذا السَلَم بشكل عمودي في الحكمة المتعالية هي أن ثَمَّة واقِعاً وراء الفهم والمعرفة البشريَّة.

من هنا، نواصل دراسة آليَّة تكوُّن المعنى وإلحاقه إلى التصرُّف بتمييز المعاني الحقيقيَّة والاعتباريَّة، كما ندرس أحكام وعلاقات كلِّ منهما بتفاصيلها، لكن في حدود هذه المقالة.

## ١ - المعاني والإدراكات الحقيقيَّة:

يرتبط نوع الإدراكات والتجارب والمعاني الذهنيَّة عن الكون بمدى سعة وجود الإنسان، وبعبارة أخرى من منظور الحكمة المتعالية يتمكَّن الإنسان من معرفة وفهم مراتب من الكون على قدر سعته الوجوديَّة التي تمَّ تنشيطها. إذًا، تعتقد الحكمة المتعالية أن الكون ذو سِعات ومراتب مختلفة يمكن لكلِّ واحد من أبناء البشر أن يحصل على معرفتها بقدر سعته.

وقد عبَّر ملاً صدرا عن ذلك بالقول أن الأشياء المحسوسة الماديَّة تحكي الحقيقة القيميَّة حكايةً ضعيفة بعيدة، وذلك بسبب كثرة حُجُبها، لكن الأشياء فوق مرتبة المادَّة - سواء كانت برزخيَّة أم عقليَّة - لها حكايتها الأقوى بالقياس إلى الأشياء المحسوسة. أما بالنسبة إلى كفيَّة علم الإنسان بحقائق الأشياء فإننا نشاهد تحليلات مختلفة، ولكن الحكمة المتعالية تعتقد أن الإنسان - وبقدر سعته الوجوديَّة - وصل إلى متن الواقع وتوسَّع في دائرة المعاني الموجودة لديه على أساس هذا الوصول، والعلم بالعلَّة يُنتج العلم بالمعلول، فيعلم الإنسان حقائق الأشياء بعد الفناء في الله والوصول الإلهيِّ، لا كإفاضة صورة من الشيء في قلب الإنسان العالم، ولا كالنظر إلى الشيء المعلوم في مرآة الحقِّ، بل كالنظر إلى حقيقة الشيء في الموطن الخاصِّ به. وعليه، تذهب نفسُ العالم نحو المعلوم، وتدرك حقيقته كما هي، وعلى أساس هذا التفسير يحدث شهود الأشياء في مواطنها الخاصَّة بها بواسطة شهود علَّتْها، فمع أن لكلِّ شيء في موطن الطبيعة، وفوق ذلك في موطن البرزخ، وفوقهما في الخزائن الإلهيَّة، وقبل هذه كلها في علم الحقِّ الذاتيِّ، وجوداً بسيطاً جامعاً إلهياً، وجميع هذه الوجودات في مواطنها أمر واحد مشكَّك، إلا أن مفهومها وماهيَّتها واحدة متشابهة تعرضها الكثرة بالعرض وبتبع الوجود (جوادي آملي، ١٣٨٤، صص ٢٦٩-٢٧٩).

من هنا، فإن إدراكاً حقيقياً كهذا - وهو موجود في كلِّ من مواطن الطبيعة والمثال والخزائن الإلهيَّة وعلم الحقِّ الذاتيِّ بوجود بسيط وجامع إلهيِّ - يكون بالحضور والشهود، وحكم كلِّ منهما ممتاز عن الآخر، و«المعنى» هو ذلك الوجود الذي يقع في مراتب الكون المختلفة بصورة تشكيكيَّة بحمل الحقيقة والرقيقة، ويدركه الإنسان ببركة اتِّحاد العلم والعالم والمعلوم.

لا بدّ من القول أنّ الحكمة المتعالية ترى وجود الأشياء الذهني تابعاً لكون العلم وظلاً له، فما يرتسم في صفحة النفس ليس إلاً وجوداً واحداً وهو وجود العلم، والإنسان يناله في سيره الجوهريّ حيث ذلك الوجود الخارجي (أي وجود العلم) يُظهر المعلوم في ظلّ كونه، لأنّه ظاهر في ذاته ومُظهر للمعلوم. مثال ذلك شجرة واقعة في الخارج لها وجود وماهيّة، وماهيّتها في الخارج موجودة بالوجود الخارجي للشجرة، وعلاوةً على ذلك يتحقّق ظلّها المخروطيُّ أيضاً تحت هذا الوجود من دون أن يكون له وجود حقيقيّ (جوادي آملّي، ١٤١٧ق، ج ٤، ص ١٥٣).

كذلك الماهيّة والمفاهيم الماهويّة ما دامت مقترنة في الخارج بالعوارض الماديّة المستقلّة عن النفس فهي أمر جزئيّ محسوس، أمّا بعد ذلك، فإذا أحسّت بها النفس المدركة تحصل صورة ذلك المحسوس بالذات المدركة لدى النفس، وتبقى الصورة المحسوسة - بعد غياب المادّة الخارجيّة المحسوسة بالعرض - عند النفس في صياغة صورة متخيّلة، ثمّ توجد صورة الماهيّة المعقولة للنفس بالتجريد والتقشير - على أساس رأي المشائين - أو بالسير والسلوك - على أساس رأي ملاّ صدرا-. إذا، لا تحصل صورة الماهيّة المعقولة إلاً بنشاطات النفس وتصرفاتها، ولا يمكن للماهيّة المجرّدة أن يكون لها وجود ممتاز ومميّز عن وجود النفس التي جرّدها، بل وجودها في نفسها وجود للنفس أيضاً (المصدر، ص ١٥٤).

من المفيد القول أنّ للصور العلميّة في جميع مراتبها الحسيّة والخياليّة والعقليّة تجرّداً وثباتاً، وليست قابلة للتغيّر والتطوّر أو الزيادة والنقصان، بل ينالها الإنسان بسيره الجوهريّ. على سبيل المثال، إذا تصوّر الإنسان خطأ بطول متر واحد في ذهنه وقسّمه إلى قسمين، فإنّه لا ينقسم في الحقيقة، لأنّ الخطّ ذا المتر الواحد حاضرٌ في الذهن قبل التقسيم، وحين التقسيم، وحتى بعده، لكنّ النفس هي المبدعة والمنشئة لصور حسيّة وخياليّة حاضرة لدى النفس ذاتها، وهي مظهرٌ بالنسبة إلى الصور العقليّة (المصدر، ص ١٥٥). وتتحد النفس البشريّة بحركتها الجوهريّة مع الصور المختلفة في مراتب شتّى، حيث تكون في مراحل رشدها مَصدراً لبعض الصور ومظهرًا لبعض آخر.

أمّا في المراتب العليا التي تُدرك النفس الحقائق العقليّة المجرّدة بالعلم الشهوديّ والحضوريّ وبصورة صافية من قريب وليست مبهمّة مغبّرة، فإنّها تزول مظهريّته لتلك الحقائق وبالتالي المفاهيم والقضايا الحادثة في هذه المرتبة، وتنظر إلى الحقيقة الشاملة العقليّة في متن الواقع بدلاً من التصرّف والتصديق اللذين هما من مواصفات العلم الحسوليّ (المصدر، صص ١٥٥-١٥٦)، فيحدث الإدراك الكليّ للماهيّات الأصليّة عن طريق الإفاضة الإشراقيّة والاتحاديّة التي تحصل عن طريق النفس مع الأفراد المجرّدة لتلك الماهيّات. ويحصل إدراك الماهيّات العدميّة الفاقدة للأفراد

المجردة والمادية معاً بتبع إدراك الحقائق الأصلية. ويجدر القول أن الأفراد المجردة للماهيات حقائق قائمة ومتشخصة بذاتها ولم تتكون في العلاقات بين الأذهان، فيجب أن يكون الإدراك الحاصل من الاتحاد معها موجباً للوعي والمعرفة بحقيقة متشخصة غير كلية، لكن النفس، وبسبب تعلُّقها بالأمر الجسمانية والاشتغالات الطبيعية تضعف وتتقص في إدراكها، ولا يمكنها المشاهدة التامة للحقائق العقلية وتلقُّها بصورة كاملة، وإنما تحصل لديها مشاهدة ضعيفة ولحاظ ناقص بالنسبة إلى تلك الحقائق، وذلك كما لو شاهدت العين شيئاً بعيداً في الجو المغبر، أو شاهد إنسان بعين ضعيفة إنساناً آخر واحتمل أنه زيد أو بكر أو غيرهما. فالمثل العقلانية والأفراد المجردة للماهيات هي مثل ذلك تماماً، تُفضي مشاهدتها من بعيد إلى الكلية والاشترك والعموم في المفاهيم الحاصلة، لأن صفات الكلية والإبهام من نتائج ضعف المعقول، سواء كان هذا الضعف بسبب قصور وجود المدرك أم بسبب الوهن والفقر في إدراك المدركين (المصدر، ص ١٥٨).

كما قلنا سابقاً، إن إدراك النفس العلمي هو إدراك حضورِّي قبل الوجود الظلي، أي الوجود الذهني وتكون المفاهيم. والعلم الحضورِّي يجلب معه المعلوم الحضورِّي الذي له تجرُّد خيالي أو عقلائي، ونحن أيضاً نسلك في عالم المثال والخيال عند إدراك الأمور المادية وليس للظروف المادية دور في هذا الإدراك إلا تمهيد الأرضية المناسبة لانتقالنا وتحوُّلنا إلى ذلك العالم. إذاً، عندما نواجه الكون لأول مرة - مثلاً في أول مواجهة مع شيء يدعى «الحجر» - ينشأ إدراك حضورِّي بواسطة الشهود الحسي التجريبي، ويتكون الوجود الذهني للحجر في ظل حضور كهذا، وكما نعلم فإن هذا العلم بالحجر يتمتع بوجود وماهية غير الوجود الظلي للحجر وماهيته، ولا ننسى أن الماهية بالوجود الذهني للحجر هي الماهية نفسها بالوجود الخارجي للحجر، ومع أن الوجود الذهني للحجر لا يتمتع بآثار الوجود المادي الخارجي للحجر لكن له وجوده الظلي الخاص. بعد هذه المرحلة، يستخدمون الكلمات والألفاظ في المجتمعات البشرية للتسهيل ونقل المعاني والمفاهيم الذهنية، فيضعون لفظة «الحجر» لمفهوم الحجر، وهذا الوضع تابع للعقود الاجتماعية. إذاً، عندما تتصل قوة الخيال بالوجود الواقعي اتصالاً وجودياً تصنع صورةً من ذلك الواقع (أي الحجر) وتستودعها الذاكرة، ثم يخطو الإنسان خطوة أخرى فيصطلح على لفظة «الحجر» في العلاقات الاجتماعية لهذه الصورة الحاصلة، أو يعلم بهذا الوضع والعقد، كما وضعت لفظة «الهاتف النقال» في أوّل وهلة وانتقلت إلى الآخرين (الطبائبي، بلا تاريخ، صص ١٦-٣٦).

الجدير بالذكر أن هذه المسألة صادقة أيضاً في الأمور النفسانية. فبعد حضور ذات المعلوم عند العالم يُعثر على وحدة في كثرة المعاني الحاصلة لدى الإنسان من وجود واحد. على سبيل المثال، نحن ندرك من وجود «سعدى الشيرازي» أو صافه المختلفة ككاتب «گلستان» مرةً، وكاتب «بوستان» مرةً أخرى، وكان «إدموند هوسرل» في ظاهراتية يبحث عن وحدة كهذه، لكنه يتابعها من طريق آخر.

وعليه، يكمن سرُّ التفاوت بين الحكمة المتعالية وعلم الظواهر - وبالتالي علم الاجتماع الناشئ من هذين الاتجاهين - في المعاني والإدراكات الحقيقية، لكن يمكن تصوير سماوات معنوية متنوعة ليس بعضها مصطنعاً من جانب البشر ودواعيه حتى تقترب من «المدينة الفاضلة» للفارابي، ومن جهة أخرى، يحظى تحطيم أولياء الله لبعض البنى الاجتماعية بمبنى مشيد. فملاً صدرا لا يرتضي القول أن جميع المعاني تبني على أساس التصرفات والعلاقات الاجتماعية، بل يوجد بعض هذه المعاني في أفق آخر من الكون، ويمكن البشر إدراكه على مدى سعته الوجودية المنشطة. إلى ذلك، توضح الحكمة المتعالية آلية تكون إدراكات حقيقية من نوع آخر، لكن نترك البحث عنها لمجالها، وتتناول هنا بالدراسة الاعتبارية والمعاني الناشئة قبل الاجتماع وبعده.

## ٢. المعاني والإدراكات الاعتبارية:

قسّمت الحكمة المتعالية الوجود إلى نوعين: «حقيقي» و«اعتباري»، وهكذا نجحت في إدراج الوجود الاعتباري في أقسام الوجود، ونفس أمر هذا الوجود الاعتباري هو نفس اعتبار معتبره، لكن «يجب الالتفات إلى أن الموجود الاعتباري ولو كان له حظٌ من الحقيقة، لكن الآثار المترتبة عليه كالامتياز، والوحدة، وتناسب العموم والخصوص، وسائر الأحكام الوجودية متناسبة مع نفس الوجود الاعتباري، ليس أكثر» (جواد آملی، ١٣٨٧، ج ١، ص ١٨٨). ينبغي معرفة أنه ليس للمعاني الاعتبارية واقعية وراء الذهن، لكن الذهن لم يخلقها ولم يكوّنها من دون الاستعانة من الخارج، بل يصنع الذهن المعاني الاعتبارية بالاستمداد من المعاني الحقيقية، ويعطي حدّ الأمور الخارجية للأمور التي تفقد ذلك الحدّ، ويلصق المعاني الحقيقية في محلّ ليس فيه ذلك المعنى (الطباطبائي، ١٣٨٧، صص ٥٠-٥١).

تنبغي الإشارة إلى أن المفاهيم والمعاني الذهنية الاعتبارية تتخذ من المفاهيم الحقيقية، وبعبارة أخرى يجب على كلّ موجود ينفذ شؤونه بالإدراك والتفكير أن تكون لديه صور إدراكية لأفعاله باقتضاء قواه الفعّالة، وبما أن أفعاله تتعلّق بالمادة يجب أن يمتلك ذلك الموجود التصوّر العلمي للموادّ المتعلقة بأفعاله ويعلم علاقاته معها. فالإنسان يدرك أولاً المتعلّق المادّي لفعله بصورة مميزة، ثمّ يقوم بفعله الذي يعتبر نوعاً من التصرف في المادة، وتنتج قواه الفعّالة أحاسيس باطنية؛ بمعنى آخر يحبّ الإنسان القيام بأفعال قواه كما يبغض الحوادث والواردات التي لا تتلاءم مع قواه، أو يحبّ الأفعال المقابلة لهذه ويتطلبها، فينسب صورته الإدراكية الإحساسية إلى الفعل وإلى المادة وإلى نفسه، كما أن الطفل يمسك بجميع ما يجده في بداية حياته ويذوقه، ثمّ يتعلّم أن يأكل المأكول ويترك ما لا يؤكل، ثمّ يطلق عليها عناوين «الإرادة» و«المرد» و«المريد»، ويميّز المأكول بالاختبار والتجربة، ويدرك أحياناً أن ما في يده ليس قابلاً للأكل، فأنذاك يطلق عناوين «الأكل» و«المأكول»

و«الأكل» على الفعل والمادة ونفسه. يعطي الطفل هذا المعنى لتصرفه أنه «ينبغي أن أكل هذا المأكول» في حين كان يقول سابقاً: «ينبغي أن أريد هذا المراد». إذاً، مفهوم «ينبغي» هو النسبة القائمة بين القوة الفعالة وأثرها، وهذه النسبة ولو كانت حقيقية واقعية إلا أن الإنسان لا يضعها بين القوة الفعالة وأثرها الخارجي المباشر، بل يضعها دائماً بين نفسه وبين الصورة العلمية الإحساسية التي كان يتملكها عند تحقق الأثر ونشاط القوة. على سبيل المثال، عندما يريد الإنسان الأكل لا يضع هذه النسبة أولاً ومباشرةً في ما بين نفسه والأفعال الوحيدة الصادرة من عضلات اليد والشفيتين والشدقين واللسان والحلق وسائر الأعضاء في الجهاز الهضمي عند تناول الطعام، بل يذكر الشبع إذا ما يكون جائعاً، ثم يضع نسبة الضرورة في ما بينه وبين الإحساس الباطني كالشبع، أو اللذة، أو الحالة الملائمة في الشبع، ويطلب صورة إحساسه الباطني، ويزعم نفسه «الطالب» وتلك الصورة «المطلوب». إذاً، في مثال «الأكل»، الفكرة التي تتجلى قبل كل شيء هي أنه «ينبغي تحقيق هذا المطلوب وهو الشبع»، فرغ نسبة «ينبغي» من بين القوة الفعالة والحركة التي هي نتيجتها ووضعها بين الإنسان والشبع، أو بين الطالب والمطلوب كما هو واضح، وهذا نفسه نوع اعتبار يتصف بصفة الوجوب تبعاً للشبع بعدما كان فاقداً لهذه الصفة، فكان الصفة (الوجوب واللزوم) متعلقاً في الحقيقة بتلك الحركة الخاصة التي هي أثر ونتيجة القوة الفعالة، واتصفت المادة التي هي متعلق الفعل بصفة الوجوب واللزوم بصورة اعتبارية. إذاً، عندما ينشط الإنسان قواه الفعالة يضع عدداً كبيراً من هذه النسبة «ينبغي» في غير موضعها الحقيقي، كما يعطي صفة الوجوب واللزوم لأمر كثيرة فاقدة لهذه الصفة بحسب الحقيقة، فينتج مجموعة من المفاهيم والأفكار الاعتبارية بواسطة تنشيط قواه الفعالة، ثم يلحق هذه المفاهيم والمعاني بتصرفاته (مطهري، ١٣٨٧، ج ٦، صص ٤١٣-٤٣٠)، وتدرّك هذه المعاني بواسطة العقل النظريّ والحوزة المعرفية لوجود الإنسان، كما تُنسب بواسطته، ثم تنفذ بواسطة العقل العمليّ والحوزة التنفيذية لهذا الوجود.

لا يخفى علينا أن العقل العملي لا يتكوّن في خلاء، بل يستمر في عمله ذيل العقل النظريّ، فالمفاهيم الحاصلة من العقل النظريّ هي ممهّدة وعلّة معدّة للعقل العمليّ، ويشرع العقل العمليّ بناء الأحكام بالاتّكاء على حوزة العقل النظريّ وفي بيئته. ومما يجدر ذكره أن بعض المفكرين يذهب بالعقل النظريّ إلى الحسيّة (أصالة الحسن)، كما يذهب بعض آخر إلى العقلية (أصالة العقل) ويذهب فريق ثالث إلى النقلية (أصالة النقل)، لكن العقل النظريّ في الحكمة المتعالية هو نفس «القوة العلامة» التي تحصل منه إدراكات مثل التصوّر والتصديق واعتقاد الحقّ والباطل بالنسبة إلى ما أدركته، والعقل العمليّ هو «القوة العمالة» التي تنفذ أفعال وتصرفات مثل الصناعات البشرية (ملاً صدرا، ١٣٦٣، ص ٥١٥، ص ١٩٩).

يتّضح ممّا سبق أن المعبر يُعطي حدّ الأمور الحقيقية لما ليس واجداً لذلك الحدّ للوصول إلى

هدف وغاية منشودة، لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل يوجد ملاك لاعتبار كهذا؟ يعتقد الأستاذ مطهري أنّ لغويّة وعدم لغويّة الاعتبار ملاك يمكن على أساسه اختباراً الاعتبارات البشريّة، ويردّف قائلاً: «لكن يجب لحاظ مواصفات المعترف، مثلاً إذا كان الاعتبار خيالياً أو وهمياً يجب لحاظ المصالح والأهداف عند قوّة الوهم [أو قوّة الخيال]، وإذا كان الاعتبار عقلياً فلا بدّ من النظر إلى مصالح قوّة العقل وأهدافها... لكن لا فرق من هذه الجهة أنّ كلّ شخص أو شيء أو فرد أو فئة إذا اعتبر شيئاً فعنده غاية وهدف من هذا الاعتبار يرمي للوصول إليه... فالمقياس الوحيد للسير والسلوك الفرديين في الاعتباريّات هو مقياس اللغويّة وعدم اللغويّة» (مطهري، ١٣٨٧، ج٦، ص٤٠٢). نتيجة هذا الكلام أنّ في دائرة أهداف الإنسان تقع اعتبارات مختلفة، إذا لاحظ أهدافه متناسبة مع العقليين النظريّ والعمليّ متّجهاً نحو الحقّ ثمّ يسلك لفهم الحقيقة بعقل هو مرآة للواقع، وبالتالي تختلف اعتباريّاته من اعتباريّات أولئك الذين نسّقوا أهدافهم بالإعراض عن الحقّ والاعوجاج فيه، إذا تشكّل سماءان اثنتان في المعنى بالنظرة الكلية، والحاصل أنّ الخير والشر - وهما صفتان اعتباريّتان تُعتبران بواسطة التلاؤم أو عدم التلاؤم مع القوّة المدركة - إذا اعتبرنا متناسبين مع قوّة الوهم في أفق النفس الحيوانيّة يكونان مختلفين اختلافاً أساسياً مع الاعتبار الذي يعتبره الوهم في رحاب العقليين النظريّ والعمليّ في أفق النفس الإنسانيّة، وبالتالي، فإنّ الهياكل الحاصلة في ظلّ هذه الاعتبارات تكون مختلفة، فالبعض الذي يتناسب مع اعتبارات الوهم الصرف، ويهدف إلى إرضاء الميول والآمال الشهويّة، يصير كأصغاث أحلام يضيّق الخناق على البشر مثل «القفص الحديديّ» لفير، والبعض الآخر الذي يتناسب مع العقل النظريّ ليس يوصل الإنسان بالأوج الأعلى فحسب بل يوجب أيضاً نزول البركات من السماوات والأرض في التعامل مع الكون (الأعراف: ٦٩)، وتجلب هذه الهياكل أفرحاً غير زائلة لأنّ أفقها متناسبٌ مع الفطرة الإلهيّة لدى البشر.

### معرفة «الذات» وفهمها:

إنّ كينيّة فهم ومعرفة «أنا» أو «الذات» هي إحدى المسائل المطروحة لعلم الظواهر. وتعتقد الحكمة المتعالية - إلى جانب الحكمتين المشائيّة والإشراقية - أنّ معرفتنا وعلماً بـ«الذات» حضوريّ مغاير للعلم الحسوليّ والمفهوميّ، لكن من الضروريّ هنا أن نميّز بين العلم الحضوريّ بـ«أنا» والعلم الحسوليّ به. «إنّ النفس في بداية تكوينها وحدوثها لا تعلم أيّ شيء بالعلم الحسوليّ وليس لديها أيّ تصوّر من الأشياء في الذهن، حتى من ذاتها وحالاتها النفسانيّة، بل ليس لديها ذهن من أساس، لأنّ عالم الذهن ليس إلّا عالم صور الأشياء لدى النفس، فبما أنّ النفس لا تمتلك أيّة صورة من أيّ شيء في البداية فلا تمتلك ذهناً... لكن مع أنّها في البداية لا تعلم شيئاً بالعلم



الحصوليَّ إلاَّ أنَّها تجد ذاتها وما تمتلكه من القوى النفسانيَّة بالعلم الحضوريّ منذ بداية تكوُّنها وحدوثها، لأنَّ ملاك العلم الحصوليَّ هو نشاطات وتصويرات قوَّة الخيال، في حين أنَّ ملاك العلم الحضوريّ هو تجرُّد وجود الشيء من المادَّة ومواصفاتها. وتجدر الإشارة إلى أنَّ الطفل، وإلى فترة من الزمن، ليس لديه أيُّ تصوُّر عن أيِّ شيء، حتى عن ذاته وحالات ذاته، لكنَّه يجد واقعيَّته وواقعيَّة جوعه ولذَّته وألمه وإرادته [بالعلم الحضوريّ]» (مطهري، ١٣٨٧، ج٦، صص ٢٧٣-٢٧٤). لكن هذا الوجدان من «الذات» جزئيٌّ يتغيَّر مع معنى ومفهوم «الذات»، والنقطة الجديرة بالالتفات أنَّ قوَّة الخيال - وفي ضمن العلم الحضوريّ بـ«الذات» - تقوم بتصويرات من العلم الحضوريّ لكي يتسنَّى تصوُّر من «الذات» ومن اللذَّة والألم والإرادة، وللإنسان في علاقاته الاجتماعيَّة انعكاسات وردَّات فعل على تصرُّفات الآخرين تنتج في العلاقات الثنائيَّة، وتُنشئ أحاسيسَ من اللذَّة والألم في الذات قد تؤثر على إحساس الشخص بذاته، لكنها لا تُسبِّب فقدان العلم الحضوريّ بـ«الذات» - وهو علم جزئيٌّ - أو رؤية الذات في مرآة الآخرين.

### تكوُّن «عالم الحياة» وتفهم «الآخر»:

يحضر الإنسان بفضل الحركة الجوهرية في مراتب وجودية مختلفة، فالعلاقات الاجتماعيَّة وسائر العوامل الجسمانيَّة والذهنيَّة إنَّما هي علل إعدادية تسبِّب تحوُّل النفس بواسطة الحركة الجوهرية في جسمها وقبولها الصور المختلفة واحدة تلو أخرى. وكما أشرنا سابقاً، فإنَّ الثقافة والمجتمع هما الصور المعنويَّة النازلة نفسها التي تكوَّنت في أفق الأفعال والتصرُّفات البشريَّة. وعليه، يُحدث أبناء البشر - الذين يحصلون على صور مختلفة بفضل الحركة الجوهرية - اعوجاجات في الفهم والمعرفة في خيالهم المتَّصل، وذلك بسبب التعلُّق بهذه الصور الحاصلة عندهم، أو إيقاع اعوجاج في سماء المعنى التوحيدية، وينضمُّ إليهم أشخاص آخرون بالاتِّصال والاتِّحاد الوجوديِّ في الخيال المتَّصل، وينظرون إلى الكون من نافذة مشتركة، فيتتجون «عالم الحياة» بهذه الصورة. بعبارة أخرى، «إنَّ النفس البشريَّة وللطافتها تكون بصورة الشيء الذي تقبل إليه، فعندما ينوي هذا الإنسان شخصاً آخر يتحد «أنا» عند هذا الشخص - وهو هويَّته - مع «أنا» عند الشخص الآخر بحكم اتِّحاد العلم والعالم والمعلوم» (حسن زاده أملي، ١٣٧٥، ص ١٢٣). فعلى أساس هذا الاتِّحاد يحدث اتِّصال واتِّحاد وجوديٌّ بين مجموعة من البشر، ويتكوَّن «عالم الحياة»، ويتحقَّق في أفق النفس الإنسانيَّة والتي هي مجردة غير ماديَّة. ويمكن أن تصوِّر نظرية «تشارلز كولي» بعنوان «معرفة النفس في مرآة الآخرين» (looking glass-self) من آليَّة اتِّحاد العلم والعالم والمعلوم، ولو أنَّ هذه الآليَّة تختلف مع آليَّة كولي اختلافاً أساسياً جوهرياً. ولا ننسى أنَّ العلم الحضوريّ بالذات بواسطة هذا الاتِّحاد علم جزئيٌّ فلا يناقض شهود نفس الإنسان بذاته



والذي تعتقده الحكمة المتعالية.

عندما ندرس العلاقات الاجتماعية بصورة أدق - كما يشير إليه شوتز أيضاً - نشاهد أن «أنا» أتشارك مع «الآخر» في علاقات أربع، فإن المعاني الاعتبارية المتحققة في الذهن بواسطة الأهداف تبرز عبر التصرفات والرموز اللغوية. إذاً، يمكن فهم الدواعي والأهداف الكامنة لدى الإنسان بواسطة هذه الرموز، وبالتالي أجد علاقات «أنا» مع «الآخر» في العلاقة المباشرة ووجهاً بوجه بدايةً بواسطة الشهود الحسيّ والحركات والإشارات واللغة المنطوق بها عند «الآخر»، فالحركات والإشارات واللغة المنطوق بها ولغة الجسد عند «الآخر» آلة موضوعة لإعداد مقدّمة حتى أتحد وأتصل «أنا» مع تلك المعاني المجردة في الخيال المتّصل لدى «الآخر» ويمكنني تفهّمه عبر اتّحاد المدرك مع المدرك. وتتبدّل هذه المعاني المجردة بالأفعال والتصرفات بواسطة هؤلاء الأشخاص وتشكّل الهياكل الاجتماعية، وفي الاتّصال والاتّحاد الوجوديّ تقوم قوّة الخيال بالتصوير وتنشئ صوراً تنتقل إلى الآخرين عبر اللغة حتى تعدّ مقدّمة لتوسيع هذا الاتّحاد والاتّصال في زواياه المختلفة، وبالتالي يمكنني الوقوف على المحبّات أو الأحزان الكامنة لديه والتعاطف معه بالاتّحاد والاتّصال الوجوديّ. هذا التعاطف علاقة وجوديّة مختلفة عن التعاطف النفسيّ من منظور «هيوم» والتعاطف في مفهوم الظواهر.

هذه العلاقة المباشرة عينها توجد أيضاً في العلاقات الاجتماعية غير المباشرة، لكنّها ليست بواسطة الشهود الحسيّ، بل هذا هو الشهود الخياليّ الذي يصنع هذه العلاقة. فيما أن الوجود الخياليّ أعلى مرتبةً من الوجود الحسيّ يصنعه خيال «أنا» حتى يمهد الاتّحاد والاتّصال الوجوديّ التعامليّ في مرتبة أعلى من الشهود الحسيّ لكي يمكنني التواصل والترابط مع أسلافي وأخلافي وأدخل في الإقليم الاجتماعيّ للأسلاف والأخلاف. طبعاً، لا يقوم أبناء البشر كلّهم بإحضار هذه المسألة بصورة واحدة، بل يرتبط هذا بضعف أو قوّة خيالهم، لكنّ النقطة الجديرة بالذكر أنّه إذا كان هذا الاتّحاد والاتّصال الوجوديّ الواقع في الخيال المتّصل مطابقاً لما يوجد في الخيال المنفصل فعالم الحياة الذي يتكوّن هو نفسه المدينة الفاضلة عند الفارابي، أمّا في غير هذه الصورة - أي عدم مطابقة الخيال المتّصل مع الخيال المنفصل - فتتشكّل صور متنوّعة من مدن غير فاضلة.

لا بدّ من القول أن الإنسان يتحد في علاقاته الاجتماعية المباشرة ووجهاً لوجه مع فئة من المعاني وذلك عبر الحركات والإشارات واللغة الموضوعة التي تمهد الأرضية للشهودين الحسيّ والخياليّ. وهذه المعاني الناشئة تحت ظلّ هذين الشهودين تظهر إلى بعضها بواسطة الوضع والاتفاقات اللغوية حتى تستمرّ العلاقات بين البشر، وتستمرّ هذه الآلية إلى نقطة نهاية التعامل

والعلاقة.

### العوالم الاجتماعية من منظور الحكمة المتعالية:

عرفنا ممّا سبق أنّ للعوالم الاجتماعية هويّات معنويّة، ومن جهة أخرى، تتخذ الحكمة المتعالية تفسيراً تجاه العلوم الاجتماعية، وتعتبر الظواهر الاجتماعية أحداثاً ذات معنى، فبالتالي تقبل الهويّات المعنويّة للعوالم الاجتماعية. لكن الذي يميّزها عن مدارس فلسفيّة أخرى كعلم الظواهر هو موطن ثبوت المعنى، أو بعبارة أخرى موطن تحقّق سماء المعنى، فيجب البحث عن نقطة التحوّل في كينيّة النظر إلى سلّم أفلاطون الذي جعله هوسرل - كبعض الفلاسفة الآخرين - بصورة أفقيّة، واعتبر المثل الأفلاطونيّة موضوعاً في العلاقات الاجتماعية والثنائيّة، وتبعه شوتر في هذه المسألة حيث بحث عن أساس المعنى والتفهّم في علاقات اجتماعيّة كهذه.

أمّا الحكمة المتعالية فتقبل سلّم أفلاطون بصورته العموديّة، و«ترى أنّ الواقع والكون واجدٌ لعوالم ثلاثة في الطول بحيث يكون كلُّ واحد ظلّاً للعالم أعلاه، بل ظهوراً وتجليّاً له، وهذه العوالم الثلاثة هي الطبيعة والبرزخ والعقل، ولو أنّ مجموعها تحكي صور الأسماء الإلهيّة» (بارسانيا، ١٣٧٣، ص ٢٣). وكذلك الإنسان واجد لهذه العوالم الثلاثة كمثال من العالم كلّه، ويسلكها واحداً تلو آخر بفضل الحركة الجوهريّة. لكن لا يخفى على المتأمّل أنّ هذه الطاقة للسير في العوالم ولو كانت موجودة في جميع أفراد البشر إلاّ أنّ كلّ واحد يجتاز هذا المسار أو بعضه بقدر همّته وإرادته، فتكون معرفته وفهمه من الكون طبقاً لهمّته وقدراته. إذاً، لا يمكن التسوية بين فهم إنسان لم يعبر أفق الخيال وفهم أشخاص آخرين قد تمكّنوا من اقتحام حوزة العقل، كما ليس الذين نجحوا في تنشيط قوى عقولهم النظرية والعملية في مرتبة وجوديّة واحدة. يحكي الواقع والكون صور الأسماء الإلهيّة ويصعد الإنسان هذه العوالم على مدى همّته وقدراته، فالكون والواقع موجود بغضّ النظر عن فهم الإنسان له، ولا يرتبط بالفهم والعلاقات الاجتماعية بين أبناء البشر، إذ ليس أساسه في علاقات كهذه.

في هذا الإطار، يعتقد ملاّ صدرا أنّ «جميع الموجودات عند أهل الحقيقة والحكمة الإلهيّة المتعالية - عقلاً كان أو نفساً أو صورةً نوعيّة - من مراتب أضواء النور الحقيقيّ وتجليّات الوجود القيوميّ الإلهيّ» (ملاّ صدرا، ١٩٨١م، ج ٢، ص ٢٩١)، وحاصل انتساب كهذا هو إرجاع جميع الكائنات إلى كون واحد حيث يكون ما سواه آيةً وظهوراً لتلك الحقيقة القيوميّة (بارسانيا، ١٣٧٣، ص ٢٢).

إنّ تفسير العلماء والفلاسفة عن المعاني الحاضرة في أذهان أفراد البشر ترتبط بمبانيهم ومبادئهم

العلمية المختلفة، فبعضهم يعتبر المعاني متشكّلة ومصنوعة من العلاقات الاجتماعية، وبعض آخر يعتبرها ظهوراً ومرآة للحق، أمّا الحكمة المتعالية فتعتقد أنّ كلّ شيء في عالم الوجود يُرى بكامله -أي: بظاهره وباطنه وأوّله وآخره - الله سبحانه وتعالى. وعليه، فإنّ بعض المعاني تجلّيات لصفة «الإضلال» لدى الله تعالى وبعضها مرآة لصفة «الهداية»، وهذه المباحث في قوس النزول، أمّا في قوس الصعود فيجب القول أنّ المعرفة الحضوريّة الشهوديّة التي يجدها الإنسان في أوّل وهلة، وبعدها تسيّر ركب العلوم الحسوليّة والمعاني الذهنيّة، هي تنقسم -وعلى أساس الشهود - إلى قسمين: شهود جزئيّ مشهوده أمر جزئيّ، وشهود كليّ مشهوده أمر كليّ، فالشهود الجزئيّ كالمفهوم الجزئيّ لا يهدي المُشاهد إلى أمر وراه. لذا، لا يمكن الذي يشاهد نفسه بالشهود الجزئيّ أن يعرف نفسه إلاّ في تلك المرتبة وليست لديه قدرة على أن يعرف هل هذا الإدراك نتيجة تلقين فكر أو حصيلة تحقيق، لأنّ الإنسان ما دام موجوداً في متن شهود جزئيّ فلا يدرك شيئاً عدا مشهوده الجزئيّ، فهو كإنسان يحلم برؤيا من دون أن يستطيع معرفة هل هذه الرؤيا صادقة أو من جنس أضغاث الأحلام. أمّا كليّة المشهود في الشهود الكليّ فهي شيء غير كليّة المفهوم، لأنّه لا مجال للمفهوم في مقام الشهود، فالمشاهد الذي يشاهد المشهود الكليّ يشاهد في الواقع حقيقة المبدأ والمعاد وحقيقة الوحي والرسالة، وسائر قواه تابعة لروحه العظيمة وقلبه المبسوط وتشهده قواه جميعاً تحت رعاية ورقابة روحه وقلبه، فالعقل يستوعب المعاني الكليّة استيعاباً تامّاً، كما تدرك الواهمة ما ينزل فيها بصورة جيّدة وتصوّر المتخيّلة كما يجب أن تصوّر، وتشاهد قوّة الخيال ما تجلّى لديه في أنّم ما يكون. إذاً، كلّ ما يشاهد في هذه الحالة - في النوم كان أو في اليقظة - يكون صادقاً مطابقاً للواقع، ويصبح صاحب شهود كهذا ميزاناً لمشاهدات الآخرين، ويصير فهمه لصونه من الخطأ معياراً لفهم سائر الفاهمين (جوادى آملي، 1384، صص 279-283). والنقطة المهمّة أنّ الآخرين أيضاً يحصلون على قدرة اقتحام الخيال المنفصل بعدما اتّحدوا في خياله المتّصل، إذ استطاع أبناء البشر أن يفهموا ويدركوا المعاني الذهنيّة عند بعضهم البعض بفضل الاتّحاد الذي يحدثون في الخيال المتّصل، ويتمكّنون من إقامة علاقات اجتماعيّة عبر هذا الاتّصال الوجوديّ. لكن لا ننسى أنّ الرموز البشريّة والهياكل الاجتماعية من مقدّمات هذا الاتّحاد والاتّصال الوجوديّ ومن مُعدّاته. وبعبارة أخرى يُحدث أبناء البشر اتّحاداً على أساس اتّحاد العلم والعالم والمعلوم، ثمّ يدركون المعاني الذهنيّة عند بعضهم البعض من قبل هذا الاتّحاد.

يملك كلّ واحد من أبناء مجتمع شهودات حسّيّة في سيرهم الجوهريّ قد تكوّنت في رحابها مفاهيم ذهنيّة، ثمّ يصنع الإنسان بواسطة خياله صوراً ورسوماً معنويّة من تلكم الشهودات ويدخرونها في الخيال، لكنهم، بفضل الاشتراك الذي يُنشئونه في المعرفة والدواعي، يتمكّنون من إنشاء ثقافات فرعيّة متنوّعة، وهذه الثقافات والثقافات الفرعيّة هي سماوات معنى قد برزت بواسطة

البعض في أعمالهم وتصرفاتهم.

في هذا السياق، يرى الفارابي أنّ هذه سماوات المعنى إذا تطابقت مع الخيال المنفصل تتكوّن الثقافة والمدينة الفاضلة، وأمّا في غير هذه الصورة فتتشكّل مجتمعات غير فاضلة متناسبة مع المعرفة والدواعي. فالنتيجة أنّ ما تجده النفس على صعيدها البرزخيّ والمثال المتّصل أو تصوير واجدة له إذا كان مقترناً بالمثال المنفصل فهو صادق، وإذا كان منسّقاً مع تصرّفات النفس المختلفة فهو من زمرة أضغاث الأحلام، ويكون حكاية كاذبة عن الواقع (جوادي آملي، ١٤١٧ق، ج ٤، ص ١٦٨).

النقطة الأخرى التي ينبغي طرحها هي أنّ التمثّلات التي تحصل على إثر الاتّصال أو الاتّحاد وبعبارة أدقّ، على إثر الفناء في المبادئ العالية هي في الحقيقة شؤون كثيرة لحقيقة واحدة قد ظهرت في تلكم التمثّلات. إذاً، يتّجه التمثّل في كنه ذاته نحو تلك الوحدة التي هي أصله وحقيقته، ولذلك يمكن الوقوف على الوحدة التي هي محكي ذلك التمثّل عبر التمثّل، وتوفّر تلك الوحدة التي هي مبدأ الكثرات انتظاماً وتناسقاً لجميع الكثرات المظهرة لها، لكن وبعد إضعاف إراءة الوحدة تندخل الكثرات بأقصى صورة ممكنة، ويصل الأمر إلى أن لا يشاهد في المكاشفة أثرٌ ولا خبر من الوحدة، وهذه هي أضغاث الأحلام التي تظهر فيها كثرات عدّة في عرض بعضها، وبيتعد الإنسان من حقيقة ذاته بعد ابتعاده من ذلك الواحد الذي هو عين الوحدة حيث تتغيّر مكاشفاته ومشاهداته وتمثّلاته. ففي البداية - وعندما يقترب من الحقّ - يشاهد الله تعالى قائماً بالربوبية أينما يولّي وجهه، لكنه، بعد بدء انحرافه واعوجاجه المقارن بمشاهدة نوع من الاستقلال والأصالة للملائكة وبقية الموجودات، تحدث الفُرقة بين ما يشاهده وما هو متحقّق في الخارج. وبما أنّ عالم الطبيعة بنفسه ظلّ وظهور لحقائق مرتسمة في الخيال المنفصل فتؤدّي مفارقتة عن الخيال المنفصل إلى مفارقتة عن الطبيعة أيضاً. وأخيراً، وبعد إنكاره للوحدة الحقيقية، يقع في مركز الكثرة المحضة ويعتبرها وحدة، وهذه هي الأسطورة الحديثة بعنوان «الإنسانية / أصالة الإنسان» التي تجد مجالاً لعرض نفسها في نهاية تاريخ الشرك والابتعاد عن الله سبحانه وتعالى. (بارسانيا، ١٣٧٣، صص ٤٣-٧٣).

تبدأ أصالة الإنسان في أول مسارها بـ«أنا»، وتصل في علوم الظواهر إلى «نحن» حيث يجب إيجاد أساس كلّ شيء حتى الله تعالى في هذا «نحن». من هنا، تبرز سماوات المعنى المختلفة والمتنوّعة والتي تكوّنت بالمطابقة مع المثال المنفصل أو بالإعوجاج عنه في صياغة الثقافة في التصرفات والأفعال البشرية، ولكلّ واحدة من سماوات المعنى تلك مواصفاتها الخاصة والتي تفضي إلى ملازمات ثقافية وحضارية خاصّة.

وينبغي ألا ننسى أن سماوات المعنى هذه تتمتع بوجود محيط على الذين استسلموا لها، وتجلب لهم اتحاداً وجودياً. إذاً، تصبح كالروح الواحدة والعالم الواحد لنفوس متعددة قد اتصلت بها اتصالاً وجودياً. وسما المعنى هذه هي المجتمع نفسه الذي ليس له وجود مغاير لآحاد أبنائه فيتحد معهم في تركيب اتحاد، وأبناؤه في حكم مادة قد اتحدت مع هذه السماء عبر المعرفة والعمل. لكن سماوات المعنى هذه تتمتع بوجود مجردٌ روحانيٌّ يوحد أحاده من البشر في هذا الأفق.

ونلفت هنا إلى أن آحاد البشر لا يفقدون إراداتهم الحرّة في اتحاد كهذا، بل ينشطونها في رحاب هذه السماء وفي استخدامها لها، ولا تتنافى هذه النقطة مع اختيار الإنسان وعاملتيه، إذ لا تضمحلُّ آحاد البشر بعد الاتحاد مع سما المعنى، بل يمكنهم الرجوع والإعراض عن تلك الصور. تُنشئ سماوات المعنى هذه، بعد دخولها في حوزة الحياة والثقافة للبشر، هياكل وعلاقات بحيث تكون متفرّعة على حضورها، وتعود الهياكل والتي لها وجود ربطتيّ وتعلّقيّ صرف إلى وجود هذه السماوات، فلا يمكن إرجاع وجودها مع تلك الهياكل. (بارسانيا، ١٣٩١، صص ١١٧-١١٩).

قد تكون سما المعنى التي دخلت في إقليم الحياة البشريّة وجوداً ذهنيّاً لشخص واحد بحيث تمكّن منها فرد واحد من آحاد البشر، كما تكون واجدة لهويّة اجتماعيّة بين الأذهان، وقد دخلت أفق البشريّة الاجتماعيّ (بارسانيا، ١٣٩١، ص ١٢٨). هذا مثل النظام المعنويّ التوحيديّ الذي اتّصل به النبيّ الأعظم ﷺ ولم يستشّم منه الآخرون شيئاً، فإذا دخل ذلك النظام في الحوزة الاجتماعيّة بين الأذهان رافقه في هذا الدرب أشخاص آخرون أيضاً.

تتلور سما المعنى بصورة رمزيّة على الصعيد البشريّ حيث تختلُّ الأنظمة الاجتماعيّة من دون تكون تلك الرموز، ولا ننسى أن أهميّة بعض الرموز على مدى أهميّة المعنى الذي تحكيه، ويمكن تغييرها في الظروف المختلفة على أصعدة متنوّعة، لكن ذلك لا يوجب تغيير العالم الاجتماعيّ ما لم تقترن بالتغيير في السطوح الاجتماعيّة العميقة (بارسانيا، ١٣٩١، ص ١٣١).

ممّا تقدّم، يمكننا استنتاج أن البحث عن أصعدة الشهود المختلفة وسعات الإنسان المتنوّعة ولو أنّها أبحاث سماويّة بعيدة عن أجواء علم الاجتماع لكن لا يمكن تحطيم الأنظمة الموجودة - كما كان يفعل الأنبياء عليهم السلام - من دون هذه السعات والأهليّات.

عرفنا أن المعاني تنتزّل في سمائها المعنويّة عبر التصرفات البشريّة وتصنع الثقافة المتناسبة معها، لكن الإنسان الذي هو «جسمانيّة الحدوث» في حركتها الجوهريّة يبدأ سيره ويسلك هذا الطريق على قدر فهمه وهمّته، فيسعى فيه - عندما يكون في حدّ الحيوانيّة ولم تشبّ القوّة العاقلة لديه بعد - أن يستخدم ويستثمر الآخرين الذين هم في جواره، لأنّه ما دام مقيداً بالطبع وتابعا للشهوة والغضب فلا يفكر إلا في استخدام الآخرين واستعبادهم واستثمارهم. وهذا الإنسان يؤسّر عقله وفطرته إضافة على

خياله ووهمه، كما قال الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «كم من عقل أسير تحت هوى أمير» (نهج البلاغة، ح ٢٢١). ربما يمكن تطبيق هذه الرؤية على نظرية التضاد، لكن الحل الوحيد لاجتياز روح الاستخدام والاستثمار هو تنشيط العقلين النظري والعملي، ولو أن هذا الحل يغاير وصفه «ماركس».

عندما يجتاز الإنسان حدّ الحيوانية، ويصل إلى مرحلة التعقّل، يدرك وجوده الضئيل وغنى ربّه والعبودية التي تنبغي له، ثم ينظّم فعله على أساس هذا الإدراك، وبعد سلطة العقل على تصرفاته ينتظم شهوته وغضبه أيضاً بنظام عقلائي بل إلهي، وهذه هي النقطة التي تنشأ فيها الحضارة، لأنّه لا بقاء ولا قرار للحياة الاجتماعية إلا بالتعاون والتعاقد، وما يحدث تحت روح الاستثمار ليس مجتمعاً بل هي كثرات لا تتمتع بهوية واحدة، إذ عرفنا أنّ الهوية الواحدة تنشأ في أحضان تنشيط العقل والقوى العقلية، وتحدث الحضارة أيضاً بفضل ظهور العقل والفطرة في التصرفات البشرية، وهذا معنى أنّ «الإنسان حضارة بالفطرة» (جوادي آملي، ١٣٨٦، صص ٣٨٣-٣٩٥). تعتقد الحكمة المتعالية - وبواسطة تسمية الإنسان نوعاً متوسطاً - أنّ الحضارة بالفطرة لونها من العوالم الاجتماعية يظهر في رحاب تنشيط العقل والفطرة، وهناك عوالم اجتماعية أخرى تنشأ بحسب معارف الإنسان والدواعي الكامنة لديه. ويمكنها أن تختبر قيم العقل والنقل وتناقشها إذ تعتبرهما عقليين كاشفين عن الواقع، كما يمكنها تنويع القيم الاجتماعية والعوالم الاجتماعية بواسطة الحكم فيهما. لكن هذه الحكمة وبفضل المباني المتوفرة لديها تستطيع أن تحكم على مجتمعات وعوالم اجتماعية كهذه، في حين أنّ علم الظواهر لا يتمكّن من الدخول في هذه الأبحاث، وبسبب هذا الفقدان لم يقدر علم اجتماع الظواهر على أن يقدم محاضرات وتحليلات على هذا المستوى.

إنّ نوعاً من العوالم الاجتماعية والذي يُعرف بالمدينة الفاضلة هو نفسه الحضارة بالفطرة التي تتشكّل بتنشيط العقل والفطرة، لكن هناك مجتمعات أخرى مثل المجتمع الضالّ والمجتمع الفاسق والمجتمع الجاهل، وتكثر هذه المجتمعات بحسب المعارف والدواعي، ومع أنّ الفارابي قد أحصى بعض هذه المجتمعات وعدّ مواصفاتها إلاّ أنّه يمكننا الإشارة إلى أنواع وأقسام أخرى منها:

### النظرية الاجتماعية الصدرائية:

بالنظر إلى مجموع ما مرّ بنا، يمكننا أن نقرب من نظرية ملاً صدرا الاجتماعية. فالحكمة المتعالية تعتقد أنّ النظام المعنوي التوحيدي هو النظام الوحيد الذي يمكن الوصول إليه بالعقل المرآتي وتنشيط قوى العقلين النظري والعملي في رحاب اتحاد العلم والعالم والمعلوم وبفضل حركة الإنسان الجوهرية، وهناك أنظمة معنوية أخرى تتكوّن في أفق خيال الإنسان المتصل بانحراف من ذلك النظام المعنوي التوحيدي.



ولا بدّ من القول أنّ الأنظمة المعنويّة هي نفسها سماوات المعنى التي تشكّل الهياكل والرموز والعلاقات البشريّة بعد التنزّل في الأفعال والتصرّفات الإنسانيّة وتلعب هذه الهياكل والرموز البشريّة دوراً إعدادياً لحقّ أفراد البشر بالأنظمة المعنويّة، فلا يمكن للنفس الوصول إلى هذه الأنظمة المعنويّة من دون تلك المعدّات في قوس الصعود (مطهري، ١٣٨٧، ج ١٣، ص ١٢٣).

إنّ الوليد وبسبب ولادته في عالم اجتماعيّ يقع في أثناء هياكل اجتماعيّة ورموز بشريّة توفّر قواه المعرفيّة والحركيّة متناسبة مع سماء المعنى تلك وتنشّطها، ما يدعى على لسان علماء الاجتماع بـ«التنشئة الاجتماعيّة» (socialization). لكن هذا الوليد نفسه يمتلك أهليّة وجوديّة بعنوان الفطرة تدلّه على النظام المعنويّ التوحيديّ، وتبتيه بتوتّرات نفسيّة في ما إذا احتجبت فطرته حتى يتمكّن من خرق النظام المعنويّ الموجود فيه واجتيازه، ويحضر تحت النظام المعنويّ التوحيديّ، لأنّ الإنسان هذا يطبق الجواز من نظام معنويّ إلى نظام معنويّ آخر، كما يمكنه الاستسلام لنظام معنويّ غير توحيديّ حتى يورّطه في مغبّة «بل هم أضلّ». (الأعراف: ١٧٩).

علينا ألاّ ننسى أنّ الأنظمة المعنويّة غير التوحيديّة قد تكون متكرّرة متنوّعة بتكثّر أنواع المعارف والدواعي، وتوفّر الرموز والهياكل الحاضرة إعدادات للإنسان الاجتماعيّ حتى يعثر تحتها على فهم تصرّفات الآخر، ويتمكّن عبر هذا الطريق من تلبية حاجاته الدنيويّة والأخرويّة، لكن إعداداً كهذا يكون للوصول إلى اتّحاد المدرك مع المدرك حتى يقدر على فهم المعاني الذهنيّة لدى الآخر، والنتيجة أنّ أفراد البشر وباستسلامهم للنظام المعنويّ يعبّدون طريق تكوين «عالم الحياة»، ومن ثمّ يشكّلون تحته الرموز والهياكل الاجتماعيّة البشريّة أو يعيدون إنتاجها، ثمّ تتكوّن اللّغة حتى يعبّد طريق هذه التنشئة الاجتماعيّة.



## النتيجة:

تعترف الحكمة المتعالية بسلم أفلاطون كما هو بصورة عموديّة، إذاً تعتقد أنّ الكون والواقع واجد لعوالم ثلاثة هي: عالم الطبيعة، وعالم البرزخ، وعالم العقل، في طول بعضها البعض، ولكلّ واحد ظلّ بل ظهور للعالم فوقه، وكذلك الإنسان، فهو أيضاً واجد للعوالم الثلاثة يسلكها واحداً تلو آخر بفضل الحركة الجوهرية، فإمّا أن يحصل على النظام المعنويّ التوحيديّ ويُنظّم هيكله الاجتماعيّة في رحابه، وإمّا أن يُعرض عنه ويُنشئ سماء معني أخرى، ويحقّق علاقاته الاجتماعيّة. ترى الحكمة المتعالية أنّ المعاني تتشكّل في الخيال الإنسانيّ المتّصل، وبما أنّ خيال الإنسان المتّصل يمتاز بتجرّد برزخيّ يمكن للآخرين أن يتحدوا معه بكونهم في أفق واحد مع هذه المعاني - سواء كانت اعتباريّة أم حقيقيّة من ناحية المعرفة والإدراك والدواعي، وبالتالي يشكّلون المجتمع البشريّ بالتحاق أشخاص آخرين.

وكذلك تحدث كيفية تلقّي ومعرفة الآخرين من المعاني الاعتباريّة والحقيقيّة لـ«أنا» في هذه الساحة، فإذا انطبق الخيال المتّصل على الخيال المنفصل تنشأ المدينة الفاضلة، وإلّا - وبالاعوجاج الحاصل في فهم الإنسان ومعرفته وغاياته المنشودة - تنشأ مدن ومجتمعات غير فاضلة متناسبة لمعارف ذلك الإنسان ودواعيه الخاصّة.

لا ريب في أنّنا ندرك علاقات «أنا» مع «الآخر» في التعامل المباشر ووجهاً لوجه بداية بواسطة الشهود الحسيّ والحركات والإشارات واللغة المنطوقة لدى «الآخر»، إذ تُعدّ حركاته وإشاراته ولغاته المنطوقة والجسديّة آلة موضوعة لتوفّر بسببها المعاني الحاصلة في خيال «الآخر» المتّصل مقدّمة وإعداداً لكي يتحد «أنا» مع تلك المعاني المجرّدة في خيال «الآخر» المتصل اتّحاداً واتّصلاً وجوديّاً، وتنسبط تلك المعاني عبر هذا الاتّحاد بواسطة «أنا» و«الآخرون»، ثمّ يتكوّن «عالم الحياة» بفضل اتّحاد واتصال وجوديّ كهذا بين أشخاص عديدين. ثم تتحوّل هذه المعاني المجرّدة إلى أفعال وتصرفات بواسطة هؤلاء الأشخاص، وتشكّل الوجود الاعتباريّ. وأمّا قوّة الخيال فهي تقوم بالتصوير وتنشئ صوراً في ضمن هذا الاتّحاد والاتّصال الوجوديّ، وتنتقل هذه الصور عبر اللغة حتى تكون مقدّمة وإعداداً لبسط هذا الاتّحاد والاتّصال في زوايا مختلفة، فيمكنني هكذا أن أعرف محبّاته وآلامه، ثم أتعاطف معه وأمتلك اتّحاداً واتّصلاً

وجودياً معه. يكون هذا التعاطف رابطة وجودية غير التعاطف النفسي لدى «هيوم» والتعاطف في الظاهريات. هذه العلاقة المباشرة في العلاقات الاجتماعية يمكن أن تكون غير مباشرة أيضاً، لكن ليس بواسطة الشهود الحسي، بل هذا هو الشهود الخيالي الذي ينشئ هذه العلاقة، وبما أن وجود الخيال أعلى مرتبة من وجود الحس فيصنع خيال «أنا»، وبفضل ذلك الاتحاد والاتصال الوجودي تعاملاً في مستوى أعلى من الشهود الحسي.

## قائمة المصادر والمراجع:

١. إدغار، أندور وآخرون (١٣٨٨)، مفاهيم كليدي در نظريه فرهنگي (فارسية، أي: المفاهيم الأساسية في النظرية الثقافية)، ترجمة ناصر الدين علي تقويان، طهران، معهد التخطيط الاجتماعي والدراسات الثقافية ومعهد البحوث الثقافية والاجتماعية.
٢. بارسانيا، حميد (١٣٧٣)، نماد وأسطوره در عرصه توحيد وشرك (فارسية، أي: الرمز والأسطورة على صعيد التوحيد والشرك)، قم، إسرائ.
٣. \_ (١٣٩١)، جهان های اجتماعي (فارسية، أي: العوالم الاجتماعية)، قم، كتاب فردا.
٤. حسن زاده آملی، حسن (١٣٧٥)، نصوص الحكم على فصوص الحكم، طهران، رجاء.
٥. جوادى آملی، عبد الله (١٤١٧ ق)، رحيق مختوم: شرح حکمت متعالیه (فارسية)، بتنظيم حميد بارسانيا، قم، إسرائ.
٦. \_ (١٣٨٤)، معرفت شناسي در قرآن (فارسية، أي: علم المعرفة في القرآن)، بتنظيم حميد بارسانيا، قم، إسرائ.
٧. \_ (١٣٨٦)، شريعت در آينه معرفت (فارسية، أي: الشريعة في مرآة المعرفة)، بتنظيم حميد بارسانيا، قم، إسرائ.
٨. \_ (١٣٨٧)، عين نضاخ (تحرير تمهيد القواعد)، بتنظيم حميد بارسانيا، قم، إسرائ.
٩. الطباطبائي، سيد محمد حسين (بلا تأريخ)، حاشية الكفاية، قم، مؤسسة نشر الأفكار والآثار للعلامة الطباطبائي.
١٠. \_ (١٣٨٧)، انسان از آغاز تا انجام (فارسية، أي: الإنسان قبل الدنيا وفي الدنيا وبعد الدنيا)، بترجمة صادق لاريجاني، قم، مؤسسة بوستان كتاب.
١١. عبوديت، عبد الرسول (١٣٨٩)، درآمدي بر نظام حکمت صدرابي (فارسية، أي: تمهيد لنظام الحكمة الصدرائية)، قم، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والدراسة.
١٢. في، برايان (١٣٨٣)، پاراداييم شناسي در علوم انساني (فارسية، أي: معرفة الحوزات الفكرية في العلوم الإنسانية)، بترجمة مرتضى مرديها، طهران، معهد الدراسات الإستراتيجية.
١٣. ملا صدرا (١٣٧٥)، مجموعة الرسائل الفلسفية، بتحقيق حامد ناجي إصفهاني، طهران، حكمت.

١٤. \_ (١٩٨١م)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث.

١٥. \_ (١٣٦٣)، مفاتيح الغيب، طهران، الدراسات الثقافية.

١٦. \_ (١٣٦٠)، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مشهد، المركز الجامعي للنشر.

١٧. مطهري، مرتضى (١٣٨٧)، موسوعة الآثار، طهران، صدرا.

18. Wagner, Helmut R. (1970), Alfred Shutz on phenmenology and social relations, University of Chicago.
19. Lawson, Tony & Garrod, Jon (2001), Dictionary of Sociology, series editor: Lan Marcouse, Fitzory Dearborn, London, Chicago.
20. Shutz, Alfred (1967), The Phenomenology of The Social World. Tr. by George Walsh, Northwestern University, USA.

# الحكمة الأنسية وعلم الأسماء التاريخي

دراسة نقدية لميتافيزيقا الوجود والوجود عند أحمد فرديد

محمد فنائي اشكوري

مفكر وأستاذ التعليم العالي في الفلسفة والعرفان - إيران

## ملخص إجمالي

توصّل المفكر الإيراني سيد أحمد فرديد(\*) - وهو أحد المفكرين المؤثرين في العقود القليلة الماضية - إلى تصنيفات ومفاهيم جديدة في حقل الاستكشافات الإسمية عبر الاستفادة من آراء الصوفيين الإسلاميين، وفلسفة هايدغر، والتأمل في المصادر الدينية. ومن البين أنّ هذه الاستكشافات شكّلت تحديات خطيرة لكلّ من الحداثيين والتقليديين في آن. بحسب رأيه، عانت الميتافيزيقا على مرّ تاريخها من إهمال الوجود والخلط بين الوجود والوجود، وكانت جميع الأنظمة الفلسفية في الشرق والغرب بعيدة عن شرق الحقيقة، وقد ابتليّ بها الغرب بسبب الإعراض عن العلم الحضوريّ والانحصار في معضلة العلم الاكتسابي. إضافة إلى ذلك، وصل الإنسان في العصر الجديد، ولا سيّما مع مشروع "أصالة موضوع الروح" عند ديكرت، إلى أساس ذاتيّ، وتضاعفت حدّة الغربة لديه.

\*\*\*

**مفردات مفتاحية:** الحكمة الأنسية، علم الأسماء التاريخي، علم الإيجاد،

الميتافيزيقا، هايدغر، التأسيس الذاتي.

[1]- ولد سيد أحمد فرديد واسمه الحقيقي «سيد احمد مهيني يزدي» عام ١٩١٠ في يزدي. تلقى الدروس التمهيدية واللغة الفرنسية في يزدي. وفي عام ١٩٢٦ ذهب إلى طهران. تابع تعليمه في مدرسة سلطاني، في عام ١٩٢٨ حصل على دبلوم من أكاديمية دارالفنون، وفي عام ١٩٣٥ حصل على درجة البكالوريوس في العلوم التربوية من جامعة تدرّيب المعلمين. وفي عام ١٩٣٩ غير اسمه إلى "فرديد". كما درس لفترة في مجالات خاصة لعلماء الدين وعرف الفلسفة الإسلامية. بعد ذلك بوقت قصير، حصل على درجة البكالوريوس في الآداب من الجامعة، وفي أثناء التدريس تعلم أيضاً اللغات البهلوية والألمانية. بعد الحرب العالمية الثانية، ذهب إلى فرنسا وألمانيا لدراسة الفلسفة الأوروبية المعاصرة، وخصوصاً الوجودية وفلسفة الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر. كان في جامعة السوربون لمدة أربع سنوات. في هذا الوقت، بدلاً من متابعة منهج الزامي، قام بدراسة شخصية، وخلّى عن أطروحة التي كان قد بدأها مع أستاذه في جامعة السوربون. ثم قرر الذهاب إلى ألمانيا لدراسة الفلسفة وقضى أربع سنوات في هايدلبرغ، حيث لم يتضح درس في الجامعة أو درس الدراسة الشخصية فحسب. هناك صادف فلسفة وفكر مارتن هايدغر. وبعد سنوات من العيش في أوروبا فشل في الحصول على أي درجة علمية. تأثرت تعليقات فرديد بثلاث شخصيات هي: محي الدين ابن عربي، وريني غينون، ومارتن هايدغر.

## تمهيد:

نبدو نحن الشرقيين في طليعة تاريخنا الحديث، وفي ظل التاريخ الغربي، في وضع يُرثى له. كان العصر الذهبي للتاريخ الشرقيّ ذاك الذي حلّ في زمن الأمة الواحدة، أي عندما كان للإنسان مأوى قرب الوجود. فقد بدأت فترة الأمس بالميتافيزيقا، أمّا اليوم فهو عصر "التأسيس الذاتي"، في حين سيكون غداً زمن الوعي بهذا الوضع والرغبة في الخلاص منه. غير أنّ المرحلة الأخيرة في تاريخ البشرية هي تلك التي تشير إلى عصر الأمة الواحدة التي ستولد بعد غدٍ، وهو عصر ممتلئ بالنور والظهور، عصر يصل فيه المجتمع البشريُّ إلى ذروة الكمال.

هذا البحث يقوم بمهمة استخلاص هذا النظام الفكريّ وتنظيمه وتحليله، ثمّ يقوم بنقده بشكل موجز.

مفردات تأسيسية: الحكمة البشرية، علم الأسماء، ما بعد الطبيعة، الوجود، الموجود، الغربية، حكمة التاريخ، فرويد.

يُعدُّ البروفسور أحمد فرديد (١٩١٠-١٩٩٤) - واسمه الحقيقي أحمد مهيني يزدي، من أبرز مفكرّي القرن العشرين في إيران. درس مقدّمات العلوم في مسقط رأسه يزد، ثمّ حصل على البكالوريوس في الفلسفة من جامعة طهران. كما شارك لبعض الوقت في دروس آية الله التانظرابني، والسيد كاظم عصّار وشريعة السانظرلجي. وإضافة إلى اللّغة الفارسية أجاد اللّغات العربيّة والفرنسيّة والألمانيّة، وكان على إمام بعض اللّغات الشرقيّة والغربيّة القديمة. في السنوات التي تلت الحرب العالميّة الثانية، درس الفلسفة في ألمانيا وفرنسا لبعض الوقت، وأصبح على تواصل مع الفلاسفة من أتباع هايدغر، ولفترة من الوقت قام بتدريس الفلسفة لمدّة في المعهد العالي وجامعة طهران. وبعدهما أُحيل إلى التقاعد عبّر عن آرائه الفلسفيّة من خلال كلماته وخطاباته.

ترك فرديد مؤلّفات مكتوبة قليلة، لذلك أطلق عليه البعض لقب «الفيلسوف الشفهي». صدر له مقالات عدّة في مجلة (سخن) تدلُّ على معرفته العميقة بالفلسفة الغربيّة. فضلاً عن ذلك، كان من أوائل الأشخاص في إيران الذين عرّفوا وحلّلوا الفلسفة الألمانيّة مثل فلسفة هايدغر ١٨٨٩-١٩٧٦، وهو سرل ١٩٣٨-١٨٥٩. وتم نشر العديد من الكتابات عنه بالإضافة إلى بعض المذكرات عن دروسه بجهود تلامذته.

نشر محمد مدد بور كتاب (ديدار فرهي) و (فتوحات آخر الزمان) وهي دروس فرديد مع ملحق مفصّل وضع له عنوان (حكمت انسي وعلم الأسماء التاريخي: تفصيل بعد إجمال). كما قام بتأليف أعمال أخرى مستوحاة ومتأثّرة بآرائه في مجالات تاريخ الفكر والفن. من جهته، نشر السيد مصطفى الديباج كتاب (آراء وعقائد سيد أحمد فرديد)، أو (مفردات فرديد) المتضمن خطاباته مرتبة

ترتيباً ألفبائياً. كما انعكست بعض أفكار فرديد في كتابات الشهيد السيد مرتضى آويني. كما يمكن العثور على بعض آرائه وأفكاره في مؤلفات رضا داوري. أمّا أهم كتاب تناول شرح النظام الفكري لفرديد والدفاع عنه فهو للمرحوم السيد عباس معارف (١٩٥٢-٢٠٠٢) والذي يذكره بعناوين مثل: «الأستاذ الكبير للحكمة المشرقية»، و«الحكيم الأنسي الكبير المعاصر»، و«معلم الحكمة الأنسيّة وعلم الأسماء التاريخي». وربما كان معارف أنسب من كتب في هذا المجال، لكنّ الأجل لم يمهله ليقوم بهذه المهمة، وكتابه «نظرة ثانية لمبادئ الحكمة الأنسيّة»، الذي كان من المفترض أن يطبع في ثلاثة مجلّدات، ولم ينشر منه سوى مجلّد واحد، يمثّل تجلياً لأفكار فرديد الفلسفيّة والعرفانيّة. بيد أنّ تأثير أفكار وآراء فرديد لم ينحصر بتلامذته فحسب، وإنّما نجد أثر مفاهيمه وأدبيّاته أيضاً في أعمال كثيرين من المفكّرين والمستنيرين، المؤيّدين والمعارضين له؛ ورغم ذلك قلّما كانت موضعاً للدراسة والنقاش. ولا شكّ في أنّ قلّة المصادر المكتوبة حول أفكاره، والإبهام والتعقيد في لغته، هي من العوامل التي كانت سبباً في ذلك. ومن المؤلّفات التي تطرّقت لتحليل بعض آرائه وتأثيراته كتاب «مفكّرو الهوية والتراث الفكري لأحمد فرديد» من تأليف محمد منصور هاشمي. يختلف فرديد من جهات عدّة عن غيره من المفكّرين والفلاسفة، سواء التقليديين منهم أم المحدثين. وقد تكلم في مواضيع مختلفة، إلّا أنّ محور أفكاره هو السؤال حول «الوجود» و«التاريخ».

ولمعرفة منظومته الفكريّة لا بدّ من الالتفات إلى أربع ركائز مهمّة هي:

١- العرفان الإسلامي، وخصوصاً نظريّات محيي الدين ابن عربي.

٢- فلسفة مارتن هايدغر.

٣- مبادئ علم الأسماء<sup>[١]</sup> و(الإيتيمولوجيا).

٤- الكتاب الإلهي والحديث الشريف، وقد شكّلا محوراً مرجعياً في فكره ولا سيما في ميدان الإلهيات، وعلم الأسماء. إلى ذلك، فإنّ فلسفة التاريخ عنده لا يمكن فهمها خارج هذه المرجعيّة، وبحسب تعبير له: «إنّ كلام الله المجيد هو منبع الحكمة»<sup>[٢]</sup>.

هذه هي المنابع الأساسية لتفكير فرديد، إلّا أنّه كان على عناية بفلاسفة اليونان والحداثة في الغرب أمثال: أفلاطون، أرسطو، هيغل، ماركس، ونيتشه. هذا بالإضافة إلى الحكماء المسلمين والشعراء العارفين، أمثال: جلال الدين المولوي، فخر الدين العراقي، محمود الشبستري، عبد

[1]-Etymology.

[٢] - سيد موسي ديباج، آراء و عقائد سيد أحمد فرديد: مفردات فرديدي طهران، علم، ٢٠٠٧، ص ١٤٦.



الرحمن الجامي، وشمس الدين حافظ. ولحافظ من بين هؤلاء منزلةً خاصّةً لديه.

### متاخمة استقرائيّة نظريّة الوجود والوجود:

ربما أمكن القول أنّ «الحكمة الأنسيّة» هي إعادة قراءة وتوليف بين تصوّف ابن عربي وفلسفة هايدغر وأنطولوجيا فريد. بحسب رواية عباس معارف عن أفكار الأخير، فإنّ النظرية المحوريّة عنده هي تفسير لنظرية الصوفيين الإسلاميين - القائلة بأنّ «الوجود غير الموجود». فالوجود واحد والموجود كثير. وحقيقة الوجود والوجود البحت ما هي إلاّ الله، وهذا الوجود لا يمكن أن يكون أكثر من واحد. أمّا عالم الكثرات والموجودات فهو موجود بمعنيّة الحقّ. بالطبع فإنّ الموجود الحقيقيّ يعني ما ذاته الوجود هو نفس الوجود، والموجوديّة ما سوى ذلك بشكل مجازي، ذلك بأنّها ليست عين الوجود، بل ما له الوجود. وعليه، فهي ليست موجودات، بل «أمر وجودي» أو «كائن» يتحقّق بمعنيّة الوجود.

أحد أركان مدرسة فريد هونق الميتافيزيقا. ومن وجهة نظره كانت الميتافيزيقا بالأساس نتاج مغالطة كبيرة طوال تاريخها الممتدّ ٢٥٠٠ عام، من اليونان القديمة إلى الفلسفة الإسلاميّة، إلى الفلسفة الغربيّة. هذه المغالطة تقوم على «الخلط بين الوجود والموجود». فالميتافيزيقا عبر تاريخها جعلت «الموجود» دائماً بدل «الوجود»، وهي في الحقيقة كانت تهمل الوجود. حتى مسلك الأصالة الوجوديّة للملاّ صدرًا ليس سوى أصالة الموجود. أمّا في التصوّف الإسلاميّ فقد جرى الاهتمام بهذه الحقيقة، حيث بحث العرفاء ولا سيّما ابن عربي وأتباعه، وهم حكماء حقيقيّون، حقيقة الوجود.

تكمّن أهميّة الفيلسوف الألمانيّ مارتن هايدغر، من وجهة نظر فريد، في كونه أول فيلسوف غربيّ يدرك أنّ تاريخ الميتافيزيقا بأكمله مصحوب بإهمال الوجود. وهو في هذا الصدد يعتبر نفسه حليفاً لهايدغر، ولا سيّما لجهة مشاطرة الأخير للمتصوّفة المسلمين. ولعلّ السؤال الرئيسيّ للفكر هو مسألة حقيقة الوجود التي أهملت من جانب الميتافيزيقا بأشكالها المختلفة عبر التاريخ، ويصف فريد هذا الإهمال بأنّه «عدميّة»<sup>[١]</sup>.

ولا بدّ من القول هذا الإهمال للوجود والضياح في الموجود ليس مجرد مغالطة يتم حلّها واكتشافها ميتافيزيقياً، وإنّما يقع في جوهر الميتافيزيقا ويشكّل حقيقتها، ومن خلال إزالة هذه المغالطة تزول الميتافيزيقا. فإذا كان موضوع الميتافيزيقا «الموجود المطلق» أو «الموجود بما هو موجود»، فإنّ هذا الموضوع يشمل جميع الحقائق. إلاّ الفلاسفة لم يدركوا أنّ «الموجود بما هو

[١] - سيدعبّاس معارف، نظرة ثانية على مبادئ الحكمة الإنسيّة طهران، رايزن، ٢٠٠١، ص ١٠٣٩.

موجود» لا يشمل جميع الحقائق. بينما الحكمة الأنسيّة أو التصوّف هو العلم بحقيقة الوجود حيث يتمُّ البحث عن الذات المتعالية من خلال أسمائها ومظاهرها؛ وبعبارة أخرى، البحث عن ذات الحقِّ وفقاً لمظاهره. من البين أنّ المباحث المتّصلة بواجب الوجود هي القضايا الميتافيزيقية التي تتّم مناقشتها في الإلهيات بمعنى أخصّ؛ ولكن من وجهة النظر الصوفية فإنّ واجب الوجود هو نفس الحقيقة لا بشرط تقسيم الوجود. وهذا هو موضوع التصوّف الذي لا يحتاج إلى إثبات، حيث أنّ تسميات الوجود ليست سوى أسماء وصفات الحقِّ ومظهره.

لقد أهملت الإلهيات الوجود مثلها مثل الميتافيزيقيا. ففي تاريخ الفلسفة منذ زمن سقراط إلى يومنا هذا، وفي جميع الأنظمة الفلسفية، حلَّ «الموجود» بدل «الوجود»، ولهذا السبب انحرفوا جميعاً عن الحقيقة. بدأ هذا الانحراف مع سقراط، ثمّ قام أفلاطون بتوسيعه. والواضح أنّ الانشغال «بالموجود» بدل «الوجود» ليس مجرد خطأ فلسفيّ، لكن مع نسيان الوجود تغيّرت جميع جوانب الحياة البشرية والعلاقة بين الكون والإنسان، ليدخل تاريخ البشرية حقبة جديدة.

لقد سأل هايدغر عن حقيقة الوجود وعن كنه الميتافيزيقا، وهذان السؤالان متّصلان بعضهما ببعض اتصلاً وثيقاً. فالميتافيزيقا تبدأ عندما يُنسى الوجود. ومع طرح السؤال عن حقيقة الوجود تقترب نهاية تاريخ الميتافيزيقا. لكنّ هايدغر ومن قبله من المتصوّفة المسلمين، سألوا عن بدهة الوجود. ورغم أنّ الوجود هو عين الظهور، لكنّه ليس واضحاً وبديهياً للجميع؛ مثل النور الذي لا تظهر حقيقته في الوقت نفسه الذي يظهر فيه.

إلى ذلك، فإنّ ما بعد الطبيعة العدمية مرتبطة بمظهر الطاغوت، حيث ظهرت بشكل صورة نوعيّة في العصر اليونانيّ والرومانيّ. العدمية في الميتافيزيقا التي نشأت قبل ٢٥٠٠ عام، ستّخذ شكلاً جديداً مع فلسفة ديكارت، ولا سيّما في الكوجيتو «أنا أفكر إذاً أنا موجود»<sup>[1]</sup>.

على محور الأنانية، اعتُبر كلُّ شيء غير موجود باستثناء أناية النفس البشرية. هذه النسبة العدمية القائمة على الذات مع الوجود، كانت موجودة دائماً وإنّ ضمناً؛ لكنّ ديكارت أخرج ذلك من الإضمار إلى التصريح. فقد أثبت نفسه بدل إثبات الله، ما يعني أن ادّعاء «أنا الحق» هو نفسه إعلان «أنا الطاغوت»<sup>[2]</sup>. وبالتالي لم يكن موضوع النفس<sup>[3]</sup> الذي ظهر في فلسفات ما بعد ديكارت، لا سيّما مع إسبينوزا وكانط وهكلنيز، سوى حجاب للحقِّ والحقيقة.

في الفلسفات الإنسانية والوجودية اللاحقة لم يكن ثمة شيء له أصالة الطاغوت سوى الأنانية

[1]- Cogitoergosum.

[2]- محمّد مددبور، لقاء فرّهي وفتوحات آخرالزمان طهران، نظر، ٢٠٠٢، ص ٣٤١.

[3]- Subjectivity

الفردية والأنانية المنتشرة (الجماعية البرجوازية). ويسمى فريد الفترة الجديدة من تاريخ الغرب بـ«فترة أصالة نفس النفس»، وهذه التسمية مستوحاة من الحديث النبوي «لكلّ شيء نفس ونفس النفس الهواء»<sup>[1]</sup>. من وجهة نظره، أخطأ الفلاسفة أيضاً في السؤال عن ماهية الأشياء حين تساءلوا عن طبيعة الأشياء من دون أن تكون لديهم فكرة صحيحة عن طبيعتها. إذ لا يمكن معرفة الماهية من دون معرفة الوجود. ولأنّ الفلاسفة أهملوا الوجود، لم يتوصّلوا إلى فهم الماهية. وبالتالي، فإنّ إهمال الماهية والوجود هو سمة متأصلة في الميتافيزيقا. المتصوِّفون فقط هم من فكروا في ماهية الماهية. وبحسب رأيهم أنّ الحقيقة كامنة في طبيعة ظهور الأسماء الإلهية. وأنّ طبيعة احتمالات و مظاهر أسماء الحقّ هي ذات الحقّ التي تُسمى «الأعيان الثابتة». والأعيان الثابتة هي ماهية حقيقة الأشياء، وماهية الأعيان الثابتة هي مظهر أسماء الحقّ في ذات الحقّ. وعليه، ليس للماهيات وجود حقيقي؛ وتجليّ وجود الحقّ في الماهيات هو الذي يجعلها موجودة<sup>[2]</sup>. وفي مكان آخر يقول: «إنّ الصورة المنعكسة لذات الحقّ في مرآة العدم هي ما يُسمى «الماهية»<sup>[3]</sup>.

### أصالة الوجود أو أصالة الماهية:

حسبما قيل، إنّ الكائنات ليست فرداً من الأفراد ولا جزءاً منها؛ فلا الوجود الخاصّ بالكائنات له أصالة ولا ماهية، لكنهما موجودان بمعىة القبوم أو بالمعنى الاستثنائية لوجود الحقّ. ومناطق تحقّق الشيء هو تجليّ الله في عينه الثابتة. سوى أنّ الأدلّة التي أقامها أصحاب أصالة الوجود وأصحاب أصالة الماهية لا تثبت ادّعاءهم. فأدلّة أصالة الوجود بدل إثبات أصالة الوجود تثبت صحّة الماهية وليس أصالة الوجود. وجهة نظرهم في الواقع هي نفس أصالة الموجود، وليست أصالة الوجود، لأنّ أدلّة أصالة الماهية، على فرض صحّتها، تثبت بطلان أصالة الوجود فحسب وليس صحّة أصالة الماهية. وفي هذا السياق، يشترك القائلون بأصالة الوجود والقائلون بأصالة الماهية في خطأ واحد، وهو: هل وجود الموجودات هو ذو أصالة أم طبيعتها، بينما لا يوجد مثل هذا الحصر والانفصال؟ قد لا يكون للموجود وجود خاصّ حتى يتمّ الحديث عن أصلته، بل قد يكون شيئاً عَرَضياً ويسبقه عدم وجود، وهو شيء له عدم وجود ذاتي، علماً أنّ جريان العدم على الوجود والوجود على العدم هو أمر مستحيل؛ لأنّ الوجود هو نفسه طرد العدم. في الأساس، إنّ الكلام عن وجود الممكن قول فيه تناقض. فالشيء الذي هو عين الوجود كيف يمكن أن يكون ممكناً - يعني نسبه للوجود والعدم - متماثلة؟ والشيء الحادث - بمعنى أنّه مسبوق بالعدم - كيف يمكن أن يكون وجوداً؟ أمّا القول بالوجود لما سوى الله، فإنّما يعني إهمال الحقيقة. «الوضع هو أن نظهر الأصالة في عدم

[1]- سيدعبّاس معارف، نظرة ثانية على مبادئ الحكمة الأنسيّة، ص 432.

[2]- المصدر نفسه، ص 31.

[3]- سيدموسي ديباج، آراء و عقائد السيد أحمد فريد، ص 173.

الوجود»<sup>[١]</sup> بينما في الواقع: نحن نعتبر غير موجودين لأنه ليس لدينا وجود حقيقي - كما يقول جلال الدين الرومي في المثنوي - بينما أنت وجود مطلق ومظهرنا<sup>[٢]</sup>.

لذلك، فإن إطلاق «الوجود» على غير الحق، وكذلك لأن حمل «الوجود» على الممكنات أمرٌ صحيح ولكن بطريقة اشتقاقية، وليس بحمل المواطأة؛ يعني مثلاً لا نقول: الإنسان وجود، بل نقول: الإنسان موجود. لذلك قال بعض المفكرين الغربيين: إن وجود المحمول الحقيقي ليس حقيقة. هذا لا يعني صحة الوجود، بل كما قال هايدغر: يدلُّ على تعالي الوجود على الموجودات<sup>[٣]</sup>.

الوجود ليس له سوى مصداق واحد. لذلك فهو ليس متواطئاً ولا مشككاً. بمعنى أن ليس له أفراد متعددون لنحمله عليها بهاتين الطريقتين. بالطبع، هناك تشكيك في المظاهر. ووجود الممكنات بمعنيّة القيوم وجود الحق وتجلي اسم «القيوم» في الأعيان الثابتة. وهذا الوجود العام هو درجة من درجات الوجود المطلق. ووجود التجلي الأعظم هويّة الغيب، ويمكن وصفه بأنه «وجه الله». لذلك، فإن تحقق أي شيء حاصل بمعنيّة الحق معه. و«مناطق تحقق الموجودات بأمر يتجاوزها، وهذا الأمر - حسب حكماء الأنسية - هو تجلي وجود الحق في الأعيان «الماهيات»؛ أو عبارة أدق مشاركة استثنائية للحق مع أعيان الأشياء<sup>[٤]</sup>. فالماهيات موجودة وتتحقق بالتجلي ومعنيّة الحق، ومع انقطاع مظاهر الوجود تعود إلى كتم العدم، ووجودها افتراضي<sup>[٥]</sup>.

من المفيد القول أن الميتافيزيقيا لم تهمل حقيقة الوجود فحسب، بل أهملت أيضاً حقيقة الحقيقة. ذلك بأن حقيقة الشيء هي تجلي الحق فيه. بعبارة أخرى، الحقيقة ليست مطابقةً للذهن مع الخارج؛ كما يعتقد أرسطو، وليست مطابقة الخارج مع الذهن كما يقول كانط، بل إن حقيقة التجلي وظهور الغيب، إنما هي هويّة الوجود وكشف حجاب هويّة الغيب، وليست مسألة معرفيّة، وإذن، الحقيقة تجلي الحق<sup>[٦]</sup>، وهي ماهية المُجلي ومظهر هذا التجلي. بعبارة أخرى، كل ماهية هي تعين من تعينات الوجود المطلق، ومظهرٌ أسمى من أسماء الحق. فالتعينات مستهلكة في حقيقة الوجود. من هنا يمكن أن نعلم أن كل شيء من تلك الجهة هو مظهر للحق، ثم إن وجود الماهيات ناتجٌ من تجلي الحق بذاته في مرآة العدم. وهذا التجلي بحسب درجات التجلي، له درجات. وهذه الدرجات في التصوف الإسلامي هي باختصار: عالم العلم، وعالم العين أو الفيض الأقدس والفيض المقدّس. بالتجلي الأول تتشكّل الأعيان، وبالتجلي الثاني تتشكّل الأكوان.

[١]- محمّد مددپور، لقاء فرهي وفتوحات آخر الزمان، ص ١٠٠.

[٢]- جلال الدين محمّد مولوي، مثنوي معنوي.

[٣]- سيدعباس معارف، نظرة ثانية على مبادئ الحكمة الأنسية، ص ٣٦٦.

[٤]- المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

[٥]- المصدر نفسه، ص ٣٦١.

[٦]- محمّد مددپور، لقاء فرهي وفتوحات آخر الزمان، ص ١٥٤.

والعوالم بالتفصيل إنما هي عبارة عن: الحضرات الخمس. وكما لوحظ، فإنّ هذا الرأي هو سرد لآراء العرفاء المسلمين الذين يشيرون في شرحه إلى مؤلّفات الصوفيين لاسيّما صدر الدين قونوي.

### الحكمة الأنسيّة ونقد منطق أرسطو:

في مدرسة فريد يظهر المنطق الأرسطي عاجزاً عن دراسة المعرفة التصورية، وكذلك في دراسة المعرفة التصديقية. المعرفة التصورية مستحيلة في هذا المنطق، لأنّه ومن أجل تعريف أية ماهية يتم استخدام الأجناس والفصول، لكن نظراً إلى أنّ الأجناس العالية بسيطة، والحد غير ممكن بالنسبة لها، فلا يمكن تعريف أي من الأجناس والأنواع الموجودة تحتها.

في الحكمة الأنسيّة أساس المعرفة سيحصل عن طريق العلم الحضوريّ، لا العلم الاكتسابي. لذلك فإنّ المنطق الصوريّ الذي يقوم على العلم الاكتسابي لا مكانة له. تكون الماهية معروفة بشكل كامل (حقّ اليقين) عندما نعرف عن طريق الكشف مظهر أيّ اسم هي. لكن قبل الوصول إلى هذا الكشف هناك طريق آخر لمعرفة الماهية، وذلك عن طريق معرفة الماهيات. و«متطلّبات الماهيات» هي الأعمال والآثار التي تظهر فيها بسبب تجلّي شأن من شؤون الوجود، أو اسم من أسماء الحقّ. وعن طريق منطق التعبير والتأويل (إحياء الوعي)<sup>[1]</sup> يمكن الوصول إلى هذه المعرفة في مرحلة علم اليقين. في الأساس، يحصل الإنسان على علومه ومعارفه بهذه الطريقة، وليس عن طريق المنطق الأرسطيّ. هنا، وتحت تأثير هايدغر يذكر مراحل عدّة للتأويل<sup>[2]</sup> من خلال السير فيها تُعرف الماهيات: العملية التفسيرية للجزء والكلّ، والكلّي والجزئيّ، العموم والخصوص، الإطلاق والتقييد والتصور والتصديق<sup>[3]</sup>.

إلى ذلك، فإنّ الإدراك التصديقيّ غير ممكن مع المنطق الأرسطيّ؛ لأنّ الطريقة الأكثر صحّة في هذا المنطق هي القياس المنطقيّ، والذي هو عقيم في إنتاج المعرفة. والأشكال التي نشأت في الماضي البعيد على القياس تفيد بأنّ جميع القياسات تعود إلى الشكل الأول، والشكل الأول هو مصادرة المطلوب؛ لأنّ كليّة الكبرى هي شرط صحّة النتيجة، ومع العلم بالعلية الكبرى، فلن يساورنا الشكّ في صحّة النتيجة والحاجة إلى تشكيل القياس. بعبارة أخرى، الأمر في هذه المسألة لا يخرج عن حالتين: قبل تشكيل القياس إمّا أن نعرف أو لا نعرف اندراج الأصغر تحت الأكبر. إذا لم يكن لدينا معرفة فإنّ الكبرى بأكملها مخدوشة، وفي النتيجة لن يتمّ القياس. أمّا إذا كان لدينا علم فلا حاجة لتشكيل القياس، ومثل هذا الاستنتاج تحصيل حاصل. في النتيجة، يكون تشكيل

[1]- hermeneutics.

[2]- hermeneutic circle.

[3]- لملاحظة هذه العبارات، أنظر: سيدعبّاس معارف، نظرة ثانية على مبادئ الحكمة الأنسيّة، ص 133-137.

القياس ممكناً إذا كنا على علم مسبق بالنتيجة؛ لكن من أجل الحصول على أمر مجهول فلا يمكن فعل شيء عن طريق القياس.

لكن في الحكمة الأنسيّة، ومن أجل تطبيق الحكم الكليّ على الفرد يُنظر إلى تحقُّق اقتضاء عين الثابت على الفرد. القضية التي تعبر عن ضرورة الماهيّة تكون على شكل قضية طبيعيّة، لا كليّة ولا جزئيّة ولا مهملة. عن طريق المراحل التفسيرية، ومن خلال التعمُّق في الأعمال والأفعال التي تحدث بشكل متكرّر في الأشياء، أنظر لأرى بطريقة منطقيّة متطلّبات الماهيات. وهذه المعرفة ظنيّة، لكن إذا فهمنا وجه الاقتضاء تصبح تلك المعرفة يقينيّة. أمّا السبيل إلى فهم اقتضاء الطبيعة فهو التعمُّق في ماهيّة الشيء ومعرفة أجزائه والعلاقات بين الأجزاء. من خلال معرفة الطبيعة سنتعرّف على آثارها وخصائص مصاديقها عن طريق البرهان اللمّي<sup>[1]</sup>.

إذن، المعرفة الحقيقيّة هي من خلال الكشف، وهذا لا يتأتّى إلّا بالمجاهدة. والعلم بحقيقة الوجود ممكن فقط عن طريق الحضور. فعالم الحصول يفتقر إلى الفكر والذكر. والعلم الاكتسابيُّ قلبّيّ والعلم الحضوريّ قلبّيّ. العلم الاكتسابيُّ يتعلّق بالمفهوم، والعلم الحضوريّ بالمعنى؛ الأول انتزاعيٌّ والثاني انضماميٌّ<sup>[2]</sup>. وبطبيعة الحال، إنّ العلم الاكتسابيُّ صالح أيضاً، لكنه يبقى من دون العلم الحضوريّ، إنّه معقول مسبوق بمشهود وهو لتوضيحه ونفسيره.

يجدر القول أنّ التفكير الحقيقيّ في الحكمة الأنسيّة هو السير من الظاهر إلى الباطن ومن الكثرة إلى الوحدة، وهو ما يُسمّى «التأويل الاختصاصي»<sup>[3]</sup>. والسير من الظاهر إلى الباطن يشمل السير من ظاهر الكلام إلى باطنه، ومن ظواهر الأمور إلى ماهياتها، ومن الماهيات إلى الوجود (السير من الأعيان الثابتة إلى أسماء الحق)، وبالتالي السير من الأسماء (الوجود المقيّد) إلى الذات (الوجود المطلق) وفي النهاية السير من الحقّ إلى الخلق<sup>[4]</sup>.

برأي حكماء الأنسيّة، تعتبر الحكمة الحقيقيّة وجهاً من حكمة الحقّ. ويتّصف الإنسان «بالحكمة» فقط عندما يصبح مظهراً للحكيم<sup>[5]</sup>. والحكمة الأنسيّة هي علم الإنسان الحضوريّ بالله<sup>[6]</sup>. ثمّ إنّ أعلى نوع من معرفة الماهيات هو المعرفة الحضورية وأنسيّة الأعيان في حضرة الأعيان الثابتة، وهي تحدث عن طريق القلب، وهي درجة حقّ اليقين. والمراتب الأدنى للمعرفة هي مشاهدة الماهيات في العوالم الأخرى، مثل عالم المثل والمثال. على عكس رأي الفلاسفة

[1]- المصدر، ص ١٣٢.

[2]- محمّد مددپور، لقاء فرهي وفتوحات آخر الزمان، ص ٢٩.

[3]- dialectical.

[4]- سيدعباس معارف، نظرة ثانية على مبادئ الحكمة الأنسيّة، ص ٢٤٩.

[5]- المصدر نفسه، ص ٢٦.

[6]- سيد موسي ديباج، آراء وعقائد السيد أحمد فريد، ص ٢٩٠.



الذين يرون أن معرفة كنه ماهيات الأشياء غير ممكن للإنسان، فإنّ هذا العجز عن المعرفة في الحكمة الأنسيّة هو لأولئك الذين توقّفوا عند مستوى المعرفة المكتسبة؛ لكن بالنسبة إلى أولئك الذين وصلوا إلى المعرفة الحضورية الأنسيّة فإنّ معرفة الماهيات ممكن، والحكمة الحقيقيّة هي هذا النوع من المعرفة<sup>[1]</sup>. لذلك فقد استشهدوا كثيراً بهذه الأبيات للمولوي:

«يا عمّ! لا تقل إنَّ عدم القدرة على معرفة الحقائق أمرٌ عامٌّ وينطبق على جميع البشر، لأنَّ حقائقهم وأسرارهم المخفية واضحة للصوفيّين المثاليين<sup>[2]</sup>».

### حكمة التاريخ من حكمة الوجود:

ترتبط حكمة التاريخ ارتباطاً وثيقاً بموضوع الوجود، وتستند الفترات التاريخية إلى الإدراك والعلاقة بين البشر والوجود. أساس علم الأسماء التاريخي هو الظهور المؤقت للأسماء الإلهية في عالم الشهادة. والماهيات المقررة في العلم الإلهي تظهر في العالم وفقاً للتقدير الإلهي. والتاريخ مكان لتجلي أسماء الله، في كل فترة يظهر إسمٌ ويتم إخفاء أسماء أخرى. عن ذلك يقول عبد الرحمن الجامي:

«في هذه الحالة عبادة الصورة كل شخص بدوره، والحقيقة تظهر في كل فترة، واسم يسلط النور على العالم، ولو كان العالم على وتيرة واحدة لبقيت أسماء كثيرة مخفية...».

إنّ المراجع التاريخية للحق في كل فترة هي متطلّبة للماهيات التي تحققت في تلك الفترة، ومن دون هذه المراجع لا تظهر مقتضيات الماهيات. لا يمكن أن تظهر كل المقتضيات في فترة واحدة، لأنّه من الممكن في تلك الفترة أن يتغلّب الشرُّ على الخير. لذلك، ومن أجل تجنّب تغلّب الشرِّ، يتمُّ تحقُّق المقتضيات في عوالم كثيرة، وفترات عديدة. أمّا تجلي الحق في مراحل تاريخية مختلفة فهو يتناسب مع ضرورة الماهيات التي تظهر في كل فترة. هذا هو سرُّ تعدّد العوالم وتعدّد الفترات. فالآلام والشور هي مقتضيات بعض الماهيات، ولكن في النهاية ستزول هذه الآلام والشور<sup>[3]</sup>.

ولا بدّ من القول أنّ التاريخ ليس أمراً عرضياً بالنسبة إلى الإنسان، بل أمرٌ ذاتيٌّ. وحسب رأي فريد، التاريخ خاص بالإنسان. فلا يوجد مخلوق له تاريخ إلا الإنسان. بمعنى آخر، التاريخ إسم، وتاريخ الإنسان مظهر الإسم، والإنسان مظهر الأسماء. الإنسان لديه وقت وتاريخ وفترة. لكن في كل عصر تكون هويّة الغيب هذه مظهراً له إسمٌ، وفي كل عصر يكون الإنسان مظهراً من مظاهر الاسم<sup>[4]</sup>.

[1]- سيد عباس معارف، نظرة ثانية على مبادئ الحكمة الأنسيّة، ص ٢٥٢.

[2]- جلال الدين محمّد مولوي، مثنوي معنوي.

[3]- سيد عباس معارف، نظرة ثانية على مبادئ الحكمة الأنسيّة، ص ٣٩٩.

[4]- محمّد مددپور، لقاء فرهي و فتوحات آخر الزمان، ص ٢١.



إنَّ إهمال أدوار وأطوار التاريخ هو في الحقيقة إهمال لتجلي أسماء الله في التاريخ<sup>[١]</sup>.

ووفقاً لفريد، ينقسم التاريخ إلى خمس فترات: أول أمس، الأمس، اليوم وغداً وبعد غد.

تاريخ أول أمس: هو مرحلة الأمة الواحدة التي يتحدث عنها القرآن الكريم: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾<sup>[٢]</sup>. في هذه الفترة كان التوحيد هو السائد، وكان الناس متعاطفين في ما بينهم ولم يكونوا منقسمين إلى مجموعات متخاصمة. كذلك لم يكونوا عديمين، بل كان لهم مأوى قرب الوجود. كانوا في فترة الأمة الواحدة أول أمس يشهدون الحقيقة ويتذكرون الأسماء والصفات الربانية بشكل حضوري، ولم يكن الهوى والكبر مهيمناً على الإنسان. أمة واحدة لها لغة واحدة، ويعيشون في الشرق الروحاني.

تاريخ الأمس: مع تجاهل حقيقة الوجود وزوال الوحدة، بدأ تاريخ الأمس، وظهرت المجموعات المتخاصمة المستضعفة والمستكبرة، وأنتج المستكبرون تنظيمات وأنظمة جائزة ومؤسّسات اجتماعية تتناسب معها. في هذه الفترة، أرسل الله الأنبياء لإنقاذ المستضعفين وإيجاد القسط ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾<sup>[٣]</sup>. يصرّح القرآن الكريم بأنَّ البشر في البداية كانوا أمة واحدة، ثمَّ ظهر الاختلاف بينهم: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾<sup>[٤]</sup>. بشهادة القرآن ظهر الأنبياء لإزالة هذه الاختلافات وإقامة القسط. لقد ثاروا في وجه المستكبرين من أجل الدفاع عن حقوق المستضعفين، لهذا السبب أصبح المستكبرون معاندين للأنبياء ورسالاتهم. فالمستكبرون والمستضعفون المظلومون الخاضعون للمستكبرين كلُّ منهم بتعبير القرآن عديمون وظالمون، وطريقة تفكيرهم ميتافيزيقية.

إنَّ الأمس - كما يتبين من التحقيب التاريخي الذي وضعه فريد - هو فترة إهمال الحقِّ وعدمية الوجود أو فترة عالمية / أصالة العالم<sup>[٥]</sup>. الأقسام الميتافيزيقية والنحل الفلسفية هي طريقة المستكبرين العدميين. بدأ الأمس مع اليونان. سقراط وأفلاطون وأرسطو الذين أسسوا العدمية الميتافيزيقية. كان أرسطو مدافعاً قوياً عن العبودية، وكان يعتبر غير اليونانيين عبداً بالذات، وكتابه عن السياسة كان بمثابة بيان رسمي عن العبودية. عند أرسطو العبد ليس سوى أداة حية. لهذا السبب كانت فلسفته مقبولة من قبل الطبقة الحاكمة، وقد عيّنه ملك مقدونية لتربية ابنه الإسكندر، وحاول الإسكندر من خلال قيادة الجيوش تطبيق فكرة العبودية بشكل عملي على مستوى العالم. عندما

[١]- المصدر نفسه، ص ١٨.

[٢]- سورة البقرة، الآية ٢: ٢١٣.

[٣]- سورة الحديد، الآية ٧: ٢٥.

[٤]- سورة يونس، الآية ١٠: ١٩.

هرب أرسطو من تمرّد مستضعفي أثينا، أعاده الاسكندر وقام أرسطو ببناء مدرسته تحت حماية الاسكندر، وهذه الفكرة كانت دائماً موضع حماية أصحاب السلطة. كان فرديد يؤكّد أنّ كارل بوير في العصر الحديث، يتّبع الفكر الأرسطيّ من خلال تقسيمه للعالم إلى قسمين متحصّرين وبربريّ، وضرورة قمع الشعوب غير المتحصّرة، وحتى القضاء عليها إذا لزم الأمر. والمعروف أنّ بوبر هو فيلسوف أمبرياليّ وفلسفته ماسونيّة مضاعفة وأساسها الصهيونيّة الفلسفيّة للهيمنة على العالم.

في هذه الفترة فقط سيكون لدى حكماء الأنسيّة مأوى في قرب الوجود، والحكمة الأنسيّة هي طريقتهم. إنهم أنفسهم المستضعفون الذين يكويهم الظلم، ويجاهدون طاغوت الداخل والخارج. فقط بهذه المجاهدة يمكن التخلّص من العدميّة. لهذا السبب، فإنّ الكثير من الثورات المناهضة للاستكبار قامت بدعم من التصوّف والحكمة الأنسيّة.

في خضمّ هذه الحركات تقع ثورات الأنبياء، ولا سيّما النبي الخاتم صلّى الله عليه وآله وثورة الإمام الحسين رضي الله عنه. أحياناً ينتصر الحقّ وأحياناً الباطل ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاوَلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾<sup>[1]</sup>. لكن في النهاية سيكون الانتصار للحقّ بشكل مطلق.

تاريخ اليوم: وهو حاضر الحضارة الإنسانيّة، يمكن وصفه بعصر العدميّة والميل المزدوج إلى الغرب، وفترة الأنانيّة أو محوريّة الإنسان<sup>[2]</sup>. نحن هنا نعيش في مساء التاريخ وظلمات آخر الزمان. وهذه هي الفترة الفرعونيّة المطلقة والغربيّة المزدوجة.

إنّ أحد أبرز المفاهيم التأسيسيّة في فكر فرديد هو مفهوم «الغربيّة» الذي يقسّمه إلى مجموعة أقسام هي: «غربيّة غير مزدوجة»، وهي اليونانيّة نفسها التي تصحّ فيها عدميّة الحقّ، و«الغربيّة الجديدة» وتقوم على الذات «الغربيّة المزدوجة» والتي تعني عدميّة كلّ شيء ما عدا الأنانيّة؛ و«الغربيّة العامة»، ولها أنواع ودرجات. وفقاً لهذا التوزيع لمفهوم الغربيّة، نحن جميعاً غربيون، والغربيّة هي حالتنا التاريخيّة. حتى أولئك الذين أصبحوا مدرّكين للتغريب وينتقدونه ويحاربونه أصبحوا غربيين، لكن «غربيّة غير مزدوجة بسيطة سلبية». حتى ابن عربي وحافظ ومتصوّفو الأنسيّة الآخرون لم يكونوا محصّنين ضدّ الغربيّة. وفي هذا المجال يقول فرديد: أنا أيضاً غربيّ مع أنّي لا أريد أن أكون هكذا. جميعنا يجب أن نحارب الغربيّة<sup>[3]</sup>. وهو كان يعتبر نفسه أنّه «غربي بسيط غير مزدوج سلبي»<sup>[4]</sup>. وأسوأ أنواع الغربيّة «الغربيّة المزدوجة المركّبة الإيجابية». في هذه

[1]- سورة آل عمران، الآية 3: 140.

[2]-Anthropocentrism.

[3]- سيد موسي ديباج، آراء وعقائد السيد أحمد فرديد، ص 80.

[4]- المصدر نفسه، ص 297.

الحالة يكون الشخص ذاتياً ومن دون أن ينتبه إلى غريبته يدافع عن الغرب<sup>[١]</sup>.

تاريخ الغد: ويعني فترة انتظار المُعدِّ. خلال هذه الفترة ينبغي على المرء أن يسعى لتحقيق أمة واحدة بعد غد. الغد لحظة تاريخية تصل تاريخ اليوم بتاريخ بعد غد الذي هو فترة آخر الزمان. في الغد أيضاً تسود الذاتية. ميزة هذه الفترة أنَّ الإنسان يدرك الصعوبة التي بلغت ذروتها مع العدمية القديمة، والأنايية المزوجة الجديدة، وسيصل إلى الكمال في فترة الغد، ويتمنى التخلُّص من تلك الفترة والعبور من العدمية، ويجلس منتظراً المعدِّ لظهور الأمة الواحدة بعد غد التاريخ.

تاريخ بعد غد: وهو فترة آخر الزمان؛ حيث يظهر نور حقيقة الشرق من وراء الحجاب وتشكّل الأمة الواحدة مرة ثانية. هذا يبدأ ثانية مع ظهور إمام الزمان المهدي المنتظر ﷺ وتُقام حكومة ولاية الله. في هذه الفترة يتحرَّر الإنسان من الأنايية، وتسود المحبَّة والعدالة، وبالتالي تنتهي عدميته وغروره. ويُسخَّر زمن الجماعات والطبقات والمناسبات القائمة على الاستعلاء والاستغلال، وتنتهي فترة الاستكبار والاستضعاف وتظهر الأمة الواحدة. اسم مستأثر الحقِّ الذي هو منزلة جمع الجمع ينبثق من الاستئثار ويتجلى، فتغلَّب الوحدة على الكثرة، ويزول الاختلاف من الأسماء المتعارضة. هذه الدورة هي إجمال بعد تفصيل؛ تماماً كفترة الأمة الواحدة التي كانت أول أمس بمنزلة الإجمال بعد التفصيل. في هذه الفترة تتحقَّق جميع الكمالات الممكنة للإنسان، ويصل الخلق إلى غايته الأصلية<sup>[٢]</sup>.

ولبيان ما سلف، فإنَّ كلَّ فترة تاريخية تبدأ بنسخ صورة وتأسيس صورة أخرى. لكلِّ فترة من التاريخ نوع يمثل مظهراً من مظاهر الاسم الذي يحكمها ويتناسب مع النسبة التي يتمتَّع بها البشر مع الحق، ومن هناك مع الخلق. جميع الشؤون السياسية والاقتصادية والثقافية لكلِّ فترة تخضع لصورتها النوعية. والصورة النوعية لفترة ما هي المادة التاريخية للفترة بعد انقضائها. حيث يسمَّى الصورة النوعية للفترة السابقة «الموقف التاريخي»، والصورة النوعية الجديدة «المواقف التاريخي»<sup>[٣]</sup>. ويجدر القول أنَّ الصور النوعية لجميع الفترات هي المواقف التاريخية، وفترة الأمة الواحدة هي نهاية التاريخ، والتي تضمُّ كمالات جميع الفترات السابقة. الأمة الواحدة، أو فترة أول أمس، هي موقف المواقف ومادة الموادِّ لجميع الفترات، والأمة الواحدة آخر الزمان صورة الصور ومواقف المواقف.

الأمة الواحدة بداية ونهاية نفس «الشرق» التاريخي وفي المصطلح «الحكمة الأنسية». في هذا المقام ليس المقصود الشرق الجغرافي. فالوحي والنبوة يخصَّان الشرق. الغرب التاريخي هو فترة

[١]- لمشاهدة أنواع الغريبة، أنظر: محمَّد منصور هاشمي، مفكِّرو الهوية والتراث الفكري لأحمد فريد، طهران، كوير، ١٣٨٠، ص ٥٥.

[٢]- سيد عباس معارف، نظرة ثانية على مبادئ الحكمة الأنسية، ص ٤٤٩.

[٣]- المصدر نفسه، ص ٤١٧.

بين الفترتين. والوضع التاريخي اليوم هو الوضع التاريخي للغرب والوضع التاريخي للشرق في الخفاء. أمّا الصورة النوعية للشرق بمعناها التاريخي فهو الأمة الواحدة، ليس ثمّة شيء سوى المحبّة والعدل، والصورة النوعية للغرب بمعناها التاريخي هو الاستعلاء والهيمنة، وهذه الصورة ترافقت دائماً بعدمية الحقّ والحقيقة<sup>[1]</sup>.

إلى ذلك، فإنّ الشريعة هي مظهر الاسم، وتغيّرها تُنسخ الشريعة السابقة لتظهر شريعة خاتم الأنبياء التي هي مظهر الاسم الإلهيّ الجامع. إذ كلُّ نبيٍّ مظهر اسميٍّ. والحقيقة التي تتحقّق مع محمد ﷺ غير الحقيقة التي تتحقّق مع إبراهيم وموسى وعيسى ﷺ... أمّا في فترة آخر الزمان فإنّ المظهر التام وتام آية الله التمام هي الحقيقة المحمدية<sup>[2]</sup>. وهكذا يُنسخ الاسم الحاكم الجديد الاسم الحاكم السابق وتقوم بإخفائه. الاسم السابق «المادّة» والاسم الجديد صورة جديدة تعكس الصورة السابقة. ويرأي فرديد أنّ أمنية العودة إلى الصورة النوعية للتاريخ المنسوخ هي أمنية مستحيلة. كذلك يوجد تقسيمات أخرى في باب التاريخ<sup>[3]</sup>. ووفق هذه التقسيمات، لا يمكن فهم الحكمة الأنسيّة من دون حكمة التاريخ.

في الخلاصة، تنبع الحكمة والفنّ الأنسيّ من فكر الأمة الواحدة في بداية التاريخ (أول أمس)، وهي تتّجه نحو الأمة الواحدة لنهاية التاريخ (بعد غد)، وتحمل الودائع التاريخية لأول أمس من أجل بعد غد<sup>[4]</sup>.

### معنى علم الاسم:

وفقاً لفرديد، فإنّ «الأتيموي» كلمة يونانية<sup>[5]</sup> لها الجذر نفسه مع «اسم» العربية. لذلك تمّت ترجمة «اتيمولوجي» إلى «علم الاسم». في مكان آخر يقول: الاتيمولوجي ومعرفة الحقّ وعلم الجذر كلّها لها المعنى نفسه. «اتيموس» لها المعنى نفسه للحقّ حقّاً وحتماً. «اتيمولوجي» بمعنى «معرفة الحق». «الحق» و «الوجود» لهما الجذر نفسه. فالشخص الذي يمارس معرفة الاسم، يمارس معرفة الحقّ ويذهب للأصل<sup>[6]</sup>. بهذا الاعتبار فإنّ «الاتيمولوجي» هو علم الاشتقاق<sup>[7]</sup>. لكن يجب الانتباه إلى أنّ علم الاشتقاق عند فرديد هنا هو كعلاقة بين اشتقاق الكلمات واشتقاق

[1]- المصدر نفسه، ص ٤٢٤.

[2]- سيد موسي ديباج، آراء وعقائد السيد أحمد فرديد، ص ١٥٨.

[3]- أنظر: محمّد منصور هاشمي، مفكرو الهوية والتراث الفكري لأحمد فرديد، ص ١٠٣.

[4]- سيد عباس معارف، نظرة ثانية على مبادئ الحكمة الأنسيّة، ص ٢٦.

[5]- Etymos.

[6]- محمّد مددبور، لقاء فرهي وفتوحات آخر الزمان، ص ٤٢٥.

[7]- المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

الأعيان. كما يرتبط الموضوع بقضايا التأويل. فاللغة التي هي صورة، لا تنفصل عن المعنى<sup>[١]</sup>، والذي لا يعلم ما هي اللغة لا يفهم ما هو كلام الله<sup>[٢]</sup>. كما أن موضوع الحدوث، وقدم كلام الله في علم الكلام له علاقة بموضوع اللغة<sup>[٣]</sup>.

بالنسبة إلى فرديد اللغة ذات أصالة، وهي من مختصات الإنسان ولها ارتباط بالاسم. فعلم الاسم يعود إلى التعليم الإلهي للأسماء لآدم ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾<sup>[٤]</sup>. واللغة سبب في اختلاف الشعوب ومن دونها لا يمكن تذكّر الماضي. ومتأثراً بهایدغر، يؤكد على النسبة بين اللغة والفكر والوجود. لذلك كان أحد هواجسه الدائمة معرفة الجذور الأساسية للكلمات وكشف العلاقة بينها. حيث أن تعاطي الكلمات غير الاشتغال بالألفاظ، والدقة في الكلمات والألفاظ والمصطلحات يمنح النظم للتفكير<sup>[٥]</sup>.

يقول فرديد في هذا الصدد: «أحاول استخدام الكلمات بمعناها أول أمس. الفلسفة بمعنى «علم الإسم» و «أصل الكلمة»<sup>[٦]</sup>.

وعلم الاسم التاريخي ليس مجرد موضوع لغويّ بحت، بل يسعى لمعرفة الأسماء الإلهية، وكذلك تجلّي هذه الأسماء في الأدوار والأطوار التاريخية. لذلك فإن علم أسماء فرديد لا ينحصر بنطاق فقه اللغة<sup>[٧]</sup>، بل له جانب عرفانيّ وحكمة. كلُّ نبيّ مظهر اسم وحكمة متناسبة مع ذلك الاسم. على هذا الأساس فإن كتاب «فصوص الحكم لابن عربي» هو حسب فرديد كتاب «علم الأسماء التاريخي».

ممّا لا شكّ فيه أنّ أحد أبرز الجوانب المهمة في علم أسماء الحكمة الأنسية هو الواضع الأصليّ للغة، واللغة الرئيسية مستلهمة من الساحة الإلهية، والأمة الواحدة أول أمس كانت تتحدّث بتلك اللغة، كانت لغة واحدة ثمّ تشعبت. لذلك اشتقت جميع اللغات منها. والعثور على جذور هذه اللغات له أهمية كبيرة. وعلى هذا، فاللغة ليست أمراً وضعياً فحسب، بل لها أيضاً جانب تكوينيّ وقدسّي، وهذا يظهر مدى العلاقة الوثيقة بين اللفظ والمعنى.

من ناحية أخرى، تعرّضت معاني الكثير من الألفاظ، لاسيّما في الفترة الجديدة، للمسوخ. وعليه، فإنّ البحث عن المعاني الأصليّة للمفردات في اللغات القديمة أمر بالغ الأهمية. لكنّ هذا العمل

[١]- المصدر نفسه، ص ٢٠١.

[٢]- المصدر نفسه، ص ٣٨٠.

[٣]- المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

[٤]- سورة البقرة، الآية ٢: ٣١.

[٥]- سيد موسي ديباج، آراء و عقائد السيد أحمد فرديد، ص ٤١٦.

[٦]- المصدر نفسه، ص ٤٥٣.

لن يصل إلى نتيجة إلا بالأصول الحكميّة لعلم الأسماء، حيث يهتمُّ بالنسبة بين الكلام والوجود والأسماء الملفوظة وأسماء الحقِّ وصفاته. لذا، فإنَّ كشف المعاني الحقيقيّة للألفاظ هو وسيلة للعثور على حقيقة الأمور، والتي هي نفسها الكلمات الإلهيّة؛ وهو عمل لن يتمَّ من دون الأناج بالوجود.

في محاولة العثور على الكلمة أو على جذر الكلمات، تمَّ العثور على وعي الله التاريخيِّ للإنسان.... عندما يأتي إمام الزمان تتغيّر اللُغة أيضاً<sup>[1]</sup>، وأحد أبرز أعمال فريد هو المعادلة وبشكل عام «صناعة الكلمات»، وقدرته في هذا المجال مدهشة في بعض الأحيان. ف «الغربيّة، الأصوليّة الذاتية، حالة التاريخ» («دازاين هايدغر»)<sup>[2]</sup>، الخوف من الوعي، مرّ الوعي، إحياء الوعي، الإنسانيّة، القوميّة، العدميّة، سلطة الدهماء (الديمقراطيّة)، الإباحيّة (الليبراليّة)، الأنايّة (الفرديّة)، الجماعيّة، أصالة العقل التأسيسي (العقلانيّة)، الأساطير (الأسطورة)، القدرة (الديناميّة)، وكلمات كثيرة أخرى بعض منها قد شاع وانتشر، كلّها كانت من ابتكاراته. وعلى هذا النحو اعتبر «الفكرة» اليونانيّة و«اللقاء» الفارسيّة تنتمي إلى الجذر نفسه.

وفي تأملات فريد بعلم الأسماء يُستدلُّ أنّ زيوس إله اليونان، وكذلك «تيئوس» و«ديئوس» لاتيني، و«ديو» فارسي، و«دو» سنسكريتي، كلّها تعطي المعنى نفسه ولها الجذر إيّاه، ناهيك بكونها الطاغوت نفسه<sup>[3]</sup>. ويُقال إنّه كان بصدد تجميع قاموسين مقارنين وقاموس مشتقّ عن أصل الكلمات الفارسيّة والجذور المشتركة للكلمات العربيّة واليونانيّة<sup>[4]</sup>. وهو نفسه يقول: لقد كتب عملاً بعنوان «معجم اشتقاقي مفصّل»<sup>[5]</sup>.

ختاماً، يتّضح من هذا البحث أنّه رغم اتهام فريد بالكلام المبعثر وغير المترابط والكلمات القصار، فإنَّ وراء هذه الكلمات التي تبدو غير ذات صلة، يمكن للمرء أن يجد طريقاً إلى نظامه الفكريّ الشامل والتماسك. فهو باستخدامه للتصوّف والوحي والفلسفة واللُغويّات الخاصّ به، توصّل إلى تفسير خاصّ وفريد للعالم والإنسان والمجتمع والتاريخ والسياسة والوضع الحالي للمجتمع البشريّ والحضارة الإنسانيّة المعاصرة.

[1]- المصدر نفسه، ص ٧٥.

[2]- Dasein.

[3]- سيد عباس معارف، نظرة ثانية على مبادئ الحكمة الأنسيّة، ص ٤٢٧.

[4]- محمّد منصور هاشمي، مفكّرو الهوية والتراث الفكري لأحمد فريد، ص ٢٠.

[5]- محمّد مددپور، لقاء فرهي وفتوحات آخر الزمان، ص ١٠٥.

علم المبدأ  
LMOLMABDAA



# مقارنات



■ فينومينولوجيا العرفان

تنظير هنري كوربان لصلة التصوف بالفلسفة

ترجمة وتقديم: أحمد عبد الحلیم عطية

# فينومينولوجيا العرفان

## تنظير هنري كوربان لصلة التصوف بالفلسفة

ترجمة وتقديم: أحمد عبد الحليم عطية  
أستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة. جمهورية مصر العربية

### ملخص إجمالي:

يتناول هذا البحث مقاربات المستشرق والفيلسوف الفرنسي هنري كوربان H. corbin في "الفلسفة المقارنة" (\*)، ذلك المجال الحديث نسبياً والذي بدأ يتخذ مكاناً هاماً في الجامعات الأوروبية والأميركية، وهو يهدف إلى إيجاد نظرة عامة شاملة تجمع الأفكار الفلسفية التي ظهرت في بيئات ووحدات ثقافية مختلفة<sup>[1]</sup>.

والحقيقة أنّ دراسة كوربان للفلسفة المقارنة، وهو مستشرق فرنسي وفيلسوف غربي، تثير العديد من الأسئلة وعلامات الاستفهام، حول الدافع المعرفي الذي يحفز المستشرق ابن الغرب نحو التحقيق المعمق للعرفان الإسلامي، وهو من البيّن أن تراثه يعدُّ من وجهة نظره تراثاً إنسانياً عاماً وشاملاً، وربّما وحيداً. وقد درسه كوربان وتعمّق في اتجاهاته المختلفة<sup>[2]</sup>، وهكذا فقد تحول إلى البحث في تراث فلسفيّ مغاير، هو التراث الإسلاميّ، سعياً وراء التماثل والتشابه بين الآراء والأفكار والمذاهب التي وُجدت لدى هؤلاء الفلاسفة الذين اهتمّ بهم، خصوصاً فلاسفة الإشراق الإيرانيين، ومثل هذه المحاولة أحقُّ بأن تغري الباحثين في الثقافات الأوروبية.

\*\*\*

مفردات مفتاحية: الفلسفة المقارنة. الإشراق. الاستشراق. فينومينولوجيا العرفان. هنري كوربان.

[1]- H. Corbin: The concept of comparative philosophy, trans. By: Peter Reussll, -Golgonzoza Press 1981

النص الذي بين أيدينا هو محاضرة ألقى في كلية الآداب جامعة طهران في ديسمبر ١٩٧٤ ونشرتها الأكاديمية الإمبراطورية الإيرانية للفلسفة، ج١، طهران، ١٩٧٦، والترجمة الإنكليزية التي نقلها في هذه الدراسة إلى العربية مأخوذة عن كوربان «الفلسفة الإيرانية والفلسفة المقارنة» ١٩٧٧.

[2]- ديا كريشنا: الفلسفة المقارنة: ما هي؟ وماذا ينبغي أن تكون؟ ترجمة: محمد عزب، مجلة ديوجين، المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الإنسانية، العدد ٨٠، فبراير - أبريل ١٩٨٨، ص ٦٥.

[3]- درس كوربان فلسفة العصور الوسطى الغربية على يد جيلسون، والفلسفة الإسلامية على ماسينيون، واهتمّ بالفينومينولوجيا والوجودية، وترجم كتب هايدغر إلى الفرنسية، أي أنّه ألم بتاريخ واتجاهات الفلسفة الغربية في العصور القديمة والوسطى والعصر الحديث.

وفي ضوء الزعم بأن الفلسفة الوحيدة الجديرة بهذا الاسم، هي تلك الفلسفة التي نشأت في اليونان، وازدهرت في أوروبا، وعرفت بهويتها الغربية، كان سعي بعض الباحثين والفلاسفة في العالم الثالث، خصوصاً في آسيا وأفريقيا، لتصحيح هذا التمرکز الغربي حول الذات<sup>[1]</sup>، وتحديد حقيقة الفلسفة الغربية<sup>[2]</sup>، من خلال الفلسفة المقارنة، وبيان إسهام الحضارات والثقافات المختلفة في تاريخ الأفكار، ولتأكيد أن الفلسفة الغربية ليست هي النمط والشكل الوحيد للفلسفة.

في هذا السياق، يعرض لنا ديا كريشنا في دراسته «الفلسفة المقارنة: ما هي؟ وكيف ينبغي أن تكون؟» إشكالية انطلاق الفلسفة المقارنة من المنظور الغربي، ويسعى لبيان إمكانية هذه الدراسة، هناك بطبيعة الحال شمولية موضوعية للعقل الإنساني من جانب، ولظروف الحياة الإنسانية من جانب آخر، وهذا هو ما يكفل ضرورة وجود تكرار مناسب في ما بين المشكلات المطروحة والحلول المقترحة لها، إلا أن الدراسات المقارنة، تعني المقارنة في ما بين المجتمعات والثقافات كافة، بمصطلحات المعايير التي تزودنا بها المجتمعات والثقافات الغربية. وبدلاً من أن ينظر المفكروّن ممن ينتمون إلى المجتمعات والثقافات الأخرى إلى المجتمع والثقافة الغربيين من منظورهم الخاص، نراهم وقد قبلوا المصطلحات التي زودهم بها مفكرو الغرب، ونراهم وقد حاولوا إظهار أن ما تحقق في مختلف المجالات على نطاق ثقافتهم يوازي ذلك الذي تم في الغرب، ومن ثم لا يمكن اعتباره أقل أهمية منه على الإطلاق<sup>[3]</sup>.

هكذا وجدت «الفلسفة المقارنة» نفسها منذ البداية غارقة في التساؤل عمّا إذا كانت هناك «فلسفة خارج التراث الغربي»، واستغرق إدراك الباحثين بأن ما يدعى بتاريخ الفلسفة ليس إلاّ تاريخاً للفلسفة الغربية ردحاً طويلاً من الزمان.

إلا أن المشكلة ظلّت كما هي حتى يومنا هذا، وهي: هل نعرف بما هو موجود كفلسفة خارج التراث الغربي أم لا؟ وقد أثير السؤال مراراً في ما يتعلق بالفلسفات الهندية والصينية، ومنذ عهد قريب تفجّر النقاش حول ما إذا كان هناك شيء مثل الفلسفة في أفريقيا\* إلا أن من المثير للدهشة أن هذا التساؤل لم يثر على الإطلاق بالنسبة إلى الفلسفة الإسلامية<sup>[4]</sup>. وسوف نرى حين نعرض لدراسة كوربان أنه قد طرح هذا التساؤل وسعى لتلمس الإجابة عليه، واجتهد في تقديم مثل هذه الإجابة. ومن هنا أهمية دراسة جهوده في ذلك.

[1]- نشير إلى محاولة ديا كريشنا السابقة وكذلك دراسة حسن حنفي «مقدّمة في علم الاستغراب» التي يسعى فيها لدراسة الغرب من وجهة نظر العالم الثالث، الدار الفيتية، القاهرة ١٩٩١. وكذلك دراسته «نحو علم اجتماعي جديد: أفكار خارج التمرکز الأوروبي». مجلة دراسات شرقية، العدد الرابع ١٩٨٩، ص ٩-٣١.

[2]- كتب تاريخ الفلسفة بوجهة نظر غربية مدعياً أنها «تاريخ الفلسفة» العام، وربما يكون رسل هو الوحيد الذي تنبّه إلى ذلك فأطلق على كتابه «تاريخ الفلسفة الغربية».

[3]- ديا كريشنا: المرجع السابق، ص ٦٦-٦٧.

[4]- المرجع السابق، ص ٦٧.

مهما يكن الأمر؛ فإنَّ السبيل الوحيد الذي تأتي منه أولى الخطوات نحو أيِّ حلٍّ للمشكلة، يكمن في النظر إليها من كلا الجانبين، وهو ما يعني النظر إلى كيف يبدو كلُّ منهما عندما يرى من وجهة نظر الآخر؟.

إنَّ البحث عن مشكلات فلسفية مميزة، أو عن سمات مميّزة في الحلول المقدّمة لمشكلة مألوفة، لا يتأثّر بالنظر في التراث الأجنبيّ فحسب، لكن بإثراء وعي المرء بإمكانية بديلة في الفكر، إمكانية سبق تحقيقها، هي أنّ الوعي بهذه الإمكانية التي سبق تحقيقها قد يحرّر خيال المرء التصوّريّ. وهكذا، فإنَّ الفلسفة المقارنة قد تعمل كمحرّر مشترك للتراث الفلسفيّ: من القيود التي تفرض عليه من ماضيه، ومن فرض معايير إحدى الثقافات المسيطرة على كلِّ ما عداها من ثقافات<sup>[١]</sup>.

هذا ما سعى له هنري كوربان، وحاول تقديم خطوطه العريضة في عمله الذي نتاوله هنا بالدراسة والتحليل، وبيان الحدود التي انطلق منها، ونظرته إليها وإمكانية تطوير هذه النظرة.

### هنري كوربان ودراساته الفلسفية:

وُلد هنري كوربان<sup>[٢]</sup> في ١٤ أبريل ١٩٠٣، وقد تلقّى في طفولته تعليمًا دينيًا والتحق بجامعة السوربون، وتخرّج فيها ١٩٢٥، وحصل على دبلومات عدّة في الفلسفة والدراسات الشرقية. درس على أتيين جيلسون E. Gilson التراث الفلسفيّ للقرون الوسطى الغربية دراسة عميقة<sup>[٣]</sup>، وخصوصًا الترجمات اللاتينية لابن سينا، كما درس على ماسينيون الذي وجّه لدراسة التراث الصوفيّ الإسلاميّ، وقام بالتدريس في المدرسة العملية للدراسات العليا بباريس أعوام ٣٦ - ١٩٣٨، وألقى محاضرات في اللاهوت عن «طرق التفسير الكتابيّ عن أتباع لوتر»، ونشر مقالاً عن «اللاهوت الديالكتيكيّ والتاريخ» عن منهج كارل بارث K. Barth<sup>[٤]</sup>.

[١]- المرجع نفسه، ص ٧٩.

[٢]- من أجل بيان أكثر تفصيلاً عن كوربان ودراساته المختلفة، يمكن الرجوع إلى كلِّ من: د. سيد حسين نصر، البروفيسور هنري كوربان، حياته وآثاره وأفكاره، مجلّة المندى، المركز الثقافي الإيراني، القاهرة، العدد الثاني، ١٩٧٨، ص ٢٢ - ٦١. وتضمُّ هذه الدراسة ثبناً كاملاً بكلِّ مؤلّفات كوربان، د. عبد الرحمن بدوي: هنري كوربان، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ١٩٨٤، ص ٣٣٥. C. H. De Fouchecour: H. Corbin, in journal Asiatique annee 1979 fasc. 3et. 4, pp. 231: 237, Paris, 1979 Jean Louis Vieillard - Baron: H. Corbin in les Etudes philosophiques, jones- Mars 1980, pp. 73:89.

(مراجعة شهور الإصدار فإمّا أنها يناير - مارس ١٩٨٠، أو يونيو ١٩٧٩ - مارس ١٩٨٠)

[٣]- راجع دراستنا عن تأثير جيلسون في «الثقافة العربية الإسلامية». والحقيقة أنّ أهمية جيلسون بالنسبة إلى كوربان تتمثّل في توجيه اهتمامه إلى ابن سينا الذي عني به وأصدر عنه كتاب «ابن سينا والحكاية ذات الرؤى»، أو ابن سينا والتمثيل العرفاني. وقد كتب لويس جارديه في الكتاب التذكاريّ يوضح العلاقات بين آراء السهروردي وابن سينا حول العديد من الموضوعات وكذلك فعل د. إبراهيم مدكور في دراسته «بين السهروردي وابن سينا» ص ٦٣ - ٨١. د. إبراهيم مدكور: الكتاب التذكاري (شيخ الإشراف شهاب الدين السهروردي في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته) الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤.

[٤]- كارل بارث K. Barth (١٨٨٦ - ١٩٦٨) لاهوتي سويسري معاصر، أقبل من منصبه لمعارضته الهتلريّة، أسس ما يسمّى باللاهوت الجدليّ أو لاهوت الأزمنة، وعارض النزعة التاريخية في التأويل العصريّ للكتاب المقدّس، تمسكّ بثنائيه مطلقه بين الله والعالم وقال بأخرويات جذريّة تعارض كلَّ تشابه بين المبدأ الإلهيّ والأشكال التاريخية للمسيحية - وهذا ما يبدو في دراسة كوربان التي نحن بصددّها، تحوّل إلى لاهوت الوجود كما في كتاب أصول العقيدة الكنسيّة، اهتمّ كثيراً بدراسة فيورباخ والكتابة عنه.

كذلك درس الفينومينولوجيا لدى هوسرل Husserl، والوجودية عند هايدغر Heidegger الذي نقل بعض مؤلفاته إلى الفرنسية، وظلَّ يعدُّ نفسه متميماً إلى الفلاسفة الطبيعيين إلى أن اكتشف "حكمة الوجود" في آثار الفلاسفة الفرس.

سافر كوربان في بداية الحرب العالمية الثانية إلى اسطنبول بتركيا، وأمضى فيها ست سنوات حيث اطَّلَعَ على مؤلفات السهروردي؛ الذي اهتمَّ به اهتماماً كبيراً، وكان أول ما كتبه بالفرنسية عن «السهروردي مؤسس فلسفة الإشراق»<sup>[1]</sup>. وفي عام ١٩٤٦ اختارته الخارجية الفرنسية رئيساً لقسم الإيرانيات في معهد الدراسات الفرنسية الإيرانية في طهران، وظلَّ طيلة عشرين عاماً يحضر إلى إيران للتدريس في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة طهران.

ويعدُّ كوربان من المؤسسين لمؤسسة الإيرانيات، وقد طبع طائفة كبيرة من أبحاثه ودراساته في تلك المؤسسة<sup>[2]</sup> خصوصاً مصنفات شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، ودراسات وتحقيقات

[١]- ألقى أول محاضرة عن «السهروردي الحلبي مؤسس مذهب الإشراق» ونشرت ضمن أعمال «جمعية الدراسات الإيرانية» ترجمها بدوي في كتابه «شخصيات قلقة في الإسلام»، القاهرة، ١٩٤٧.

[٢]- من هذه الكتب ما يأتي:

(أ) كشف المحجوب. رسالة إسماعيلية من القرن الرابع هـ. تصنيف أبو يعقوب السجستاني.  
(ب) المجموعة الثانية من مصنفات السهروردي وتشمل: حكمة الشرق، رسالة في اعتماد الحكماء (النص العربي) تصحيح وتقديم كوربان، ١٩٥٢.

(ج) جامع الحكمتين، تصنيف ناصر خسرو قيادياني، تحقيق كوربان مع محمد معين.

(د)، (هـ): ابن سينا والتمثيل العرفاني.

(و) شرح قصيدة فارسية لخواجه أبو الهيثم (ق ٤، ٥ الهجري).

(ز) مجموعة في أحوال شاة نعمت الله الوالي الكرمانلي.

(ح) كتاب جهر العاشقين، تصنيف روزنهان البقلي الشيرازي.

(ط) إيران واليمن: ثلاثة رسائل إسماعيلية تضم: كتاب «الينابيع» للسجستاني، رسالة المبدأ والمعاد للحسين بن علي وبعض تأويلات كلشن راز.

(ي) كتاب المشاعر لصدر الدين الشيرازي (ملاً صدرا).

(ك) مجموعة رسائل الإنسان الكامل تصنيف عزيز الدين النسفي.

(ل) شرح شطحات الشيخ روزنهان البقلي (النص الفارسي).

- متفرقات من أشعار أقدم شعراء الفارسية.

- شاهنامه الحقيقة (النص).

- شاهنامه الحقيقة، القسم الثاني (الفهارس).

- جامع الأسرار ومنبع الأنوار، من مصنفات سيد حيدر الأملي.

- المجموعة الفارسية لشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي.

- منتخبات من مؤلفات علماء التصوف والحكمة الإلهية العظام في إيران في القرون الأربعة الأخيرة، الجزء الأول.

- منتخبات من مؤلفات علماء التصوف...، الجزء الثاني.

- رسائل أهل الفتوة.

- مكاتبات عبد الرحمن الاسفرائي لعلاء الدولة السمناني.

- المقدمات من كتاب نص النصوص في شرح نصوص الحكم لمحبي الدين بن عربي، تصنيف سيد حيدر الأملي (في جزئين).

- منتخبات من آثار علماء الحكمة والإلهيات والتصوف في إيران، الجزء الثالث.

والجدير بالذكر أنَّ كوربان شارك في تحقيق وتصحيح ودراسة وتقديم معظم هذه الأعمال إما منفرداً أو بالاشتراك، باستثناء بعضها، فقد قام به مثل: ل. ن.

أخرى حول: كشف المحجوب للسجستاني، وجامع الحكميتين لناصر خسرو<sup>[1]</sup> والمشاعر لملاً صدرها، وجامع الأسرار ومنبع الأنوار للآملي وغيرها.

يتَّضح من دراسة آثار كوربان أنه لم يكتفِ بالإلمام بجوانب الفكر الإيراني في العصر الإسلامي. بل كان يهتم كذلك بجوانب الفكر الإيراني في عصر ما قبل الإسلام. فقد سعى للكشف عن الصلة بين بعض جوانب الفلسفة في إيران منذ أقدم العصور حتى القرون الأخيرة، وظهرت جهوده تلك في كتابه «الصلوات بين حكمة الإشراق وفلسفة إيران القديمة»<sup>[2]</sup>.

في هذا الإطار، اهتم كوربان بالأبحاث الخاصة بالإمامة من وجهة نظر الشيعة الاثني عشرية، والعلاقة بين الظاهر والتأويل، ودور الإمام الغائب في هداية الخلق، والاجتهاد عن الشيعة. ومنذ بداية نشاطه العملي اهتم بالفلسفة وعلم الكلام عند الإسماعيلية، وشارك في إحياء الآثار الهامة لهم<sup>[3]</sup> وسيطر على أبحاثه وكتابه، كما هو واضح، الميل إلى هذه النوعية من الاتجاهات، وهو في عمله، «أسهم مساهمة شديدة في إبراز نصيب الفكر الشيعي أكثر من اهتمامه بالفكر السنّي»<sup>[4]</sup>، ويوضع في هذا السياق جهده في دراسة ابن سينا<sup>[5]</sup>، الذي يعد مقدمة - كما يخبرنا سيد حسين نصر - لما كان يريد أن يقوله للغرب عن السهروردي.

لم يكتب كوربان عن أي من فلاسفة المسلمين بمثل ما كتب عن السهروردي، فهو الذي قام بالتعريف بحكمة الإشراق في الغرب، كما أن فضله في بعث الاهتمام بالسهروردي في إيران نفسها في العصر الحديث يزيد عن فضل أي عالم آخر. وكما دار إنتاج ماسينيون حول شخصية «الحلاج»، دار إنتاج كوربان حول شخصية السهروردي. ويمكن القول: «أن السهروردي دلّ الفيلسوف والباحث الفرنسي الشاب على إيران وأدخله عالماً واسعاً من الفكر والروحانية، وهو عالم كان إلى ذلك العهد مجهولاً بالنسبة إلى المحافل والأوساط (العلمية) في الغرب»<sup>[6]</sup>، واهتم بابن عربي ومدرسته، وبعد قراءات موسّعة ومتعدّدة قدّم كتابه الهام «الخيال الخلاق في تصوّف

[1]- راجع ترجمة ومقدمة د. إبراهيم الدسوقي شتا لكتاب جامع الحكميتين لناصر خسرو، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٧٨.

[2]- يتَّضح من جهود كوربان مدى تعمّقه في الدراسات المتعلقة بإيران القديمة، وهو يميل إلى تفسير الفلسفة الإسلامية في إيران بردها إلى هذه الأصول. يرى د. حسن حنفي في دراسته «حكمة الإشراق والفينومينولوجيا» أن حكمة الإشراق لا تعدّ جزءاً من تاريخ الفكر الفلسفي الإيراني القديم رغم إشارة السهروردي إلى الفلاسفة الفرس القدماء. راجع د. حسن حنفي: المصدر السابق، ص ١٨٨.

[3]- حقّق كوربان رسائل إسماعيلية عدّة وترجمها إلى الفرنسية، وهي: كتاب الينابيع لأبي يعقوب السجستاني، رسالة المبدأ والمعاد لسيدنا الحسين بن علي، وبعض تأويلات كلّشّن راز، وصدرت ١٩٦١ «مجموعة الآثار الإيرانية».

[4]- د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، مادة كوربان، ص ٣٣٩.

[5]- لقد بحث كوربان في مؤلّفات ابن سينا عن الحكمة الشرقية والفلسفة التي اعتبرها ضرورية لفهم الإشراق، فابن سينا هو الذي أشار إليه السهروردي في مقدّمة رسالته «قصّة الغربة الغربية»، وقد قدّم كوربان ابن سينا للغرب في صورة جديدة في دراسة عنوانها «ابن سينا والتمثيل العرفاني». يقول سيد حسين نصر، أن كوربان: بدلاً من أن يجعل منه (ابن سينا) أسيراً للفلسفة الغربية بين أرسطو والقدّيس توما الإكويني أعاده إلى مهده وسلّط عليه الأضواء تماماً كما ظلّ حكماء إيران ينظرون إليه على مدى ألف عام (ص ٣١).

[6]- سيد حسين نصر: المصدر السابق، ص ٢٥.

ابن عربي<sup>[1]</sup>. وقد كتب مقالات عديدة عن ملاً صدرا، وقام بتنتيخ وطباعة أحد مؤلفاته وهو «المشاعر»، بالإضافة إلى دراسات عن فلاسفة آخرين مثل: جابر بن حيان، محمد بن سعيد القمي. وتجدر الإشارة إلى «مختارات من مؤلفات حكماء التصوف الإيرانيين» وإلى مؤلف هام له هو «في أرض الإسلام الإيرانية» En Islam Iraniean في أربعة مجلدات، والذي خصّصه للحديث عن الشيعة الاثني عشرية، والسهروردي، وأنصار أفلاطون في إيران، وأتباع العشق الإلهي، ومدرسة أصفهان في العرفان<sup>[2]</sup>.

### فهم كوربان لطبيعة الفلسفة الإسلامية:

يهتمنا هنا أن نتوقف أمام فهم كوربان لطبيعة الفلسفة الإسلامية، ومعناها، والأسس الضرورية لتفسير تسميتها وبنائها كما يقدمها لنا في بداية كتابه عنها، فهو يتحدث عن «فلسفة إسلامية» وليس عن فلسفة عربية، كما ظلّ سائداً ومعروفاً منذ القرون الوسطى، لأننا إذا قبلنا التسمية الأخرى (العربية) كما يقول فأين نضع المفكرين الإيرانيين الذين كتبوا بالفارسية حيناً وبالعربية حيناً، يقول «ستكلم عن الفلسفة الإسلامية كفلسفة ترتبط نهضتها وانتشارها الأساسي بالواقع الديني والروحي للإسلام، والتي وجدت لتشهد على أن الإسلام لا يعبر عن ذاته بالفقه وحده كما يشاع خطأ<sup>[3]</sup>».

وبناءً على ذلك، فمفهوم الفلسفة الإسلامية لا يمكن أن ينحصر في ذلك الشكل التقليدي الذي نجده في «موجزات» التاريخ والفلسفة التي تكتفي ببعض الأسماء الكبيرة لمفكري الإسلام الذين عرفتهم المدرسة الأوروبية من خلال الترجمات اللاتينية، فإن ذلك كما يرى كوربان لا يكفي للقول باتجاه عام يسمح بفهم معنى التأمل الفلسفي في الإسلام وتطوره «إنه لخطأ أساسي القول أن التأمل الفلسفي قد توقف بموت ابن رشد، حيث نجد في المشرق خصوصاً في إيران أن الرشدية قد مرت مروراً غير ملحوظ. لذا يبحث كوربان عن معنى أوسع وأرحب للفلسفة أو الحكمة حيث لا يمكن من وجهة نظره فهم حقيقة معنى التأمل الفلسفي واستمراره في الإسلام إلا بالتخلي عن ذلك الادعاء بوجود التنقيب عن معنى مقابل له يوازي ما درجنا على تسميته في الغرب منذ قرون عدة بالفلسفة. فالتمييز بين الفلسفة والأهوت في الغرب يرجع إلى المدرسة الوسيطة ويفترض نزعة علمانية لا

[1]- قدّم هذا العمل إلى العربية الدكتور محمود قاسم في دراسته «الخيال عند ابن عربي»، وترجمه الأستاذ فؤاد كامل في ثلاثة أجزاء. راجع دراسة الدكتور سليمان العطار: الخيال عند ابن عربي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1992.

[2]- يعدّ هذا العمل - كما يخبرنا بدوي - أعظم أعمال كوربان «في الإسلام الإيراني» في أربعة أجزاء، وهو يتناول في الأول مذهب الشيعة الاثني عشرية الذي أوله تأويلات صوفية نبو صوفية عرفانية، والثاني مكرس للسهروردي المقتول والإشراقيين في إيران، والثالث تناول فيها المخلصين للعشق الإلهي، كبار الصوفية الإيرانيين رزيهان البقلي، الشيرازي، حيدر آملّي، علي أصفهان، علاء الدولة السمناني، والجزء الرابع خصّصه لمفكرين إيرانيين محدثين: ملاً صدرا، ميرداماد، محمد باقر الاسترآبادي، وقد ترجم الجزء الأول من هذا العمل وصدر بعنوان: في الإسلام الإيراني جوانب روحية وفلسفة [1] الشيعة الإثنا عشرية، ترجمة: د. ذوقان قرقوط، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1993.

[3]- هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبسي، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، 1966، ص 30.



يمكن أن تأتي للإسلام وذلك لسبب بسيط، هو أن الإسلام لا يعرف ظاهرة الكنيسة بمضمونها ونتائجها. وعلى ذلك، يرى أن مصطلح «حكمة» هو المعادل الصحيح للمصطلح Sophia والحكمة الإلهية، هي المصطلح الحرفي المعادل للمصطلح اليوناني ثيوصوفيا Theosophia. أمّا ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) فيشار إليها على أنها العلم الذي يبحث في الإلهيات<sup>[١]</sup>.

إنّ هذه الخصوصية في الفلسفة الإسلامية هي التي يسعى كوربان لإيجاد تسمية مميزة لها عن مسمياتها التقليدية، تتفق وطبيعتها ومضمونها، فقد كان التفكير الفلسفي في الإسلام منصباً على أمر أساسي هو النبوة أو الوحي النبوي، وعلى المسائل والمواقف التي يتضمنها هذا الأمر الأساسي، وعندما تأخذ الفلسفة شكل فلسفة نبوية أو حكمة لدنيّة. من هنا، فقد أعطى السيادة في دراسته للفلسفة النبوية بشكليها الرئيسيين: الإمامة الإثني عشرية والإسماعيلية، ومن هنا فهو لا يستطيع تناول الحكمة في الإسلام من دون أن يدرس التصوف، الصوفية في مظاهرها المختلفة سواء من حيث التجربة الروحية، أو من حيث حكمتها الإلهية النظرية، التي نجد جذورها في التعليم الفلسفي الشيعي، فجهد السهروردي ومدرسته الإشراقية إنما ترجع أهميتها لربطها بالبحث الفلسفي بالإنجاز الشخصي، ويعطينا في النهاية حكماً يعبر عن كوربان أكثر ممّا يعبر عن الإسلام، حيث يرى أن تاريخ الفلسفة، وتاريخ الروحانية غير قابلين للانفصال في الإسلام<sup>[٢]</sup>.

وطبيعي أن يصدر ذلك الحكم عن كوربان الذي ينزع روحاً ثيوصوفيا إشراقياً، ويستند إلى الوجدان والتجربة الصوفية وهو الذي شارك أوتو A. Otto العمل في دائرة إيرانوس Eronas للثيوصوفية، وهو أحد أعضائها الذي داوم على حضور اجتماعاتها<sup>[٣]</sup>.

كذلك نراه يواصل تحديده لمعالم الفلسفة الإسلامية - كما يتصورها - موضعاً اهتمام المفكرين المسلمين بتقسيم تاريخهم إلى حقبة وفترات، من خلال طريقة خاصّة بهم، وأنّ هذا الأمر ليس غريباً على مفهوم الأدوار في النبوة، وهي مسألة سيحدثنا عنها بالتفصيل ثانية في دراسته مفهوم «الفلسفة المقارنة»، ويعطينا مثلاً بتاريخ قطب الدين الأشكوري الذي يقسم المفكرين الروحانيين إلى ثلاثة أدوار كبرى، هي: المفكرون السابقون للإسلام، مفكرو الإسلام الشيعي، مفكرو الإسلام السنّي، وعلى هذا يعطينا تقسيماً لكتابة الفلسفة الإسلامية يميّز فيه بين الحقبة الثالثة التالية<sup>[٤]</sup>:

الحقبة الأولى: تمتد هذه الحقبة منذ بدء الإسلام حتى وفاة ابن رشد (٥٩٥هـ - ١١٩٨م)، وتعدّ حقبة مجهولة أقلّ من سواها، وقد انتهت بعض الأمور في الإسلام المغربي مع ابن رشد، وفيها

[١]- المرجع السابق، ص ٣١.

[٢]- المرجع السابق، ص ٣٢.

[٣]- د. عبد الرحمن بدوي، المصدر السابق، ص ٣٣٦.

[٤]- هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣٤.

بدأت بعض الأمور الأخرى مع السهروردي وابن عربي وبقيت حتى أيامنا هذه.

الحقبة الثانية: تمتد خلال القرون الثلاثة التي تسبق النهضة الصوفيّة في إيران، وهي تتفق وبشكل أساسي مع ما يقتضي أن نسميه «ميتافيزيقا». وتستمر آثاره من خلال حقبة (الفاجار): حتى أيامنا هذه، وسيكون ثمة مجال لتحليل الأسباب التي جعلت من إيران خصوصاً، ومن الوسط الشيعي عموماً، ولادة هذه الظاهرة<sup>[1]</sup>. أن هذا الإبحار في الإشراق، والسكر بخمر السهروردي، والوله بحب الشيعة، يغرق كوربان في مناطق إبداع لا تختلف معه عليها لكنّها، وهذا ما نختلف معه فيه، لا يمكن بمفردها أن تمثل الفلسفة الإسلاميّة. فالعرفان نتاج جهد كبير لا يلغي ولا ينفي غيره.

### آراء بأبحاث كوربان

لا ريب في أن كوربان كان محلّ إشادة عارف تامر الذي رأى أنه من أعمق الباحثين في قضايا الفلسفة الإسلاميّة وتطورها، ومن أدقهم معرفة بالفكر الإيراني على اختلاف تشعب مواضيعه<sup>[2]</sup>، كما رأى فيه سيد حسين نصر «العالم الذي ندين له بتحقيقاته وجهوده التي لا تعرف الكلل في سبيل تقديم الفلسفة الإسلاميّة إلينا»<sup>[3]</sup>، لكن، في المقابل، لا يقبل علم شيعي بارز هو موسى الصدر؛ بعض ما جاء في كتابه «الفلسفة الإسلاميّة»، ويرى أن «هذا الكتاب الجليل يحتوي على أبحاث أساسية تقبل النقد العلمي وتستحق النقاش العادل»<sup>[4]</sup>. الأمر نفسه نلاحظه في الأستاذ العربي المدقق الدكتور محمد علي أبو ريان، الذي قدّم أهم دراسة بالعربيّة عن الفلسفة الإشراقية، وحقق «هياكل النور» و«اللّمحات في الحقائق»<sup>[5]</sup>، فهو يرى أنه (يقصد كوربان) بعيد في بعض مؤلفاته عن الروح العلميّة في تصنيفه لكتابات السهروردي<sup>[6]</sup>. وهو يناقش نظريّاته في بحثه «الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية»، فالمستشرق الفرنسي قد نحى في نشراته النقدية لنصوص السهروردي منحى خاصاً به محاولاً التدليل على صحّة رأيه بالتزامه بالحدود الضيقة للمنهج الفيلولوجي<sup>[7]</sup>. ويلاحظ أن السهروردي نفسه ويقوم حدّاً فاصلاً بين الحكمة البحثية المشائية والحكمة الذوقية<sup>[8]</sup>.

ويضيف أبو ريان موضحاً أن السهروردي يجعل من أفلاطون تلميذاً لزرادشت، منطلقاً من أن

[1]- الموضوع السابق.

[2]- عارف تامر: كلمة وحقيقة، تقديم ترجمة كتاب كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ص 5: 6.

[3]- سيد حسين نصر: شيخ الإشراق، الفصل الأول من الكتاب التذكاري عن السهروردي في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته- القاهرة، 1974، ص 23.

[4]- موسى الصدر: تصدير ترجمة كتاب كوربان السابق.

[5]- د. محمد علي أبو ريان: مقدّمة تحقيق كتاب السهروردي «اللّمحات في الحقائق»، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1988، ص 17.

[6]- د. محمد علي أبو ريان: الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية «مناقشة المصدر الإيراني»، الكتاب التذكاري، ص 39.

[7]- المرجع السابق، ص 40.

[8]- الموضوع نفسه.

الثنائِيَّة الفارسيَّة هي مصدر فلسفة أفلاطون، متجاهلاً بذلك بنية المذهب الأفلاطوني المثلِيَّة، وكذلك الظروف الاجتماعيَّة التي كانت وراء صياغة المذهب في صورته المعروفة عند أفلاطون. ويخلص أبو ريان إلى أنَّ المذهب الإشرافي فضلاً عن أنَّه إحياء إسلاميٍّ لمذهب أفلاطون، فهو أيضاً يخضع لضرورات استمرار الفكر الفلسفيِّ الإسلاميِّ، ويستمدُّ عناصره الأولى ابتداءً من المشائِيَّة الإسلاميَّة. والسهرورديُّ نفسه يذكر أنَّ مذهبه يرجع إلى المصدرين معاً اليونانيِّ والفارسيِّ، أي الغربيِّ والشرقيِّ على السواء، لهذا يسمِّي أتباعه بحافظي الكلمة من الجانب الغربيِّ والجانب الشرقيِّ<sup>[١]</sup>.

وبيان الأسس التي أقام عليها كوربان دعواه يعد مدخلنا لتناول تصوُّره لـ«الفلسفة المقارنة» التي يعرض فيها للفلسفة الإسلاميَّة الإشرافيَّة في إيران لدى السهرورديِّ، وغيره مع ما يماثلها في فلسفات الغرب، وهو لا يفعل ذلك باستخدام المنهج التاريخيِّ أو النزعة التاريخيَّة بل انطلاقاً من الفينومينولوجيا<sup>[٢]</sup>. وسوف يتضح لنا ذلك إذا حاولنا بيان الخطوط الأساسيَّة التي قدَّمها لنا كوربان في دراسته.

### مفهوم الفلسفة المقارنة عند كوربان

يحدِّثنا كوربان في أول فقرات دراسته «مفهوم الفلسفة المقارنة» عن: الفلسفة المقارنة والفينومينولوجيا، مبيِّناً حداثة البحث في الفلسفة المقارنة، وصعوبة هذه الدراسة حيث لا يوجد منهج يحدِّد طريقة المقارنة، ومن الصعب إيجاد تعريف لها، وذلك بسبب قلة الفلاسفة الذين يهتمُّون بتناول الوحدات الثقافيَّة والمقارنة بينها، لعدم كفاية الإعداد العلميِّ (اللُّغويِّ) لهم. فدراسة اللُّغة أو اللُّغات المتعدِّدة هي المدخل لفهم وتمثُّل هذه الوحدات الثقافيَّة، وبالتالي المقارنة بينها. ويذكر لنا أولى الجهود في سبيل: تمهيد الطريق للفلسفة المقارنة، ذلك الذي قدَّمه بول ماسون أورسيل «الذي وهب نفسه، كلما كان ذلك ممكناً، لمهمَّة تحديد المعنى الدقيق لطبيعة وغاية الفلسفة المقارنة». إلَّا أنَّ تحليله أقرب إلى التاريخ منه إلى الفلسفة المقارنة، وأنَّ الفينومينولوجيا؛ التي تسعى للكشف والبيان والغوص إلى الباطن والكامن، تختلف عن تاريخ الفلسفة والنقد التاريخيِّ.

إنَّ الفينومينولوجيا تقوم بالدور الذي تقوم به أبحاث الصوفيَّة القدماء تحت اسم «كشف المحجوب»، وهي عنده التأويل الذي يعدُّ أساس التفسير الدينيِّ، وهو ما يمكِّننا من الوصول إلى جوهر الأشياء، أي أنَّها كما يؤكِّد كوربان ضدَّ التاريخ، ويستخلص ثلاثة مواضيع من الفلسفة الإيرانيَّة كنماذج للبحث المقارن.

[١]- المرجع السابق، ص ٥٨.

[٢]- راجع دراسة د. حسن حنفي: حكمة الإشراف والفينومينولوجيا، الفصل الثامن من الكتاب التذكريِّ للسهروردي الصادر في القاهرة عام ١٩٧٤.

ويتعرّض في القسم الثاني من البحث إلى كيفية تحريرنا أنفسنا من النزعة التاريخية، ويبيّن أنّ فينومينولوجيا هيغل إحدى العلامات المميّزة للفلسفة الغربية، وأنّها ليست علماً وضعياً، ويتحدّث عن انقسام المدرسة الهيجليّة، ويقف أمام اليمين الهيجليّ الذي يقرأ الفيلسوف بالطريقة نفسها التي يقرأون بها الثيوصوفيين الكبار: ايكهارب وبوهمه، وللأسف فإنّ هذه الطريقة لم تستمر، وصارت الهيجليّة في طريق أحاديّ الجانب ومختلف، وهو التفسير الذي شاع في القرن التاسع عشر، أنّ التاريخ توقّف، وترك الأخرويّات وراء ظهره، وفقد الاتجاه، ومن هنا أصبح التاريخ مجنوناً. ويتساءل كوربان: كيف يمكننا اكتشاف معنى للتاريخ، أو اتجاه للتاريخ؟ إنّ من المهمّ إلينا أن نضع هذه المأساة نصب أعيننا؛ لأنّ الأخرويّات متأصّلة في ضمائرنا نحن أهل الكتاب، وهذا ما يجعل عدم استسلامنا لأخطار التاريخ أمراً ممكناً.

يوضح كوربان إشكاليّة دراسته مؤكّداً السؤال المحوريّ لها هو: كيف يمكن لفلسفتنا المقارنة أن تباشر مهامّها بتحرير نفسها من أخطار التاريخ بطريقة فينومينولوجيّة؟ ويرى ذلك في «التفسير» مقابل «السببيّة التاريخيّة»، وأنّ علينا أن نحولّ دراسة التطوّر الاجتماعيّ والاقتصاديّ إلى قاعدة تفسيرية. وعليه، فإنّ علينا كفلاسفة، كفينومينولوجيين، أن نرتفع ضدّ هذا المفهوم الذي لا يتصوّر الأشياء إلّا طبقاً لتكوينها الزمنيّ «التاريخيّة»، ويدلي بالآراء التالية:

١. ليس المقصود الإقلاع عن دراسة التاريخ (ذاكرة البشريّة).

٢. أنّ حالة المجتمع هي الواقعة الأولى، عندما تنتج من إدراك العالم الذي سبق كلّ ترتيب تجريبيّ للأشياء. ومن هنا، فنحن نصادف السقوط الكبير للفكر الحديث الذي يغلق كلّ المنافذ التي تؤدّي إلى ما وراء هذا العالم (موقف اللاأدرية). ويفرق كوربان بين: العالم (التاريخ)، والملكوت (الفينومينولوجيا) الذي يرى رؤية قلبية باطنيّة.

٣. هناك «أحداث» ليست عرضة للمعايير التجريبيّة. إنّها أحداث السماء، الملكوت، التاريخ الداخليّ، مقابل التاريخ الخارجيّ، أحداث الملكوت عالم الروح، وهذه الأحداث تدرك نفسها بالتساوي مع التاريخ، وذلك بكشف المحجوب الذي يظلم مخفياً في الظاهرة تلك هي الفينومينولوجيا، وهذا هو تماماً ما يفعله التأويل. إنّها جدل مركب، ومسألة قيادة الملاحظ إلى نقطة تسمح له برؤية ما هو خفيّ.

٤. من هنا يحدّد مهمّة «الفلسفة المقارنة»، بأنّها لا تهتمّ بالترتيب الزمنيّ لتاريخ الفلسفة، ولا إنشاء فلسفة التاريخ.

ويقدّم كوربان ثلاثة أمثلة توضح الدور الذي يمكن أن يقوم به الفلاسفة الإيرانيون في مجال

الفلسفة المقارنة، وهي على التوالي: الأفكار الأفلاطونية، مذهب تكثيف الجوهر، وتحديد مهمة التاريخ المقدس، أو مرحلة ما قبل التاريخ.

أ - الأفكار أو المثل الأفلاطونية (نماذج النور): يخبرنا كوربان في قضية تحتاج إلى نقاش يقول فيها: لقد كان الإبداع الشخصي للسهروردي ليفسر الأفكار الأصلية كما تصوّرها أفلاطون بلغة المذهب الملائكيّ الزرادشتي، ويطابق بين الكوزمولوجيا الزرادشتية والأفلاطونية المحدثة، ويقارن عالم الكائنات الأصلية للنور وعالم sefirat في القبالة عند اليهود وبين أفكار السهروردي مع افتراضات جيمس دارمستتر Darmesteter الذي قارن ملائكة الديانة الزرادشتية ومفهوم القوى الإلهية لدى فيلون السكندري، ويرى أنّ كلّ ما سبق يفسح المجال أمامنا للمقارنة.

ويذكر لنا ابن اجهاجاني Ibn Aghajan (تلميذ ملاً صدرا) في القرن الثاني عشر الذي ترك لنا تعليقاً على كتاب "الفحم المحترق" لميرداماد، أن الأخير لم يكن إشراقياً إلاّ أنّه رمز إليها في كتابه بمصطلح غريب هو الطباع المرسلّة "الجواهر المرسلّة". ويوضح ابن اجهاجاني أنّ ذلك يشير إلى الأفكار الأفلاطونية ويصفها بأنّها "مرسلّة نبوية" تفيد بأنّ ميرداماد يدعونا إلى إدراك الأفكار الأفلاطونية بأسلوب الأنبياء المرسلين في هذا العالم، ويضيف أنّ الفلسفة النبوية للشيعّة تدعونا إلى مفهوم نبويّ للفلسفة الأفلاطونية. فوظيفة الرسول أن يحدث تقابلاً بين السماء والأرض، تقابلاً خيالياً عن طريق التجليّ في العالم الوسيط، عالم المثل (العالم الخياليّ). وعلى ذلك فالحديث عن المثل الأفلاطونية وتفسيراته المتعدّدة لدى الفلاسفة الإيرانيين يفتح أفقاً جديدة للفلسفة في ما يرى كوربان.

ب. يحدّثنا عن ميتافيزيقا الوجود عند ملاً صدرا<sup>[1]</sup>، الذي أعطى الأسبقية للوجود، وأنّ الوجود لديه يقبل الإضافة والنقصان. من هنا، فإنّ وجود الإنسان يتضمّن درجات متعدّدة، فهو من القائلين بالتناسخ، والقول بدرجات الوجود يستتبع الحديث عن أشكاله التي هي إحدى الخصائص الهامة لفكره الميتافيزيقيّ؛ والذي يهيئ للفينومينولوجيا.

ويبين كوربان أنّ هذه المسألة قد شغلت الفلاسفة المدرسيين في القرن الرابع عشر الميلاديّ، ويذكر منهم جان الرياوي، ونيغولا أوريسم. ومهارة أوريسم تساوي مهارة معاصره حيدر آلمي في الهندسة والرسم التخطيطي. وهو يشير إلى العلاقة بين أفلاطونيّ فارس وأفلاطونيّ كمبريدج، وأنّ هذا يفتح أمامنا مجالاً جديداً للمقارنة.

ج - يشير كوربان إلى موضوع ثالث للمقارنة وهو فكرة الزرادشتية لتحديد مدّة عصور العالم:

[1]- د. سليمان البدر: ميتافيزيقا الوجود في فلسفة صدر الدين الشيرازي، مجلّة دراسات، الجامعة الأردنية، المجلّد ١٣، العدد الرابع، أبريل ١٩٨٦، ص ٢١٥-٢٣٥.

الخلق، (المزج والخلط)، الانفصال، هذه العصور الثلاثة انتشرت في مدة اثني عشر عامًا، وهي تتطابق مع حديث الشيعة الذي يصف لنا هبوط النور المحمديّ إلى هذا العالم، والذي يخرج من اثني عشر حجابًا من النور (هم الأئمة الاثنا عشر الذين يرمزون إلى عصور العالم الاثني عشر). وهو يوضح أنّ هذا التمثيل لعصور العالم ظهر لأول مرة في العالم الغربيّ في القرن الثاني عشر الميلاديّ في أعمال يواقيم الفلوري، وأن حيدر آلمي؛ يمكن أن يكون مفتاحًا لهذه المقارنة حيث أشار إلى أنّ من رمزت إليه الشيعة على أنّه الإمام المنتظر؛ هو المرموز له في المسيحية بالروح القدس.

ويعرض لنا كوربان في القسم الرابع والأخير من دراسته للمغامرة الغربيّة ومقامرة التغريب، والتي يناقش فيها مشكلة التحدّي الشخصيّ بين مصير الشرق والغرب. ويشير إلى أنّ كلمة الشرق عند السهرورديّ ليس لها معنى جغرافيّ بل معنى ميتافيزيقيّ (يصف بها العالم الروحيّ)، ويميّز بين المقامرة Venture الغربيّة، ومغامرة Adventure تغريب الشرق من ناحية أخرى، وأنّ الأخيرة ليست امتدادًا للأولى، ويذكر لنا الكيمياء كوسيلة من وسائل المساعدة بالنسبة إلى العلوم الروحيّة، وفي ذهنه "الجلدكي" و"يعقوب بوهمة"، ويوضح أنّ ما يطلق عليه المغامرة الغربيّة هو تطبيق الذكاء على البحث العلميّ في طبيعة غير مقدّسة للكشف عن قوانينها وإخضاعها للإرادة البشريّة. ويلفت إلى أنّ هذا جرّبًا إلى ما يُطلق عليه "القوّة الخلاّقة المضادّة أو الزائفة"، حيث يؤكّد أنّ ما وراء الانتصارات العمليّة للغرب هناك في الوقت نفسه المسائل الروحيّة، فالعلم المحرّر قد خلق أداة للموت.

إلى ذلك، يرى أنّ اليأس يخفي بين جوانبه تحرير الغرب، ومن هنا له ثقة كبيرة بأنّ هناك كثيرًا من الشريقيّات في الغرب تحمل المعنى الذي يطلقه عليها السهروردي، وهي أنّنا كلنا أهل كتاب يجب أن نضع في اعتبارنا ماضيّنا اللاّهوتي، وأننا لنفهم كتبنا المقدّسة تواجهنا المشاكل نفسها، لذا علينا جميعًا أن نتحرّى بالتفصيل، وبكل وحدة، تاريخنا الفلسفيّ اللاّهوتيّ، وتلك مهمة الفلسفة المقارنة. وهو يرى أنّ تلك المهمّة تقع على عاتق الثيوصوفيين الروحانيين الذين نتعلّم منهم، أو الحكيم الكامل عند السهرورديّ الذي يجمع بين المعرفة الفلسفيّة والخبرة الروحيّة، فمثل هؤلاء الحكماء هم عنده ورثة الأنبياء، وهم القادرون على مواجهة عواقب تدنيس كون غير مقدّس.

## مفهوم الفلسفة المقارنة

### ١ - الفلسفة المقارنة والفينومينولوجيا

يتردّد مصطلح الفلسفة المقارنة Comparative Philosophy كثيرًا هذه الأيام، إذا أخذنا في الاعتبار مدى اتّساع الأنظمة المقارنة وفروعها مثل: علم النحو المقارن، الأدب المقارن، وعلم



الجمال المقارن... إلخ، فإننا نسلّم بأنّ هذه الفلسفة ما زالت في مرحلة البداية الأولى.

إنّ هذه البداية المتأخرة نسبياً من المسائل التي تثير الدهشة<sup>١</sup>، حيث تكمن الصعوبة في تكوين منهج يحفظها من الاعتباطيّة، بسبب عدم إمكانية مقارنة كلّ الأشياء بعضها ببعض. من هنا، فإننا نواجه صعوبة إيجاد التعريف التقنيّ لتعبيرات مقبولة في مجال الدراسات المقارنة، وفي قلب هذه المشكلة الصعبة تواجهنا صعوبة أنّ هناك فلاسفة قلائل يجمعون بطريقة مرضية بين وحدات ثقافيّة كاملة متعدّدة، وإعداد لغويّ كافٍ وقادر على التغلّب على مشكلات النص.

على حدّ علمي، فإنّ مفهوم الفلسفة المقارنة قد تمت صياغته من قبل في العقد الثاني من هذا القرن في رسالة دكتوراه قدّمت تحت العنوان نفسه إلى جامعة "السوربون" بفرنسا لبول ماسون أورسيل Paul Masson Oursel<sup>٢</sup> الذي تم تعيينه ليشغل كرسي الديانات الهنديّة، في قسم العلوم الدينيّة في مدرسة الدراسات العليا، ولقد وهب نفسه، كلّما كان ذلك ممكناً، لتحديد المعنى الدقيق، ومرمى وغاية الفلسفة المقارنة، ورأى أنّها بنية أساسيّة من التشابهات المفكّكة في صورة تعبيرات مضلّلة لا أكثر ولا أقلّ، ولكن إلى حدّ ما تقدّم علاقات تماثل مثل (ب<sup>١</sup> = د<sup>١</sup>).

ولكن، ربما ظلّ ثانويّاً جدّاً تحليله للمنظور المتميّز لتاريخ الفلسفة، كتاريخ في تبعيّة لقوانين الزمنيّ والافتراضيّ - للسببيّة التاريخيّة. وبالتأكيد، فإننا لا يمكن أن نستبعد هذا النوع من الأبحاث، فهناك الزمان والمكان المناسب، لكنه ليس مبدئيّاً ولا جوهريّاً موضوعاً للفلسفة المقارنة، أو أحد المباحث الأوليّة التي يجب أن تكون مطلوبة هنا وهناك في الوقت الحاليّ، أو في المفهوم المتقدّم لشيء ما مثل التاريخ أو تاريخ الفلسفة أيضاً.

وبالتالي، فإنّ ما تسعى له الفلسفة المقارنة هو - فوق كلّ شيء - ما يطلق عليه في الألمانية حدس الماهيّة Wesenschau. وهذا المصطلح ينتمي إلى المفردات الفينومينولوجيّة Phenomenology، أو دعنا نقل إنّّه ينتمي إلى فينومينولوجيا هوسرل الأكثر تحديداً، والذي ينتمي إلى فينومينولوجيا الوجود عند هايدغر (من الأفضل أن نطلق عليها لفظ وجوديّة)<sup>٣</sup>، أنه يبدو أنّ ظهور الفينومينولوجيا هو الذي أوضح هذا المفهوم - لعالم مثل ماسون أورسيل - الذي يجب أن يستمر في الذبوع.

ويجدد القول أنّ الافتراضات المسلّم بها في مبدأ الإدراك الحدسيّ للماهيّات مختلفة تماماً عن تلك التي وضعتها لنفسها عن طريق الاقتراب التاريخيّ الذي يسعى لتحديد الأسباب والتردّدات والتأثيرات التطوّريّة كي يستنتج منها محاولات خاصّة ممّا يؤكّد الاعتقاد أنّه يمكن مقارنتها بعضها ببعض. ولهذا، يجب أن ندعو ثانية باختصار شديد إلى إدراك معنى فينومينولوجيا.

لقد سبق أن أتيت لي فرصة تعريف هذا المصطلح في مكان آخر<sup>٤</sup>، فهناك معنى مستقل عن أيّ



مدرسة فينومينولوجيا خاصّة. لن نحاول ترجمة الكلمة إلى الفارسيّة بما يوازي المعنى المعجمي، فمن الأحرى بنا أن ننظر إلى مجرى الأحداث التي تنجزها أبحاث الفينومينولوجيا، فهي مرتبطة أساساً بشعار العلم اليونانيّ وهو "إنقاذ الظواهر"، ماذا يعني هذا؟ يعني أنّ الظاهرة هي التي تكشف نفسها، والتي تظهر وتكون واضحة، وتوضح شيئاً ما يمكنه الإفصاح عن نفسه فحسب في ذلك المكان بالبقاء مختفيّاً تحت ظواهره. أمّا في العلوم الفلسفيّة والدينيّة فإنّ الظاهرة تقدّم نفسها عن طريق هذه المصطلحات الفنيّة والتي يكون العامل المشترك فيها جميعاً هو الجزء الذي يمثل معنى الوضوح والجلال، التجليّ الإلهي، الحكمة الإلهيّة، والظواهرات التي هي من أصل يونانيّ أساساً مثل كلمة الظاهر Zahir الخارجيّ الغريب... إلخ، الظاهرة، وهي كلمة يونانيّة، تعني الظاهرة بينما تبقى هي مختفية في ما يسمّى بالباطن أو الداخليّ أو السريّ. والظاهريات (الفينومينولوجيا) تتوقّف على "إنقاذ الظاهرة" أو إنقاذ الظواهر التي توضح المختفي، والتي توضح نفسها تحت هذه الظاهرة. واللوغوس أو مبدأ الظواهر الفينومينولوجيا هو ما يمكنه توضيح ما يكون مختفيّاً، أو الحاضر غير المرئيّ تحت الأشياء الواضحة. وهذا لكي نجعل الظاهرة توضح نفسها، وبهذا تكون مجالاً مختلفاً عن مجال تاريخ الفلسفة أو النقد التاريخيّ.

وعليه، أليس بحث الفينومينولوجيا هو ما قد صاغته أبحاث الصوفية القدماء تحت اسم "كشف المحجوب" أي كشف النقاب عن الأشياء المختفية؟ أليس هذا ما يعرف تحت مسمّى التأويل Tawil<sup>C</sup> والذي يُعدُّ أساسياً في التفسير Hermenutic الدينيّ للقرآن؟ فالتأويل هو نسبة الشيء إلى أصله، إلى طرازه الأصليّ، وفي سبيل إرجاع الشيء إلى أصله يجب أن يمرّ بمستويات متعدّدة لبنائه، وبهذه الطريقة يمكن حلّ جوهر الشيء. لذا، فالبناء هنا يعني ترتيب المظاهر ونظام التجليات المعطاة للجوهر.

هذا هو تقريباً معنى الفينومينولوجيا، وهذا ما يجب عمله لكي نضع مهمة الفلسفة المقارنة في مكانها، وهذا ما يجب فهمه على أنّه تمييز واضح لها عن مفهوم تاريخ الفلسفة، ولنقل أيضاً إنّ الحذر من هذه الأخطار أصبحت ملجأً عند بعض الفلاسفة الغربيين في وقتنا هذا، ولكي نفهم ذلك، وفي الوقت نفسه نستوعب مفهوم الفلسفة المقارنة، وأقصد بالطبع هيغل Hegel وفينومينولوجيا الروح، حيث أنّ الفيلسوف الغربيّ المعاصر في وقتنا هذا لا يستطيع تجنّب الإشارة إلى هيغل بطريقة أو بأخرى، فنحن أيضاً سنفعل ذلك كي لا نقبل تبعيّة برنامجنا علينا، وإنما بالأحرى لكي نتخلص منه، وفي هذا الوقت فقط نعرضه، ونحدّد ما الذي يجب فعله لمعارضة التاريخية التي تعتبر شكلاً بلا أمل لإنقاذ الظواهر من دون اللجوء إلى أيّ جدل مهما كان.

ونسأل هنا: لماذا ندعي أنّ التاريخية هي نتيجة تحلّل أو تحطّم مذهب هيغل؟ كما نسأل أنفسنا

ما هو مكان التاريخ؟ وما الذي يتكون منه تاريخ الإنسان بالضبط وما الذي لا يتكون منه؟ وبعد ذلك، فإن الطريق سيكون مفتوحاً أمامنا لاستخلاص ثلاثة مواضيع نموذجية من الفلسفة التي تمّ اتخاذها في إيران كفلسفة أساسية، مع مراعاة وجهة نظر البحث المقارن، وهذا سوف يسمح لنا بالانتهاء عن بعد من تحرّي معنى المشروع الغربي، وليس هذا فحسب، بل أيضاً مغامرة تغريب العالم. إنهما شكلان للظاهرة نفسها، إلا أننا لا نستطيع أن نخلطهما بعضهما ببعض. وهذا المشروع المزوج سوف يعلمنا كيف أنه إذا ما كانت هناك أية شريقيّات Orientals باقية في العالم اليوم - وهذا بالمعنى الذي يفهمه السهروردي من هذه الكلمة - فإنها لا تنتمي كليّة إلى أيّ من الغرب أو الشرق الجغرافي لعالمنا.

## ٢ - كيف نحرّر أنفسنا من النزعة التاريخية؟

إنّ فينومينولوجيا الروح - كما أدرك هيغل - هي من دون شكّ إحدى العلامات المميزة للفلسفة الغربية. وهذا ليس تقديراً شخصياً، وهي لا تعني علماً وضعياً كما يعتقد، وهو ما قد فجر مذهب هيغل، بل إنها قمة فينومينولوجيا الروح، والتاريخ هو الذي فعل ذلك، فما الذي نقصده من ذلك بالضبط؟

إنّ اللغة السياسيّة الدارجة التي انتقلت إلى الفلسفة عند الجيل الأول من تلاميذ هيغل قد أدت إلى الحديث عن اليمين واليسار الهيجلي، وكان اليمين الهيجلي ممثلاً بهؤلاء اللاهوتيين الذين كانوا يُعرفون بالتأمّليين، وذلك بالمعنى التقنيّ لهذه الكلمة (التي اشتقت من الكلمة اللاتينية Speculum، أي المرأة)، والذين يقرأون هيغل بالطريقة نفسها التي يقرأون بها للثيوصوفيين الكبار أمثال السيد ايكهارت M. Echart ويعقوب بوهمه J. Boehme اللذين كان هيغل يكنّ لهما إعجاباً عميقاً. ولكن، لسوء الحظ، فإنّ هذه الطريقة لقراءته لم تستمر، والهيجلية التي تمثّلها قد ذهبت بعيداً إلى تفسير أحاديّ الجانب ومختلف تماماً، هو التفسير الذي ظهرت قسوته ودهاؤه في القرن التاسع عشر، فقد كان هناك منذ البداية لبس يثقل على النسق بأسره، وعلينا أن نتعمّق أكثر إلى جذوره، في ضوء الفلسفة المقارنة، التي تملك آفاقاً جديدة ما زالت غير معروفة حتى الآن، أو على الأقل مجهولة في زمن هيغل، وتطلّ حقيقة أن هذا الالتباس الأصليّ الذي أتاح بحقّ للتاريخ أن يفجر المذهب الهيجليّ.

## ماذا سيكون في النهاية - من ناحية الأثر - موقف الفينومينولوجيا؟

إنّ الروح المطلقة قد وجدت طريقها، لقد اكتملت العصور، واکتمل التاريخ، وما يُطلق عليه الآخرة في لغة اللاهوت كي يدلّ على أحداث يوم القيامة، أدركناه بأنفسنا. وبالتأكيد إذا قام أيّ من

التأملين الثوصوفيين بقراءة هذه الأشياء وفهمها على أنها شيء تام بذاته في "الملكوت" Malakit - أي عالم الأرض السفلى، أو عالم الروح، وليس في عالم الأرض التجريبية أو الموضوعية التاريخية فسوف يدهش أو يصدم في مفاهيمه. ولسوء الحظ، ففي النص الهيجلي ذاته هناك العديد من الأشياء تمرُّ في هذا العالم وفي صورة من صور الإيمان بالأخرويات. لقد اكتملت هذه الأحداث (مثل: نابليون ومملكة بروسيا) وكان على التاريخ أن يتوقف.

لكنه لم يتوقف، واستطاع الاستمرار كونه اتخذ مذهباً أخروياً تألق في هذه الآونة وأعطاهما اتجاهاً من هذه الأخرويات، حيث تركها وراءه بدلاً من أن تكون أمام عينيه. لقد انحرف التاريخ وأصبح يبحث في يأس عن اتجاه له ولم يكده يجده، وبفقدان الاتجاه أصبح مجنوناً (أردد أيضاً كلمات الشاعر الإنكليزي تسيسترون Chesterton والذي أوضح أن العالم في وقتنا الحاضر مليء بالفكر المسيحية التي أصابها الجنون). نحن ندرك جميعاً النشاط المأساوي للعلمانية، للمذهب اللاهوتي، والذي تأسس على وجهة نظر أخروية، على توقعات مستمرة وأساسية. أما الحدُّ من هذه التوقعات فيعني أن ندفع بالأخرويات إلى أخطار التاريخ.

إنَّ الأخرويات الحالية تصنع أساطير زائفة من الناحية التاريخية تزهق ضمائرنا، فكيف يمكننا اكتشاف معنى للتاريخ، أو اتجاه له في غياب أي علامة تحول وراءه، أي نقطة استطاع فيه أن يجهد نفسه أو أن يطلق سراح نفسه؟ هذا هو المقصود: بلا ميتا - تاريخ وبلا بعد يتخطى التاريخ.

إنه لمن المهم بالنسبة إلينا أن نضع هذه المأساة نصب أعيننا، لأنَّ التوقعات الأخروية متأصلة في أعماق ضمائرنا نحن أهل الكتاب، وهذا ما يجعل عدم استسلامنا لأخطار التاريخ أمراً ممكناً، وإذا لم تكن على حذرنا من ذلك، إذا كنا نسعد برضا ذاتي معين، هو في الحقيقة ضدنا، فإننا سنجد أنفسنا مهتدين بأن نصبح من المنغمسين في الملذات، وبالتأكيد فإنَّ السرَّ في هذا الترتيب الكوني المسرحي مجرداً من معانيه بسبب آخرته، أو نظراته المحتمومة التي لا يمكن تصوُّرها أبداً. ويمكن أن يدعونا إلى إرجاعها ثانية إلى أصولها اللاهوتية والتي تعتبر أنَّ كلَّ مذهبنا الأيديولوجية السياسية، الاجتماعية في الغرب في القرن التاسع عشر ما هي إلا أشكال مختلفة من العلمانية، أين هو ذاك الشعار القائل بالروح المطلق والذي تكون فيه الإنسانية هي الأساس في أعمال فيلسوف مثل هيغل؟.

لقد أشرت في مكان آخر إلى الاختلاف مع هذا الشكل المسمّى بالروح القدس، والذي يرى فيه فلاسفتنا التقليديون العقل الفعّال، الذي هو ملاك الإنسانية، وفي الوقت نفسه ملاك المعرفة، وملاك الوحي، وإلى محاولات فهم وإدراك أشكال هذه القوة النشيطة عن طريق ملاك الروح القدس، الذي اعتبره قاعدة للإنسانية، والذي يعتبر هو تلك الشفقة لهذه القاعدة، إلا أن هذا الروح

القدس ليس هو الروح المطلق الهيجلي، والتي كانت تسمم الإنسانية عن طريق تأليهه، لكي لا نقول تعطيه نوعاً من الدوار بسبب مصائبه، ومن وقت إلى آخر أحاول أن ألقى نظرة خاطفة على ما يمكن أن تكون عليه «فينومينولوجيا الروح» إذا أعدنا التفكير، وأعدنا بناء هذا العالم كوظيفة لهذا الروح القدس، الذي هو وفقاً للغنوصية الإسلامية يعدُّ على التوالي وحي الأنبياء والفلاسفة على السواء، ولن أركز على هذا في هذه اللحظة، لأنه من مهام الفلسفة المقارنة القادمة والتي لا يمكن للإنسان أن يحاول صياغتها من دون «خوف ورعدة».

من الأفضل الآن أن نأتي إلى الموضوع الأساس لهذه الدراسة وهو: كيف يمكن لفلسفتنا المقارنة أن تباشر مهامها بتحرير نفسها من أخطار التاريخ بطريقة فينومينولوجيا، التي تركت نفسها معرضة لكارثة الهيجلية؟

ربما تكون هناك حلقة وصل بين اختفاء الأخرويات من ناحية، متضمنة - سقوط في التاريخ من دون نهاية أو حد، Protology وعلم الآثار القديمة، كما يمكن أن نطلق عليه، وهو البحث في أصل كل ما هو قديم أو حديث من دون التعاطف مع كل ما هو قديم، أن المنظور الأخروي (كما في الزرادشتية) يعني التوحيد أو الإحياء النهائي لكل الأشياء في أصلها النقي الصافي مرة ثانية بعد الانتهاء من مأساة هذا العالم. هذا المفهوم كان الضمان الكافي ضد كل تهديدات الموت، وحينما ينتهي هذا الضمان فكل شيء يحدث وكأنه معركة قد اشتعلت ضد الموت، ليس للبقاء على الأطلال التي اختفت فحسب، لكن أيضاً لإنقاذ الحضارات البائدة بعد الموت والنسيان ويا لها من أعمال عظيمة وكفاح متتال ذلك الذي قام به الغرب في القرن الماضي لاسترداد أو إحياء الحضارات البائدة! إن الغرب يجب أن يفخر لعمله هذا، لأنه عمل لم يسبق له مثيل، ولكن في قلب هذا الكم من الانتصارات نحس بالكم نفسه من الألم، فهل إعادة اكتشاف عصور الإنسانية البائدة يعوّضنا عن فقدان شعورنا بالبعث أو الآخرة؟ هل يمكن أن يفتح لنا الأبواب على مستقبل يتدفق في ما وراء هذا العالم، تلك الأبواب التي كنا قد أغلقناها أمام أنفسنا؟

لا بد من القول أن علماء الآثار ودارسي ما قبل التاريخ لم يقصروا في ترتيب الآثار التي أعادوها إلى النور ثانية في خطة زمنية دقيقة، تلك الدقة التي لا تترك هامشاً للشك وعدم الاتفاق، لكن حين ننجح في هذا الوصف الزمني فما الذي سنستفيد به بالتحديد؟ هل سيقوم عالم الآثار بالسماح لنا باكتشاف آخرة الأخرويات؟ من الذي سيجرؤ على أن يذهب إلى هذا الحد؟ بالتأكيد هي ليست الفلسفة التاريخية حيث إن ذلك من الأشياء التي علمها عند الله، ولكن الفلسفة التاريخية ترضي نفسها بتأسيس مذاهب أيًا تكن أنواعها، إلا أن فاعليتها عرضة للانتقاد بدرجة كبيرة. وفي الحقيقة، فإن هذا التفسير نادراً ما يبقى صالحاً إلا لجيل واحد فقط، ومن الملاحظ جيداً أن مجموعات دوائر

المعارف التاريخية الكبرى يجب أن يُعاد النظر فيها وصياغتها ثانية مرة كل ثلاثين عامًا.

وسط كل قواعد التفسير قليلة الفائدة التي أعدها البشر لأنفسهم، هناك هذه العقيدة، السببية الزائفة، رغم أن كل أيديولوجية لم تكن إلا بنية فوقية ترتفع على بنية أساسية لنظام اقتصادي - اجتماعي، عقيدة محولة اعتبارياً إلى قاعدة للتفسير تظل هي نفسها غير مفسرة، حيث أنه لم يعد مقبولاً أن يكون حدوث كل شيء على النقيض مما يجب أن يكون عليه: أليس الإنسان هو من يدير هذا العالم! واجبه الاقتصادي والسياسي في العالم وظيفة لهذا المعنى الذي يعطيه لوجوده، لدخوله وخروجه من هذا العالم. وباختصار، طبقاً لرؤيته لعالم آخر من دون البحث بلا جدوى عن اتجاه له فيه. وفي هذه الحالة، فإنه لوهم صاف أن نحوّل التطور الاجتماعي الاقتصادي إلى قاعدة تفسيرية عندما تكون هي نفسها قابلة للتفسير في نطاق ما لعملية أكثر تميزاً، وكل شيء سوف يعتمد في الحقيقة على التدهور أو الهروب القوي لما وراء الطبيعة. إن الإنسانية التي ليس لديها أي علم عن أصل الكون لا يمكن أن تنظم العالم بإعطاء نفسها أهدافاً إنسانية، ويكون مجهودها متجهاً إلى تضييع قوى ينفذ إلى وراء عالمنا؟ إنها إنسانية هربت من أخطار التاريخ لتفقد عقلها بفقدانها اتجاهها.

والآن، ماذا عسانا أن نقول إذا كنا كفينومينولوجيين وكفلاسفة نرتفع ضدّ هذا المفهوم الذي لا يمكن أن يتصور الأشياء إلا طبقاً لتكوينها الزمني والتي تطلق على نفسها التاريخية؟

١ - إنها ليست مسألة الإقلاع عن الدراسات التاريخية بالتأكيد! فالإنسانية التي تتوقّف عن التعمق في دراسة تاريخها هي إنسانية فاقدة للذاكرة، وحتى اليوم ربما يكون هناك خطر مؤجّل، إذا لم يكن كذلك بالفعل؟ فكيف يمكن وجود بعض التصريحات أو القرارات التي تتضمن عن طريق مباشر وغير مباشر مصير الإنسانية كلّها وتدلّ على جهل بالتاريخ لا يمكن تصديقه؟ وعندما يعلن حقيقة أنه يوجد على العكس من ذلك - بين الجيولوجيين وعلماء المعادن من يعرفون تماماً إلى أي مدى يرجع موضوع أبحاثهم العلمية في الماضي. وبعد ذلك أين توجد مصادر الطاقة التي كثر الحديث عنها في وقتنا هذا إذا لم يكن لها أصل في الماضي السحيق للأرض؟ أين هو مستقبل أيّ نهر من الأنهار؟ هو هو عند مصبّه عندما يبدأ في فقدان مياهه في المحيط، أم هو بالأحرى عند مصدره؟ لعلّ علومنا الإنسانية لا تنسى هذا.

إنّ احتجاج الفلاسفة ضدّ ما يُطلق عليه التاريخية لا يتعلّق بأيّ صورة بمثل هذه النظرة البسيطة، فما يوجد في عقولهم هو:

١ - أنهم يضعون أبصارهم بالتحديد أمام هذا المفهوم الذي يوضح ذاته مع انحراف الوعي التاريخي عن الوضع السوي، والذي يدّعي أنه يفيد معنى ومجال المذهب الفلسفي إلى العصر

الذي يظهر فيه كما لو كان هذا العصر هو المفسر الوحيد له. إنه دائماً الهوس أو الجنون نفسه، فحالة المجتمع تعتبر كالمعطى الأول عندما نكون بالفعل نتيجة إدراك العالم الذي سبق كل ترتيب تجريبي للأشياء. فوجهة نظر الدراسات الدينية تم تزييفها كلياً، أن الناس يقولون عن الفيلسوف إنه ابن عصره تماماً، لكن هذا التفسير يغفل ببساطة كون الفيلسوف أولاً هو نفسه عبارة عن زمنه، لأنه إذا كان فيلسوفاً حقيقياً فيرتفع فوق ما اصطلاح عليه تعسفياً تحت اسم "عصره" لأن هذا العصر أو الزمن ليس على الأقل زمنه حيث هو الوقت المجهول للعالم بأجمعه.

وهنا نقرب من مواجهة السقوط الكبير لما يسمّى بالفكر الحديث، والذي يغلق بشدة كل المنافذ التي يمكن أن تؤدي إلى ما وراء هذا العالم، هذا هو ما يُعرف باسم "اللاإرادية"، وقد استخدمت لأغراضها علم الاجتماع والتاريخانية والتحليل النفسي واللسانيات أيضاً، وبدلاً من إنقاذ الظواهر فقد بددتها تماماً، رافضة أي معنى تصاعدي لما يمكن أن يمثل أمناً زائفاً لاستحالة إقامة ميتافيزيقا صالحة.

ولكن لماذا يتعين علينا أن ننحني أمام هذا القرار؟ أكان يجب أن يكون الذريعة التافهة لننحاز إلى زماننا؟ وفي هذه الحالة، إذا كان بمقدورنا أن نرى الأشياء تبعاً لطريقة السهروردي شيخنا الشرقي (شيخ الإشراق)، فسوف نسرع في إعلان الانفصال.

بالنسبة إلى "شيخنا الشرقي" كانت هناك، على سبيل المثال، أرصاد الفلكيين التي استمرت صلاحيتها حتى عندما ظهرت أشياء أكثر دقة وحتى هؤلاء الذين لم يكونوا فلكيين كانوا على ثقة كبيرة بهم. وكانت هناك ملاحظات الفلاسفة والروحانيين الذي نفذوا إلى الملكوت، أي إلى ذلك العالم السفلي الخفي، أي إلى عالم الروح. ولعل ملاحظتهم نالت الثقة نفسها التي نالها الفلكيون، والذين لم يتفكروا في الملكوت من قبل أن كانوا يعتبرونهم مرشديهم. فما هي القيمة التأثيرية للنقد الموجّه ضد هؤلاء الذين رأوه رؤى العين في الواقع من بعض الناس الذين لم يروا أي شيء؟

أعرف أن الموقف كان جزئياً ولكنني أعتقد أنه في عصرنا سيكون في تمثيل الفيلسوف ضمير مسؤوليته، جراءة السهروردي ويتخذها لنفسه.

إن الذي أشرت إليه الآن كحدس الماهية: Wesenschau في فكر السهروردي يمكننا أن نطلق عليه رؤيا الأشياء في الملكوت. فالتاريخ الذي يشكل في الفيلسوف رؤيته هو نقطة تحوّل لا أكثر، والذي يجعل الثيوصوفية الشرقية حقيقة ليس كونها تأسست في الحقيقة من ٥٨٢هـ - ١١٨٧م على يد السهروردي، ذلك أن هذه الرؤية لا تحدث في هذا العالم ولكن في الملكوت، وليس في زمن هذا العالم، لكن في زمن الملكوت. وعليه، فعدم تقييم هذه الرؤية ورفض مضمونها هو ببساطة تدمير للظاهرة، وهذا ما يفعله النقد العقلاني التاريخي، وبالتأكيد فهو ليس هدف الفينومينولوجيا.

١ - ينشأ من هذا النقد الأساسي والذي نضعه في مستوى النقص التاريخي للمفاهيم الميتافيزيقية



نقدًا آخر، والذي يعتبر من ضمن المبادئ السابقة، يظهر ضدّ الأدعاء بتغيير شعار الحدث وإثباته إلى أحداث هذا العالم وليكن إدراكه حسيًا بالوسائل التجريبية، وإثباته عن طريق أيّ شخص، أو عن طريق تسجيله في الأرشيف، لا نفي الحقيقة. فهناك أحداث أخرى ليس لها الحق الكامل بأن تكون في مرتبة الحدث ولكنها ليست عرضة لمعايير التجريبية. هذه هي "الأحداث في السماء أو في الجنة"، في الملكوت كما في مقدّمة ونهاية الجزء الثاني من "فاوست".

إنّ الضعف الكبير لهذا العصر في كونه لم يعد قادرًا على استيعاب حقيقة أحداث من هذا النوع، لذلك فهي تحبس نفسها داخل إطار مشكلة "الأسطورة" أو التاريخ؟ وأي شيء لا يمكن تأسيسه من دون شك كشيء تاريخي بالمعنى التجريبي للكلمة نسميه "أسطورة" أو خرافة والتي تُعتبر إلى حدّ كبير شيئًا غير حقيقي، ثم تسقط في الفخ الساخر لهذه الأيام والمسمى عدم الإيمان بالأساطير لأنّه لم يعد لها أيّ رغبة في إظهار ترتيب الأحداث والتي ليست بأسطورة أو تاريخ؟

في الواقع، إنّ المفهوم السائد هذه الأيام هو إظهار الإنسان كما هو كائن في تاريخ، هذا هو المفهوم السطحي للتاريخ والذي يخضع لسراب السببية التاريخية والتي نقدّمها - فهو مفهوم مضادّ في وضعه، لا يكون للتاريخ الخارجي للظواهر التاريخية أي أساس فيه. هذه النظرة تضع في اعتبارها أنّ التاريخ هو الإنسان، وثمة شيء مثل التاريخ قد بدأ مع الإنسان لذلك يحضر معه أساسًا شيئًا يعدّ دائمًا سابقًا للتاريخ، لا يتوقف عن اصطحابه معه، وسيكون ملاذه ضدّ التاريخ الخارجي.

إنها إذن، مسألة تاريخ داخليّ أو تاريخ خفيّ بالمعنى الدقيق للكلمة، التاريخ الباطنيّ الذي لا تتمّ أحداثه في العالم الخارجي للأشياء، لكن في العالم الكامن الداخليّ للحالات المعاشة، أحداث في الملكوت، في عالم الروح في "السماء" أو في "جهنم" التي يحملها الإنسان داخل نفسه.

ولا بدّ من القول أنّ هذه الأمور التي تنتج من كلّ مناسبة مختلفة لرغبات الإنسان، تشيئ نفسها بالتساوي في التاريخ، وتعتبر أحداثه في الواقع تتخذ لنفسها مسرحًا في الملكوت حتى ولو كانت أحداثه ومآثمه تنطبق على سيناريو يتتمي شكلاً إلى هذا العالم. لكن هذه الأحداث يمكن إدراكها والتعرّف عليها عن طريق أداة غير المعرفة التجريبية أو الميتافيزيقية أو التاريخية، أن هذه أحداث الملامح البطولية (مثل أحداث الافستا أو الشاهنامة، أو أحداث أسطورة الكنائس المقدّسة).

مرة ثانية نقول إنّها أحداث التاريخ الخفيّ الداخليّ والتي تكون أكثر الروايات صدقًا. ولتحدث بتفصيل أكثر، هي التي تصنع التاريخ المقدّس، وإذا أردنا أن نتجنّب أي تدخل بالتاريخ التجريبيّ فلنقل ببساطة أحداث المتغيّرات الدينيّة Hierologies أو الأشياء المقدّسة.



ولكي نفهم هذه الأحداث يجب أن ينتمي الإنسان نفسه بطريقة أو بأخرى إلى هذا التاريخ المقدّس، كما يحدث أن يمرّ في الملكوت، أي إن أمكن القول في الإنسان الداخليّ، والدليل أنّ هؤلاء الذين لا يؤمنون بذلك ينكرون حقيقة تميز هذه الأحداث عندما يكونون غير مهتمين باحترامها بأيّ وسيلة، نحن جميعاً نعرف السؤال القرآنيّ، العرض البلاغيّ الذي طرح على الإنسان كلّها ممثلة في الإنسان الأول: ألسنتُ برّبكم؟ ألسنتُ أنا سيدكم؟ بالتأكيد، هذا ليس بتاريخ بالمعنى المتداول للكلمة ذلك لأن هذه المسألة حدثت قبل زمن عالمنا الحاليّ، لكنها ليست بأسطورة بالمعنى المعتاد للكلمة، ويمكنني مضاعفة الأمثلة المأخوذة من الإنجيل ومن القبالة لدى اليهود ومن القرآن والحديث، فهذه الأحداث تعدّ من نوع مختلف تماماً عن أحداث حملات يوليوس قيصر أو حكم نابليون بونابرت التي يمكن أن تسجل في كتب التاريخ. وللإنصاف، ومن أجل إعطاء هذه الأحداث قدرها، فهي تعني إدراك الحقيقة الخاصة بها في عالم وسيط، والذي كان الهدف الخاص لأبحاث فلاسفتنا الإيرانيين "عالم المثل"، وهو ليس خيالياً على الإطلاق ولكنه البرزخ<sup>D</sup> Barsakh، أي المساحة بينهما، أو المسافة الوسيطة بين المحسوس والعقليّ.

والآن يمكنك رؤيتها: سواء أكانت مسألة تأسيس ظاهرة التاريخ الخارجي كما هي متصلة في التاريخ للإنسان، أم تلك التي في العالم الوسيط التي هي الشواهد المرئية لهذا العالم الداخليّ للإنسان. فلكي يفهم هذا المعنى، ولإنفاذ الحقيقة، يتطلّب الأمر اعتماد الوسيلة نفسها وهي "كشف المحجوب" الذي يكشف النقاب عما يوضح نفسه، بينما يظلّ مخفياً في الظاهرة.

لقد قلت إنّ هذه هي الفينومينولوجيا، وهذا هو تماماً ما يفعله التأويل في أعمال الشيوصوفيين الروحانيين. هي ليست مسألة جدل تركيبية بل مسألة قيادة الملاحظ إلى نقطة يسمح لنفسه برؤية ما هو مخف، وهذا هو التأويل أساساً. فلا يساوي شيئاً أن يكون كل ما تقدّم، له أصول لاهوتية بين الفروع الثلاثة الكبيرة لأهل الكتاب.

١ - نحن الآن في موقف أفضل لفهم مهمّة الفلسفة المقارنة، ولنرى كيف أنّها لا تهتم بالترتيب الزمنيّ لتاريخ الفلسفة، ولا بغرض بناء فلسفة للتاريخ. سأذكر مثلاً يمسنّا في إيران بملحوظة مألوفة، حيث سأشير ثانية إلى السهرورديّ. فإذا كان "شيخ الإشراق" قد اعتقد كما قيل عنه في وقتنا، أنّ الفلسفة ليست إلّا بنية فوقية تعكس حالة مجتمع ما في لحظة معينة، بنية فوقية قد هجرت عن طريق البنية السفلية السابقة عليها، فلن يكون الباعث لفلسفة النور في إيران والتي كان قد مارسها، حكماء فارس القدماء. لقد كان قراره كافيّاً لإلغاء الفجوة الزمانية، ومنذ ذلك الحين حتى الآن كان الخسروانية Khasrovanuyum في إيران القديمة السابقين للإشراقين الأفلاطونيين في فارس، وهذه ربما تُعتبر نظرة للروح بالنسبة إلى المؤرّخ المؤمن بالمادية التاريخية الوضعية.

وبالنسبة إلى الفينومينولوجي فهي واقعة روحية صالحة الأساس، رغم كلِّ العواقب التي ستلوها. وعند فهم وجهة النظر هذه، سوف أسوق ثلاثة أمثلة توضح لنا من البداية الدور الذي يمكن أن يقوم به الفلاسفة الإيرانيون، ويأخذوه على عاتقهم من بين المهام المتعددة للفلسفة المقارنة. ولقد تجنبت والتفتت حول موضوعين آخرين مقارنين في الملاحظات السابقة: من ناحية "ميتافيزيقا الروح" التي تقوم على مطابقة القوة العقلية للفلاسفة والروح القدس للوحي، ومن ناحية أخرى "ميتافيزيقا الخيال"، مؤيداً فينومينولوجيا "البرزخ" أو "عالم الخيال". فقد تعاملت مع هذه المواضيع في كتبي، لهذا أفضل أن أركز الانتباه الآن على ثلاثة مواضيع للبحث المقارن، والذي ما زال يعدُّ بالنسبة إليَّ في مرحلة التكوين، لذلك فلا تتوقع مني استنتاجات كاملة، لكن إلى حدِّ ما تأكيداً لمطالب أخرى على الخطِّ نفسه في المستقبل.

### ٣ - ثلاثة نماذج لقضايا مقارنة:

لا شكَّ في أنَّ مهمَّة المقارنة هنا محدَّدة جدًّا كون المواضيع التي تطرح نفسها لها جذور في الشيوصوفية الروحية، كما سلَّم بها حكماء المجتمعات الثلاثة الكبيرة للتراث الإبراهيمي. فالمشاركة الإيرانية في هذه النقطة أضافت إليها هذه الملاحظة التي في صالحها، والتي ندين بالفضل فيها للسهروردي، وقد نتجت من اندماج التراث النبويِّ الزرادشتيِّ لإيران القديمة في التراث النبويِّ للقرآن والإنجيل.

إنَّ أيَّ فلسفة مقارنة ترمي إلى السير في خطوط فينومينولوجية يجب أن تتصرَّف بحصافة كبيرة. فالمقارنة لا تهتم فقط بالتشابهات، بل تأخذ في اعتبارها الاختلافات أيضاً، وربما تكون هذه التشابهات والاختلافات لها معنى بعلاقاته. وأعتقد أنَّ هذه هي الحالة بالنسبة إلى الموضوعات الثلاثة التي سوف أقدمها لكم الآن، وتتعلَّق بـ:

١. الأفكار الأفلاطونية.
٢. مذهب تكثيف الجوهر.
٣. تحديد مهمَّة التاريخ المقدَّس أو مرحلة ما قبل التاريخ.

١ - الأفكار الأفلاطونية (المثل الأفلاطونية) أو نماذج النور "المثل النورية" Mothal Nuriya: هي الموضوع السائد في فلسفة الإشراقيين الأفلاطونيين الفرس. فلنعدَّ قراءة بعض السطور لأفلاطون - ضمن سطور أخرى عديدة - لعلَّها تحيي ذاكرتنا عن بعض الخصائص الأساسية لفلسفته: "هذه الأفكار تتضمَّن مجموعة من الأسس ذات شكل ثابت، ليست بمخلوقة أو فانية، لا تقبل بينها أيَّ

عنصر أجنبيّ، ولا تحوّل نفسها إلى شيء آخر، لا تدرك للعين أو لأيّ حاسةٍ أخرى، تعطي نفسها للعقل فقط (طيمائوس 52a). (Timaeus 52a).

لقد كان الإبداع الشخصيّ للسهوروديّ تفسير الأفكار النموذجيّة، كما تصوّرها أفلاطون، بلغة المذهب الملائكيّ الزرادشتيّ، الأفكار أصبحت ملائكة أو سادة العناصر أو الأنواع في هذا العالم، وفي الوقت نفسه هناك علم الكون الزرادشتيّ والمندمج في الأفلاطونيّة المحدثّة.<sup>5</sup>

وفوق عالم الأفكار النموذجيّة، تصوّر شيخ الإشراق عالم الكائنات الأولىّة للنور، عالم الأمهات والذي يمكن مقارنته بنويّاً مع عالم Sefirat. في القبالة عند اليهود، يبدو لي أنّ التقدّم في دراسة أفكار السهوروديّ، كما تبدو اليوم، وثيقة الصلة بالاقترحات التي اقترحها دارمستتير Darmesteter منذ أعوام عدّة مضت. وهذا الرجل ظلّ كعلامة فخر لعلم للإيرانيّات الفرنسيّ في نهاية القرن الماضي وبداية القرن الحاليّ، وفي تعليقه على ترجمته لـ "الإفستا"، الكتاب المقدّس للزرادشتيّة، قارن الملائكة الرئيسيّة في الديانة الزرادشتيّة الخالدين منهم فحسب، ومفهوم القوى الإلهيّة المقدّسة لدى فيلون السكندريّ الذي يعدّ تأثيره على الفكر الدينيّ الغربيّ معترفاً به تماماً.

والواقع أنّ اقتراح دارمستتير لم تنتج منه أيّة ثمار، لأنّه يوجد القليل من الفلاسفة الذين اهتموا بالمذهب الإيرانيّ، ولكن لديّ إحساس بأنّ السهوروديّ قد وافق عليها وبحماسة، ومن ثمّ فأمامنا مجال واسع للدراسة المقارنة.

بالإضافة إلى ذلك، سوف نجد في الجزء الثاني من كتاب "مختارات من الفلاسفة الإيرانيين" عملاً بارزاً ندين بالفضل فيه لصديقي وزميلي البروفيسور سيد جلال اشتياني Ashtiyani. ولقد كنت مسؤلاً عن الجزء الفرنسيّ من هذا الكتاب، وهناك فصل طويل أيضاً مخصّص لأحد فلاسفتنا الذي ما يزال حتى الآن غير معروف تماماً، وهو ابن أجهاجاني Ibn Aghajani.<sup>6</sup> فقد كان أحد تلاميذ ملاً صدرا الشيرازي في القرن الثاني عشر، وترك لنا تعليقاً بارزاً على كتاب "الفحم المحترق" Burnig Cook لميرداماد الفيلسوف الكبير ومعلم مدارس أصفهان في عصر الدولة الصفويّة. وها أنا أكرّر الآن قصة ظهور واختفاء ثمّ ما تلا ذلك من إعادة اكتشاف هذه المخطوطة الأصليّة المكتوبة بخط اليد. فهذا الجزء بأكمله يعتبر مثلاً لهذا النوع من الروايات البوليسيّة التي ليست بنادرة في السجلات التاريخيّة للبحث العلميّ، ومفاجآتها<sup>7</sup> أنّ ميرداماد معلم ابن أجهاجاني، لم يكن إشراقياً بالمعنى الدقيق للكلمة، بل كان موقفه من الأفكار الأفلاطونيّة يتقلّب خلال رحلة حياته العلمية. وتبقى حقيقة أنه قد رمز إليها في كتابه العظيم بمصطلح غريب كنت اطلعت عليه بالصدفة، ولم أستطع تفسير معناه الدقيق، ولكن عند ظهور عمل ابن أجهاجاني إلى النور ثانية قد أعطانا مفتاحها أخيراً.<sup>8</sup>

ها هو ميرداماد يسأل قارئه: هل أتى إليك ما هو منسوب إلى «إمام الحكمة»، أفلاطون العظيم وأستاذه سقراط؟ هذا السؤال يشير إلى مذهب الأفكار الأفلاطونية، لكن ميرداماد يطلق عليها هذا الاسم الغريب «الطبائع المرسلّة» Tabau Marsala أو حتى «الجواهر المرسلّة» Opastalic natures. والفضل يعود لابن أجهاجاني في معرفتنا أنّ هذا المصطلح يشير إلى هذه الأفكار. ولعلّ ما يدهشنا فعلاً هو وصفها بأنّها «مرسلّة» ومطلقة، ومصطلح «مرسل» هو أحد مميزات معجم مذهب النبوات. فالنبيُّ المرسل هو نبيُّ مبعوث للناس، لمدينة أو لمجتمع ما، ويجب تمييزه عن النبيِّ والرسول، والذي يكون مكلفاً بإظهار دين أو كتاب سماويّ جديد.

في هذا السياق، تبرز مشكلة يجب وضعها موضع الاعتبار من بين أهم المشاكل في الفلسفة الأفلاطونية، وهي: كيف يستطيع التوفيق بين تأصيل الفكرة وتصعيدها؟ فالفكرة يجب أن تكون متأصلة وإلا فلن يكون الهدف العقليّ كما هو، لكن في الوقت نفسه يجب أن تظلّ مصعدة جذرياً، فهي ليست عرضة للتغيير، الميلاد، والتحلُّل أو الموت. وعليه، فالعلاقة بين الأفكار الأصليّة للعالم العقليّ، وحقائق العالم المحسوس، هي كما اقترح أفلاطون تسميتها بالمشاركة<sup>٧</sup>.

وفي معجم ميرداماد، هذه العلاقة لا نعبّر عنها بمصطلحات التأصيل أو التجسيد، ولكن بمصطلحات مذهب النبوات والرسالة النبويّة، وهو يدعونا إلى إدراك الأفكار الأفلاطونية بأسلوب الأنبياء المرسلين في هذا العالم، والفلسفة النبوية للشيعة تدعونا إلى مفهوم نبويّ للفلسفة الأفلاطونية، كاختلافها عنها مثلاً، أو كديانة نبويّة للتجليّات بالنسبة إلى ديانة التجسيم.

إنّ وظيفة الرسول هي أن يحدث تقابلاً عن طريق التجليّ في العالم الوسيط، عالم المثل (العالم المثاليّ) أو العالم الخياليّ، وهذا المفهوم من دون شكّ يتوافق - على ما أعتقد - مع مفهوم السهرورديّ وهمّاً معاً يحدّدان الخطّ الزمنيّ الأفلاطونيّ في إيران، كل في وقته وفي عصره، ويبدو لي أنّ هذا الشكل من الأفلاطونية واجه تفسيرات متعدّدة على مرّ القرون، لذا فإنّ لدينا هنا طريقاً ملكياً - نادراً ما تمّ اتباعه من قبل - ومفتوحاً أمامنا للبحث في موضوعات الفلسفة المقارنة.

موضوع آخر لا يضيف شيئاً ذا أهميّة لما سبق، ذلك الذي نشأ من عمل ملأ صدر الشيرازي (٧٩٧هـ - ١٥٧١م)<sup>٨</sup> أشهر تلاميذ ميرداماد، والذي سيطرت أعماله العبقرية البارزة على الفلسفة الإيرانية طوال القرون الأربعة الماضية. فقد أحدث ثورة في ميتافيزيقا الوجود، من خلال عكسه ترتيب الأولويّات المدروسة عن طريق فلاسفة ميتافيزيقا الماهيات العظام في هذا الحين، واعتبر أنّ الماهية، أو كينونة الأشياء ثابتة وغير قابلة للتغيير، وأنّ الوجود يمكن أن يحدث أو لا، وفقاً للحالة، فهي لا تتغير شيئاً في تركيب هذه الماهيات.

من ناحية أخرى، أعطى ملأ صدر الأسبقية للوجود، وهكذا فإنّ طريقة الوجود هي التي تحدّد

طبيعة الجوهر، إذ هي بالفعل قادرة على عدد من الدرجات من التكيّف والتداني بالنسبة إلى ميتافيزيقا الماهيات. فتكوين الإنسان على سبيل المثال أو تركيب الجسم، هو من الثوابت. وبالنسبة إلى الوجود الميتافيزيقي عند ملا صدرا فإنّ كينونة الإنسان تتضمن درجات متعدّدة، بدءاً من تلك الشياطين ذات الوجه الآدمي، إلى الحالة السامية للإنسان الكامل. وما يطلق عليه الجسد يمرّ خلال حالات متعدّدة بدءاً من تلك الحالة الفاسدة للجسم في هذا العالم إلى الحالة الراقية، بل وحتى ما نسميه الجسم الإلهي Jism elahi. وفي كلّ مناسبة، تعتمد هذه الإثارات على مدى التثيف أو التهدئة على تداني الوجود، وملاً صدرا هو فيلسوف النسخ والتناسخ.<sup>9</sup>

يجدر القول أنّ فكرة الوجود تستتبع فكرة أشكال الوجود، أو أشكال الماهية التي هي إحدى السمات العظيمة لفكرة الميتافيزيقي، وهي بطبيعتها تعدّ الطريق وتهيئ للفيومينولوجيا فعل الوجود.

لا ريب في أنّ هذه المسألة قد شغلت حيناً كبيراً لدى الفلاسفة المدرسين اللاتين في القرن الرابع عشر، والذين اهتموا بمل أطلق عليه في اللاتينية تكثيف أو تخفيف الأشكال De intensione et remissione Farmarum. وهذه المسألة تفترض أن هناك مجالاً للتغيّر لعبت على حدوده تغيّرات الكثافة النوعية، وتمّ تحديده بأنّه "نطاق الأشكال". وهناك فلاسفة تساوي إبداعاتهم رهافة أفكارهم الفائقة ما زالوا متّصلين بالبحث المتعمّق في هذا الموضوع، ومنهم خصوصاً جان الرياوي Jean de Ripa<sup>10</sup> الفيلسوف الإيطاليّ الفرنسيّ من القرن الرابع عشر، وما زالت أعماله بعيدة جداً عن إمكانية نشرها كاملة، وهو أيضاً مثل ملاً صدرا منذ قرنين ونصف قرن مضت، كان يجب عليه أن يصارع الفلاسفة القليلي الدهاء والذين يعتقد أنّهم يمكنهم الإبقاء على الماهيات آمنة من تنوعات التثيف هذه، ومن تجريد فعل الوجود Variations of intensity and degradation.

ولكن، للسيطرة على هذه المسألة، بل وحتى على الفترة الزمنية، نجد اسم نيقولاس أورسيم Oresme<sup>11</sup> الفيلسوف النورمانديّ الذي كان أستاذاً في جامعة نافار Navarree، ثم أسقفاً في ليز. وقد أوحى عبقرية أورسيم إليه نهجاً جديداً تماماً لا يمكن تقدير كفاءته إلاّ بصعوبة، فأخذ على عاتقه إعداد بيان تخطيطي تمثيلي للاختلافات النوعية، فلنضم هذا جيداً أنّها ليست مسألة التحويل إلى إعداد كما نعمل عادة الآن، وليست العوامل الكمية مثل الأعداد والإحصائيات على، إنّها مسألة ترتيب أورسيم بتوافق للبيانات التي كان متعذراً اختزالها، وهي في الأساس نوعيّة، وتمثيل عددي لهذه البيانات من خلال الوسيط، ليس في أعداد بل في أشكال هندسيّة (المثلث، الدائرة، شبه المنحرف... إلخ). وبالتأكيد أنّ هذه الأشكال وطبيعتها تخصّ عنصراً نوعياً معيّناً، ويجب ألا ننسى الشيء المدهش وهو أنّ نقطة الانطلاق لهذه الأبحاث كانت لاهوتيّة، وكان اللاهوتيون يسألون على الزكاة أو الصدقة

يمكن أن تزيد أو تنقص في الإنسان. واللاهوت الذي أصبح من البدع الآن انكار أية فعالية عملية، له وجود في أصل المشكلة التي كرس لها أساتذة جامعة باريس أنفسهم خلال القرن الرابع عشر.

من ناحية أخرى، يجب أن نسأل مثلاً عمماً هو تكثيف صورة أو لون من حيث النوعية، هل يتعين إخفاء شكل قديم أو إضافة شكل جديد إليه؟ إنهم يبحثون في مسألة ما إذا كانت أحداث الروح يمكن أن تكثف أو تصبح أقل كثافة، وما إذا كانت التسليم باقتراح أو اعتقاد يمكن أن يكثف أو يخفف. إذن، ما الذي يتوقف عليه الزيادة والتقصان؟

هنا، نجد الموضوع نفسه الموجود في ملاً صدرا والمتمم بتكثيف وتجريد كل الكائن، ثم استمر وتطور بشكل مختلف تماماً مع أورسيم الذي يمكن القول أنه أخذ على عاتقه مهمة ترتيب التنوعات بواسطة أمثلة هندسية، أمثلة لها خصائص وحركات في الكائنات. لقد عبر عن امتداد الخصائص والحركات بطول أشكاله، وقوة هذه الحركات والخصائص باتساع أشكاله، وبفعل ذلك فقد مثل هندسياً المسافات التي يمر من خلالها اختلاف حركة متغيرة (لاحظ أنها ليست مسألة حركة محلية فحسب، ولكن أيضاً التقدم النوعي للتغير). وتكمن أهمية هذا الموضوع في أنه أفضل ما قام به حيدر آمل Haydar Amali<sup>12</sup>. والذي كان أحد المعاصرين لأورسيم في القرن الرابع عشر في إيران، وتميز بذوقه ومهاراته في الفن التخطيطي أو البياني وذلك بإعطاء تمثيل هندسي للمسافات الروحية. والواقع أن معدل هذه البيانات ليس تشابهاً محكوماً بتركيب الأشكال الهندسية فحسب، ولكنه بالأحرى تشابه مؤسس بالتوصيلات المحددة بهذا الجبر الفلسفي المعروف باسم "علم الحروف"، وعلى حد علمي لم يتم تخصيص أي دراسة مقارنة لهذا الموضوع.

صحيح أن بعض مؤرخي العلم قد رأوا في هذه الطريقة في التعبير - عن الظاهرة النوعية بمصطلحات كمية كما نجد أورسيم - شيئاً مثل البدايات الأولى لما قد أطلق عليه في العصر الحديث علم الفيزياء. وهناك نقطة أخرى أبعدها يجب أن تتبادر إلى الذهن، فالذي تمنى أورسيم أن يجعله ممكناً هو الحدس المكاني "التأمل الخيالي" بفضل الأشكال الهندسية الظاهرة نوعياً والتي بطبيعتها الذاتية تتعد عن التمثيل البعدي. وهو بذلك التقى ثانية مع ميتافيزيقا الخيال التي كانت بارزة في الشرح العظيم لبروكلس Praclus<sup>13</sup> على "عناصر" إقليدس. ويقول فينومينولوجي إن ما لدينا هنا ليس التحول من علم نوعي إلى علم كمي كما هو في عصرنا، أما أنا فأعتبر أن مؤرخي العلم بعيدون جداً عن الغرض الحقيقي من مجهوداتهم ليجعلوا أورسيم المبرر بالهندسة التحليلية لأن فكرة تبديل الأشكال الهندسية بعلاقات جبرية لم تخطر بباله أبداً. ولا شك في أن مثل هذا الإجراء كان يمكن أن يدمر اتجاه جهوده، الجهود التي كانت تهدف في النهاية إلى توضيح كيف يصبح الزمان مكاناً. ولهذا، أفضل القول أن أورسيم كان يحاول أن يدرك نوعاً من العلم لا يزال في انتظار تطوره الحقيقي،



وبالتأكيد فإنَّ حالة البحث كما تركها يمكن أن توجه الباحثين عن الحقيقة إلى اتجاه جديد، ولكنه ليس ممكنًا استنتاج ضرورة منطقيَّة للعبور من إحداها إلى الأخرى، ولهذا فإنَّ الهندسة التحليلية كانت في أشدَّ الحاجة إلى وجود تفسير ديكارت، الذي ظلَّ أول وآخر تفسير لهذه الظاهرة.

ليس هناك ضرورة منطقيَّة تسمح لنا باستنتاج أفكار ديكارت من بين أفكار أورسيم، ولهذا، سنكرِّس أنفسنا بدلاً من ذلك للاستطلاع كفينومينولوجيين على كلِّ المجال المفتوح أمامنا بالإبداعات بفضل عبقرية أورسيم الحدسية، وهو مجال ضخم.

وبالفعل، يمكن أن تمثل الموضوع الذي تحدَّث فيه الاختلافات النوعية على شكل خطِّ، أن خطِّيَّ الطول والعرض هما الإحداثيان اللذان يمثلان هذه الاختلافات بيانياً واللذان يؤسسا معاً السطح، إلا أن المرء يمكن أن يمثل هذا الموضوع من البادية بسطح منبسط ثمَّ تدرس الصلة التي تخبرنا عن كلِّ نقاط السطح. وخطُّ العرض هنا سوف يكون لخط على سطح مكوَّنًا بعداً ثالثاً. ولكن هذه الصفة السطحيَّة لا ترهق فكرتنا عن الصفة، فالموضوع المعروف بهذه الصفة هو في الحقيقة ليس خطًّا أو سطحًا لكنه جسم صلب حقيقيٌّ. إننا الآن مهتمُّون بالصفة الجسديَّة، لكن إذا مثلنا هذه الاختلافات النوعية الآن بجسم صلب ذي ثلاثة أبعاد، فالإنسان هكذا يمدُّ أسلوب التمثيل المستخدم من الأصل للصفات الخطيَّة والسطحيَّة للصفات الجسديَّة ذات الثلاثة أبعاد. ولكن إذا كان هناك الآن مثال ذو ثلاثة أبعاد يأخذ الدور الذي يلعبه خطُّ الطول في الحالات السابقة لكي يمثِّل ما يجب أن يكون هنا خطُّ العرض، فلا بدَّ من وجود بعد رابع هنا، ولسوء الحظ فإننا لا نملك مثل هذا البعد.

مرة ثانية نقول إنَّه كان لدى أورسيم حدس عبقرية، إذ اعتبر صفة الجسديَّة كما لو كانت مركبة من جسدين، تلك الناتجة من امتداد الموضوع في الأبعاد الثلاثة (للفضاء) المكان. وهناك أخرى هي تلك الموجودة في الخيال فحسب والتي تنتج من تكثيف الصفة المضاعفة بتعدُّد السطوح والتي يمكن اكتشافها في الطبيعة الداخليَّة للموضوع. لقد تحدثت عن هذا كحدس لبعبرية لأنَّه ظهرت فيها الفكرة العامة للجسديَّة، من مجرد حقيقة أنها تفترض بعداً رابعاً، وتكمل نفسها في العالم الخيالي الذي تؤكِّده في الوقت الذي تفترضه فيه. إلا أن هذا العالم الخيالي للجسم الخفي الذي أطلق عليه هنري مور<sup>١٤</sup> - أحد أفلاطونيين كمبريدج في القرن السابع عشر - البعد الرابع، وهكذا فإنه هو نفسه هذا العالم الخفي الخيالي الذي قامت ميتافيزيقا الخيال عليه، والمحوِّلة في فكر ملاً صدرًا إلى قدرة رويَّة صافية تفترضه وتستكشفه. ولفت هنا إلى أنَّ ملاً صدرًا يرفض الافتراض بالجسديَّة التي ليست كاملة في العالم التجريبي ذي الأبعاد الثلاثة، وتحت جذور موضوع الهياكل السماوية النمذجية. إنه الهيكل الأرضي لا يكون منتهياً أو كاملاً بناؤه الحسيُّ ذو الثلاثة أبعاد



المكانية، إنما يكون كاملاً في مجموعة فحسب وفي الخفاء الذي يمكن تخيُّله.

في هذا السياق، نرى فيلسوفاً إيرانياً مثل القاضي سعيد القمي<sup>15</sup> Qazi Said Qommi من القرن السابع عشر، قد طوّر موضوع الطراز الأوليِّ السماويِّ للهيكل التكعيبيِّ بطريقة رائعة، وهذا هو الموضوع الذي يتطابق مع المعرفة الروحية الإسلامية لهذا الهيكل السماويِّ لأورشليم (القدس) كنموذج بدائيِّ للهيكل الأرضيِّ في القدس.

إلى ذلك، أشرت في مكان آخر إلى علاقة أساسية بين أفلاطونيِّ فارس وأفلاطونيِّ كمبريدج هي أكثر من أن تكون مجرد تاريخ زمنيِّ، والذي يرى من خلالها أنهما كانا متعاصرين. وعلى ضوء أبحاث أورسيم نجد مجالاً للفلسفة المقارنة مفتوحاً أمامنا وهو من عدم التحديد والاتساع حتى أنه يسبب نوعاً من الدور، لكنني لن أصر عليه حيث أنه الموضوع الذي سأبدأ في اكتشافه، ولكنني أعتبر أنّ هنا المكان والزمان الصحيحين لجذب الانتباه إليه ولو لفترة بسيطة مؤقتة.

في النهاية، هناك موضوع ثالث استطعت أن أبحثه بتفصيل أوسع في مكان آخر، وبالتالي يكون ناضجاً بدرجة كافية ليكون موضع دراسة للفلسفة المقارنة. لذا سأتكلم باختصار، وبقدر ما أستطيع. فنحن ندين للزرادشتية بفضل المحاولة الأولى لما يمكن أن نسّميه تحديد مدة عصور العالم: الخلق، المزج أو الخلط Melange الانفصال Gumeclishn. وهكذا فإنّ عصور العالم قد انقسمت إلى الفصول الثلاثة المكوّنة للدراما الكونية، تثير أحدهما ضد الآخر، قوى النور اهراماذان Ohramazdian وقوى الظلام اهرامان Ahrimanian. هذه الفصول الثلاثة انتشرت في مدة اثني عشر ألف سنة، والتي تعتبر قيمتها كلمة حسابية Aruthmosphuc وليست مجرد حسابية، وفي النهاية فإننا ندرك عيد الظهور أو الغطاس لـ Seoshyant تجهيزاً لتغيير منظر العالم أو البعث.

نحن هنا نواجه توازناً مدهشاً، فحديث الشيعة يصف لنا هبوط النور المحمديِّ على هذا العالم كشعاع يخرج من اثني عشر حجاباً من النور هم أنفسهم الاثنا عشر إماماً، الذين يرمزون إلى عصور العالم الاثني عشر، والألف الثانية عشر فيها هي إمام البعث (قائم القيامات) Qaim al Qiyamat. كذلك فإنّ الشعور الشيعي كان قد نظم مدّة عصور العالم في خطة اثني عشرية.

هنالك الكثير لم يأت بعد، فدائرة النبوة الشرعية قد أغلقت وتبعها دائرة الولاية، دائرة أصدقاء الله، أو دائرة الاستهلال الروحيِّ والتي حلَّ عقدها بعودة The Partousia الإمام المنتظر (الثاني عشر أو الإمام المختفي). لقد انتهت في مكان آخر إلى التوازي في هذا التمثيل لعصور العالم بما يظهر لأول مرة في العالم الغربيِّ في القرن الثاني عشر في أعمال يواقيم الفلوري Joachim of Flora<sup>16</sup> وهذا الأخير أيضاً قد تمّ تقسيمه إلى ثلاثة فصول، ولكنها كانت كلّها تتوافق والثالث المقدّس.

إنَّ المملكة الثالثة هي تلك التي بها الروح المقدَّسة، الإنجيل الخالد، الروح القدس. وهنا يمكن أن يكون حيدر آلمي مرشدنا في بحثنا، عندما أشار إلى أن من رمزت إليه الشيعة على أنه الإمام المنتظر هو نفسه المرموز له في المسيحية بالروح القدس.

ومع ذلك، فإنَّ الفينومينولوجيا المقارنة يجب أن تنبته إلى نقطة أساسية هنا وهي: لمن سيكون تحديد قيمة أزمنة التاريخ، وفي أيِّ مجال للرؤية سيتمُّ وضعه؟ بالتأكيد ليس في هذا المجال الذي يعتبر فيه الإنسان موجوداً في التاريخ. إلّا إذا كان هذا التحديد سيفرض نفسه على كلِّ شخص كما تفعل الوقائع مثل حكم قيصر و نابليون، وهذا أبعد ما يكون عليه الحال! فمعنى هذا التحديد ينطبق أساساً على هذا المجال الشعوريّ الذي يكون التاريخ فيه موجوداً في الإنسان، لهذا فإننا نتعامل هنا مع التاريخ المقدَّس والذي تتمُّ أحداثه في الشعور الداخليّ للإنسان والذي يكون إحساسه الداخلي موجوداً في التأويل، بتفسير روحيّ ولنطلق عليها فينومينولوجيا، التي هي كشف المحجوب، كشف النقاب عن السرِّ الخفيّ.

لنلاحظ ذلك! عندما يترك الإنسان نفسه يجرف في التاريخ فإنَّه يستطيع أن يختبر كلَّ فلسفات التاريخ كما يحلو له، إنه يتجاهل كل الميتافيزيقا، ويستطيع أن يتصرف كاللاإرادي تماماً، لكن هذا لا يعدُّ ممكناً عندما يدخل التاريخ ويتمُّ إدماجه مع شعور الإنسان، فالأحداث هي أحداث الروح، إذ إنَّ لها بعداً تصاعدياً. لم يعد بإمكان الإنسان اللعب على ما يحبه من الفلسفة اللاإرادية للتاريخ فقط هؤلاء الشيوصوفيون مثل فرانز فون بادر<sup>17</sup> F. Von Baadr أو شيلنج Schellin الذين يمكن تسميتهم وبحقِّ فلاسفة التاريخ والذين يمكننا اتِّباعهم الآن.

في ضوء ما تقدّم، أعتقد أن الموضوعات الثلاثة التي قدمها لكم هي بحق ثلاثة أمثلة للاتجاهات المقارنة.

#### ٤ - المغامرة الغريبة ومغامرة التغريب:

لكي نختم القول يبدو لي أنَّ هناك مواضيع من هذا النوع يمكن أن نضعنا على نقطة حيوية عندما تدعونا فلسفة مقارنة إلى تقديم أوليٍّ، ومن هذه النقطة الحيوية ربما أمكننا أن نلتقط ومضة خاطفة من الضوء الجديد حول مُعطى هذه المشكلة التي لا يمكننا أن نحولَّ نظرنا عنها، هي مشكلة مواجهة مصير الشرق والغرب على التوالي، وأنا أعلم جيِّداً أنَّه في الوضع الحالي للأشياء، ومع اتِّساع نطاق عمليّة التغريب، لم يعد لهذه الكلمات المعنى نفسه من التضادِّ كما كان الحال منذ جيل أو جيلين.

من ناحية أخرى، فإنَّ مفهوم الشرق Orient عند السهرورديّ وعند كلِّ رفاقه، ليس هو الشرق

الذي يمكن أن يوضع كعلامة للجهات على خرائطنا، وهذه الكلمة في عمله ليس لها معنى جغرافي ولا معنى عرقي، بل لها معنى ميتافيزيقي يصف العالم الروحي كهذا الشرق الأعظم الذي تتجه نحوه الشمس الصافية عند إشراقها. والشرقيون هم أولئك الذين يستقبل شعورهم الداخلي إشعاع هذا الفجر الأبدي. ولا يزال هناك من دون شك القليل من هؤلاء في الشرق وأيضاً في الغرب الجغرافي لعالمنا، لكن ليس لأيٍّ منهما أيُّ تفوقٍ على الآخر، وعندما نتكلم عن مصير الشرق والغرب فإننا عادة ما نفهم المعنى المتداول لهذه الكلمات عندما يبحث الشخص في عواقب اختفاء ما كانت عليه الحضارات التقليدية.

وهكذا، يجب أن نبدأ بالتمييز عمقاً بين ما سأطلق عليه المغامرة Venture الغربية من ناحية، ومغامرة تغريب الشرق من ناحية أخرى، وهذه الأخيرة ليست امتداداً للأولى. لقد كانت هناك لحظة في القرن الثاني عشر، عندما تمت ترجمة «الافستا» إلى اللاتينية في طليطلة، لحظة كانت ثقافتنا في الشرق والغرب متشابهتين في النوع، كان مفهوم العالم غير منفصل عن مضمونه الروحي، فأنا مثلاً أفكر في هؤلاء الكيميائيين الذين يعتبرون العملية الكيميائية التي تحت أيديهم قد أسفرت عن نتائجها النهائية إذا كانت مصحوبة بتحويل داخلي للإنسان، أي إذا أثرت في الميلاد الداخلي للإنسان الروحي فحسب. وبالطبع، فإن هناك كيميائيين لا يعرفون شيئاً عن هذا الهدف الروحي، أو ببساطة يتجاهلونه ويشغلون أنفسهم بأقرانهم على أمل إدراك طموحاتهم المادية والتي عادة ما تتحطم. وهؤلاء بالطبع كانوا معروفين باسم النفاخين أو شاعلي الفحم النباتي.

لا شك في أن بعض النتائج التي يحصل عليها هؤلاء يمكن أن تسهم في فصل تمهيدي عن الكيمياء الحديثة. وعلى العكس فإن الكيمياء كوسيلة من وسائل المساعدة بالنسبة إلى العوالم الروحية (أنا أفكر هنا كثيراً في الجلدكي<sup>18</sup> Jaldaki، في يعقوب بوهمه Boehme) لن يكون لها أية صلة مع فصل تمهيدي يمكن أن يقدم على أنه مرحلة ما قبل التاريخ للكيمياء الحديثة. هناك عدم استمرارية، أو خواء في الانتقال من عالم إلى آخر، إنها هنا بالتحديد الفجوة، أو نقطة الانتقال التي يجب أن ندركها لكي نفهم مصائرنا الشخصية.

ولكن، هل هناك في الحقيقة لحظة معينة دقيقة محددة؟ هل هناك لحظة في الزمن بعدها انحراف أو استمرار للحركة يمكن تصوورها؟

إن ما يظهر لنا بعد الحدث كاستمرار، كان في الحقيقة مجرد تابع لقفزات غير مستمرة، أو نقاط انطلاق جديدة كل مرة لا يمكن توقعها. لذا تجدني الآن فجأة متحفظاً بشدة عندما أتكلم عن أورسيم، والذي أود أن أقارن فكرته عن تكثيف الأشكال بفكرة ملاً صدرا، ولدي شعور بأن الشكل الهندسي للأشكال النوعية عند أورسيم لم يعد فصلاً تمهيدياً للهندسة التحليلية - بالمعنى الخاص

للكلمة - كما أنّ الكيمياء القديمة ليست مرحلة ما قبل التاريخ للكيمياء الحديثة، وللحصول على هذا، كما قلنا، فإنّ ظهور ديكارت كان مهماً، إلاّ أنّه لم يكن من المهمّ وجوده بعد أورسيم، بل كان حدثاً، وكان بمثابة عدم استمرارية. ولسوء الحظ، فإننا دائماً لنميل إلى رؤية الأشياء بالطريقة نفسها التي تظهر بها الصور في الفيلم، الواحدة تلو الأخرى، وما يتبع ذلك ليس بالضرورة أن يكون بسبب Propter hoc كما يعرفها علماء المنطق جيداً، ولكن هؤلاء الذين يتحدثون عن الأحداث الأساسية للتاريخ عادة لا يعرفونها.

في ضوء ذلك، أودّ إيضاح الملاحظ التالية: إنّ ما نسميه المغامرة الغربيّة هو تطبيق الذكاء على البحث العلميّ لطبيعة غير مقدّسة والتي يجب انتهاك حرمتها كي نكتشف قوانينها، ونخضع قواها للإرادة البشريّة. ولقد شدّنا هذا إلى حيث توجد الآن: قوّة دافعة فنيّة حوّلت ظروف حياتنا، واستفاد العالم كله منها، ولكن في الوقت نفسه جرّنا إلى موقف سوف نطلق عليه «القوة الخلاقة المضادة أو الزائفة» بالمعنى الذي للعمل الإبداعي، بما أنّها قد وضعت البشريّة الأرضيّة في موقف التدمير، وفي موقف إلغاء سكنها هذه الأرض التي تستمدُّ منها اسمها ووجودها.

إنّه عمل من لا شيء ومن موت يجب أن نتناوله مواجهة، إذا كان يجب إدانته بطريقة حكماء فارس القدماء الذين لم يكونوا أول من فعل ذلك فحسب، وإنما أيضاً كانوا أول من ينظرون في عيني الإنسان البشع.

فلنؤكّد أيضاً أنّ وراء الانتصارات العلميّة للغرب هناك المسائل الروحيّة، لكن لنفكر في عدد الأرواح البشريّة التي تطلّبتها تضحيات الاكتشافات الغربيّة، فعندما نتخذ المكان المخصّص لنا في طائرة مريحة سواء أكان هناك إحساس بالأمان أم لا، فلنفكر في كلّ هؤلاء الذين ضحّوا بأرواحهم في السنوات الأولى من هذا القرن لكي نصل إلى الأماكن التي نقصدها (أشير هنا إلى طيران ليلى Night Flight لسنت اكروبري<sup>19</sup> Saint Exupery الذي يمسُّ القلوب). فلنفكر في كمّيّة الطاقة الذهنيّة التي لا يمكن قياسها، والمستثمرة في كلّ الآلات التي غطّت الأرض شيئاً فشيئاً، ما هي فائدة توبيخ - الغرب في الوقت الذي نحن مضطرون في كلّ الحالات إلى تقليده، بل، وأن نصبح مثله؟ لكن الثقة التي بدأ بها الغرب في مطلع هذا القرن ما زالت تؤمن بأنّ التقدّم التكنولوجيّ سوف يقود العالم إلى السعادة وإلى الفردوس الموعود تعطينا فكرة، إذا نظرنا إليها ثانية بالقياس إلى اليأس الموجود اليوم. لقد كان هناك خداع وتضليل حول أنّ العالم المحرّر قد خلق أداة للموت، لكنني مقتنع بأنّ هذا اليأس يخفي بين جوانبه تحرير الغرب، وأنّ السلاح الذي صنعه هو الذي يعالج الجراح كما يقول بارسيفال Parzifal في دراما فاجنر، ولديّ ثقة كبيرة في أنّ هناك الكثير من الشرقيين في الغرب Orienataux، في الغرب بالمعنى السهرورديّ للكلمة ليوجّهوا هذا الخلاص.

إنَّ الموقف المختلف الذي خلق عن طريق تغريب الشرق (هذه المرة بالمعنى الجغرافي للكلمة) يبدو لي إلى حدٍّ كبير في الضوء نفسه، والحصول على الشيء أو الانتفاع به أو اختياره يعني شيئاً واحداً، واكتشاف أنفسنا يعني مسألة أخرى مختلفة. لقد كنت أنوّه بأن الأيديولوجيات السياسيّة - الاجتماعيّة للغرب هي ادّعاءات علمانيّة ودينيّة، أنسقة المذاهب اللاهوتيّة السابقة. ومرة ثانية نجربّ الفاعليّة الرهيبة للعلوم الفلسفيّة والدينيّة والتي حاولت بدع عصرنا هذا أن تحرمها من كلّ القيم العمليّة. وعلى العكس، فإنّ الفاعليّة الرهيبة التي تعطيها لنا، إذا لم تكن المفتاح فهي على الأقلّ أحد المفاتيح الرئيسيّة للموقف. وهكذا، فإنّنا كلنا أهل الكتاب، أي أهل مجتمعات الكتاب، يجب أن نأخذ في الاعتبار معاً ماضيّنا اللاهوتيّ، فكتبنا المقدّسة - القرآن والإنجيل - تواجهنا بالمشاكل نفسها حين نحاول فهمها. وكنت لتويّ أتذكّر الأصل اللاهوتيّ للمفهوم التأويليّ والذي تندفع منه كثيراً هذه الأيام.

هنا أيضاً تبرز حقيقة حرجة تبرّر نفسها. فإذا ركزت انتباهي على أحداث هذا العالم الروحي، الذي أنا على معرفة كبيرة به، ذلك العالم الصوفيّ الروحانيّ الشيعيّ، «العرفان الشيعيّ» يجب أن أقرّر حقيقة أن هذه المشاكل نفسها التي تبرز في كل مناسبة، وأنّ الحلول التي تمّ اختيارها كانت تماماً هي تلك التي رافقتها القرارات المسيحيّة الرسميّة في الغرب.

ولهذا، من الضروريّ أن نتحرّى بالتفصيل تاريخنا الفلسفيّ واللاهوتيّ كوحدة مشتركة، فالذي انشق في الغرب من أيديولوجيات علمانيّة ببساطة لا توجد هنا في الشرق، فكيف إذا كانت الاختيارات والقرارات التي تصدر عن العلمانيّة في الغرب تتحوّل في الشرق من دون إحداث أي ضرر بها أو من دون تدميرها؟

هنا لدينا كما أرى نور جديد تماماً والذي نرى من خلاله التأثير المدمر للغرب على ما كان عليه الشرق التقليديّ. ولا نستطيع أن نقول أكثر أيضاً: أنّ الذي يخفي السم سوف يخفي هو نفسه الترياق المضادّ له، حيث إنّ السم المختصّ لم يف هنا، وما الذي سوف يظهر إذن؟ لا نزال في قلب هذه العمليّة، فما زال الوقت مبكراً جداً لفهمها ونجيب عليها، ولكنه ليس مبكراً جداً أن نحاول الإحاطة بالكارثة المفجعة. لذا أقول إنّ المسؤولية الثقيلة لهذا المجهود، وفهم كيفية تفاددي الموقف، عبء كبير يقع على الفلسفة المقارنة حتى إذا لم تكن هي نفسها مجهزة جيّداً لتواجه مباشرة هذه المهام.

ما هو نوع البشر الذين يأخذون على عاتقهم هذه المسؤوليّة؟ هناك نوع من البشر في هذا البلد يعتبرون مفخرة الثقافة الكلاسيكيّة، وهذه معروفة تحت اسم العارفين، الشيوصوفيين الروحانيين، والذين لا تنفصل لديهم التعاليم العليا عن الروحانيّة السامية والأخلاق العالية لتمارسها في

مجتمعاتنا، وهذا النوع من الرجال يوازيه في التراث الغربي هؤلاء الذين كانوا أعمدة التراث حتى الإعلان عن واقعة «خيانة الشمّاسين» أو رجال الدين، عندما قام رجال الدين بالخيانة، فقد ظلّ هناك هذا النوع من الرجال الذين ظهروا نتيجة الثقافة العصريّة غير الدينيّة أو غير المقدّسة والذين يطلق عليهم لفظ المثقّفين الذين لم تعد كلمة الروحيين تعني بالنسبة إليهم أي معنى، ذلك لأنّ اللاّإراديّة قد دمّرت الإنسان بداخلهم، وهذا يعني أنّ هناك انفصالاً داخلياً في النفس بين الفكر والوجود وبين الوجود والفعل، وهذا الانفصال هو ما كان يرجو السهروردي أن يحبط عندما نادى بفكرة الحكيم الكامل الذي يجب أن تكون لديه كمّيّة كبيرة من المعرفة الفلسفيّة بالتساوي مع الخبرة الروحيّة، حيث إن كليهما يمكن الحصول عليه من دون الآخر. ومثل هؤلاء الحكماء هم الذين يطلق عليهم أحد الأحاديث الشهيرة ورثة الأنبياء.

إن إحدى المميّزات المدهشة للفلسفة الشيعيّة في إيران، خصوصاً في الأربعة قرون الماضية، كان هو الإصرار على الوظيفة العامّة، للفيلسوف والنبّي. فالنبّي بالطبع ليس هو ذلك الشخص الذي يتنبأ بالمستقبل، بل هو الذي ينطق بلغة الوحي غير المرئي، لذلك فلكي يطوّر الحكماء كخلفاء للأنبياء يجب أن تكون فلسفاتهم في أساسها فلسفة نبويّة، وما زلت أعتقد أنّ العارفين وكلّ الفلاسفة الصوفيين الذين ينتسبون إلى التراث الإبراهيمي لهم صفة مميّزة واحدة، سوف تكون موضع حديثنا في مناسبة أخرى، وهو شيء يمكن أن يوضع بمثابة ادخار للمستقبل بالنسبة إلى برنامج فلسفتنا المقارنة، أي أنّ هؤلاء الحكماء هم القادرون على مواجهة عواقب تدنيس كون قد تمّ انتهاكه، والإمام الأول «يشير إليهم في مقابلته الشهيرة مع تلميذه كميل بن زيادة Kamayl ibn Ziyd فيقول إنهم يتمون إلى الغرب مثلما يتمون إلى الشرق في هذا العالم، وأنهم لن يكونوا أكثر من حفنة قليلة من الرجال، غير معروفين لعامّة الناس، لأنهم تخلفوا عن طموحات هذا العالم، وسوف يكونون كسابقهم على دراية تامّة بالمسؤوليّة الأخلاقيّة والإنسانيّة لرجال العلم، ولم يعد كافياً أن يكون مجرد رجل علم أو فيلسوف إذا كان الشخص أحد أبناء الأنبياء.

نلتفت هنا إلى أنّ محسن فايز، وكان من ألمع تلاميذ ملاً صدرا، قد أنهى مقدّمة أحد كتبه بدعاء كان في الوقت نفسه اعترافاً بالإيمان. لقد دعا أن يكون كتابه النور والسلام لقلوب الساعين إلى ذلك، فهو يعتبره الكنز الذي سيكون في انتظاره في مكان اللقاء يوم القيامة، ولكن لأنّه يعرف الثقل الحقيقيّ لأسراره يسأل الله أن يحفظها بعيداً عن متناول الشياطين، وألّا يختار لموضع أسراره إلّا قلوب رجال الطيّبي المنبت<sup>1</sup> والسلام.



## ملاحظات النص:

- هذه محاضرات أُلقيت في ديسمبر ١٩٧٤ في كلية الآداب بجامعة طهران، وطُبعت في Sophia Perennis نشرة أكاديمية الأمبراطورية الإيرانية للفلسفة، الجزء الأول، العدد الأول طهران ١٩٧٦ - الترجمة الحاليّة (الإنكليزية) تمّت من خلال النص المرجع المطبوع في هنري كوربان: «الفلسفة الإيرانيّة والفلسفة المقارنة»: الأكاديمية الأمبراطورية الإيرانية للفلسفة ١٩٧٧، والمترجم والناشر يتقدّم بأسمى آيات الشكر للسيدة ستيليا كوربان لمساعدتها غير المحدودة ولسماعها بعمل هذه النسخة الإنكليزية.
- هـ. كوربان: «في الإسلام الإيراني» ملامح روحية وفلسفة، أربعة أجزاء، باريس ٧١ - ١٩٧٤، جاليمار، مقدمة الجزء الأول.
- ملاحظة المترجم الإنكليزي: كلمة البرزخ (من أصل عربي) كلمة غير تقليديّة لأنّه ليس لها جذور لفظيّة، وتعني في القرآن: الفترة، الفاصل، موطن الأرواح أي مثوى الأموات، وتعني في اللّغة العربية الحديثة الفجوة، الفاصل بين الموت والبعث، وفي الفارسية تعني صورة من صور الخيال أو الوهم، وتعني شخصًا واقعيًا في غرام امرأة، بالإضافة إلى المعاني العربية.
- هامش المترجم الإنكليزي: التأويل هو العودة إلى أول الكلمة العربية، إرجاع الشيء إلى أصله.
- كوربان: السهروردي والأفلاطونيين الفرس، الجزء الثاني.
- مختارات من الفلسفة الإيرانية في الفترة من القرن السابع عشر حتى يومنا هذا، الجزء الثاني، نصوص مختارة كتبها س. ح. اشيباني، مقدّمة تحليليّة لكوربان، الموسوعة الإيرانيّة، الجزء ١٩ = طهران، باريس 1975 Adrien naisonneune، الفصل العاشر في الطبعة الفرنسيّة تاريخ النسخة المخطوطة لنظرية الأفكار الأفلاطونيّة.
- مختارات من الفلسفة الإيرانيّة، ج ١، ص ٨٤: ٧٩ من الجزء الفرنسي في الإسلام الإيراني، ج ٤، الفهرس العام، الكينونة، الميتافيزيقا.
- من اكتشافات الكينونة، راجع مختارات من الفلاسفة الإيرانيين، ج ٢، المقدّمة الثانية، الفصل الثامن ص ١٦، والعاشر، وعن أورسيم ومسألة اكتشاف الأشكال، انظر كتاب بييردوهيم «نسق العالم من أفلاطون إلى كوبرنيكوس»، الجزء السابع - باريس ١٩٥٦.
- «في الإسلام الإيراني» الجزء الرابع، ص ١٤٥ - ١٤٨ - ١٨٣ - ١٨٦.
- راجع «الإسلام الإيراني» الجزء الرابع، الفهرس تحت اسم كميل بن زياد.



- راجع مختارات من الفلاسفة الإيرانيين، ج ٢ مقدّمة، الفصل التاسع ص ٢٣٨ والكتاب الذي أشرت إلى اسم مؤلّفه على أنّه محسن فايز هو أصول المعارف» م. اشيباني «أعطي طبعة جزئية له في كتاب المختارات».
- في دولة تحكمها العامّة من النا، ربما يبدو هذا الأمر غير ديمقراطي وحتى معارض، وفي الحقيقة أنّ الديمقراطية والمساواة تُعتبر مفاهيم ليس لها علاقة بهذا الموضوع كليّة مثلما في Gentil في شعر Dolce stil Novo فإنّها مسألة قلب أصبح نبيلاً بسبب التأهل الروحيّ أو التنوير الروحيّ، (المترجم الإنكليزي).

### هوامش وملاحظات الترجمة العربيّة:

١. نشير إلى دراسة دياكريشنا «الفلسفة المقارنة» ما هي؟ وماذا ينبغي أن تكون؟ ترجمة محمد عزب، مجلة ديوجين، المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الإنسانيّة، العدد ٨٠ فبراير - أبريل ١٩٨٨، والحقيقة أنّ الفلسفة المقارنة حديثة العهد بالنسبة إلى الدراسات المقارنة التي استقرّت مثل الأدب المقارن الذي عرف في الدراسات الأكاديميّة منذ عام ١٨٢٨ بفضل الباحث الفرنسيّ «اييل فرانسوا فلمان» في كتابه «صورة الأدب الفرنسيّ في القرن الثالث عشر»، ثمّ عرف بعد ذلك في الآداب المختلفة. ونجد في العربيّة دراسة عامّة للدكتور سعيد علوش تناول الأدب المقارن تحت عنوان «التيارات والتأثيرات الأدبيّة في الوطن العربي» ١٩٨٦، ويمكن أن تشير أيضاً إلى بحث الكسندر ديما، «تطوّر علم الأدب المقارن» ترجمة محمد يونس - مجلة «الثقافة الأجنبيّة» العدد ٢ عام ١٩٨٥ وزارة الإعلام والثقافة - بغداد ١٩٨٥.
٢. يتّضح اتجاه أورسيل Masson Oursel لدراسة الفلسفة المقارنة في رسالته للدكتوراه، في محاضراته في مدرسة الدراسات العليا، وكتاباته المختلفة، حيث يقول في مقدّمة كتابه «الفلسفة في الشرق» محدّداً لنا هدفه: «ستكون مهمّتنا مزدوجة: أولاً عرضاً موجزاً لما يمكن أن تحويه النظم الفلسفيّة التي كان يجهلها أو يهملها عادة محلّ الثقافة الغربيّة. ثانياً أن تشير إلى الصلات التي كانت قائمة بين هذه الفلسفات الشرقيّة المختلفة من جهة، وبينها وبين الفلسفة الغربيّة من جهة أخرى «ماسون أورسيل: الفلسفة في الشرق، ترجمة محمد يوسف موسى، دار المعارف، القاهرة د. ت، ص ١٦.
٣. يجمع هايدغر - الذي نقل كوربان مؤلّفاته إلى الفرنسيّة، بين الفينومينولوجيا في فلسفته وبين التأويل، حيث يعدّ من مؤسّسي التأويل أو الهرمينوطيقا، راجع: الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير

النص في د. نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، الهيئة العامة لقصور الثقافة - القاهرة ١٩٩١، ص ٣٠ وما بعدها.

٤. البرزخ هو العالم المشهور بين عالم المعاني المجردة والأجسام المادية، والعبادات يجسد بما يناسبها إذا وصلت إليه وهو الخيال المنفصل. وهو الحائل بين الشيتين، ويعبر به عالم المثل، أعني الحاجز بين الأجسام الكثيفة وعالم الأرواح المجردة، أعني الدنيا والآخرة. الجرجاني: التعريفات، دائرة الشؤون الثقافية العامة، بغداد، د. ت. ص ٣١ ود. سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨١، ص ٤٥.

٥. جيمس دار مستير ١٨٤٩ - ١٨٩٤ شاعر، مستشرق مهتم باللغة الفارسية القديمة، قام بترجمات فرنسية وإنكليزية للافستا، وتعدّ دراسته عن الأساطير الزرادشتية ١٨٧٥ من أهم أعماله، قام بتدريس اللغة الفارسية في مدرسة الدراسات العليا بباريس ١٨٧٧، وواصل إصدار «دراسات إيرانية»، وقد عمل أستاذا بالكوليج دي فرانس ١٨٨٥.

٦. هو ابن الأفجاني (محمد بن علي بن رضا) فيلسوف من مدرسة أصفهان كتب شرحاً على كتاب معلّمه «القبسات».

٧. يشير كوربان إلى أهم مشكلة في الفلسفة الأفلاطونية وهي العلاقة بين عالم المثل والعالم المحسوس، وهي المشكلة التي لم يستطع أفلاطون تقديم حلّ مرضٍ لها كما يظهر في حيرته في محاوره بارمنيدس. راجع أفلاطون بارمنيدس ترجمة الأب جرجس باربارة، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، وراجع العرض الذي قدّمته د. أميرة حلمي مطر في الفلسفة اليونانية، الباب المخصّص لأفلاطون، دار المعارف القاهرة، ١٩٨٨، ص ١٦٩ وما بعدها.

٨. الشيرازي (صدر الدين) المعروف بصدر المتألهين وُلد في ٩٧٩هـ، ١٥٧١م متكلم وفيلسوف من مدرسة شيراز، أبرز ممثّل للتيار الشيعي في الفلسفة الإسلامية، قام بتأليف لمختلف المدارس الإمامية وأعطاهما أكمل تعبير فلسفي، أهم أعماله الأسفار الأربعة الذي حقّقه ونشره كوربان الذي فسّر فلسفته كما يتّضح من دراسته الحالية - تفسيراً وجودياً.

٩. راجع دراستنا عن التناسخ في الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، القسم الأول، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٨ (مادة تناسخية).

١٠. يوحنا الريبايوي، المعروف بيوحنا الملائكي، لاهوتيٌّ إيطاليٌّ فرنسيسكانيٌّ كتب باللاتينية شرح الأحكام، وله كتاب التعيينات، لُقّب بالمعلّم الفائق الدقّة.

١١. - أورسيم (نيقولا) ١٣٢٠ - ١٣٨٢، وُلد في بايو في فرنسا، ودرس اللاهوت في جامعة

باريس، حصل على لقب أستاذ في اللاهوت عام ١٣٦٢، تولى تعليم الملك شارل الخامس، ثم عمل مستشاراً له بعد توليه الحكم، حاول وضع تعاليم للحكم مستقاة من آراء أرسطو، وشرح بناء على أمر الملك كتابي الأخلاق والسياسة للمعلم الأول، سبق ديكارت وجاليليو بالقول بقانون سقوط الأجسام ودوران الأرض، من مصنفاته، رسالة في السماء والعالم ١٣٧٧، دعا إلى استخدام الإحداثيات وهو أول من استخدم الفرنسية في التأليف الفلسفي.

١٢. حيدر آملی، فيلسوف شيعيٌ وُلد في عامل عاصمة طبرستان ٧٢٠هـ / ١٣٢٠م. له مؤلفات عدّة حاول فيها ربط الفكر الإماميِّ بميتافيزيقا الصوفيّة خصوصاً مذهب ابن عربي. له شرح على فصوص الحكم باسم «نص النصوص».

١٣. ابروقلوس (٤١٢ - ٤٨٥م)، فيلسوف يونانيٌّ أفلاطونيٌّ محدثٌ، وُلد في القسطنطينيّة، درس في الإسكندريّة، وله شروح عدّة على المحاورات الأفلاطونيّة، الثيوجونيا مبادئ الإلهيات، ورسالة في العلم الهندسيّ. تُوِّف كتاباته مزيجاً من التصوّف والمنطق، اليونان والشرق، وكان لمؤلّفه «رسالة في العلم الهندسيّ» تأثير هائل بالنظر إلى أنّه، على ما يبدو، كان يبشّر بجدل هيغل، ويرى أنّ الوحدة تظلُّ حاوية على كلّ ما يتولّد منها، أنّ كلّ ما ينبثق منها يعود لا محالة إلى أصله بضرب من فاعليّة دائريّة. لذا، يقول هيغل «لقد مضى أبعد من أفلوطين، ومعه تبلغ أعلى ذرى الفلسفة الأفلاطونيّة المحدثّة».

١٤. هنري مور H. More (١٦١٤ - ١٩٨٧)، تخرّج في جامعة «كمبريدج»، وعمل أستاذاً فيها، تأثّر بالأفلاطونيّة المحدثّة، وأكّد على جوانبها الصوفيّة والثيوصوفيّة. يُعتبر كتابه «الوجيز في الأخلاق» ١٦٦٧ من بين الوثائق المميّزة لأفلاطونيي كمبريدج.

١٥. راجع الإمام السيد محسن الأمين: «أعيان الشيعة»، تحقيق حسن أمين، المجلّد الثاني، دار التعارف، بيروت ١٩٨٦، ص ٤٤ - ٨٤.

١٦. يواقيم الفلوري: متصوّفٌ إيطاليٌّ، أسّس الرهبانيّة الفيوريّة في القرن السادس عشر، عرض مذهبه في «وفاق العهد» فميّز في التاريخ البشريّ عصر الآب (الشریعة، المادّة، العهد القديم)، وعصر الابن (الإيمان، الكنيسة، المذهبيّة)، وعصر الروح الآتي (وهو عصر ستتولّى فيه كنيسة نسكيّة خالصة إدارة شؤون البشريّة المرتدّة إلى العصر الملائكيّ). وقد أثّرت أفكاره في الحركات الفرنسيسكائيّة).

١٧. بادر (فرانتز بندكت فون): فيلسوف ألمانيٌّ، وُلد وتوفيّ في ميونخ في (١٧٦٥ - ١٨٤١)، درس الطبّ ومارسه، ثمّ المعادن، والكيمياء، وكتب في توليد الحرارة. درس الفلسفة وأصدر

«مساهمة في الفلسفة الدينامية المعارضة للفلسفة الإلهية»، كما أصدر عدداً من النصوص الصوفية والثيوصوفية. سعى للتوفيق بين الفلسفة القديمة وفلسفة كانط وهيغل، كما أراد أن يجمع بين الفلسفة والثيوصوفية، ليؤلف فلسفة طبيعية جديدة.

١٨. الجلدي (عز الدين محمد): كيميائيٌّ من جلدك في شمال مشهد بخُراسان، عاش في دمشق، ثمَّ في القاهرة، وتوفيَّ حوالي ٧٥٠ أو ٧٦٢ هـ. ترك كتباً عدَّة في الكيمياء والتنجيم وفي الفلسفة، وحاول التوفيق بين علم العرفان النبويِّ وصورته الإمامية الاثني عشرية، وبين الكيمياء بوصفها علماً روحياً شقيقاً للحكمة، وله في ذلك كتاب «البرهان في أسرار علم الميزان».

١٩. سنت اكسوبري، روائيٌّ فرنسيٌّ معاصر، وُلد عام ١٩٠٠ في ليونز، وتوفيَّ عام ١٩٤٤ في حادث طائرة من قصصه «طائرة الليل».

علم المبدأ  
LMOLMABDAA



### الخطبة المتعالية

سَمِيَاءُ الْحَرْفِ وَاللُّغَةِ بَيْنَ النَّقْرِ وَابْنِ عَرَبِي  
أَمِين يوسف عودة

### روحانيات التجريد

مفارقات التوحيد الوجودي في الفن الصوفي  
ثرياً بن مسمية

# الخطبة المتعالية

## سَمِيَاءُ الحَرْفِ والكَلِمَةِ واللُّغَةِ بين النَّفْرِيِّ وابنِ عربي

أمين يوسف عودة

باحث في التصوّف وأستاذ الأدب العباسي والأندلسي - جامعة آل البيت - الأردن

### ملخص إجمالي

تتوخّى هذه الدراسة استظهار منطقة قصبيّة في لغة العُرفاء حين يسوقهم الإعراب عن الوجود نحو لغة مكتنّطة بالرموز والإشارات. وهذا راجع إلى أنّ الوقوف على حقيقة الوجود المتعالي ومراتبه، يستجلي لغة متعالية يسعى أصحابها إلى ما يسعهم من إجراءات الفهم والتعبير. في سياق تأصيل الدلالة السيمائية للخطبة المتعالية، سوف نتخذ من لغة العارفين الكبيرين محيي الدين ابن عربي ومحمد بن عبد الجبار النَّفْرِيِّ حقلاً دلاليّاً تفتح آفاقه الثريّة منزلة الحرف والكلمة واللغة في المدوّنة العرفانيّة.

\*\*\*

مفردات مفتاحية: الوجود المتعالي . روحانية الحرف .  
لغة الإشارات . الخطبة المتعالية . اللغة العرفانيّة . النَّفْرِيِّ . ابن  
عربي .



يكشف العارف الكبير محمد بن عبد الجبار النَّفْرِيُّ<sup>[١]</sup> في مواقفه عن لغة جديدة، يسميها «لغة العز» وتبدو هذه اللُّغة، من اسمها، لغةً متعالية عزيزة المنال، نادرة المثال، فائقة الخطر، وأنَّ بُدُوها وظهورها في محيط المعرفة الإنسانيَّة المحكومة للغاتها الطبيعيَّة كفيلاً بمحوها، بل طمس ما عداها من فكر ولغة وعارف ومعروف ومعرفة، أيًا كان شأنها ما دامت منوطَّةً بالعقل الإنسانيَّ المحدود.

وممَّا يصحُّ فيه القولُ أنَّ اللُّغاتِ الإنسانيَّةَ وطرائقَ تعبيرها علاماتٌ وأبنية وأنساق للفكر والتفكير والمعرفة، كما أنَّ الفكر لا ينقذ في ذهن المفكِّر إلاَّ بتوسُّلِ العقل واللُّغة وتصورٍ وجودها، ومن ثمَّ فالعلاقة بين الفكر واللغة علاقةٌ حتميةٌ وجدليةٌ تزامنيةٌ.

ولمَّا كان ظهورُ لغة العزِّ يعصف بالفكر الإنسانيَّ وأنساقه وعلاماته اللُّغويَّة، ويذرهما قاعاً صِفصفاً، كان ذلك دليلاً على انطواء لغة العزِّ على نظام معرفيٍّ فائق ومتعالٍ ومضادٍّ لنسق الفكر واللُّغة الإنسانيَّين، وما يصدر عنهما من تصوُّراتٍ ومعارف. ولئن كانت لغة الإنسان لا تعقل إلاَّ ما تقيده الحواسُّ والعقل، فإنَّ لغة العزِّ تتأبَّى على الحدِّ والوصف والقيد؛ لأنَّها تمثِّل الجانبَ الآخر من الوجود، وهو الوجود المطلق.

يقول النَّفْرِيُّ في وصف لغة العزِّ:

”وقال لي: لو أبديت لغة العزِّ لخطفت الألفهامَ خطف المناجل، ودرست المعارفَ درس الرِّمال عصفت عليها الرياح العواصف. وقال لي: لو نطق ناطق العزِّ لصممت نواطق كلِّ وصف، ورجعت إلى العدم مبالغ كلِّ حرف“<sup>[٢]</sup>. وممَّا يندرج في وصفها أيضًا قوله: “وقال لي: أين من أعدَّ معارفه للقاء، لو أبديت له لسان الجبروت لأنكر ما عرف، ولمار مورَ السماء يوم تمور مورًا. وقال لي: طائفة أهل السموات وأهل الأرض في ذلِّ الحصر، ولي عبيد لا تسعهم طبقات السماء، ولا تُقلُّ أفئدتهم جوانب الأرض. أشهدتُ مناظرَ قلوبهم أنوارَ عزَّتِي، فما أتت على شيء إلاَّ أحرقتة، فلا لها منظر في السماء فتبته، ولا مرجعٌ إلى الأرض فتقرَّ فيه. وقال لي: تعرُّفي الذي أبديتُه لا يحتمل تعرُّفي الذي لم أبدِه. وقال لي: لا أنا التَّعرُّفُ ولا أنا العلم، ولا أنا كالتَّعرُّفِ ولا أنا كالعلم“<sup>[٣]</sup>. وقال لي: لا أبدو لعينٍ ولا لقلبٍ إلا أفنيته“<sup>[٤]</sup>. ويقول: “رؤيتي تحرق ما سواها“<sup>[٥]</sup>.

[١]- من أقطاب التصوف في القرن الرابع الهجري. ولد ببلدة نفر في جنوب العراق حيث عرف باسمها. لم يكن النفري صوفيًّا عاديًّا بل من العرفاء الكبار الذي زهدوا في الكتابة. ولولا إشارات ابن عربي عنه في الفتوحات المكية و«رسالة الأعيان» لظل غامضاً ولم يتعرَّف اللاحقون على كتابه الأشهر «المواقف والمخاطبات» الذي شكل أحد أبرز التأسيسات المتعالية للعرفان النظري واللغة المفارقة في الأدب الصوفي (توفي عام ٣٥٤ هـ).

[٢]- النَّفْرِيُّ، محمد بن عبد الجبار، كتاب المواقف والمخاطبات، تحقيق: آرثر آربري، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د. ت، ص ١.

[٣]- النَّفْرِيُّ: كتاب المواقف والمخاطبات، ص ١-٢.

[٤]- المصدر نفسه، ص ٥٢.

[٥]- المصدر نفسه، ص ١٩٣.

ويعلق التلمساني (ت ٦٩٠هـ) شارحُ المواقف على لغة العزِّ بقوله: "يعني بلغة العزِّ، ترجمةً تختصُّ بما فوق إدراك العقول؛ فإنَّ الأفهامَ هي أطوار العقول، وذلك لأنَّ العزَّ قوتٌ عن علم العالمين، فلو أبدى لعبد من أهل شهوده ذلك لَنَينِي عن نفسه، وعن كلِّ ما من نفسه، ومن جملة ذلك الأفهام. وسماها لغةً لأنَّ فيها خطاباً بلسان الحال لا يسعه المقال فتجوَّز بتسميته لغة؛ لما يحصل فيها من العلم بالله تعالى، فكأنَّه خاطبه بما يوجب العلم به".<sup>[١]</sup>

### معالم لغة الحرف بإزاء لغة العزِّ:

تتخذ لغة العزِّ في خطابات النَّقريِّ تسميات عديدةً، تتأسَّس على كونها وسائطَ معرفيةً إلهيةً، فإذا تجلَّى بها الحقُّ على الخلق، أفنَّت ما سواها من معارفٍ مُضمَّرةٍ في اللُّغات البشرية. من هذه التسميات: ناطق العزِّ، ولسان الجبروت، وأنوار عزَّتِي، وتعرُّفي الذي لم أبده، وبُدُو الحقِّ، ورؤية الحقِّ؛ دالاً بذلك على أنَّ لغة العزِّ لا يتقيد معناها بالحرف والصوت والإشارة كما هو المعهود في اللُّغة البشرية؛ لأنَّها لو تقيدت لغدت مثل اللُّغة البشرية تتقبَّل معرفة المطلق في مراتب تعيُّناته لا في مرتبة إطلاقه أو لا تعيُّناته؛ وممَّا يؤكِّد ذلك أنَّ النَّقريِّ نفسه، أفاض في وصف لغة الحرف والصوت أو ما يندرج في حيِّز ما يُسمَّى بالعلامة اللُّغوية، على نحو يظهر فيه تهافتها ولا جدواها بإزاء لغة العزِّ أو لغة الإطلاق واللاتعِين، وفي ذلك يقول: "وقال لي: الحرف يعجز عن أن يخبر عن نفسه، فكيف يخبر عني؟!".<sup>[٢]</sup>

"وقال لي: اجعل الحرف وراءك وإلَّا ما تفلح، وأخذك إليه. وقال لي: الحرف حجاب، وكُلِّية الحرف حجاب، وفرعية الحرف حجاب. وقال لي: لا يعرفني الحرف، ولا ما في الحرف، ولا ما من الحرف، ولا ما يدلُّ عليه الحرف. وقال لي: السَّوى كلُّه حرف، والحرف كلُّه سَوى".<sup>[٣]</sup>

"وقال لي: الحرف فحُّ إبليس".<sup>[٤]</sup>

"وقال لي: العبارة سترٌ فكيف ما نُدبت إليه؟!".<sup>[٥]</sup>

"وقال لي: العبارة حرف، ولا حكم لحرف".<sup>[٦]</sup>

"وقال لي: العلم من وراء الحروف. وقال لي: الحرف لا يلج الحضرة، وأهل الحضرة يعبرون الحرف ولا يقفون فيه".<sup>[٧]</sup>

[١]- التلمساني، عفيف الدين: شرح مواقف النَّقريِّ، دراسة وتحقيق وتعليق: جمال المرزوقي، تصدير: عاطف العراقي، مركز المحروسة، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٦٢.

[٢]- النَّقريُّ: كتاب المواقف والمخاطبات، ص ٦٠.

[٣]- المصدر نفسه، ص ٩٠.

[٤]- المصدر نفسه، ص ١١٧.

[٥]- النَّقريُّ: كتاب المواقف والمخاطبات، ص ٥١.

[٦]- المصدر نفسه، ص ٩١.

[٧]- المصدر نفسه، ص ١١٨.

يحدّد النَّقْرِيُّ في عباراته التي لا تنتمي - في شعريّة خطابها ومعناها ولغتها وعمق تبصّرها بالموجودات وعلاقتها بالحقّ المطلق، إلّا له - يحدّد مفهوم الحرف والمحروف بما يُحيل إلى الدالّ والمدلول باعتبار الموجودات كلّها، لا باعتبار اللّغة والخطاب من حيث هما حروف وأصوات وكلمات وتراكيب دالّة فحسب، وإنّما تغدو الحروف عنده دالّة على كلّ ما سوى الحقّ تعالى، سواء المرقومة منها أم أعيانها الموجودة.

على ذلك، فالحرف يدلّ على نفسه وعلى غيره، فإذا كان الحرف (= الدال) كلمةً فإنّه يدل على غيره، فكلمة "بحر" تدلّ على ذلك المفهوم المجرد الذي عرفته ثقافة ما، عن ذلك الحيّز المائي الكبير بخصائصه التي كوّنته عنه بالتجربة المحسوسة والمعرفة والثقافة، وقد تُستدخّل كلمة "بحر" في سياق تعبيريّ يضيف إليها معنى رمزياً يحدّده سياق النصّ وسياق تلقّيه.

نلفت إلى أنّ المراد من ضرب هذا المثال هو الوقوف على أمرين اثنين: أولهما: أنّ الدالّ والمدلول هنا لا يغادران الحسّ والمحسوس، بمعنى أنّهما متحيّزان. وثانيهما: أنّ الدالّ من حيث مادّته شيء، والمدلول من حيث مادّته شيء آخر لا علاقة له لا من قريب ولا من بعيد بمادّة الدالّ، سواء أكان المدلول هو الصورة الذهنيّة للدالّ أم كان ذلك الشيء الموجود في الواقع. وكلّ ما هنالك أنّ العرف والتواطؤ هو الذي جمع بينهما في الذهن.

وكذلك يُقال في البحر من حيث هو عين موجودة، فهو الآخر حرف (= دال) لكنّه دالّ وجوديّ، يُرى بالأبصار، وتلمّس مياهه الأيدي، وتسمع هدير أمواجه الأسماع، ويولّد في مدركات الحسّ والوجدان مشاعر متباينة، وهكذا فهو في هذا المستوى من الإدراك يحيل إلى نفسه من حيث مدركات الحسّ به باعتبار التجربة الحسيّة المباشرة، فالبحر هو البحر بهذا الاعتبار وليس غيره، ثم تضيئي البيئة الثقافية من بعد، ما يتلجج في شعورها ولا شعورها من تصوّرات ودلالات ورموز ومكبوتات على البحر بما يجعله دالاً ثقافياً.

ولئن كانت الحروف (= الدوال) ومحروفاتها (= المدلولات) متحيّزة ومعلومة ومُتصوِّرة بالحسّ والإدراك، ولئن كان الحرف من كونه دالاً له صورة ظاهرة، ومن كونه يحيل إلى مدلول هو صورته الباطنة، مع علمنا بأنّ لا جامع بينهما سوى الاتفاق والتواطؤ لا غير - فهل سيكون بمقدور هذه الحروف أن تحيل إلى الحقّ الذي ليس كمثله شيء؟! لا شكّ في أنّ الإجابة ستكون بالنفي القاطع، فالحروف ومحروفاتها تُعرف بأمثالها وأشباهاها من جهة وبأضدادها من جهة أخرى، وأمّا الحقّ الذي ليس كمثله شيء، فلا مثل له ولا شبيهه ولا ضدّ، فأنّى للحروف ومحروفاتها أن تعرفه أو تحيل إليه!. أليس من شرط الإحالة أن يكون المُحال إليه معروفاً أو مُتصوِّراً في الذهن، فإن لم تكن كذلك فهي إحالة عمياء، كأن تقول للأعمى الذي لا يعرف الألوان: ما أجمل زرقة البحر!

## معارف الحرف والسوى معارف مدخولة:

يسوق النَّفْرِيُّ في مقولاته السابقة ما يؤكد أنَّ مفهوم الحرف عنده يتَّسع ليشمل كلَّ ما سوى الحقِّ تعالى من مُحدثات، وبعبارة هو: "السوى كلُّه حرف، والحرف كلُّه سوى"، فلا فرق بين الحرف والسوى ما دام الواحد يحلُّ محلَّ الآخر في سياق تعريفه. يقول التلمساني: "والرسوم إنَّما هي في الحرف والوصف، ويعني الحرفُ عالمَ الخلق، وهو عالم الصور، فكلُّ صورة حرف سواء كانت صورة حسيَّة أو خياليَّة أو مثاليَّة أو روحانيَّة أو معنويَّة أو حقيَّة، وأمَّا حقيقته فلا؛ فإنَّ عالم الحقيقة من حيث أحديَّة جَمْعِها هي حضرة العزِّ نفسُها الماحية للحرف، وذلك لأنَّه إذا ظهر من لم يزل فَنِي من لم يكن"<sup>[١]</sup>.

على ذلك، يستحيل الكون المخلوق لله تعالى نصًّا وجوديًّا دالًّا يشتغل على كونه علامة كبرى، أو عبارة أخرى يغدو حرفًا (= دالًّا) وجوديًّا يحيل إلى محروف (= مدلول) هو الحقُّ تعالى، على أنَّ المعضلة الكبرى - وهي المعضلة التي كابدها النَّفْرِيُّ في مواقفه سعيًّا لإيجاد حلِّ لها - تكمن في أنَّ الإنسان هو الذي يصنع الصورة الذهنيَّة الحدسيَّة لهذا المدلول، ونعني بذلك صورة الحقِّ، وليس أدلَّ على ذلك من اختلاف التصورات والمعتقدات الدينيَّة عند أصحاب الديانات المختلفة للحقِّ تعالى، فكلُّ دين يصطنع له صورة ذهنيَّة حدسيَّة بحسب تصوُّره ومعتقده.

ويرى النَّفْرِيُّ أنَّ كلَّ الصور الذهنيَّة التي يحدس بها الإنسان ليست سوى أنماطٍ أخرى من السوى، أو الحروف التي يسعى للخروج من سحرها كما يقول في واحدة من مخاطباته: "يا عبد اخرج من بين الحروف تنجُّ من السحر"<sup>[٢]</sup>، فالمعرفة التي تحيِّنها الحروف عن الحقِّ - تعالى - معرفة ظنٍّ وتخمين، لا معرفة شهود و يقين ﴿وما يتَّبِعْ أكثرهم إلاَّ ظنًّا إنَّ الظنَّ لا يغني من الحقِّ شيئًا﴾<sup>[٣]</sup>.

وفي هذا الإطار، يقول في مخاطباته: "أحلتُ العقول عني فوقفت في مبالغها، وأذهلتُ الأفكار عني فرجعتُ إلى مُتَقَلِّبِها"<sup>[٤]</sup> ويضيف قائلاً: "وقال لي: اسمع إلى معرفة المعارف كيف تقول لك: سبحان من لا تعرفه المعارف، وتبارك من لا تعلمه العلوم"<sup>[٥]</sup>.

[١]- التلمساني، عفيف الدين: شرح مواقف النفري، ص ٦٢.

[٢]- النَّفْرِيُّ: كتاب المواقف المخاطبات، ص ١٦٧.

[٣]- سورة يونس، الآية ٣٦.

[٤]- النَّفْرِيُّ: كتاب المواقف والمخاطبات، ص ١٤٥.

[٥]- المصدر السابق، ص ٢١.

## معرفة الوقوف في الرؤية:

أمَّا السبيل إلى معرفة الشهود الحقِّ واليقين الصدق، فهو الوقوف في الرؤية وتلقِّي معارف العزِّ فيها، وهي المعارف التي تتجاوز طور العقل المكبَّل بالحرف والمحروف والمعقول، والتي تغادر السوى جملة وتفصيلاً إلى الوقوف في حضرة مُسَوِّي السوى، ولا يتحقَّق ذلك إلاً ببناء العارف في موضوع معرفته، وهو الحقُّ تعالى الذي يصير سمع العبد وبصره ويده ورجله، عندئذ تصحُّ معرفة العبد بالربِّ على النحو الذي يريده الربُّ لا العبد، وعلى النحو الذي يكون فيه الربُّ نائِباً عن عبده في تعريفه بنفسه، فيعرف العبدُ ربَّه برَبِّه لا بنفسه ولا بحرفه ومحروفه ومعقوله، ويغدو من أهل الحضرة كما يسمِّيهم النَّفَرِيُّ في قوله: "الخارجون عن الحرف هم أهل الحضرة، الخارجون عن أنفسهم هم الخارجون عن الحرف"<sup>[١]</sup> والحضرة عنده وجه آخر للوقوف في الرؤية كما في قوله: "وقال لي: لا تقف في رؤيتي حتَّى تخرج من الحرف والمحروف"<sup>[٢]</sup> وفي قوله: "إذا جرت الحرف وفتت في الرؤية"<sup>[٣]</sup> ويقتضي الوقوف في الرؤية عند النَّفَرِيِّ، أن يشهد الواقفُ اجتماع الضدِّين في معرفة الحقِّ تعالى، واجتماعهما يقتضي نفيهما، بمعنى أنه ليس ثمة قرب أو بعد، وفوق أو تحت، وعلم أو جهل، وإنما ثمة وجود محض مطلق تنعدم فيه الضدِّيَّة والإثنيَّة. وفي هذا المعنى يقول النَّفَرِيُّ: "وقال لي: إن لم ترني من وراء الضدِّين رؤية واحدة لم تعرفني"<sup>[٤]</sup>.

انطلاقاً ممَّا سبق، يجدر القول أن لغة العزِّ لغة ليست كاللغات، ومع ذلك فقد أطلق عليها النَّفَرِيُّ تسمية اللغة، ولم يفعل ذلك إلاً لأنَّ لها وجهاً يتعلَّق باللُّغة من حيث كونها وسيطاً معرفياً فحسب، وأمَّا ما عدا ذلك فهي تنتمي إلى كون آخر يقف على النقيض ممَّا تحتمله اللُّغة العادية من معارف حسبيَّة وفكريَّة وفلسفيَّة يرومها العقل ساعياً إلى معرفة الحقِّ تعالى وحده بها، وأمَّا الكون الذي تنتمي إليه لغة العزِّ، فهو كون الحضرة الإلهيَّة الذي لا حدَّ يحده، أو هو كون الرؤية والشهود والفناء، عندئذ يُفهم من هذه اللُّغة أنَّها تمثل ظهور الحقِّ تعالى الذي لم يزل ظاهراً أزلاً وأبداً، وليس ثمة شيء يحجُب ظهوره عنَّا سوى ما يزيِّنه لنا الحرف والمحروف والعقل والمعقول، ونحن الذين نُصِرُّ على حجب بصائرنا بما تصوِّره عقولنا لنا، وإلاً فهو تعالى كما قال: ﴿فأينما تولّوا فثمَّ وجه الله﴾<sup>[٥]</sup>. وفي اللَّحظة التي نعاين فيها وجه الحقِّ ظاهراً في مظاهر الوجود معاينة فؤاديَّة، نكون قد وقفنا في الرؤية التي ستخطف أفهامنا الماثلة في أذهاننا من قَبْلِ الرؤية خَطْف المناجل، وتدرس معارفنا درس الرمال عصفت عليها الرياح العواصف.

[١]- النَّفَرِيُّ: كتاب المواقف والمخاطبات، ص ١١٩.

[٢]- المصدر السابق، ص ٥٨.

[٣]- المصدر السابق، ص ٩٢.

[٤]- المصدر السابق، ص ٣٩.

[٥]- سورة البقرة: الآية ١١٥.

ولكن رؤية النَّفْرِي التي تبدو سلبيةً للحرف والمحروف أو للسَّوَى، من حيث عدم قدرته على معرفة الحقِّ من حيث هو لا من حيث تصوُّرات السَّوَى عنه، تعارضها رؤية أخرى تقف من الحرف موقفًا إيجابيًا، على نحو يجعل منه خزانة الحقِّ تعالى وخزانة أسراره.

يقول النَّفْرِي في بعض مخاطباته: "يا عبد، الحرف خزانتي، فمن دخلها فقد حمل أمانتي"<sup>[١]</sup>. ويقول في أخرى: "يا عبد، الحرف ناري، الحرف قدرتي، الحرف حتمي من أمري، الحرف خزانة سري"<sup>[٢]</sup>. فهل ثمة تناقض في الرؤية؟ أم أنَّ الأمر يحتمل رفع التناقض بتدقيق النظر وترجيحه فيما كتبه النَّفْرِي، وخصوصاً أنَّه يُودِعُ في يد العبد السالك مفتاح مقارنة الحروف ومحروفاتها، وكلُّ ما يقع تحت مسمى السَّوَى، وهذا المفتاح هو بمنزلة الإكسير الذي سيُصَيِّرُ الحرف من كونه فجاً لإبليس، إلى كونه فجاً للحقِّ تعالى. وهو يعبر عن ذلك بقوله في مخاطبة تالية للمخاطبة السابقة: "يا عبد، لا تدخل إلى الحرف إلا ونظري في قلبك، ونوري على وجهك، واسمي الذي ينفس له قلبك على لسانك"<sup>[٣]</sup>.

وما يتراءى لنا من هذه القراءة هو أنَّ سرَّ رفع التناقض بين الرؤيتين، يكمن في المخاطبة الأخيرة التي تفصح عن أنَّ معانيه الحروف ومحروفاتها - مرقومةً أو أعياناً وجوديةً - أمرٌ خاضع لكيفية المعاينة وأسلوب تعاطيها، فإذا وقفت المعاينة الإنسانية على ظاهر الحرف ومحروفه أو على مظاهر السَّوَى، وتوجَّهت إلى محاورتها ومعالجتها بأدوات العقل والفكر فحسب، ولم تصلها بخالقها، ولم تدرك أنَّها مظاهرٌ للحقِّ تعالى، وأنَّها مجلَّى لقدرته وقِيُومِيَّته ووحدانِيَّته وسائر أسمائه وصفاته وأفعاله - عاد الحرف والمحروف ومظاهر السَّوَى عليها بالضلال والخسران والوبال، وغدت فجاً لإبليس وللنَّار. هذه هي المعاينة الأولى. وأمَّا إذا لم تكتفِ المعاينة للحرف والمحروف بأدوات العقل والمعقول، واستنارت بنور الحقِّ تعالى الذي أودعه في شريعته، عندئذٍ تنتظر المعاينة الإنسانية في الحرف والمحروف وفي كلِّ المظاهر والصُّور، وتقرأها من حيث هي مظاهرٌ للحقِّ تعالى الظاهر فيها، ومن كونها مجالي لقدرته وقِيُومِيَّته وسائر أسمائه وصفاته وأفعاله، وأنَّ المظاهر والصُّور والحروف والمحروفات أخيلة زائلة وظلال حائلة، وأنَّ الظاهر فيها هو الحقُّ الباقي أبداً وأزلاً، وهو الحقُّ الحقيقيُّ، وهو السرُّ المخبوء فيها، والكنز المحتجب بها عن نظر العقل والبصر، لا عن رؤية الفؤاد والبصيرة - عندئذٍ يغدو الحرف فجاً للحقِّ تعالى ومستودع أسراره، وتعود ناره برداً وسلاماً.

ما سقناه من حديث آنف، يؤيِّده قول النَّفْرِي في مخاطبة: "يا عبد، للحرف حُكْمٌ أنا مودعه،

[١]- النَّفْرِي: كتاب المواقف والمخاطبات، ص ١٧٨.

[٢]- المصدر السابق، ص ٢٠٧.

[٣]- المصدر السابق، والصفحة ذاتها.

وللمحروف حكم أنا واضعه، فلا تذهب بالحكم المودع عن الحاكم المودع، فإنه يرجع ما أودع، وبه يتفد ما حكم.<sup>[1]</sup> فليست الغاية هي الحكم، وإن كان الحكم معتبراً، وإنما الغاية العليا أن يكون الحكم وسيلة للوصول إلى الحاكم الذي وضعه. وكذلك يُقال في الحروف والمحروفات، فليست هي الغاية وإن كانت معتبرة، ولكن الغاية أن تكون الحروف والمحروفات والعلوم والمعلومات دهليز للوصول إلى الحق تعالى كما يقول النَّفَرِيُّ: "يا عبد، الحرف والمحروف دهليز إلى العلم، والعلم دهليز إلى الاسم، والاسم دهليز إلى المسمى".<sup>[2]</sup> وليس المسمى هنا سوى الحق تعالى، الذي لا يفتأ يتمرأى في الحروف والمحروفات، وفي العلوم والمعلومات.

### الكلمة رداء الحق:

من رؤية أخرى تضارع رؤية النَّفَرِيِّ الإيجابية للحرف والمحروف، يوقفنا ابن عربي على أهميّة الكلمة، وأهميّة كونها تمثّل وسيطاً خَلْقياً مُحدّثاً، يفضي إلى معرفة الحق تعالى الأزلي القديم. يرى ابن عربي أنّ الكلمة من حيث هي وسيط معرفي بين الحق والخلق، كادت تكون مقدّسة، أو هي كذلك وإن لم نستشعر قدسيّتها في ذاتنا، فالكلمة قادرة على تمثيل العالمين المرئي والغائب تمثيلاً رمزياً يمكننا من أدراكهما. أليست كلمة الله تستحضر ذلك الوجود، أو ذلك المعنى المطلق في وجوده وكمالهِ! ولست أقول إنّها تستحضر في الذهن صورة معيّنة لله، وإنما تستحضر معنى الوجود والحضور بلا وصف أو كيف فحسب.

لقد أدرك الصوفيّة قيمة الكلمة، فنظروا إليها على أنّها كائن حيّ. بل إنّ ابن عربي أشار إلى أنّ الحروف أمّة من الأمم أمثالنا<sup>[3]</sup>، وذهب إلى وصف الكلمة وصفاً غير مسبوق، فيه من طاقة الشعر الخلاقة ما يلد للمتلقي أن يعاوده تارة بعد أخرى، قارئاً ومتأملاً ومتأولاً.

يقول ابن عربي في الكلمة التي يسميها الروح الكليّ، ويخاطبها على لسان الحق:

« فقال سبحانه:

أنت مرئوب، وأنا ربك

أعطيتك أسمائي وصفاتي

[1]- النَّفَرِيُّ: كتاب المواقف والمخاطبات، ص ١٦٨.

[2]- المصدر السابق، ص ١٦٩.

[3]- يقول ابن عربي: «اعلم - وفقنا الله وإياكم - أن الحروف أمّة من الأمم، مخاطبون ومكلفون، وفيهم رسل من جنسهم، ولهم أسماء من حيث هم. ولا يعرف هذا إلا أهل الكشف من طريقنا. وعالم الحروف أفصح العالم لساناً، وأوضحه بياناً. وهم على أقسام كأقسام العالم المعروف في العرف». ابن عربي، محيي الدين: الفتوحات المكيّة، تحقيق: عثمان يحيى، تصدير ومراجعة: إبراهيم مدكور، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥، السفر الأول، ص ٢٦٠.



فمن رآك رأني، ومن أطاعك أطاعني  
ومن عَلِمَكَ علمني، ومن جهلك جهلني  
فغاية مَنْ دونك أن يتوصَّلوا إلى معرفة نفوسهم منك  
وغاية معرفتهم بك العلمُ بوجودك لا بكيفيتك  
كذلك أنت معي: لا تتعدَّى معرفة نَفْسِكَ، ولا ترى غيرك  
ولا يحصل لك العلم بي إلا من حيث الوجود  
ولو أحطتَ علمًا بي لكنتَ أنا، ولكنك محاطًا  
وكانت إيتي إيتك، وليست إيتك إيتي  
فأنا أمدك بالأسرار الإلهية وأرييك بها  
فتجدها مجعولة فيك فتعرفها  
وقد حجبتك عن معرفة كيفية إمدادي لك بها  
إذ لا طاقة لك بحمل مشاهدتها  
إذ لو عرفتها لاتحدت الإيتية، واتحدت الإيتية محال، فمشاهدتك لذلك محال  
هل ترجع إيتية المركب إيتية البسيط؟!  
لا سبيل إلى قلب الحقائق  
فاعلم أن مَنْ دونك في حكم التبعية لك، كما أنت في حكم التبعية لي  
فأنت ثوبي، وأنت ردائي، وأنت غطائي»<sup>[١]</sup>

بهذه الرؤية الاستبطانية الكاشفة، يرقى ابن عربي بالكلمة إلى منبعها القدسيّ الأسنى، ليكشف عن حقيقتها الباطنية، وموقعها العزيز من ذات الحقّ تعالى، وفعلها البرزخيّ الخلاق في الإحالة إلى هذه الذات والتعريف بها، وفي الآن ذاته في الإحالة إلى الخلق، وتعريفهم حقائق أنفسهم. إنَّ الكلمة وفق هذا الخطاب هي صورة الحقّ تعالى متجليًا في لغة الكون التي لا تُحصى تنوعًا وعدًا؛ إذ إنَّ كلَّ ما سوى الحقّ تعالى إن هو إلا كلمة من كلماته المرقومة أو العينية. وإن شئت قلت: الكلمة ظلُّ الله تعالى، وظلُّه تعالى هو هذا الكونُ بكلِّ ما ينطوي عليه ظاهرًا وباطنًا.

[١]- ابن عربي، محيي الدين: الفتوحات المكيّة، السفر الثاني، ص ١٩٥-١٩٦.

وإذا كان ابن عربي يقصد بالكلمة الروح الكليّ، فإنّ هذا الروح الكليّ - الذي تتجلى فيه صورة الحقّ تعالى - قابلٌ هو الآخرٌ للتجليّ والتحوّل من كينونته الكليّة والمتمّصلة والساذجة، أو الأخرى أن يقال من صفة الإطلاق الغير القابلة للتعرف إلى صفة التعيين القابلة للتعرف، فيظهر بالتجليّ في كلّ المظاهر الحسيّة والمعنويّة القابلة للإدراك البشريّ. إنّه بعبارة أخرى ينزل

من مرتبة العماء<sup>[1]</sup> واللاتّعين إلى مرتبة التعيين في الزمان والمكان والفكر واللّغة، وتغدو كلّ الأعيان الممكنة الماثلة في الوجود، أي الموجودات من شجر وحجر وسماء وأرض وإنسان وحيوان، أو حروف ومحروفات بلغة النّفريّ السابقة، تغدو مسرحاً لتعيّنه تعيّنًا رمزيًا أو اعتباريًا، ومنصات لتجليّه وفيوض معانيه. ثم تنتهي رحلة تنزله وتعيّنه إلى الحروف والكلمات واللّغة، فتكون اللّغة هي منصبته أو مرآته الأخيرة التي يتمرأى فيها، وفي الوقت ذاته تكون حجابًا عليه، فهو ظاهر وباطن في آن معًا، ظاهر بالنّظر إلى تجليّه في الكلمات على كونها علامات دالّة، وباطن بالنّظر إلى كونه مدلولًا مطلقًا لا يُقدّر على حدّ حقيقته. ومن ثمّ فالكلمات حجابها لمن احتجب بصورها ومظاهرها عن الحقّ الظاهر فيها، وهي في الآن ذاته دهليزه لمن غادر مظاهرها وصورها ورأى الحقّ الظاهر فيها.

إنّها سلسلة من التنزّلات، ورحلة من البطون والإجمال إلى الظهور والتفصيل. والخطاظة الآتية توضّح هذه السلسلة:

الحقّ تعالى يتجلى في الكلمة أو الروح الكليّ يتجلى في اللّغة تتجلى في أعيان الممكنات (الموجودات)

تمثّل اللّغة حاضنًا أخيرًا للكلمة أو الروح الكليّ. وإذا كان الروح الكليّ كما وصفه ابن عربي على لسان الحقّ تعالى بأنّه ثوبه ورداؤه وغطاؤه، فإنّ اللّغة وكلماتها هما ثوبُ الروح الكليّ ورداؤه وغطاؤه. إنّهما غطاء الغطاء. وليس ثمّة حجاب أكثف من هذا الحجاب.

إنّ تشكيل كلمة «اللّغة» في رسمها وبنيتها الحرفيّة، ينطوي على التفاصيل التي سقناها آنفًا، أعني ما ذكر من أنّ الروح الكليّ هو بمنزلة الرداء الذي يتجلى به الحقّ تعالى، وأنّ اللّغة والكلام هما الرداء الذي يتجلى به الروح الكليّ، بحيث ينتهي الأمر إلى أن تغدو اللّغة رداءً سميكاً يحتاجُ الحقّ تعالى به عنّا في عين ظهوره لنا؛ بمعنى أنّه هنا، معنا، وفي مرمى أبصارنا، ولكنّه لشدّة ظهوره

[1]- سئل النبي صلى الله عليه وسلم: أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق؟ فقال: كان في عماء. وقال أيضاً: إنّ العماء ما فوقه هواء وما تحته هواء. يعني لا حق ولا خلق، وبذلك يكون العماء حقيقة الحقائق، ويقابله الأحديّة التي تضمحلّ فيها الأسماء والصفات ولا يكون لشيء فيها ظهور، فكذلك العماء ليس لشيء من ذلك فيه مجال ولا ظهور، والفرق بينهما أنّ الأحديّة: حُكّم الذات بمقتضى التعالي وهو الظهور الذاتي. والعماء: حكم الذات بمقتضى الإطلاق، فلا يُفهم منه تعالٍ ولا تدانٍ، وهو البطون الذاتي العمائي. الحفني، عبد المنعم: الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ٨٨٤.

احتجب عنّا. وكذلك الأمرُ في كلمة «اللُّغَة» ذاتها، فهي تحجبُ عنّا رسمَ لفظِ الجلالةِ الظاهرِ فيها للعيان، ولكنَّ الأبصارَ لا تبصره؛ لأنَّه محتجبٌ بحرفِ الغين، ولو حُذِفَ الغينُ من كلمة اللُّغَة لانتبهنا إلى إِبصارِ رسمِ لفظِ الجلالةِ «الله».

إنَّ هذا الإجراءَ التأويليَّ الإشاريَّ الذي كشفَ عمّا هو مضمّرٌ في كلمة اللُّغَة يوازيه إجراءُ آخرٌ، ولكن من جهة وجوديّة، وأعني بها السلوكَ الروحيَّ الإنسانيَّ عبر الخبرةِ الذوقيةِ الصوفيّة؛ فالصوفيُّ حين يتصدّد في معراجهِ الروحيِّ ساعياً لمعرفةِ الحقِّ تعالى وشهوده، فإنَّه لا يتحقّق له ذلك إلاّ بإزالةِ الغين الذي يحجب بصيرته وقلبه عن شهود مطلوبه. فإذا كانت الغينُ التي حُذفت من كلمة اللُّغَة هي اسمُ الحرفِ التاسعِ عشرَ من حروفِ الهجاء، فإنَّ دلالةَ الكلمةِ «غين» من حيث هي مصطلح من المصطلحات الصوفيّة المتداولة في سياق وصف تجربة السلوك الروحيِّ، تتمخّص عن مستويين دلاليين:

-المستوى الدلاليُّ المباشر: وهو المعنى المعجميُّ الذي يعرفُ الغينُ بأنّه الغيم، والشجرُ الكثيفُ الملتفُّ<sup>[١]</sup>، وكلاهما يحجب ما وراءه وما في داخله، تماماً كما حجب حرفُ الغين لفظَ الجلالةِ «الله» المتموضعَ في كلمة اللُّغَة.

-المستوى الدلاليُّ الصوفيُّ: هو الذي يعرفُ الغينُ بأنّه: «حالٌ من كان محجوباً عن الحقِّ والحقيقة، لكن مع صحّة اعتقاد وإيمان بما غاب عنه»<sup>[٢]</sup>، فإذا تخلّص السالكُ المحجوب من الغين، أو من حجابيّته، صار من أهل العين؛ أي من أهل الكشف والشهود والحقيقة واليقين؛ وذلك بارتفاع حجاب غينه عن عينه. وقد عبّر ابن الفارض عن مثل هذا بقوله في التائيّة الكبرى<sup>[٣]</sup>:

فلا أينَ بَعْدَ العَيْنِ والسُّكْرُ منه قد أَفْقَتْ وَعَيْنُ العَيْنِ بالصَّحْوِ أَصْحَتْ  
فَنقْطَةُ غَيْنِ العَيْنِ عن صَحْوِي انمَحَتْ وَيَقْطَةُ عَيْنِ العَيْنِ مَحْوِي أَلْغَتْ

هكذا تبدو اللُّغَة من وجهة نظر ابن عربي ليست للتواصل بين البشر تواصلًا نفعيًّا أو جماليًّا فحسب، إنّها، بالأحرى، كينونةٌ وجوديّةٌ توازي كينونةَ العالمِ نفسه، فكما أنّ العالمَ يكشف - في أعيانه الوجوديّةِ الممكنة - عن هويّةِ الحقِّ تعالى عبر تجلّيه في أسمائه وصفاته وأفعاله، فكذلك تفعل الكلماتُ المكوّنة من الحروفِ المرقومة والأصوات المسموعة، وكلاهما ينتهي إلى تمثيلِ الحقِّ تعالى تمثيلاً رمزيًّا، أو إن شئت قلت تمثيلاً اعتباريًّا. على أنّ الكلماتِ ربما تكون أجدى من

[١]- مصطفى، إبراهيم وزملاؤه: المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، إسطنبول، د. ت، ج ٢، ص ٦٦٩.  
[٢]- القاشاني، عبد الرزاق: لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، ضبطه وصحّحه: عاصم إبراهيم الكيالي الحسني الشاذلي الدرقاوي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠٠٤، ص ٣٤٢.  
[٣]- ابن الفارض، عمر: الديوان، دار صادر، بيروت، د. ت، ص ٩١.

غيرها من مظاهر التمثيل الرمزي؛ لأنها قادرةٌ على تجريد الوقائع الماديّة والمتخيّلة من أبعادهما الحسيّتين المقيّدتين بالزمان والمكان، وتحويلهما إلى مفاهيمٍ مجردة، أو موضوعاتٍ ذهنيّةٍ تحيل إليها تلك الكلمات. وبعبارةٍ أخرى، فإنَّ «استراتيجياتِ التمثيلِ الرمزيِّ للغةٍ وعلاماتها كفيّلةٌ باستحضارِ عوالمِ الحسِّ والغيبِ من دون أن يغادر أماكننا.

خلاصة الأمر أنّ اللُّغة/ الكون تنطوي على أفقين دلاليين ضدّين، أفقٍ أوّلٍ يتمثّل في ظاهرها، وأفقٍ آخرٍ ثاوٍ في باطنها. فمَنْ وقف على ظاهرها فحسب، فمبلغه من العلم ما يعطيه نظره العقليُّ وتجربته الحسيّة لا غير. وينطبق عليه قول الحقِّ عزَّ وجلَّ: «يعلمون ظاهرًا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون»<sup>[١]</sup>. والأفق الآخر يتمثّل في كون اللُّغة/ الكون مجليًّا يتجلّى بها الحقُّ تعالى، ومظهرًا يظهر بها لخلقها، فمن نظر إليها بهذا الاعتبار، سافر من ظاهرها إلى باطنها في رحلة معرفيّة سرمدية، ربّان سفينتها أنوارُ ظاهر الشريعة وباطنُها، بل ربّانها الحقُّ تعالى؛ لأنَّ مثل هذا السفر إلى الحقِّ تعالى لا يكون إلّا به عزَّ وجلَّ. وهنا يقول النَّقريُّ: «يا عبد، إنّ نوري طلع عليك فجئت به عليّ»<sup>[٢]</sup>.

ومع كلّ هذا، ومع كلّ ما يمكن أن تنقله اللُّغة/ الكون من معارف، فإنّها تعجز عن نقل الحقيقة ذاتها؛ لأنّها لا تملك إلّا أن تحيل إلى ما نتصوّره نحن عنها، لا إلى ذات الحقيقة على ما هي عليه. وإذا كان الأمر على ذلك، فكيف لها أن تكشف عن ذات الحقِّ! بل إنّ حقيقة الأمر هي أنّ اللُّغة تحيل إلى تصوّراتنا نحن عن ذات الحقِّ تعالى، لا على الدّات عينها، وتطلُّ الذات الغنيّة في غناها وتعاليتها المطلق، بعيدة من مرمى الفهم وعقل العقول ودرك المدارك، ويظلُّ الإنسان بما يملكه من علوم الحرف ومعارف السّوى عاجزًا فقيرًا، لا يقدر إلّا على عقل الظلال والأخيلة، ما دام لم يخرج عن نفسه وعن الحرف والسّوى، وما دام لم يختر معرفة الحقِّ تعالى به.

[١]- سورة الروم، الآية ٧.

[٢]- النَّقريُّ: كتاب المواقف والمخاطبات، ص ١٧٦.

# روحانيات التجريد

## مفارقات التوحيد الوجودي في الفن الصوفي

ثرياً بن مسمية

أستاذة فلسفة الفن - جامعة الزيتونة - تونس.

### ملخص إجمالي

أخذت المفارقة والوصل بين الإشارة والعبارة مساحة بيّنة من السجال والتأويل في فضاء الأدب الصوفي. وفي هذه المقاربة محاولة لتأصيل واحدة من أهم المشكلات النظرية في هذا الفضاء، ونعني بها تحديداً موقعية التوحيد الوجودي في الفن التجريدي.

تقوم فرضية هذا البحث على اعتبار أنّ المقصد الأخير للفن الصوفيّ هو التوحيد. ولأجل ذلك يأخذ التجريد مداه الأقصى سعياً لبلوغ الحدود القصوى من المعاني. ويبدو أنّ ترشيح المنهج التحليليّ المقارن هو الحلّ الأوفق لخوض الحديث عن المغامرة الفنيّة الصوفيّة، بدءاً بتسليط الضوء على تاريخيّة مفهوم التجريد.

\*\*\*

**مفردات مفتاحية:** التجريد، مفارقة التوحيد، الفن الصوفيّ، التوحيد الوجودي، تاريخيّة المفهوم.

لمّا كان تصوّف يروم أن يكون تجربة في الوجود، فإنّه لم يعد التوسّل للتعبير عن حقائقه بوسائل تعبيرية تفيض بالجمالية والروحانية. ومن هذه الأساليب الأصوات الجميلة البادية في الأناشيد الدينية والرسوم الأخاذة الظاهرة في النقاط والخطوط المحاكية لأشكال الأجرام السابحة في الأفلاك. والحروف السّاحرة بزخرفتها الرّامزة إلى توحد الأنفس مع المطلق الكوني. وهو ضرب من التعالي الباعث على النشوة ما يجعله يلتقي رأساً بعوالم الفنّ الحديث، حيث الطهارة والتزكية والصفاء.

تتعاطى الروح الصوفية مع تقنيّات الفنون التشكيلية المركّزة على المحسوسات على نحو يفيض بالمضامين الغيبية. وعليه، فقد امتلأ عالم التصوّف بالبصريّات التي تروم عالم الخيال، وتنشد رؤية نحتية متعدّدة الأبعاد: قداسة وجمالاً. التفاعل الدائم بين عالمي الشّهادة والغيب، إذ العين المجردة وحدها لا تدرك أقصى الحقائق الفنيّة، وإنّما ذلك هو عالم العقل الباطنيّ أو الفؤاد. فلا غرو، حينئذٍ، أن يشير الفنّ الصوفيّ الحواسّ أولاً، ويعانق عوالم المثلث ثانياً.

### ١ - التجريد في ضوء التاريخ:

تعتبر "التجريدية" اصطلاحاً فنياً حديثاً، ظهر بصفة جلية مع الاتجاهات الفنيّة التي برزت في أواخر القرن الماضي، فلا وجود لهذا الاصطلاح في التاريخ الفنيّ العربيّ الإسلاميّ، لذلك فالتجريد في فنّ الرّسم المعاصر له أصوله وأشكاله الإستيطقيّة في حين أنّه في الفنّ الإسلاميّ كان يُعتبر ضرورة روحانية أكثر منها ضرورة إستيطقيّة. ونقصد بذلك أنّ هذه الظاهرة في فنّ الرّسم الإسلاميّ كانت تتمظهر من خلال الأشكال الزخرفيّة التجريدية.

بصفة عامّة، يُعتبر التجريد أنسب الأساليب للتعبير عن القيم الروحيّة، فليس هناك أسلوب أنسب منه للتعبير عن أفكار تتعلّق بالمطلق والروحانيّ والصوفيّ والباطنيّ والعرفانيّ. ولعلّه لهذا السبب بالذات لجأ الفنّان المسلم إلى صيغ هندسيّة تجريدية لإظهار رؤيته للعالم والإنسان، فاستخدم الخطّ والأشكال الزخرفيّة داخل المساحة التشكيلية، مبتعداً بذلك عن محاكاة الواقع المرئيّ لبيتدع بمخيلته فضاء إستيطقيّاً بأشكال هندسيّة تعتمد الخطّ والفراغ كأساليب إبداع فنيّ. وتعدّ حركة الخطّ داخل المساحة الزخرفيّة أهمّ عناصر هذا الإبداع التشكيليّ بفضل تداخل الأشكال الهندسيّة الخطيّة وتشابكها.

من هنا، فالتجريد الخطّي هو بدايات التجريدية لكنّه لم يكن حركة منظّمة بقدر ما كان أحد الأساليب التعبيرية التي اعتمدها الفنّان المسلم لتوضيح عقيدته، فلم تكن الزخارف التي حُلّيت بها المساجد مجرد أشكال زخرفيّة لا طائل من ورائها سوى ما تمنحه لمشاهدها من قيمة جماليّة

حسّية، بل كانت لها مضامينها الروحية النابعة من التصوّرات الأساسية للإنسان المسلم في ما يختصُّ بالكون والله والإنسان.

في هذا المجال، يؤكّد ميشال راغون في كتابه «مغامرة الفن التجريدي»<sup>[1]</sup> أنّ هذا الفن بدأ مع الإنسان وتأكّد مع الفن الإسلامي حيث يقول: «قد يكون نسبياً من السهل أن نبيّن أن الفن التجريدي كان موجوداً منذ القدم، وأن نبرز تطوّره منذ ما قبل التاريخ إلى حدّ يومنا هذا بالتأكيد على الفنون الإسلامية الهندسية»<sup>[2]</sup>.

ونلفت هنا أنّ الفن التجريدي الإسلامي سُمّي «بالرّش» العربيّ من خلال العناصر الخطيّة المصوّرة أو المحفورة في الجصّ والحجر والخشب. وهو إذ يحاكي الطبيعة يحاول دوماً اعتماد دلالات مجردة، فلا يقدم إلاّ الرمزيّ من الوسائل التعبيرية ليحقّق عالماً فنياً لا صورياً، يفقد فيه الخطّ قيمته الذاتية ليتحوّل إلى عنصر تأليف للزخرف، يزخر بمناخات روحانية صوفيّة. وتظهر الأعمال الزخرفيّة الإسلاميّة على أنّها أشكال هندسيّة ثابتة، لكنّها تتحوّل بفعل الإبداع في بنائها. فتلك الأشكال المتداخلة أو المترامية تدور وتُحاك كخيالات ضبابيّة، وقد يضاعف من قوّة هذه الإبهامات البصريّة أثر الثور والظلّ الذي يكسب المساحة المزخرفة قيمة تشكيليّة جديدة، ويحوّلها إلى صفحة متحرّكة.

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذا الفن ارتبط بمختلف أنواع الحرف، إلى جانب ارتباطه بفنّ العمارة. فكانت علاقته بها علاقة عضويّة، إذ تكاد الرّسوم الزخرفيّة تغطّي كامل جدران البناء والسّقوف. وبهذا يمكننا القول أنّ بدايات التجريد كانت مع فنّ الخطّ والزخرف لأنّ هذا الشّكل الفنّي أراد التعبير عن المطلق فلم يجد أسلوباً يتفقّ وهذا البعد الروحيّ سوى الأسلوب التجريديّ لذا يؤكّده ميشال راغون بقول: «إذا كان الفنّ التجريديّ يتمظهر بما هو فنّ جديد فالأنّ ازدهار هذه الحركة الإستيطقيّة قد تأخّر»<sup>[3]</sup>.

ولكن رغم أنّ التجريدية في الفنّ تعني الاستغناء عن نقل صور الأشياء المرئية في فضاء العمل الفنّي وتعويضها بأشكال وخطوط لا تحتفظ المخيلة بمرجعيّات لها سوى أنّها أشكال حاملة لهويّتها الخاصّة ولا تدلّ إلاّ على نفسها، فإنّ المجازفة في مساواة التجريدية في فنّ الرّسم

[1]- RAGON Michel «L'aventure de l'art abstrait», Ed: Robert Laffont, France,1956.

[2]-«Il serait relativement aisé de démontrer ainsi que l'art abstrait a toujours existé, d'indiquer son développement depuis la préhistoire jusqu'à nos jours en saluant au passage les arts musulmans géométrique» ibid, p 24.

[3]- «Si l'art abstrait semble nouveau c'est que le triomphe de ce mouvement esthétique à été retardé». RAGON Michel, «L'aventure de l'art abstrait», op.cit, p 25.



الحديث بالتجريديّ في الفنّ العربيّ يأخذ بظاهر الأشياء، أو لعلّه ينمُّ عن توجُّهٍ سطحيّ في فهم جماليّات هذا الفنّ وخصائص التجريد في الفنّ الحديث، فكلُّ من الفنّين مستقلٌّ بذاته ذو منطق وفلسفة يحكمانه ويحدّدان خصائصه وأساليبه ومساره الإبداعيّ. فحتى وإن كانت التجريدية كمثل فنيّ معاصر لها أشكال أو بدايات تخرج عن الطابع الأكاديميّ المعاصر فيلزمنا البحث في الأصل الاصطلاحيّ للفظ التجريد داخل منظومة خاصّة باللّغة العربيّة الإسلاميّة، لنجد اصطلاحاً يكون أكثر دقّةً وتناسباً وتناسقاً مع هذا الإطار اللّغويّ في اللّسان العربيّ. ولعلّنا بهذا سنراجع بالضرورة قولة الغزالي في كتابه «إحياء علوم الدّين» في معرض حديثه عن الجمال بقوله: «إنّ الجمال ينقسم إلى جمال الصورة الظّاهرة المدركة بعين الرّأس، وإلى جمال الصورة الباطنة المدركة بعين القلب ونور البصيرة، والأوّل يدركه الصبيان والبهائم، والثاني يختصُّ بإدراكه أرباب القلوب، ولا يشاركونهم فيه من لا يعلم إلّا ظاهراً من الحياة الدّنيا»<sup>[1]</sup>.

ولمزيد من التوضيح، يُضيف: «فمن رأى حسن نقش النقّاش وبناء البنا، انكشف له من هذه الأفعال صفاتها الجميلة الباطنة التي يرجع حاملها عند البحث إلى العلم والقدرة»<sup>[2]</sup>.

على هذا الأساس، يكون الجمال الفنّيّ الحقُّ هو الجمال الباطن أي الجمال المدرك بالبصيرة المتجاوز للموضوعات العرضيّة والمظاهر الطّبيعيّة ليمثّل الشّكل المطلق والمبدأ القارّ، فتكون صورته معاني عبر أشكاله التجريدية ذات الموضوع «الأحاديّ». وبهذا نقول إنّ هذا الشكل الفنّيّ جعل التجريد يبنّي على قاعدة أساسيّة وهي غياب الصورة لإبراز المعنى، وغياب الموضوع لإبراز الشكل، وهذا الأساس في الفنّ اعتمد منهجاً تجريدياً فنياً هو أقرب في التسمية إلى «التوحيد» منه إلى «التجريد»، ذلك أنّ الفنّان العربيّ المسلم هو بالضرورة «موحّد»، وبالتالي فإنّ إنتاجه الفنّيّ سيكون بالضرورة فنّاً موحّداً.

بناءً على هذه الصورة، قد نصف التجريد في الفنّ العربيّ الإسلاميّ بـ«التوحيد» مقارنةً بالتجريدية في الفنّ الحديث، ذلك لأنّه يجعل من الشّيئين شيئاً واحداً، ومن الوجودين وجوداً واحداً، ولأنّه عندما ينفي الغير ينفي نفسه أيضاً، وستحلُّ مكان هذا النفي الانطباعة وضروب الصّراع. وعليه، فليس للفنّان وجود مميّز أو حضور خاصّ في العمل الفنّيّ لناحية الخصوصيّة الفرديّة، كما أنّ العمل الفنّيّ يشهد على الذوق، والتقنيّة، والمهارة، والعقل، والقدرة كصفات إنسانيّة عامّة، ولكن يُنظر إليها كهبة من الخالق، ولا يشهد البتّة على «الأنا» الفنّان لناحية العواطف والمشاعر والمزاج والمعاناة بما هي صفات فرديّة وشخصيّة.

[1]- الصّانع سمير، الفنّ الإسلاميّ: قراءات تأملية في فلسفته وخصائصه الجمالية، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ص 114.

[2]- الصّانع سمير، م، ن، ص 114.

## ٢ - الفنُّ في الفضاء الإسلاميّ:

من المفيد القول أنّ للفنّ الإسلاميّ فكره الخاصّ والنّابع من عقيدة التوحيد التي يعرفها ابن عربي بقوله: «التوحيد علم، ثمّ حال، ثمّ علم، فالعلم الأوّل توحيد الدليل وهو توحيد العامّة، وأعني بالعامّة علماء الرّسوم، وتوحيد الحال، أن يكون الحقّ نعتك، فيكون هو لا أنت في أنت. والعلم الثّاني بعد الحال توحيد المشاهدة، فنرى الأشياء من حيث الوجدانيّة فلا نرى إلاّ الواحد وبتجليّه في المقامات يكون الوجدان والعالم كله وجدان»<sup>[١]</sup>.

والواقع أنّ الأخذ بمنطق ابن عربي يفضي إلى استجلاء وهميّة الظّاهر وعرضيّة، وإلى حقيقة الباطن وجوهريّته. فالتوحيد إثبات القَدَم وإسقاط الحدث. من هذه المنطلقات، لا يمكن الإنسان الفنّان أن يكون مركز الكون، لذا فانشغال الفنّان العربيّ الموحّد سيختلف شديد الاختلاف عن الفنّان التجريديّ الحديث. ولعلّ أبا سعيد العوني يحسم هذه المسألة بقوله: «التصوّف ترك النّافل ولا شيء بنافل أكثر من «أنك»، إنك ما اشتغلت بذاتك إلاّ وبعُدت عن الله، وحينما توجد «أنك» فإنّ كلّ شيء جحيم، وحينما لا توجد «أنك» فكلّ شيء «نعيم»<sup>[٢]</sup>.

هذا المنطق التوحيديّ سيفرض على الرّسام رفع صفات ذاته وتغييبها، فطريقه طريق استجابة والتقاط لا طريق معاناة وصراع مع الذات وكشف عن خباياها. وبتغييب ذات الفنّان شهادة على كمال الخالق، فلا أبلغ في نعت هذا الأسلوب الفنّيّ بفنّ «التوحيد» موازاة أو مقابلة بـ «التجريد».

ولعلّ مشروعيّة اعتبارنا كلمة أو صفة «التوحيد» هي أقرب من صفة «التجريد» بالنسبة إلى هذا الشكل الفنّي العربيّ الإسلاميّ تنبع من أنّ هذه الصفة تنخرط بالضرورة انخراطاً إيجابياً ضمن كامل المنظومة العربيّة الإسلاميّة. فوصفنا للفنّ العربيّ الإسلاميّ بالفنّ «التوحيديّ» هو من حيث المنطق أقوم تاريخياً، ثمّ معجمياً أكثر تناسباً لهذه المنظومة العربيّة الإسلاميّة. ويعتبر تعريف ابن عربي لهذه الكلمة في كتابه «التجليات» تأكيداً يبيّن صحّة هذا المسار والاختيار، إذ يقول إنّه: «نفي الإثنيّة في الوجود. «التوحيد» فناؤك عنك، وعنه، وعن الكون، وعن الفنّان، فالبحث به، فإنّ كل ما سوى الحقّ، مائل ولا يقيمه إلاّ هو، ولا إقامة إلاّ بالتوحيد، فمن أقام فهو صاحب التوحيد. و«التوحيد» أن يكون هو النّاطر وهو المنظور»<sup>[٣]</sup>.

على هذا الأساس، يمكن القول أنّه تجاوز للظّاهريّ والعرضيّ، للأفعال والصفات للوصول إلى حقيقة الباطن والجوهر. وقياساً على ذلك، فإنّ وظيفة الفنّان المسلم في كلّ الفنون منها الرّقش،

[١]- ابن عربي، التجليات، المطبعة الملكيّة، المغرب، ١٩٦٤، ص ١٦٢.

[٢]- سعاد الحكيم، المعجم الصّوفي، دندرة للطباعة والنشر، ١٩٨١، ص ٨٣٢.

[٣]- سعاد الحكيم، المعجم الصّوفي، المرجع السّابق، ص ١١٦.

الزخرفة، النّقش والخطّ والحفر وغيرها من الفنون، هي تأكيد لهذا المبدأ من خلال أعماله الفنيّة. فقد تكون نقطة واحدة الأصل في زخرفة تشكّل من خلال رؤى هندسيّة متنوّعة، ومركّبة، لتشكّل حسب نظام كليّ لوحة زخرفيّة رائعة التّناسق والتّناسب بين جملة من الأشكال الهندسيّة المتراوحة بين الخطّ والمربّع والمثلث، وكذلك الحال في «المنمنمة» كشكل من أشكال الرّسم من خلال الزخرفة كفنّ يجعل الكثرة تتوحّد والوحدة تتكاثر.

لكنّ هذا التجريد الهندسيّ، أو التوحيد بالمعنى العربيّ الإسلاميّ، ليس على شاكلة التجريد الفنيّ الحديث كما هو الحال مثلاً مع كاندنسكي، ذلك لأنّ معنى التّجريد في هذه المنظومة العربيّة الإسلاميّة بقي مرتبطاً بفكرة «التوحيد» أو المرجع الدينيّ، أي أنّ الشّكل الزخرفيّ هو شكل ترميزيّ فيه نفي للمرموز عنه وللرّامز أي للطبيّعة والفنّان معاً.

في ضوء ذلك، نلاحظ أنّ الفنّ العربيّ الإسلاميّ يزهد في كلّ ما هو حسّيّ وعرضيّ ليتّخذ من فنّ الرّسم من خلال الزخرف أسلوباً روحانيّاً عبر تقديم هندسة روحانيّة غايتها تجريد المحسوس إلى مجرد ذهنيّ يعبر عن اللامرئيّ الذي هو أصل الجمال والبيان وهو الواحد المتوحّد.

في المقابل، يجرد فنّ الرّسم التجريديّ الواقع من دون تغيّبه. إذ هو فنّ يبني علاقة واضحة بما هو واقعيّ ومرئيّ. وإن كان أسلوب نقله فنياً لهذا الواقع هو بحث بالأساس في روحه الداخليّة وأسسها الفنيّة الباطنيّة، فإنّ فنّ الرّسم التجريديّ الحديث بهذا الشّكل لم يقم بنفي الواقع فنياً مطلقاً بقدر ما حاول نقل ما يعتبره أساساً في هذا الواقع، أي بحثاً في ما هو باطنيّ ليكون فنّاً ملامساً لأصل الأشياء لا في حضورها الظاهر بل في وجودها الباطن.

لكنّ «التجريد» بمعنى «التوحيد» في الفنّ الإسلاميّ هو تجسيد لغير المرئيّ، فلا يعترف بالواقع ولا يعتبره مصدراً فنياً ليمرّ عبره من الظاهر إلى الباطن. ولا بدّ من القول أنّه على خلاف التجريدية الغربيّة الحديثة، يبحث في مواضع هي في ظاهرها غير مرئيّة وغير واقعيّة، أي أنّها موضوعات ذهنيّة تجريدية تبحث في القوانين المحرّكة، للوجود والموجود. فحتّى عندما نجد في بعض الزخارف بعض المظاهر الطبيعيّة كأوراق الأشجار، فليس هذا الرّسم تسجيلاً للمرئيّ بقدر ما هو استلهام وبحث في الحركة الطبيعيّة المجردة، أي أنّ الموضوع هو القانون الطبيعيّ لا المظاهر الطبيعيّة.

ممّا سبق تفصيله، يمكن تأكيد الاختلاف الواضح بين كلّ من التجريد الفنيّ الحديث والتّجريد في الفنّ الإسلاميّ؛ فالأوّل مصدره حسّيّ واقعيّ، في حين أنّ الثّاني مصدره لا مرئيّ ولا واقعيّ. ولعلّ هذا المنهج التجريديّ راجع بالأساس إلى «التحريم» في المنظومة الإسلاميّة للرّسم الواقعيّ. إذ رغم عدم وضوح تحريم فنّ الرّسم في القرآن الكريم ووضوحاً جليّاً، وحتى في الأحاديث النبويّة، إلّا أنّ القناعة بتحريم الرّسم أو «التصوير الواقعي» تبدو أمراً دينياً، تأخذ بعداً تاريخياً وفقهياً لدى

أكثر المؤرخين والنقاد العرب المسلمين، ويشكل لديهم قضية فنية أثارت ومازالت نقاشاً واسعاً، مع أن الفن الإسلامي قد عرف هذا النوع من الفن طوال قرون، وشاع الاصطلاح عليه بـ«الرَّقْش العربي» أو «الآريسك» Arabesque. وقد عرفه عفيف بهنسي بقوله: «هو إبداع لواقع جديد مختلف عن الواقع المألوف، وهو وسيلة التعبير عن البراعة لتحقيق متعة مفرحة»<sup>[1]</sup>. لذا، كان لزاماً علينا التأكيد على الاختلاف الواضح بين كل من التجريد في فن الرسم الحديث و«التجريد» في الفن الإسلامي، إذ إن المصدر مختلف، والأسلوب متباين، والأهداف مغايرة.

### ٣ - جمالية فن التجريد في التوحيد:

تقوم رؤيا الرسام العربي المسلم على أساس أن كل الأشياء موجودة بفعل قوة إلهية، فهي لا ترى من زاوية محدّدة، بل من خلال الكون كله، لذا اختار منظوراً «كونياً»، فكانت رسومه مسطحة، على عكس الرسام الغربي الذي اعتمد المنظور النسبي الصادر من عين المشاهد، فكانت لوحاته واضحة غير مركبة. وهو أمر ينطبق كذلك على الزخارف التي تزخر بمرسمات لا حد لها، تتراكم في اللوحة مكونة لُحمة نسيجية من الرقش الهندسي الذي يتنظم على شكل مساحات هندسية أساسية تؤلف نجوماً وسطوحاً تحمل معاني كونية.

هذه المحاولة في فن الرقش أو فن «التوحيد» في محاكاة الكوني والمطلق، جعلت الفنان الرسام يبحث عن القيم التي لا يمكن امتلاكها أو إدراكها بالعقل فحسب، بل أيضاً بالحدس أي بالعقل والحس، فيرى في ما وراء الأشياء الإبداع عينه. ولعل هذا المنطق هو ما يقربه أو حتى يوازيه في بعض الأحيان بالفن التجريدي الحديث الذي يعتبر الحدس أصل الإبداع والفن. كما أن فن الرقش باعتباره الصيغة التصويرية التجريدية في الفن العربي، كان يعتبر تحولاً رمزياً من الكلمة إلى الصورة فهو مضمون وصورة: مضمون روحي وصورة هيروغليفيه تسعى للوجود الحقيقي المطلق عبر المنهج «الصوفي». فقد كان الفنان العربي يعتمد التكرار والتناسخ في لوحاته، كما كان المتصوِّف يكرّر عبارة واحدة «الله» مئات المرّات حتى يفقد وعيه ويتجرّد من علاقته بالمادي. وعليه، فإنّ الفنان العربي المسلم لم يكن يرتبط في عمله التجريدي بالمفاهيم نفسها أو المنطلقات السائدة في الفن الغربي، إذ البحث لديه في موضوع المطلق كان مقابل الذاتي، كما أن الكوني كان مقابل النفسي.

ورغم أن ما أطلق عليه اسم «الخيوط»، كأهم أساليب الرقش العربي هو عمل هندسي محض يقوم على أشكال كالمثلث والمربع، يتقارب والأشكال التجريدية الحديثة المعتمدة لدى كاندينسكي

[1]- بهنسي عفيف، جمالية الفن العربي، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٧٩. ص ٧٦.

مثلاً، إلا أن الغاية في التجريد تختلف بعمق من هذا إلى ذلك. فالطابع التجريدي في شكل "الخيوط" وإن كان هندسياً ما هو إلا مطابقة للشكل والمفهوم المطلق، وهو سعي وراء فكرة التوحيد، إذ إن النقطة المركزية هي الجوهر الذي تصدر عنه الأشياء كلها وإليه ترجع. وهو ما نجده تماماً في رسوم المتصوفة ولاسيما الحلاج وابن عربي في اعتبارهما أن نقطة هي منبع الوجود ومنطلق الكون.

إن اختلاف المصدر واضح إذاً من خلال اعتماد الفنان العربي المسلم على المصدر اللاهوتي، في حين ينطلق الفنان التجريدي المعاصر من الواقع لينحت المجرد. أما المنهج فمختلف لأن الزخرفة العربية الإسلامية تؤسس إبداعها الفني على أساس "النظام الشكلي" للحرف والخط. فالجمالية الزخرفية هي في الأصل جمالية تنبني على التناسق والانسجام بين الأشكال في علاقاتها واتصالها، وبين الفراغات في ما بينها، إلى جانب عنصر "التلوين" الذي يُعتبر تجسيدا لهذا الانسجام. فلا يمكن للون، كما هو الحال في فن الرسم الحديث، أن يكون عنصراً مستقلاً أو فكرة خاصة داخل اللوحة، بل هو عنصر متوحد مع كل الأشكال التي تشكل جمالية اللوحة الزخرفية في الفن الإسلامي.

وينبغي القول أن ما ينطبق على عنصر "اللون" أو "التلوين" ينسحب كذلك على عنصر "الفراغ" الفاصل بين الأشكال الهندسية والخطوط الزخرفية الذي لا يُعتبر عنصراً مستقلاً عن بقية عناصر اللوحة، بل هو جزء لا يتجزأ من نظامها الهندسي، وهو أكثر من ذلك يرمز إلى "الحاضر - الغائب"، أو إلى "غياب المتجلي" القابل دائماً للامتلاء، إذ لا وجود لفكرة الفراغ في منظومة الفكر الإسلامي، وخصوصاً الصوفي منه.

لا وجود للفراغ، إذن، في المنطق الجمالي الإسلامي، وقد يأخذ مفهوم "الخلاء" مكانة الفراغ باعتباره جزءاً من المساحة ورمزاً لثنائية الغياب والحضور، ولعل هذا كله راجع للتصور العقائدي بأن الله موجود في كل مكان، أي راجع إلى منطق "التوحيد".

على هذا الأساس، لا يكون التجريد في الفن الإسلامي إلا ثمرة لتأمل عقلائي، ولروية روحية للعالم، ولحقيقة ما وراء الكون. وهذا لا يتأتى فهمة إلا بإخراج الفنون التجريدية الإسلامية من عالم المنظور والحسي إلى عالم النظر والرمز والحدس. وبهذا يمكن تبيين الاختلافات العميقة التي تحول دون مماثلة التجريدية الغربية بالتجريد العربي الإسلامي. ففي حين مثلت التجريدية الغربية موقفاً رافضياً متمرداً كانت التجريدية العربية مناشدة للمطلق باحثة وراء الحركة عن السكون الأبدي.

خلاصة القول أن منطق "التوحيد" في "التجريد" في الفن العربي الإسلامي يرجع بالضرورة إلى منطق أحادي أي منطق الإله الواحد، والعالم الواحد، والفنان الموحد. وبصورة أوضح نقول بأن الفكر العربي الإسلامي جعل الفنان ينفي ذاته وعمله الفني، وهذا النفي للأنا تبعه نفي للوجود، فلا وجود للأنا بل للمتعالي فحسب، كما أنه لا وجود للعالم المرئي مقابل العالم الروحاني.

لذا توحد العالم الفنيّ والفنّان ليكونا شاهدين على فكرة التوحيد، وهذا ما جعلنا نؤكد أنّ العمل الفنيّ التجريديّ في ما يخصّ "الرّسم" داخل المنظومة العربيّة الإسلاميّة الصوفيّة هو عمل يكون الاصطلاح عليه بـ"التوحيد" أقوم وأكثر بلاغة، وهذا راجع لأسباب عدّة هي في الأساس دينيّة فقهية تدور حول مسألة "التحريم"<sup>[1]</sup>.

#### ٤ - مغامرة الفنّ الصوفيّ:

في ضوء ما تقدّم، يتّضح أنّ العالم في نظر الفنّان المسلم ليس هو نفسه في نظر غيره. وغيره هنا تشمل الفنّانين الآخرين من غير ملته وعامة الناس من الذين لا يشتغلون بصنعتهم. فالعالم في نظره كتاب خُطت حروفه من المعجزات الإلهية اللامحدودة. وهو على غير الكتاب الشهير الذي شبّه به غاليلي الطيعة بالكتاب الذي خُطت حروفه رياضياً، والذي يدلّ على حضور المعقول وتجليه أمام الذات. ذلك أنّ الطيعة كتاب عنده كسجلّ من الرّموز التي تدلّ على حضور "اللامعقول" أو المقدّس أو الإلهي. على الأقلّ هذا ما صرّح به الخطيب والسلماسي<sup>[2]</sup> بقولهما: "إنّ العالم في نظر المسلم مائل أمامه كتاباً مطلقاً يشهد على الحضور الإلهي المحيط"<sup>[3]</sup>.

ومما يؤيد هذا المدخل للرؤية الفنيّة للعالم في نظر الفنّان المسلم الصوفيّ أنّ مبدأ "الخلق الإلهي" هو من الرّسوخ بحيث لا يماثله أيّ يقين مشابه، لأنّه يمثل جوهر عقيدته الدينيّة التي سوف تتحوّل في أعماله إلى عقيدة فنيّة بالوضوح نفسه والصلابة نفسها. فالله هو مبدأ الوجود ومُحدّثه، وهو المتحكّم به، وهو الذي يستمرّ منه الوجود إلى يوم القيامة، وبضمانته هو. فالعالم متناهي الشّكل والقدرة، وهو أقرب الأشياء إلى الدّائرة المغلقة.

ومن المهمّ الإشارة إلى أنّ جميع المخلوقات في عالم الفنّان المسلم تحتلّ مراتب واضحة ومتسلسلة بحكم وظائفها وقرب نفسها من الذات الإلهية. فالنفس الإنسانيّة أرفع من النفس

[1]- إنّ الموقف من الصّورة أثر في طبيعة التّصوير الإسلامي، وهو ما عدّه البعض سبباً أساسياً في استبعاد محاكاة الواقع، ويردّ علي اللواتي في هذا السّياق على الرّأي القائل بجمود المصوّر المسلم في قوالب قديمة بسبب خشيته من محاكاة الخالق وقصور تجربته الفنيّة التي لا تضاهي المرحلة التي شهدها الفنّ الغربي في عصر النهضة، ويعتبر إجراء هذه المقارنة وضعاً تعسفياً. وفي تعليقه على موقف بوركهارت الذي يقيّن من الأثر السلبي للتحريم على الفنّ التشبيهي الإسلامي، يقول علي اللواتي: "هناك من الاختصاصيين من أحسن بتأثير التحريم على وسائل التّصوير الإسلامي ودورها التّوعوي في تشكيل أسلوبية خاصّة. ومن هؤلاء تيتوس بوركهارت، فهو يرى أنّ النهي عن تصوير الأحياء كان له أثر حقيقيّ على الفنّ التشبيهي، إذ كان هذا الأخير يتجنّب دائماً التّمثيل الواقعي للأشياء، ولذلك فإنّ عدم اعتماد التّصوير الإسلامي للمنظور والقولبة والظلال والأضواء لم يكن يرجع إلى سداحة أو جهل بوسائل نقل العالم المرئي.... وبالفعل فإنّ البنية الفكرية لها تأثيرها في جمالية الفنّ، وهو ما يتماهى مع رأي سمير الصّائغ أيضاً".

شقران نزار، معاداة الصّورة في المنظورين الغربي والشرقي، دار محمد علي للنشر، تونس، ٢٠٠٩، ص ص ٦٤-٦٥.

[2]- مفكران مغربيان بارزان: ولد عبد الكبير الخطيب في ١٩٣٨ وتوفي في ٢٠٠٩، وهو في الأصل باحث في التّقد والدراسات الاجتماعيّة، بينما ولد محمد السلماسي في ١٩٣٢ وتوفي في ٢٠٠٧، وهو في الأصل طبيب ومؤرّخ فني. أبرز ما كتبه هو كتاب بالفرنسيّة وجد رواجاً كبيراً في نهاية السبعينات بعنوان: فن الخطّ العربي. ويبدو أنّه قد ظهرت أخيراً ترجمة لهذا الأثر الموسوعي في الخطّ العربي، بعنوان «ديوان الخطّ العربي»، ترجمة محمد براءة.

[3]- «Pour le musulman, le monde est là comme un livre absolu, témoignant de l'omniprésence divine». KHATIBI Abdelkébir & SIJILMASSI Mohamed, L'art Calligraphique Arabe, Editions Chene, 1976, P226.



الحيوانية، وهذه الأخيرة أرفع من مرتبة الجماد أو مرتبة النمو. ونظام الحركة في الكون محسوب بدقة، ولا وجود فيه للصدفة أو الفوضى. وإذا بدت لنا الأشياء فوضوية فاقدة للدلالة وللمعنى أحياناً، فذلك لعجز في فهمنا عن إدراك حكمة الخالق وعلمه المتعالي الذي لا يعلمه غيره. والإنسان جزء من النظام العام. وهو مؤمن بالضرورة، ذلك أنّ الفنّان المسلم لا يرى نفسه إلا في هذه الصورة. والإيمان يعني التعبير عن عمق العقيدة وليس مجادلتها أو تحريفها. والحياة ليست سوى نوم سوف تعقبه يقظة، وهي لحظة امتحان واختبار تنتهي بحساب، فإمّا فوز وإمّا هلاك.

إنّ هذا النظام الغائي للعالم بهذه الدقّة البديعة في ترتيب الأمور وتصريفها، هي ما يشكّل أهمّ عناصر الرؤية العقائدية للفنّان المسلم. فكيف عبر عنها من خلال العناصر التشكيلية التي نجح في السيطرة عليها وإخضاعها لحيله المتعدّدة؟

في هذا السياق، يقول الخطيب والسلجماسي: "إنّ الإنسان علامة، واسم مختوم بخاتم الله. إنّه هذا الجسم المتخفي عن ذاته، وكأنّه تخلّص من حركته فانصهر في الرؤية الإلهية. وما يتسرّب إلى هذا الجسم بإملاء من الصوت الإلهي صورة للنفس وهي تنزّل من سماء الله. وفنّ الخطّ التقط بطريقته صورة النفس هذه، فعرض على البصر مسلك الوحي"<sup>[1]</sup>.

نتبيّن من هذه الشهادة أنّ المتصوّف إذا كان مخطّطاً فإنّ فنّه لا يأتي عن اعتباريّة، وإنّما يكون عن عقيدة عميقة ترى الأشياء من المنظار الذي عرضنا شرحه سابقاً. ولا ريب في أنّ حركة نزول "الوجود" من الله، وهي تذكّرنا إلى حدّ ما بفكرة "الفيض" التي تدفع الفنّان المتصوّف إلى استلهاهم مسارها المقدّس، مسار الفعل الرهيب الذي يأتي بالحياة من العدم، وبالنفس: "روح الله نفخ بها في الإنسان" إلى الأجساد الطينية العمياء، فوهبها ما به تكون بشراً. بل وصورها فأبدع صورتها. وهذه الحركة العظيمة حركة الخلق هي نفسها في ما بعد حركة الوحي العظيم. فالوحي أي النور الذي يستهدي به البشر في حياتهم هو في الواقع الجزء المتمم لفعل الخلق، وهو نفسه يصدر عن ذات المصدر ويأخذ نفس التّعرج النازل، حتّى يبلغ مقصده. والخطّاط المتصوّف المعجب والمصدّق بعمق بكلّ ذلك، يحاول أن ينقل هذا المعنى وهذه "الحقيقة" إلى جوهر المتقبّل، إلى شعوره ووعيه. وهنا تتطابق الحقيقة والجمال. فكأنّنا نقارب الأفلاطونية في سياق نظريّة المثل، والهيغلية في سياق الإستيطيقا وتطابق الحقّ والجمال.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ أقرب الفنون أو على الأقلّ الأكثر شهرة في التعبير عن مثل هذه الدلالات الرمزية المقدّسة هو فنّ الخطّ كما لاحظنا. ولم يكن ذلك من قبيل الصدفة، بل لأنّ تحريم الصورة والتمثيل والمحاكاة قد دفع بالكثيرين من المبدعين المسلمين إلى البحث عن فنون

[1]- «L'homme est un signe, un nom marqué par le sceau d'Allah. Il est ce corps dérobé à lui-même, et comme détaché de son mouvoir dans la vision devine. Ce qui s'introduit en ce corps, dictée par la voix devine, c'est une peinture de l'âme se détachant dans le ciel d'Allah. A sa manière, le calligraphe retient cette peinture de l'ame. Elle donne à voir le chemin de la révélation».

KHATIBI Abdelkébir & SIJILMASSI Mohamed, L'art Calligraphique Arabe, op; cit, P226.



لا تصويرية ووجدوها في الخطّ، ثمّ وبدرجة حاسمة ترقّي الروحيّ عبر المقامات والأحوال من خلال الرّموز والأشكال، لأنّ عقيدة الإسلام عقيدة كتابيّة فقد حظي فيها الخطّ منذ البداية بقبول وتشريف لم يحظ بهما فنٌّ آخر.

ويعتبر السلجماسيّ والخطيبيّ أنّه لعبريّة فنّ الخطّ في التعبير عن هذه المحاميل المقدّسة ينبغي اعتباره فنّاً مركزياً في الفنون الإسلاميّة. فهو الفنّ الذي "يجعل الوجود نابعاً من الكتابة"<sup>[1]</sup>. كما تنبع التجربة الروحيّة من الذات الإنسانيّة.

تكشف حركة الخطّ، التي هي حركة ذهن الفنّان المسلم وأصابعه، عن أنّ شيء يُنجز بالصدفة. بل كلّ شيء تحكّمه جماليّة خاصّة. جماليّة هي مصدر متعة الفنّان المسلم. ولذلك نراهما يتساءلان في سياق تحليلهما لهذه المسألة: من أين يستمدّ الفنّان المسلم متعته؟<sup>[2]</sup>

والأصل في هذه المتعة بالنسبة إلى الخطّاط المسلم هي الكتابة. فالكتابة هي العنصر الجوهريّ الذي تدور حوله الثقافة الإسلاميّة<sup>[3]</sup>. والكتابة لم تحظ بكلّ هذا الاهتمام إلاّ بالعودة إلى «الكتاب» أو النصّ المقدّس الذي منه يتمّ استلهام كلّ شيء. فحينما يكتب المسلم هو في الواقع يعيد إنتاج

[1]- «Ensource l'être dans l'écriture». KHATIBI Abdelkébir & SIJILMASSI Mohamed, L'art Calligraphique Arabe, op.cit, p 228.

[2]- «D'où tire l'artiste musulman sa volupté ?» KHATIBI Abdelkébir & SIJILMASSI Mohamed, L'art Calligraphique Arabe, op.cit.

[3]- يستعرض الخطيب والسلجماسي جدل الأصل حول الكتابة في المتخيل الإسلامي. وذلك في الفصل الأوّل من كتابهما "فنّ الخطّ العربي"، حيث يتساءلان كيف تصوّر المسلمون أصل الحروف العربيّة؟ فيستعرضان عدّة تصوّرات بعضها واضح السند مثل أبو العباس أحمد البوني، وبعضها دون سند. ومن بين عناصر هذا المتخيل، الاعتقاد بأنّ الحروف خلقت في البداية من التور الذي كتب به كل شيء على اللوح المحفوظ. وكان بعض شعاع هذا التور قد فلت فشكّل أوّل حرف وهو الألف في الأبجدية، ومنه اشتقت جميع الحروف الأخرى. بينما تذهب بعض عناصر هذا الجدل إلى القول بأنّ الله خلق الملائكة في البداية على شكل حروف وأمرهم بالسجود له فأوّل الساجدين جعله الألف أي أوّل الحروف الأبجدية. ومن عناصر هذا الجدل كذلك أحاديث أخرى تقول أنّ آدم كتب ثلاث كتب قبل الطوفان العظيم، وقد أمر بحملها إلى بنيه. وبعد الطوفان وجد الناس هذه الكتب وكلّ ملّة حملت كتابها باختلاف لغتها. بينما يشير المؤلّفان إلى أنّ تاريخ الخطّ والكتابة العربيين مرّا في الواقع بمراحل مختلفة متطوّرة في وعي الثقافة الإسلاميّة هي الأسطورية والميتافيزيقية والعلمية. والتصوّر العلمي لأصل اللّغة العربيّة هو ما أكّده الدراسات التاريخية والأنثروبولوجية التي تعود بها الآشوريين والشعوب الفينيقية. بينما يعتقد كثير من المسلمين قديمهم وحديثهم بأنّ أصل اللّغة العربيّة هو القرآن خاصّة وأنّه قديم قدم الزمان نفسه. وهكذا ندرك كم يحوز الأسطوري على هذه الظاهرة في المتخيل الإسلامي. ولذلك فإنّ التعامل مع ظاهرة الكتابة بالأبجدية العربيّة أي فنّ الخطّ العربي ينبغي أن يكون بحرص شديد مع استحضار كلّ عناصر هذا الجهاز الأسطوري حول الأصل المتخيل، أي "ميتافيزيقا الرّموز العربيّة" *la métaphysique des signes* كما في عبارة الخطيب والسلجماسي. كما أشار المؤلّفان إلى أنّ الجدل حول أصل اللّغة والكتابة العربيّة تشكّل في المرحلة الفلسفيّة أو الكلامية داخل قضيّة ما يعرف "بالتوقيف والاصطلاح". وهي مسائل عالجه المعتزلة، وهو جدل وسع فيه الخلاف والتفصيل. وخاصّة حول هل أنّ كلام الله مجرد صوت أم هو فعل؟ وهل هو نصّ بالذات أم هو معنى علينا ترجمته؟ ثم تعلق الجدل بكيفية كتابة القرآن وحفظه وقوله. مع الاحتفاظ دائما بمصدره المتعالي هو الله سبحانه وتعالى.

بينما ذهب أغلب التحويين العرب إلى الطّبيعة التّعاقديّة للّغة مثل ابن جنّي وابن فراس وابن حازم. وإلى القول بأنّ القرآن خالد مع الله. بينما لغة آدم التي علّمه إيّاها الله فقدت وضاعت منه. وعوّضتها اللّغات الاصطلاحيّة المتفرّقة. وقد قدّم ابن خلدون تصوّراً متأخراً وأكثر وضعية لأصل الكتابة حينما أشار إلى تنقلها من السريالية إلى الحميرين إلى الحيرة إلى سكان الحجاز.. وهي قراءات تقترب من الاكتشافات الحفريّة الحديثة. والغريب في الأمر أنّ الأبجدية العربيّة هي أبجدية حديثة، لأنّ أقدم التصوّر التي تمّ العثور عليها بالأبجدية العربيّة تعود إلى سنة ٣٢٨ (فنّ الخطّ العربي ص ٥٢).

وترى الدّراسات اللّغويّة الحديثة بجملة القرائن التي بين يديها أنّ اللّغة العربيّة تعود إلى أصول أرمينية وفينيقية.

العبارات «المقدّسة» نفسها التي احتواها الكتاب. إنّه يكتب بالحروف نفسها، وبالأبجدية نفسها، وأحياناً بالتركيب نفسه، وبالضماير نفسها، وبالأسماء نفسها. إنّه يكتب في كلّ مرة «القرآن». وكلّما كتب الخطّاط المسلم نصّاً إلّا ووجد نفسه يستذكر آيات القرآن الكريم، وهو أشرف الكلام وأعظمه على الإطلاق. إنّه كلام المولى عزّ وجلّ أعظم وأنفس جواهر العقيدة الدنيّة للمسلم.

بناءً على ذلك، يجدر القول أنّ فنّ الخطّ العربيّ ليس مجردّ تحبير حرّ على مساحات بيضاء للوحة، وإنّما هو من منظور الجماليّة الإسلاميّة إعادة إنتاج للمقدّس نفسه بطريقة إيهايميّة واعية في عوالم روحانيّة يُسمّيها المتصوّف بالعلوم الباطنيّة. من هنا، فإنّ حركة الخطّ وتعرّجاته، وخشونته ورفعته، وعموديّته وأفقيّته، وتضادّه وانصهاره، وتقعره وانكماشه، وتفرفقه واجتماعه، وذهابه وإيابه وتلوّنه بالأحمر والأزرق والأصفر... كلّها أفعال رمزيّة مقصودة ومختارة بعناية كبيرة.

من هذا المدخل يدعونا الخطيبيّ والسلجماسيّ إلى أن نطلّ من جديد على حركة الخطّ العربيّ ونفهمها على النحو المنطقيّ الجدير بها. فهذه الحرك يغلب عليها فعل التدوير بشكل لافت. وهو ما دفع بالكثير من مؤرّخي ونقّاد الفنّ الإسلاميّ إلى مساءلة هذه الظاهرة عن معناها. وفي تأويلهما لا يدلّ هذا التدوير المليء بالعناصر المثورة أحياناً، أو بالفراغ أحياناً أخرى، على مجردّ تصوّر للعالم المتناهي المخلوق عند المسلم فحسب، إنّما هو فضلاً عن ذلك تصوير تشبيهيّ لنزول النفس إلى المحتوى الذي تضمّنها. والذي إذا ما حلّت به حلّ معها فعل الوجود نفسه. ولذلك، فإنّ حلول فعل الحياة لا يمكن أن يكون في العدم، بل لابدّ أن يكون في موضوع ما، وهذا الموضوع منطقيّاً هو يسعى له، أي به بطن لقبوله. ولذلك تكون الحركة في الأغلب من الأعلى في اتّجاه الأسفل، ومن النقطة في اتّجاه بطن الدائرة. من هنا تأتي فكرة التقعير أو التدوير الأساسيّة في رسم الخطّ العربيّ.

في هذا المعنى، يقول الخطيبيّ والسلجماسيّ: «وتفتح هذه الإشارة المجال لرسم خفيّ يرسم النفس في طريقها لاحتواء الفراغ والإقامة فيه بفضل خطوط كتابيّة كالحروف المكتوبة بجمال مطلق والمختصرات الرمزيّة للأسماء وهندسة الأمثال الإلهيّة. ذلك هو المثال الحيّ للخطّ العربيّ».<sup>[1]</sup>

وللخطّ حضور متميّز لدى المتصوّفة، ولاسيّما إذا استدار. فالدائرة عند الحلاجّ على سبيل المثال سير في طريق مسدود. والنقطة وسط الدائرة هي الحقيقة. والحقيقة هي نقطة التجلّي والالتقاء بين الظاهر والباطن، بين العرض والجوهر، حيث يتحقّق الفهم ويغيب الوهم.

[1]- «Ce geste introduit une peinture secrète de l'âme, dans sa manière d'envelopper le vide et de s'y loger par des épures gnomiques : calligrammes absolus, monogrammes symboliques, géométrie à parabole divine.». KHATIBI Abdelkèbir & SIJILMASSI Mohamed, L'art Calligraphique Arabe, op; cit, pp 231- 232.

ولعلَّ اعتماد الخطِّ العربيِّ على ظاهرة التدوير هذه، قد جعلت منها ظاهرةً كونيَّةً تتبع الخطَّ العربيَّ أينما حلَّ. فالخطَّاط الصينيُّ المسلم اليوم حينما يرسم آيات من القرآن يعتمد تقريباً رؤيةً جماليَّةً قريبة جداً من مثيله المسلم في الأقطار الأخرى. ويدلُّ كلُّ هذا على أنَّ الرُّؤية الجماليَّة الإسلاميَّة في الخطِّ هي عابرة للقرَّات، ولثقافات المحليَّة، وتقترن بالمعاني الدينيَّة التي يعتنقها المسلم بغضِّ النَّظر عن الجغرافيا التي ينتمي إليها.

في هذا المعنى يقول الخطيبُ والسجلماسيُّ: "لا يملك الفنُّ الإسلاميُّ مركزه في مكَّة أو في طومبكتو، بقدر ما يمثل مشهداً متنوعاً ولا مركزي. ونسوق مثلاً على هذا الخطَّ العربيِّ الذي يرسمه الصينيون المسلمون. إنَّ مثل هذا الخطِّ ليس عربياً إلاَّ بالتجوُّز نظراً لكونه يتجاوز منبعه الأصليَّ. فالكتابة التخطيَّة تجرِّف الحرف العربيَّ وتجعله يدور حول نفسه ليحقِّق موازنةً تشكيليَّة. فكلُّ ثقافة ترضي ذاتها بأن تنقل الثقافات الأخرى إلى مواطن اختلافها. فالرَّغبة تنفجر بواسطة المدِّ ذي الجذور المتباعدة"<sup>[1]</sup>.

نلفت هنا إلى أنَّ الفنَّ الصوفيَّ في عمومهِ، وفنَّ الخطِّ بالذَّات، لم ينبثق فجأةً ومن عدم، وإنَّما ظهر نتيجة جملة من الشروط الموضوعيَّة، وأهمُّها ما أحدثه الغزو من "ثقاف" ولقاء حضاريَّ بالتعبيرات الثقافيَّة للشعوب الأخرى. ومن هنا فإنَّ الفنَّان المسلم حينما يرسم هو في الواقع يعبرُ في الآن نفسه عن عمق التشابك بين خصوصيَّة المحليَّة التي ينتمي جغرافيا لها وبين عقيدته العامَّة التي اتَّخذت بعداً كونيّاً إلى حدِّ كبير. فحينما يكتب الصينيُّ المسلم عبارة "لا إله إلاَّ الله" أو "الله أكبر" أو "الله خالق السماوات والأرض ومعيدهما"، فإنَّه وإن التزم بتقنية التدوير والتعوير، أو بقاعدة أخرى عامَّة في الخطِّ العربيِّ، لا يعدم أن يدخل عليها بعض السَّمات الشخصيَّة الخاصَّة بالثقافة الصينيَّة، أو حتى الخاصَّة بثقافة مقاطعته داخل الصين نفسها. هذا العنصر هو ما يمكن تسميته بالجماليَّة المحليَّة في داخل الجماليَّة الفنيَّة الإسلاميَّة بصورة عامَّة. وهو أمر يجعلنا في داخل الفنِّ الإسلاميِّ نفسه نستطيع تمييز الفوارق الأفريقيَّة عن الفارسيَّة، عن الهنديَّة، عن الصينيَّة، عن التركيَّة، عن الأوروبيَّة. وعادة ما يجد هذا التنوع لدى مؤرِّخي الفنِّ الإسلاميِّ ترحيباً كبيراً، إذ في الغالب يُنظر إليه باعتباره دليلاً على السِّمة الكونيَّة الحقيقيَّة للفنون الإسلاميَّة.

يشكِّل فضاء اللوحة مساحة للإبداع وللتخيُّل الحرِّ وللتعبير الغزير بالنسبة إلى الفنَّان المسلم. غير

[1]- «L'art musulman n'a point son centre à la Mecque, ni à Tombouctou, mais il présente un paysage divers, décentré. Prenons l'exemple de la calligraphie arabe écrite par des Chinois musulmans. Une telle calligraphie est arabe par excès, par débordement de sa propre source. La cursive idéogrammatique tord la lettre arabes, la fait tourner sur elle-même, pour en mesurer en quelque sorte la plasticité. Chaque culture se fait plaisir à elle-même, en déplaçant l'autre sur le sol de sa différence. Le désir éclate par un flux écarté des stipes». Ibid, p 226.

أنَّ شكل الحرف بحدِّ ذاته وقيمته الرمزيَّة المتداخلة بعمق مع الدينيِّ تجعل الفنَّان المسلم لا يشعر أنَّه أمام ” لعب طفولي حرّ“، وهو يباشر رسم ما يريد. إنَّها مفارقة عميقة قد لا يدركها إلا من تمثَّل جميع عناصر هذه ” الأحجية“. فالفنَّان المسلم من حيث الموضوع هو حرٌّ في أن يأتي من الرسوم ما شاء طالما أنَّه لن يشابه، وطالما أنَّ نيَّة المحاكاة لا تدخل في دائرة الممكن في تفكيره حتَّى . وهو كذلك حرٌّ من جهة اختيار أيِّ فكرة يريد إيصالها إلى المتقبَّل، طالما أنَّها لا تتناقض ومفاهيم الخلق الإلهيِّ والقدرية والنظام الغائي للكون والحياة.

غير أنَّ وسائل التعبير التي ينبغي عليه إبداعها هي التي تفرض نفسها كأفضل وأقرب التقنيَّات لتحقيق الغرض الجماليِّ الأسمى. وأقرب الأمثلة على ذلك فنُّ الخطِّ. فحركة وسكون وصعود ونزول وخشونة ورفعة الخطِّ هي بحسب الفكرة التي يعبر عنها. ولذلك، فمن الصعوبة بمكان القول بأنَّ العلاقة بين الشكل والمضمون في العمل الفنيِّ الإسلاميِّ الصوفيِّ اعتباطية، أو حتى شبيهة بمثلاتها في التجريدية المعاصرة. وفي هذا السياق يقول الخطيبيُّ والسلجماسيُّ ”ولمَّا كان الخطُّ تزوِّف المقدَّسات فإنَّه يشعُّ في كلِّ مكان، والكتابة تتأقلم مع كلِّ مادة ومع كلِّ شكل، إنَّها تنطوي على بعد جوهريِّ في الوجود“<sup>[1]</sup>.

## 5 - خصوصية الرؤية الصوفيَّة في الفنِّ:

تطرح قضية التجريد في الفنِّ الصوفيِّ إشكاليَّات عديدة، لعلَّ أبرزها يتعلَّق بسيمولوجيا التسمية نفسها، بمعنى: ما الذي يجوز نقدياً قبول هذا التركيب النعتيِّ: أهو الفنُّ الإسلاميُّ الصوفيُّ؟ وهل يعود ذلك إلى أنَّ من أنجزه هو مسلم - وهو ما لم يكن عليه واقع الحال في أغلب تلك الفنون؟ أم يجوز من جهة أنَّه التزام بمعايير جمالية إسلامية؟ وهو العنصر الجامع بينها؟

في الواقع، يختلط على الباحث أمر التصنيف حتى يصير ”الفنُّ الصوفيُّ الإسلاميُّ“ بهذا القول معتم الدلالة. وفي هذا السياق يقول بابادوبولو<sup>[2]</sup>: ”هل يسمَّى العمل الفنيُّ إسلامياً إذا كان موسى بإنجازه لحساب رجل مسلم أو معتنق الإسلام؟ ولكن من الواضح أيضاً أنَّ الأعمال في القرون الأولى كانت بيزنطية من حيث جماليَّتها ومنجزة بأيدي يونانيِّين أو مسيحيِّين سوريِّين مثل الفسيفساء والجداريات التي تزيِّن مساجد سوريا وقصورها في القرن الثامن. أم هل تسمَّى الأعمال إسلاميةً وصوفيَّة إذا كان منجزوها فنَّانين اعتنقوا هذا الدِّين أو هذا المذهب؟ إنَّنا بذلك نزلق في طريق لا مخرج منه، إذ لا نعرف صانعي معظم الأشياء المزدانة بصور في مختلف البراعات كالزُخرف

[1]- KHATIBI Abdelkébir & SIJILMASSI Mohamed, L'art Calligraphique Arabe, op. Cit.

[2]- Alexandre Papadopoulo: فيلسوف روسي في مجال الجماليَّات الإسلامية عرف بكتابه المرجع في ١٩٧٦ الإسلام والفنِّ الإسلامي.

والخشب والمعادن والعاج والخطوط عدا بعض الأعمال النادرة لأسماء صانعيها. والأسماء في حال ثبوتها تكون في الغالب ذات نبرة مسيحية حتى نهاية القرن الثالث عشر. من المحتمل جداً أن تكون جمالية الرسم الإسلامي تكوّنت على يد مسيحيين أو حديثي عهد بالإسلام من سوريا، فالواضح إذن أنّ عقيدة صاحب العمل الفني أو مذهبه لا دخل لهما في الموضوع لذلك لا يمكننا سوى اعتبار الأعمال نفسها والسّمات الموضوعية التي تبديها حتّى نحكم بمطابقتها لمقتضيات جمالية إسلامية أي باحترامها الأساسي لتحريم محاكاة الكائنات الحيّة، والطبيعة بصورة عامّة.<sup>[١]</sup>

وإذا أعرضنا عن هذا الإحراج الأوّل، فإننا نصطدم بمسألة ثانية شديدة التعقيد من حيث الجوهر، فالفنّ لا يصير فنّاً من النّاحية المبدئية، إلّا إذا استقلّ عن التوظيف الإيديولوجي والديني، ولم يعد جزءاً تابعاً لغيره وإحدى أدوات تلك الجهة وحواملها فلا يعبر عن ذاته بقدر تعبيره عن الدلالات المسقطّة التي حُمّل بها. بينما في عبارة الفنّ الإسلامي يبدو الأمر متناقض، لأنّه حينما نذكر عبارة الإسلامي أو الصوفي نكون ضمناً قد نفينا الفنّ أو ألغيناه، في مقابل إقرارنا بأولوية "المقدّس" على حساب الجمالي. لأنّ التركيب اللغوي يؤدّي دور التعريف بالمعرّف أي الفنّ بالنّعت الذي يلحقه وهو الإسلامي أو الصوفي. فكيف نصوغ هذا التركيب ونستسيغه؟

ولعلّ من باب الحرص على الصرامة المنهجية، أن نضيف إلى الإحراجات السابقة، إحراجاً آخر يتعلّق بما تحويه المدوّنة الفقهية في الإسلام من تحريم للتصوير الفنيّ التشبيهيّ وللنحت. فكيف يجوز لنا بعد كلّ ذلك الحديث عن فنّ صوفيّ في ظلّ القول بالتحريم؟ هل أسلم الفنّ الصوفيّ؟ أم هل كان الفنّ مسلماً يوماً ما؟

تمثّل جميع هذه الأسئلة مداخل مناسبة للتّفكير في موضوع الصورة في الفنّ الإسلامي. وإذا جاز لنا افتراض وجود حلول أو أجوبة لتلك الإحراجات، فإنّه يجوز لنا البحث عنها في السّجال الكبير الذي أقامه نقاد الفنّ الإسلاميّ حول هذا الموضوع، عينا بشكل مباشر النصوص الكبرى الفارقة في هذا المجال مثل نصوص: الخطيبّي والسجلماسي وألكسندر بابادوبولو. فكيف تمّت معالجة جميع هذه العناصر داخل هذه المدوّنات المشتغلة على قضية الصورة في الفنّ الإسلاميّ؟

على الأغلب أنّ "الرّسم التشبيهيّ" أو "التمثيليّ" حرام شرعاً في الإسلام<sup>[٢]</sup>، كما سبق أن أوضحنا. ومن دون أدنى تحصيل فقهيّ، يعلم أغلب المسلمين الغرض من القول بالتحريم، وهو تجنّب الوقوع في التشبيه والشبهات. إذ لا يجوز تقليد الخالق، ولا يجوز التشبيه على المخلوق. ثمّ لأنّ عبادة الأصنام كانت سائدة إبّان نزول الوحي، فكان لا بدّ من منع "التجسيم" للفكرة المجردة حول الإله.

[١]- ألكسندر بابادوبولو، جمالية الرسم الإسلامي، ترجمة عليّ اللواتي، نشر وتوزيع مؤسّسات عبد الكريم بن عبد الله، تونس، ١٩٧٩، ص ٢٩-٣٠.

[٢]- رغم أنّنا لا نجد هذا التحريم في القرآن فلا جدال في وروده صريحاً في نصوص السنّة، قال الرسول محمّد ﷺ "لسوف يكون الرّسامون والمصوِّرون من أشدّ من يعذبهم الله يوم القيامة" (صحيح البخاري)، وعن ابن عباس أنّه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول "كلّ مصوِّر في النّار، يجعل بكلّ صورة صورها نفس تعذب في جهنّم" (أحمد بن حنبل، المسند ج ٤)... "أنا أفكر"، إصدار المركز الوطني البيداغوجي، تونس، ص ١٦٨.

فتجريد فكرة "الله" هي الخاصية المركزية للإسلام أي التوحيد. توحيد إله واحد هو رب العالمين، تعالى عن الوصف الحسي، أحدٌ وصمد، لا شبيه له، لم يولد ولم يلد، ولم يكن له كفؤاً أحد. وهو حقيقة متعالية لا تُدرك للعامة إلا بالتصديق و"بالتخيّل"، وللعلماء بالاستدلال والعقل. فالله مفهوم صعب لأنّه مجرد يقوم على الاعتقاد بوجوده في كلّ مكان وقبل الزّمان وبعده، أي قديم وغير فان. ولعمق هذه الفكرة من جهة انفصالها عن الحسيّ والعينيّ والمباشر، كان من الصّعب إدماجها بين جمهور المؤمنين من دون إغلاظ في التّهديد والوعيد. ولذلك ارتبط التصوير التشبيهيّ والتمثيليّ بصفة "الشرك"، وهي أعظم الكبائر على الإطلاق في الإسلام.

لا شكّ إذن في أنّ المقاصد الشرعيّة من وراء هذا المنع هي تجنّب التشبيه والتشبه ومنع الفتنة الحسيّة التي يمكن للعمل الفنّي أن يحدثها في ذات المؤمن. إنّ الخوف على ذهاب خشية المؤمن وهدوئه ويقينه ووقوعه تحت سحر الفتنة والغواية الحسيّتين. وهو في الواقع إقرار بشكل غير مباشر بما للفنّ من سلطان وتأثير في النفوس. إذ لا نهاب في الغالب ما لا يُهاب. ففي خشيتنا نعلن الكثير من الاحترام لمن نخشاه. والإسلام كان منذ البداية حذراً مع أشكال الفنون المختلفة، القوليّة منها كالشعر والبلاغة، والنغميّة كالموسيقى والغناء، والتصويريّة كالرّسم والنّحت. حتى أنّه لم يحل من الشعر "فاحشه" و"فاضحه" و"هاتكه"، ومن الغناء "فاتنه"، ومن الموسيقى "ما تذهب معها خشية الله" ووقار المؤمن، ومن التصوير "ما شبّه" على المؤمنين، ونافس الخالق المتعالي عن كلّ تشبيه وعن كلّ منافسة. وهنا المشكل، فإذا كان الله نفسه سبحانه وتعالى، يتعالى عن كلّ تشبيه ومنافسة، فلم نحرّم على الفنّانين التشبه بعمله المتقن وصنعتة الجميلة المبدعة؟

لقد استطاع المتصوّفة أن يخترقوا حواجز الشّكل في مغامرتهم الفنيّة ليغوصوا بأذواقهم في بحار الجمال والجلال. ولكنّ الجواب الفقهيّ الجاهز دائماً، هو بأمر الخشية على الله يقع التحريم، ومن ثمّ حماية المؤمن الضّعيف والقابل "للسقوط" في كلّ لحظة في غواية "شيطان" التشبيه والغلط في وهم الخلق، يقع التحريم. وعليه، فإنّ الرّغبة في صفاء النفس وهدوئها وثباتها على اليقين المطلق، وتطهير أعماق المؤمن من الانفعالات الحادّة والعاطفيّة، والنّأي بها عن انزلاقات الغواية والفتنة الحسيّة، وقع إجماع الفنّ، وخصوصاً في صدر الإسلام.

لكن، إذا كانت الثقافة الدينيّة الإسلاميّة بهذه الصرامة مع الفنّ، فبم نفس وجود فنون إسلاميّة في ظلّ سيادة مبدأ "التحريم"؟

يطرح النّاقّد ألكسندر بابادوبولو هذا التناقض، طارحاً فرضيّتين ممكنتين حوله لكلّ منهما تبعاتها الخاصّة، وهما:

- الفرضيّة الأولى: من الممكن أن يكون وجود الفنّ الإسلاميّ حادثاً عن فعل "العصيان"، والتجاوز والإهمال للأوامر، وضعف في عقيدة البعض وخصوصاً الخلفاء، على شاكلة التجاوز الذي يحدث في "كبائر" أخرى شأن الخمر وغيره.



ويترتب على هذه الفرضية نتيجة مفادها أنه لا يوجد فنٌ إسلاميٌ أصيل، وإنما كلُّ ما وجد هو عبارة عن تجاوزات "ثقافية" يجيزها المترفون وأصحاب السلطان لأنفسهم<sup>[١]</sup>. وهي نتيجة خطيرة ومتهافة، ولذلك يقول عنها ببادوبولو "ولكن يجب أن نكون حذرين وأن نتمثل ما يترتب عن القول بهذا الرأي فهو يعني التأكيد على أنه لا يوجد رسم إسلامي بالمعنى الحقيقي للكلمة، بمعنى فنٌ تصويريٌّ متفق مع تعاليم الدين الإسلامي المقبولة. فإذا سلّمنا بأنَّ الرّسم كان يمارس "كخطية دائماً"، وإذا كانت العقوبات الواردة في الأحاديث تنسحب على الفنّانين ومناصريهم، فمن البديهي أن نتحدّث عن "رسم كان يُمارس في زمن السادة المسلمين"، أو كان "يُنجز من أجلهم"، ولا يمكن أصلاً تسميته "رسماً إسلامياً"<sup>[٢]</sup>.

تشدّدنا العبارة الأخيرة في شهادة النّاقِد ببادوبولو، والتي تنتهي إلى نفي صفة "الإسلامي" عن الرّسم الإسلامي، في حال ذهبنا في هذه الفرضية الأولى، التي تعتبر وجوده نتيجة فعل خطيئة، وهو مأزق لا يمكن الخروج منه إلا بالفرضية الثانية.

-الفرضية الثانية: يفترض ببادوبولو كبديل للفرضية السابقة، أن تفسير مفارقة التحريم والوجود للرّسم الإسلامي، يمكن تحقيقه عبر وضع المعطيات التالية في حساب مؤرّخي ونقاد الفن، وهي أن الفنّان المسلم، بعد إدراكه العميق لجوهر عقيدته، فهم أن مسألة التحريم لا تتعلّق بالجوهر ذاته، أي حقيقة الفنّ وماهيته، وإنما تتعلّق بأشكاله التعبيرية عن تلك الحقيقة وتلك الماهية فحسب، فأدرك أنه مطالب بتطوير أساليبه التشكيلية المختلفة وتوظيفها على نحو لا يجرح ولا يخرج حساسية المقدّس. ومعنى هذا أن الفنّان المسلم ولاسيّما الصوفي لما تمثّل ما هو محرّم في الفنّ على وجه الدقّة تجنّب. والمحرّم هو التشبيه والتمثيل والمشابهة. وحينها ولّد من رحم قدراته الإبداعية الخلاقة طرقه التعبيرية الرمزية والخاصة به. ويتعلّق الأمر عملياً بإعادة التحكّم في اللون والشكل والحركة والضوء والتوازن وكلّ مكونات المشهد العيني للعمل الفنيّ. وقد وظّف الفنّان المسلم جميع عناصره التشكيلية من أجل خلق مواضيع خاصّة به، تعبر عن عمق تجربته الروحية الضاربة في النزعة الصوفية.

[١]- يقول ببادوبولو "يعرض مؤرّخو الفنّ جميعاً تلك التّحريمات التي سنّها فقهاء الحديث والواردة في الأحاديث التي لديهم من جهة، ومن جهة أخرى يسجلون الازدهار الفعلي للرّسم، وحيث أنّهم لا يطرحون مسألة ما إذا لم يكتسب الرّسم بجماليته صبغة إسلامية حقّة، فإنّهم لا يتعدّون تسجيل هذا التناقض وتفسيره بنفوذ الأمراء المحبّين للفنّ والمهملين لتّحريمات رجال الدين بخصوص هذه المسألة ابتداءً من شرب الخمر. وهكذا يكتب ارنولد: لقد كان بوسع الأمراء المزهوّن بنفوذهم ازدراء تعاليم علماء الدين" وكذلك "لقد كان العلماء يدينون هذه الجرائم دون التجرؤ على الكلام واثقين بعقاب الله" ومثل هذا الموقف لاوغو مونيري دي فيلار Ugo Monneret de Villar.

وهو ممّن تعمّقوا في مشكل "تحريم الصورة" فهو يعطي أمثلة كثيرة لتّحريمات أخرى بقيت حبراً على ورق كالكتابة على القبور والأنصاب الجنائزية، وخاصّة القباب والحمامات أو التّائحات والعيول في المآتم. ويختتم مونيري دي فيلار حديثه قائلاً: يمكن مواصلة تعداد الأمثلة: فالأوامر المسنونة في الحديث تظلّ دائماً دون جدوى والفقهاء أنفسهم يجدون بعض الملاءمات مثل إذنهم بالكتابة على القبور رغم النهي، وكذا بالنسبة للقباب على القبور والصّور" ونستطيع بدورنا الزيادة من الاستشهادات لأنّ هذا الموقف قد اتّخذ في الواقع جميع مؤرّخي الفنّ الإسلامي.

ألكسندر ببادوبولو، جماليّة الرّسم الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص ص ٣٠-٣١.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٣١.



## الخاتمة:

حاولنا في هذا البحث السعي للوقوف على أبرز ما يُميّز التجربة الفنيّة الصوفيّة، وأطلقنا عليها اسم المغامرة لأنّ صاحبها يدخل خضماً واسعاً لا يعرف مسبقاً مُنتهاها. وحاولنا بيان أنّ التجريد والتوحيد وجهان لورقة واحدة، وهما وجه وقفا في هذه التجربة الذوقيّة، حيث يفيض سبيل الله بمعاني الحبّ والفناء، وهو المجال الذي يُشعر فيه بالتشوّه الفنيّة رضا وجمالاً، والطّريف أنّ هذه المغامرة هي رحلة معرفة وتجريب لأنّ من ذاق عرف، ومن لم يذق لم يعرف. وقد فاض الفنّ الصوفيُّ بمعاني السُّمو والمثاليّة الطّامحة إلى الاتّحاد بين الحبّ والمحَبِّ، وهذا التعالي هو التمثيل الحقيقيُّ للتجريد سعياً وراء التوحيد المتجلّي في مطلق الكونيّ.

لقد بدا التجريد نقطة التقاء بين الفنّ الصوفيّ والفنّ الحديث، وهو ما يفتح أفقاً لمزيد من التحليل والمقارنة في مجال المنطلقات الفنيّة، ومواضيع الإبداع ومضامينها، وفي طرق أدائها. ولا عجب أنّ يكون السابق في الزمان مدسّناً للحظة فنيّة تنتهي إليها الحداثة اللاحقة في الزمان. ولعلّ ذلك راجع إلى أنّ الإبداع الفنيّ لصيق بالنّفس الإنسانيّة. ولغة النّفوس واحدة في كلّ عصر ومصر.

## قائمة المصادر والمراجع:

## ١- المصادر:

١. أحمد بن حنبل، المسند ج ٤، "أنا أفكر"، إصدار المركز الوطني للبيداغوجي، تونس.
٢. محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح، مكتبة الإيمان، المنصورة، مصر، طبعة جديدة، سنة ٢٠٠٣.
٣. رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، سنة ١٩٩٦.
٤. ابن سينا، أحوال النفس، دار الكتب العلميّة، بيروت، سنة ٢٠١٩.

## ٢- المراجع:

## باللغة العربيّة:

١. الصّائغ سمير، الفنّ الإسلاميّ: قراءات تأمليّة في فلسفته وخصائصه الجماليّة، دار المعرفة، بيروت - لبنان.
٢. ابن عربي، التجليات، المطبعة الملكيّة، المغرب، ١٩٦٤٠.
٣. سعاد الحكيم، المعجم الصوفيّ، دندرة للطباعة والنشر، ١٩٨١.
٤. بهنسي عفيف، جماليّة الفنّ العربيّ، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٧٩.
٥. التوحيديّ أبو حيّان، رسالة في علم الكتابة، تحقيق الدكتور إبراهيم زكريّا، مطبعة المعهد الغربيّ، بدمشق سوريا، ١٩٥١.
٦. شقرون نزار، معاداة الصورة في المنظورين الغربيّ والشرقيّ، دار محمد علي للنشر، تونس، ٢٠٠٩.
٧. عبد الكبير الخطيبي ومحمد السلجماسي، «ديوان الخطّ العربيّ»، ترجمة محمد برادة، دار السلسلة، سنة ١٩٧٦.

٨. ألكسندر ببادوبولو، جماليّة الرّسم الإسلاميّ، ترجمة علي اللّواتي، نشر وتوزيع مؤسّسات عبد الكريم بن عبد الله، تونس، ١٩٧٩.

٩. طه عبد الباقي سرور، الحلاج: شهيد المتصوّف الإسلامي، دار النهضة مصر للطبع والنّشر، دت.

### باللّغة الفرنسيّة:

١ – RAGON Michel, l'aventure de l'art abstrait , Ed: Robert Laffont, France, ١٩٥٦.

علم المبدأ  
LMOLMABDAA

# مركز الكتب



■ «إتباسات الحضارة» لـ برتراند بينوش

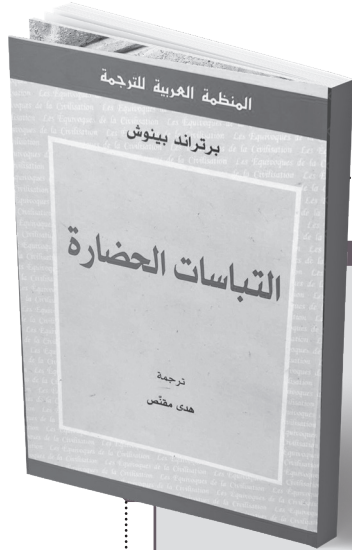
الصورة القلقة للإنسان الحديث

هاشمية علي رسلان

■ رسالة الأصول الثلاثة للحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي

تأصيل فلسفي - سياسي للحضارة التوحيدية

كريم عبد الرحمن



## «إلتباسات الحضارة» لـ برتراند بينوش

الصورة القلقة للإنسان الحديث

هاشمية علي رسلان

باحثة في علم الاجتماع السياسي - لبنان

على غير ما هو مألوف لدى فلاسفة التاريخ، يعرض برتراند بينوش في كتابه "إلتباسات الحضارة" ما يدنو من هندسة معرفية مستحدثة لاستبطان ماهية الحضارات وهوياتها التاريخية.

يسعى بينوش وهو أستاذ تاريخ الفلسفة الحديثة في جامعة السوربون عبر هذا الكتاب، الى الدخول على مفهوم الحضارة دخول المتأمل. وليس اختياره لعنوان كتابه على هذا النحو، إلا رغبة منه - في ما يبدو - بإحداث ضرب من الشَّعْبِ المعرفي حيال مفهوم بات يُنظر اليه كمسلّمة لا تحتاج الى تعريف.

منذ البداية تتناهى الى القارئ مساءلات عن السبب الذي حمل الكاتب ليؤسس مقارنته على إشكالية "الإلتباس". لكأن الذين سبقوه في تناول الحضارة كظاهرة إنسانية سارية في التاريخ، لم يفلحوا في بيان مغزاها، وإنما زادوها غموضاً على غموض.

ولعلها مسألة جد حيوية تلك التي سعى المؤلف اليها. ذلك بأنه قصد مقاربتها واعادة تعريفها في اطار عملية تأصيل معرفي أعمق

غوراً. عينا بها "مسألة الالتباس" التي أرادها بينوش نعتاً إشكالياً للحضارات الانسانية، وهي تواصل حياتها ضمن جدلية الاتصال والانفصال والتداخل.

ستشير ناقلة الكتاب الى العربية هدى مقنص الى ذلك، لماً رأت - استناداً الى قول الوزير الفرنسي ذي الهوى اليميني في عهد ساركوزي كلود غيان (Claude Guéant) - "إن الحضارات كلها لا تتساوى". ثم أتبع ذلك بالاشارة الى ما قرره عالم الاثنولوجيا كلود ليفي ستراوس لجهة تبديد كل محاولات تصنيف الحضارات تصنيفاً تراتيبياً. وهو ما يعني إخفاق مجمل الأبنية الفكرية التي ابنت مناهجها على التصنيف التراتبي لفهم العمليات الحضارية بما هي تعاقب طولي في مسار التاريخ.

وفي مرحلة معرفية متأخرة سيأتي جان كازانوفاً ليعرّف الحضارة على نحو يتوازي مع ما سيقاربه بينوش في هذا المضممار: فقد ورد عنه قوله في موسوعة يوينفرسالييس ما يلي:

"تستخدم كلمة حضارة بمعان شديدة التنوع وكثيراً ما تكون غير دقيقة بالكامل. وبشكل عام، يمكن تصنيف المعاني التي تنسب الى هذه الكلمة بشكل واضح او ضمنى الى فئات ثلاث:

أولاً، في اللغة الأكثر شيوعاً، يرتبط مصطلح حضارة بحكم قيمة، ويصف بشكل إيجابي المجتمعات التي تستخدم هذه الكلمة لوصف ذاتها. وهو يفترض بالتالي وفي المقابل وجود شعوب غير متحضرة او متوحشة.

ثانياً، الحضارة هي مظهر معين من الحياة الاجتماعية. ثمة مظاهر في الحياة الجماعية يمكن تسميتها بالظواهر الحضارية او تسمى، في حال تجسدت ضمن مؤسسات ونتاجات، أعمالاً حضارية، في حين أن اخرى لا تستحق بالطبع ان تنضم الى هذه الفئة.

ثالثاً: وأخيراً، تنطبق كلمة "حضارة" على مجموعة من الشعوب أو المجتمعات. وهكذا، الى جانب الحضارة التي هي درجة عالية من التطور أو مجموعة من السمات المميزة، ثمة حضارات متنوعة تمتلك هذه السمات وتستقي منها شخصية خاصة تعطيها مكانة محددة في التاريخ أو بين مجموع الشعوب في لحظة معينة. يرتبط هذا المعنى الثالث بالتالي مع واحد من المعنيين السابقين فيجعله مفهوماً عملياً في اطار تحليل الواقع الاجتماعي". (المقدمة - ص ١٢).

### "الالتباس" بما هو قضية فلسفية

سوف يلاحظ قارئ الكتاب، بمقالاته وفصوله المتنوعة، أن الذين قاربوا "التباسات الحضارة" من المهتمين، كانوا محمولين على همّ فلسفي من الدرجة الاولى. وما ذاك إلا لأن القضية التي هم بصددتها تقع في صميم الفلسفة وإجراءاتها المعرفية.



في هذا المنحى بالذات، نلفت الى ما لاحظته فيلسوف الأخلاق الألماني ألبرت اشفيتسر حيث حرص على البحث في ماهية الحضارة من قبل أن يبحث عن هوية حضارة ما. وبسبب من حرصه ذلك، سيتبين له في ختام طوافه الفلسفي ان الحضارة في جوهرها هي قضية أخلاقية. ذلك يعني أن العامل الأخلاقي هو أمر جوهري لمعرفة ماهية الحضارة، وبالتالي للحكم على كل حضارة بعينها. وفي سياق تسويغه لهذا الحكم القيمي رأى اشفيتسر أن الأعمال المبتكرة والفنية والعقلية والمادية لا تكشف عن آثارها الكاملة الحقيقية إلا إذا استندت الحضارة في بقائها ونمائها إلى استعداد نفسي يكون في أصله أخلاقياً حقاً. ذلك أن الانسان لن تكون له قيمة حقيقية بوصفه شخصية انسانية إلا من خلال كفاحه ليكون ذا خلقٍ وحلالٍ حسنة. وتحت تأثير المعتقدات الأخلاقية وحدها تكونت مختلف العلاقات في المجتمع البشري على نحو يسمح للأفراد والشعوب أن تنمو وتتطور بطريقة مثالية. وأما إذا أعوز الأساس الأخلاقي فلسوف تتداعى الحضارة وتتهافت، حتى لو كانت العوامل العقلية والخلافة، أي كانت قوة طبيعتها، تفعل فعلها في اتجاهات أخرى. (اشفيتسر - فلسفة الحضارة - ترجمة عبد الرحمن بدوي - دار الأندلس - ١٩٩٧ - ص ٤).

### وحدة النص في تعدده

بدت فلسفة التاريخ في أبحاث الكتاب ظاهرة على نحو بَيِّن. فلم يكد السؤال الفلسفي يغيب حتى يرجع إلينا بأشكال وصيغ وظهورات مختلفة. والسبب في هذا عائد أولاً، الى تعدد النصوص التي ساهمت في بيان العناصر المولدة للإلتباس الحضاري. وثانياً الى عامل منهجي مؤداه، أن أي درس لأي من أركان العمران الإنساني، هو درس منبعثٌ من همّ فلسفي أولاً وآخرًا.

وسيطهر لنا من مطالعتنا لأعمال المشاركين ما تم بذله من جهود لتظهير إشكالية الإلتباس. وهي جهود تنطلق من تاريخ الكلمة (المصطلح) ونشئها، الى المفاهيم التي تحيل تلك الكلمة، إليها عند مجموعة من الفلاسفة والمفكرين الاوروبيين منذ القرن الثامن عشر وحتى بدايات القرن العشرين.

لا يكتفي منسق العمل برتراند بينوش بتقديم الدراسات الواردة في الكتاب وبيان مضامينها، بل هو يقدم تحليلاً فلسفياً لـ "التباسات" الحضارة، من النواحي الدلالية والوظيفية. وإذ بيّن معناها ما بين العامين ١٧٧١ و ١٨٠١، يظهر له كم أن استعمالها كان نادراً في النصف الثاني من القرن الثامن عشر في فرنسا. وما ذاك إلا لانها لم تكن تدل الى مفهوم معين ثم لتأتي ملبية حاجة نظرية محددة، وقد كان الاسكتلنديون - حسب بينوش - من أهم منظري الحضارة التي اعتبرت مساوية لتاريخ الجنس البشري فتلاقت مع فكرة "قابلية التحسين" على اعتبار انها تشكل آلية نموذجية تنبعث منها الأمم لتخرج من حالة الهمجية(ص ١١).

قد يكون تعدد المقاربات من الفضائل المعرفية لهذا الكتاب. فعلى الرغم من الزوايا والخلفيات المتكثرة، بل المتباينة بين باحث وآخر، فقد بدت لنا النصوص على الجملة وحدة قولية بامتياز. الكل اكدوا على الالتباس كحالة واقعية تلازم الحضارة في ولادتها ونشوتها والكلمات التي عُرِّفت بها. ولقد بين بينوش هذه اللائمة حين رأى ان الفيلسوف اذا أراد ان "يتفلسف" وجب عليه ان يفعل هذا على التضاد مع الكلمة الرئيسة التي يعمل عليها كموضوع. وذلك إما باعادة تعريفها بحسب معنى محدد، وأما باستبعادها ضمناً، أو برفضها بشكل واضح. وهنا يتفق المؤرخون - كما يقول بينوش - على ان الحضارة باتت تُعرّف منذ بدايات القرن التاسع عشر، تحت "شعار العصر" (Schlagwort, Catchword of the Time, Allerweltsbegriff) ثم يعطي مثلاً على رؤيته بما سبق وقدمه شارل فوريه حيال الكيفيات التي ينبغي الاستعانة بها لمقاربة الأطروحة الحضارية. ثم ينقل عن فوريه قوله التالي: حيث تشكل شهادة فوريه (Fourier) في هذا الفضاء الإشكالي مثلاً بليغاً يقول:

"بما أنني لم أكن أقيم أي علاقة مع اي تيار علمي، قررت أن أطبق الشك بأفكار الجميع من دون تمييز وأن أشك حتى بالأفكار التي كانت تحظى بقبول شامل، وذلك على غرار الحضارة التي هي معبود كل التيارات الفلسفية والتي نعتقد أننا نرى فيها غاية الكمال. ثم يتساءل: ولكن هل من شيء أقل كمالاً من هذه الحضارة التي تجرّ وراءها كل المصائب؟ هل من شيء مشكوك في أمره أكثر من ضرورتها وديمومتها المستقبلية؟ [...] يضيف: يجب إذا ان نطبق الشك على الحضارة، الشك في ضرورتها وفي امتيازها وفي ديمومتها. هذه مشكلات لا يجرؤ الفلاسفة على طرحها، لأنهم حينما يشكّون في الحضارة سيجعلون نظرياتهم المتصلة جميعها بها عرضة للشك في بطلانها وستسقط بسقوط الحضارة، لحظة يتم العثور على نظام اجتماعي أفضل لاستبدالها؟ (ص ٣٢).

إذا كان لنا ان نستدل على ثراء التنوع في مقاربة أطروحة الالتباس الحضاري، فنسذكر على سبيل المثال ما ذهب اليه مساهمة ميشال ماليرب في الكتاب، وجاءت تحت عنوان "بعض الاعتبارات حول فكرة الحضارة". في هذا البحث مسعى لعقد مقارنة بين نظريتين تأسيسيتين لكل من هيوم وفيرغسون.

يلاحظ الكاتب أن ثمة تبايناً بين هاتين النظريتين. ففي حين يُعرض هيوم عن تعريف الحضارة (Civilization)، يستعملها فيرغسون كمعادل للمدنية في مقالة مشهورة له حول تاريخ المجتمع المدني. لكن المؤكد حسب الكاتب ان قصة نشوء أي مفهوم هي قصة مثيرة ويصعب سردها. فما من إثبات مادي، أولاً، إلا ظهور الكلمة في المعجم، بيد أن هذا الحدث الذي يؤرخ لما قبله ولما بعده يظل صعب التقويم. فمن الممكن على الدوام القول ان المفهوم كان موجوداً من قبل على الرغم من غياب الكلمة، أو على العكس، أن الكلمة الجديدة لا تزال تحتفظ بشيء من

المعنى القديم. وفي هذه الحالة يُطلق العنان لقدرة المؤرخ على إعادة التركيب لديه، ولكن على حساب الحدث نفسه. يضيف: "ثم إننا لا نستطيع تجاهل دور الظروف أو الطبايع. وإذا ما أردنا الاكتفاء بالكاتبين موضع اهتمامنا، يجدر بنا أن نتذكر العناية التي كان يضعها هيوم في طرد كل "المصطلحات الاسكتلندية" من أعماله، وفي الكتابة بلغة متكلفة في حين أن فيرغسون لا يبدو حاملاً الهموم نفسها من دون الوصول إلى درجة التحدث بلغة جديدة. ينتهي إلى القول: "ينبغي إذاً عدم الرغبة في كتابة التاريخ بسرعة كبيرة". (ص ٣٠٠).

### لكن لنعد هنا إلى نشأة المفهوم واستعمالاته:

من الملحوظ أن مصطلح (Civilization) يرد ثلاث مرات في "موسوعة" ديدرو ودالامبير: المرة الأولى في مقالة (Peine, vol, XIIIm paru en 1965) بالمعنى القانوني أي تحويل مادة جرمية إلى مادة مدنية؛ ومرة في مقالة (Vie, Vol, XVII, paru en 1765)، الصادرة في العام ١٧٦٥ حيث يكتب جوكور (Jaucourt) قائلاً: "[بلوتارك] يجعلني اتحدث بمتعة في عزلتي المرححة والسلمية والمعزولة مع هؤلاء الموتى المشهورين، هؤلاء الحكماء الموقرون كما الآلهة من العصور القديمة، أصحاب الأعمال الخيرة مثلها، أبطال وُهبوا إلى الإنسانية من أجل تقدم الفنون والسلام والحضارة"، والمرة الثالثة في مقالة Zone من المجلد ذاته حيث تتكرر الجملة. (ص ٣٠٠)

وإذاً، تبدو كلمة (Civilization) (حضارة) غائبة، عند هيوم. لكن يجب أن نتذكر طريقة عمل الفيلسوف، فهو لا يكتفي بعدم الاهتمام بادخال المولدات من الكلام، بل يعتبر نفسه صاحب علم في الطبيعة الإنسانية وتشكيكي صعب المراس في الوقت نفسه، وبالتالي فهو يفضل الوقائع على الفرضيات والحجج على المفاهيم. أما لغته فتبغى أن تكون لغة فلسفية مهذبة ومطبوعة بمودة ثقافية.

### بين الاستمولوجي والايديولوجي

وهكذا استقبلت صفة (civilized) (متحضر) بشكل ممتاز وهي تظهر مرات عدة في المقالات. وفي التحقيق حول مبادئ علم الأخلاق (Enquête sur les pricipes de la morale) جاءت كقضيض لـ (همجي) (barbarous). وبحسب "التحقيق". المشار إليه، نجدنا وجهة نظر ثلاثية: فإما أن نعتبر العلاقة بين الأمم المتحضرة والأمم الهمجية التي لا تحترم حتى قوانين الحرب، فتصير الأولى في حل من أي التزام (TB ١٦ MM ٦٠)؛ وإما أن نلاحظ أن سجناء الحرب يعاملون في الأمم المتحضرة بطريقة إنسانية (EPM, TB, MM60) وبحسب مرتبتهم، وإما أن نقارن أخيراً بين ما يجري في داخل الأمم المتحضرة مع ما يجري في الأمم الهمجية، حيث إن في الأولى جهداً دائماً للابتعاد عن أية اعتبارية، وأي تحيز في قرارات العدالة والملكية (TB 18, MM 159). من هنا يمكن أن نستنبط فوراً أن "الحضارة" متصلة بعلاقات البشر بين بعضهم بعضاً وهذه العلاقات

قد تؤخذ على مستويين: مستوى تأثير مشاعر الانسانية الطبيعية في وضعيات الحرب، حين تغيب قوانين العدالة، والمستوى الاعلى الخاص بتأثير قوانين العدالة نفسها التي تُحلُّ محل حكم البشر الاعباطي حكم القواعد العامة. والحالة التي يجدر التوقف عندها هي السلوك الذي يجب اعتماده ازاء المتوحشين في المستعمرات، فهل يملك الاوروبيون المتحضرون، بسبب تفوقهم على الهنود الهمجيين، الحق في أن يرفضوا كل واجبات العدالة والشروط الانسانية في طريقة معاملتهم لهم" (TB 18, MM 63).

لم يغب عن الذين تصدوا لجلاء الاشكاليات المعرفية في هذا الشأن بيان الفارق بين الرؤية الفلسفية المحايدة والرؤية الايديولوجية المتحيّزة.

والاشارات بيّنه في معالجات الكتاب لجهة الالتباس الذي تثيره تناقضات مناهج النظر الى الحضارات. إذ بين منهج الفيلسوف ومنهج الداعية بون شاسع في تعريف وتعيين ماهية الحضارات وهويتها. ففيما ينبغي على الأول ان يجعل المعنى والمصطلح منزّهين من التحيز، يمضي المتكلم او الداعية الى توظيف المصطلح طبقاً لقبلياته القيمية ومعياريته العقائدية.

قد يكون هذا الوجه من الالتباس هو أحد أهم العناصر المولدة للاختلاف في تحديد ماهية الحضارة. فضلاً عن فهم هويتها التاريخية.

وما من شك بأن الرؤية الايديولوجية هي التي ترسم الخريطة المعرفية للكتل الحضارية، منذ بدء التاريخ والى يومنا هذا، ذلك بأن التحيز هو من طبع الكائن البشري، ولا يسع الحكماء والعرفاء في حال كهذا، سوى بذل المجهود العقلاني الأخلاقي لاحتواء القدر المتيسر من تداعيات الاحتدام وشروره. وأما ما يتصل بالكتاب، فإن لنا مما انتهى اليه بينوش في المقدمة ما يوجز بكلمات قصار الغاية من "العمل كله"

إنها "التباسات في المعنى والوظيفة.. ولو أردنا أن نكون عقلاء نقول: ان الحضارة لا يمكن ان يحكى عنها بالمفرد"...

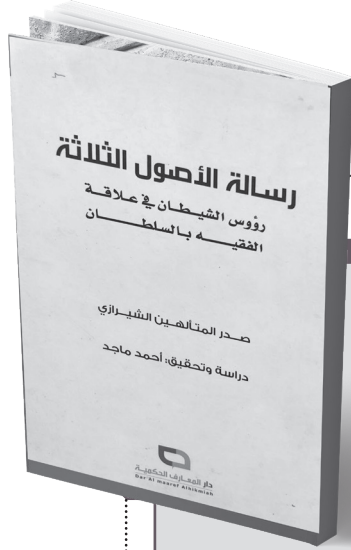
- برتراند بينوش

- التباسات الحضارة

- ترجمة: هدى مقنص

- اصدار المنظمة العربية للترجمة - بيروت ٢٠١٣.

- توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية.



## "رسالة الأصول الثلاثة" للحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي تأصيل فلسفي . سياسي للحضارة التوحيدية

كريم عبد الرحمن

باحث في علم الاجتماع الديني

قد يغيب عن الناظر في منظومة الحكمة المتعالية عمق اهتمام الحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي بالفلسفة السياسية. لكن من يعاين مؤلفات الشيرازي المعروف بـ "ملا صدرا" يستطيع أن يستنتج الأسس الكبرى لفلسفته السياسية. وفي هذا الكتاب الذي بين أيدينا نقرأ جانباً مهماً وأساسياً مما يؤسس لتلك الفلسفة في مجال التدبير الحضاري.

يمكن القول أن الحكمة السياسية الصدرائية تظهر في مواضع شتى من أعمال ومؤلفات ملا صدرا. أهمها ما جاء حول النبوات في كتاب "المبدأ والمعاد". فيه تظهر لنا أطروحته السياسية المتصلة بإثبات وجوب وجود النبي والولي والاعتقاد بهما، وبيان السياسات والرئاسات المدنية، وما يلحق بها من أسرار الشريعة بوجه تمثيلي. وإذا كان جل نتاج ملا صدرا يعتني بموضوعات فلسفية أو لاهوتية مجردة، أو بموضوعات تتصل بالدين في آفاقه النظرية، فإن ثمة في أعماله الفلسفية ما ينشغل بميدان الحياة وقضاياها ومشكلاتها في الاجتماع والسياسة والأخلاق.

لعل استقراء كتابه المشهور الذي وضعه تحت عنوان "رسالة الأصول الثلاثة رؤوس الشيطان في علاقة الفقيه بالسلطان" سوف تكشف لنا إلى أي مدى كان ملا صدرا حاملاً أميناً لموضوع الحكمة التدبيرية في دنيا الإنسان.

وبهذا المعنى يندرج كتاب "رسالة الأصول الثلاثة - كأحد أبرز أعماله النقدية للاجتماع السياسي الإسلامي في عصره. فهو ليس كتاباً فلسفياً بالمعنى الدقيق للكلمة، ولا هو بكتاب لاهوتي، مع أن ملا صدرا ذهب فيه إلى إستثمار مجمل جهات ثقافته الفلسفية واللاهوتية وتكوينه المعرفي. وللبيان، ان الكتاب المشار إليه يعتني بشأن من أخص شؤون الاجتماع، وبقضية من أعقد قضاياها، إذا ما درست في ضوء الظروف والملابسات التي أحاطت بالوضعية النفسية والفكرية والفلسفية للمؤلف في خضم توتر العلاقة بينه وبين السلطتين السياسية والدينية وهيمنتها الشاملة على مراكز المعرفة ومدارس العلم. ولعله من المفيد الإلفات هنا إلى القسوة التي واجه بها ملا صدرا رجال الدين في عصره. إلا أن هذه المواجهة لا ينبغي أن تعزل عن سياقها التاريخي والحقبة التي عاشها. فالهم الذي يحكم نقده هذا على قساوته لم يكن دينياً ولا ايديولوجياً، بل هو في الأساس همٌ معرفي يحكمه هاجس التحرر من سلطات وهمية طاغية تمجد التقليد وتتصر للسائد على حساب المأمول والمرتجى. كما يحكمه هاجس الإصلاح فيما يتصل بالشأنين الأخلاقي القيمي والاجتماعي السياسي. أما السبب في تسمية هذه الرسالة "بالأصول الثلاثة"، فيرجعه المحققون الى الموانع والحجب التي تحرم أغلب الناس من إدراك الحقيقة، وكسب العلم الإلهي والمكاشفات، وهي مشتقة من أصول ثلاثة هي:

أ. الجهل بمعرفة النفس التي تمثل حقيقة الانسان.

ب. حب الجاه والمال والميل للشهوات واللذات وسائر المتع.

ج - وساوس النفس الأمّارة وتدليسات الشيطان اللعين المخادع، الذي يظهر الحسن قبيحاً والقيح حسناً. حول هذه الأصول يوضح ملا صدرا "إن الجهل بمعرفة النفس من أعظم أسباب الشقاء والخسران، وقد ابتلي به أكثر الخلق في هذه الدنيا؛ لأن كل من لم يعرف نفسه لا يعرف الله... وكل من لم يعرف الله فهو كالذباب والأنعام". ويقول في نقده لسلوك المتصوّفة: "لو كان هناك ذرة من نور المعرفة تشع في قلوبهم، لما جعلوا من باب بيت الظلمة ومن أهل الدنيا قبلة لهم، ولما تعلقوا بشهوات النفس والهوى". ومن البديهي أن انتقاده المتصوّفة كان حجة لظن جميع الأفراد الذين يتقربون ويتملقون لأهل الدنيا والحكومة، فيعملون على تأمين منافعهم الشخصية من هذا الطريق، ولا يفكرون بتأمين منافع عباد الله وخدمتهم. وإن ما ذكره بعد ذلك يؤيد هذا الاستنباط. إلى ذلك، يحذر ملا صدرا في هذه الرسالة وفي معظم مؤلفاته الأخرى من أن ألفاظ



"العلم"، و"الفقه"، و"الحكمة"، التي كانت تطلق في زمان النبي ﷺ سادت الطريقة على معانٍ غير معانيها المتداولة عند المتأخرين. وخالصة القول أنه كتب هذه الرسالة في لحظة تاريخية شديدة التعقيد ظهرت فيها فتنة مركّبة تمظهرت بطائفة من الانحرافات السياسية والفقهية والعقائدية.

### بين الحكمة المتعالية والحكمة السياسية

لسبب يرجع إلى غلبة الهمّ الميتافيزيقي في أعماله، لم تأخذ السياسة عند ملأ صدرها حظها الوافي من العناية والتظهير من جانب الباحثين. فقد انبرى أكثر شارحيه ومحقّقي أعماله إلى تركيز مجهودهم على الجانب الأنطولوجي للحكمة المتعالية. في حين ذهب الندرة منهم إلى متاخمة آرائه السياسية ومضوا إلى اعتبارها إعادة تدوير لما كتبه الفارابي في "آراء أهل المدينة الفاضلة". إلا أن آخرين خالفوا هذا الرأي بتبيين حقيقة أن ملأ صدرها هو من الفلاسفة الذين أولوا السياسة عناية خاصة رغم عزلته وإعراضه عن الإنضمام إلى أصحاب الشأن. وحسب هؤلاء أنه في مؤلفاته كان صاحب نظر في السياسة المثالية، وبأساليب وطرق إدارة الدولة. وقد نظر في آراء الفارابي والغزالي وسواهما من الفلاسفة، وتأمّل أفكارهم، سوى أنه في الكثير من المواضيع وخصوصاً في "شرح أصول الكافي"، راح يبحث في واقع السياسة المتداولة، وذكر شروط المملكة وحدود قدرة الملك...".

جمعٌ وازنٌ من المحقّقين وجدوا في اهتمام صدرها بـ "السياسة" على نحو الوصل الوطيد مع تأسيساته الأنطولوجية. وهو لم يفارق التنظير الذي تمتلئ به أدبيات الفلسفة السياسية الكلاسيكية. لأجل ذلك لم يأخذ -كما يقولون - بآراء الفارابي في "المدينة الفاضلة" أو بما جاء في كتاب "الجمهورية" لأفلاطون إلا من باب تعزيز رؤيته الأنطولوجية السياسية في الحكمة الإلهية المتعالية. ومن البين أن كان للنظام الفلسفي للحكمة المتعالية في القرون الثلاثة الأخيرة تأثيرات ونتائج جدية في الفكر السياسي بوجه عام، والإسلامي بوجه خاص. كان يسعى لتفسير فلسفي للشريعة، ولتثبيت المكانة السياسية للمجتهدين، وبشكل عام مقولة الاجتهاد في الفلسفة الإسلامية. وبذلك هيئاً مقدمات طرح الأدلة العقلية لولاية المجتهدين. وبوجه إجمالي فقد سار صدر المتألّهين على أساس الأسلوب والمذهب الشائع والغالب في الفلسفة السياسية الإسلامية، وقام بتوضيحه وتكميله وتفصيله كلما وجد إبهاماً أو غموضاً أو نقصاً فيه. وفي هذا السياق كان للمفكرين الإسلاميين أسلوبان في التعامل مع الأنظمة الاجتماعية: فالسعة والمنطقة الجغرافية هي أساس لأحد هذه الأساليب، أما الأساس والمنشأ الآخر فهو الأهداف والغايات التي يجب على النظام الاجتماعي السعي لتحقيقها، وهي أيضاً وظيفة النظام السياسي التي يجب عليه تأمينها. وقد اعتمد صدرها أيضاً على هذين الأسلوبين بتصنيف وتقسيم الأنظمة الاجتماعية والسياسية. من وجهة نظره مثلاً، يمكن من ناحية السعة والمنطقة



الجغرافية تقسيم الأنظمة الاجتماعية إلى مجموعتين: أنظمة كاملة، وأنظمة غير كاملة.

- الأنظمة الكاملة هي عبارة عن النظام السياسي العالمي، وهو النظام الذي يحوي الكرة الأرضية ويقيمها تحت سيطرته. والنظام السياسي الإقليمي، وهو الذي تقع تحت حكمته أمة أو شعب ما. وأخيراً النظام السياسي الوطني وهو الذي يقع تحت حكمته عدد من المواطنين في منطقة جغرافية معينة.

- أما الأنظمة الاجتماعية غير الكاملة، فهي عبارة عن: النظام الاجتماعي لقرية واحدة. والنظام الاجتماعي لمحلة. والنظام الاجتماعي للبيت والأسرة.

على أساس المنظومة الفكرية وسلسلة المراتب التي وضعها ملاً صدرا من الوجود إلى الموجود، يتضح لنا أن النظام الاجتماعي العالمي هو نظام كبير، يضم مجموعة من الأنظمة الثانوية. وترتيباً على ما رسمته منظومة الحكمة المتعالية، تكون جميع الأمور في خدمة أهداف الدين، ويُنظر إلى الدولة والحكومة، والاقتصاد، والقضاء، والفن، والتربية والتعليم وسائر مجالات الحياة، كنوع من الواجب والوظيفة الدينية، بحيث تؤمن رضا الشارع. ومن الجدير بالذكر أن الدنيا لفظ مشترك بين معنيين. ففي الآداب الإسلامية كلما ذكرت الدنيا بالذم والتحقير، يكون المقصود التعلق بالقيم غير الإلهية والشهوانية وغير الإنسانية، وكلما ذُكرت الدنيا بعنوان مزرعة الآخرة ودار سفر، فالمقصود منها الطبيعة المادية التي خلقها الله للناس. وقد يغيب هذا الفارق والتفكيك أحياناً عن نظر بعض المحققين، فيؤدي إلى مشكلة في الفهم. على هذا الأساس، يبين ملاً صدرا أن الغرض الأصلي من وضع القوانين الإلهية هو سَوق الناس نحو الله تعالى، ومعرفة ذاته، وإبعادهم عن الصفات المذمومة والطباع السيئة التي تؤدي إلى تعلق ذاتهم بالأمور الحقيرة، وتجعلهم في مراتب دنيا، وتسبب الحرمان والخذلان لهم، والخلاصة هي الوصول إلى الزهد الحقيقي عن الدنيا وأهل الدنيا والمال والمقام.

### السفر الرابع كفته تديري

ومع أن القَدَرَ لم يسعف صاحب "الحكمة المتعالية" في شرح جميع ما حواه كتاب "أصول الكافي"، إلا انه يشكل أحد أهم مصادر ميثافيزيقاه السياسية، خصوصاً البحوث التي ذكرها في شرح أحاديث كتاب الحجة وهي: باب "أصناف الناس"، باب "الشخص الذي يعمل بدون علم"؛ "باب ضرورة الحاجة إلى الحجة"، "باب طبقات الرسل والأئمة"، "وباب الفرق بين الرسول والنبي والمحدث، في معرفة الإمام والرجوع إليه"، "وباب وجوب إطاعة الأئمة"... وعلى وجه الإجمال لنا أن نشير إلى سبيلين في علم السياسة الصدراتي هما: سبيل الله. وسبيل الطاغوت. فالأول هو السبيل الإلهي المستقيم الذي يكن الولي والقائد فيه. الله. والأنبياء، والأئمة والعلماء الجامعين

للشرائط، ومقصده الله والجنة. وأما الثاني فهو سبيل الكفر، والتفرقة، والشرك، ومقصده الفساد وجهنم، والمعرفة هي التي تهدي الإنسان الى أحد هذين الطريقتين. وهكذا تستوي منزلة الإنسان في الحكمة المتعالية على سياسة العالم وتدييره بوصفه خليفة الحق في عالم الخلق. فالغرض النهائي للخليفة كما يصرّح هو "سياقة الجميع إلى جوار الله ودار كرامته لشمول رحمته". وعليه، فإن تشكيل الدولة ضروري؛ لأنها تعمل على توفير إمكانية العبادة لعباد الله حتى يتمكنوا من عبودية الله بهدوء كامل.

المزية التي ينفرد بها المنهج الصدراي تمكث في تسييل الوحي في الاجتماع الانساني ففي مقدمة كتابه "المظاهر الإلهية" يوضح ملاً صدرا ان المقصد الأقصى من نزول الكتاب الإلهي هو دعوة العباد الى الملك الأعلى، وتعليمهم سبيل الارتقاء من حضيض النقص والخسران الى أوج الكمال والعرفان. لذلك يرى صدر المتألهين الى السياسة ويحللها في إطار منظومته الفكرية معتقداً أن السياسة تدبير رحماني أولاً، وسعي عقلائي ينهض على النوازع الفطرية والطبيعة للناس باتجاه إصلاح الحياة الجمعية لنيل السعادة والغايات الإلهية. يقول في الشواهد الربوبية: "السياسة حركة مبدؤها من النفس الجزئية تابعة لحسن اختيار الأشخاص البشرية ليجمعهم على نظام مصلح لجماعتهم". والسياسة عنده قسمان: سياسة انسانية وسياسية إلهية؟ السياسة الإلهية مجموعة تدابير أخذها الشارع المقدس بنظر الاعتبار لإصلاح حياة الانسان الاجتماعية "لا بد من شارع يعين لهم منهجاً يسلكونه لانتظام معيشتهم في الدنيا" حيث يعتبر الأنبياء والأئمة هم المتولّين الحقيقيين لهذه السياسة، إذ لا بد في رأيه من نبي ليتولى هذه السياسة "ولا بد ان يكون كاملاً فيما يتعلق بالأحكام والسياسات الدينية". ويعبّر ملا صدرا عن هذا النوع من السياسة بالسياسة العادلة والسياسة القاهرة وسنة العدل وقانون العدالة. وهو يؤكد كثيراً على أن السياسة الانسانية لا ينبغي لها أن تنفصل عن السياسة الإلهية وعن الشريعة.

ما من ريب ان كتاب "رسالة الأصول الثلاثة" يشكل الأرضية الخصبة التي يمكن أن يُبنى عليها فقه سياسي حضاري متكامل البناء. وهذا ما يستدعي العمل على إظهار الفلسفة السياسية أو الفقه التدبيري كأحد أبرز مكونات الحكمة المتعالية الصدراية.

- الكتاب: رسالة الاصول الثلاثة.
- الكاتب: صدر المتألهين الشيرازي - ملا صدرا
- دراسة وتحقيق: د. أحمد ماجد.
- الناشر: دار المعارف الحكمية - بيروت - ٢٠١٨.



## Table of Contents

### Comparisons

#### - Phenomenology of Irfan

Henri Corbin Theorization of the Link between Sufism and Philosophy

Translation and Commentary by: Ahmed AbdulHamid Aieyah 218

### Sub-Topics

#### - The Transcendental Sermon

“Semioticization” of the Letter, Word, and Language between Neffari and Ibn Arabi

AMIN YOUSSEF AUDEH..... 258

#### - Spiritualities of Abstraction

Paradoxes of Existential Monotheism in Sufi Art

Thurayya Bin Musamiyah ..... 270

### BOOKS

#### - Misconceptions of “Civilization” for Bertrand Binoche

The Uncertain Image of Modern Man

Hashimiyah Ali Reslan ..... 292

#### - “Message of the Three Foundations” for the Godly Philosopher Mulla Sadra

A Politico-philosophical Consolidation of the Monotheistic Civilization

Karim Abdurrahman ..... 298



## Table of Contents

### Fields of Theorization

- **History of Evolution of Theoretical Irfan;** (Origin and Outcome)  
Yadullah Yazdan Banah ..... 108
- **Prophecy and Wilaya** (Religious Leadership) in Terms of Interpretation  
Dr. Khanjar Hamieh .....136
- **Epistemology of Irfan**  
A Research on the Theory of Knowledge and the Approach of Combining Mind and Heart  
Fadi Nasser ..... 150
- **Phenomena from the Perspective of Transcendental Wisdom**  
A Study on the Understanding of What Transcends Social Realms  
HAMID PARSANIA / MAHDI SULTAN ..... 178
- **Human Wisdom and the Historical Onomastics**  
(A Critical Study on the Metaphysics of Being and Time according to Ahmed Fardid)  
Mohamed Fanaii Ishkouri ..... 200



## Table of Contents

<b>Editorial</b>	Nostalgia to ILMOLMABDAA .....	12
------------------	--------------------------------	----

### Path to Ascension

#### - From the State of Love to the State of Existence

Sayed Ali Moussawi .....	22
--------------------------	----

#### - The Sufi Human as a Civilizational Actor

Toufiq Bin Amer.....	34
----------------------	----

#### - Promises of Sufism

A Social Anthropological Approach for the Spiritual Generations  
Issue in the Islamic World

Jaafar Najm Nasr .....	52
------------------------	----

#### - Irfani Sufism

Saving the Human from Sorrow

AlHuthaili AlMansour.....	76
---------------------------	----

#### - Escape by Irfan as a Savior

Towards a Vision of a Contemporary Ethical Civilizational Revival

Ghaidhan Sayyed Ali .....	88
---------------------------	----

## Board of Trustees



<b>Pr. Izhar Nuri</b>	<b>Indonesia</b>
<b>Pr. Ahmed Jazzar</b>	<b>Egypt</b>
<b>Pr. Toufiq Bin Amer</b>	<b>Tunisia</b>
<b>Pr. Jad Hatem</b>	<b>Lebanon</b>
<b>Pr. Zaim Khanshalawi</b>	<b>Algeria</b>
<b>Pr. Sidi Ali Maaulainain</b>	<b>Morocco</b>
<b>Pr. Abdullah Falahi</b>	<b>Yemen</b>
<b>Pr. Azmuddine Ibrahim</b>	<b>Malaysia</b>
<b>Pr. AlSadeq AlFakih</b>	<b>Sudan</b>
<b>Pr. Fouad Sajwani</b>	<b>Sultanate of Oman</b>
<b>Pr. Velin Belev</b>	<b>Bulgaria</b>
<b>Pr. Muhammad hussain Al Yasin</b>	<b>Iraq</b>
<b>Pr. Mahmud Erol Kılıç</b>	<b>Turkey</b>
<b>Muhammad Taher Al-Qadri</b>	<b>Pakistan</b>
<b>Pr. Muhammad El-Mokhtar Jieye</b>	<b>Senegal</b>
<b>Pr. Muhammad Ahmad Ali</b>	<b>Syria</b>
<b>Pr. Mol Badi</b>	<b>Brunei</b>
<b>Pr. Muhammed Salem Al-Sufi</b>	<b>Mauritania</b>
<b>Pr. Yadullah Yazdan Banah</b>	<b>Iran</b>

# ILMOLMABDAA

1

A peer-reviewed scientific quarterly on Theoretical Irfan and  
Philosophy of Sufism studies

First Pilot Issue- 1443 A.H. – Spring 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 Toufaili

## Editorial Secretary

Khodor Ibrahim Haidar

## Design and Art Direction

*Red Design Company*

## For Contact

Website: [www.ilmolmabdaa.com](http://www.ilmolmabdaa.com)

Email: [ilmolmabdaa@gmail.com](mailto:ilmolmabdaa@gmail.com)

Tel: ٣٠٥٣٤٧ – ..٩٦١١

١٣٥٤٠٧٦٢ – ..٩٦١

١٩٠٨٩٩٣ – ..٩٦١

PO Box: 113/ 5748 - Beirut, Lebanon



# ILMOLMABDAA



A peer-reviewed scientific quarterly on Theoretical Irfan and  
Philosophy of Sufism studies  
First Pilot Issue- 1443 A.H. – Spring 2022 A.D.