

علم المبدأ  
ILMOLMABDAA

# مجلس الأمناء

(بحسب الترتيب الأبجائي)

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



# علم المبدأ

ILMOLMABDAA

6

فصلية علمية محكمة تعنى بمعارف الميتافيزيقا و الحكمة الإلهية  
العدد السادس - 445هـ - صيف 2023م

## رئيس التحرير

محمود حيدر

## المجلس العلمي الاستشاري

مصطفى النشار

سليمان أولوداغ

سيد علي الموسوي

## مدراء التحرير

إحسان الحيدري \* الهذيلي المنصر \* محمد علي ميرزائي

إدريس هاني \* غيضان السيد علي \* ديلافير غورر

## 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 مدير التحرير التنفيذي

خضر إبراهيم حيدر

قاسم الطفيلي

## تواصل

الموقع الإلكتروني: [www.ilmolmabdaa.com](http://www.ilmolmabdaa.com) / الإيميل: [ilmolmabdaa@gmail.com](mailto:ilmolmabdaa@gmail.com)

هاتف: 00961 - 305347 / 00964 - 7801877152 / 009611 - 3867158 / 00989 - 355471498

ص.ب: 113/5748 . بيروت . لبنان



## فهرس المحتويات

7..... مفتتح بالإيحاء.. كان الوجود كله

محمود حيدر

### المحور

#### الوحي الاعتنائي ونظرية الحدوث الإسمي

24..... - إسماعيل دانش

#### الوحي المسيحي وحدوث الموجودات

44..... - إتيان جلسون

#### الوحي والحدس والوحي النبوي

62..... - غلام شاير / سليم نواز / حفيظة أم سلمى

#### هايدغر، الوحي، وكلمة الله

86..... بيتر س. هودغسون

#### "أرض الحقيقة" وتجليات الوحي عند ابن عربي

112..... - أمين يوسف عودة

#### واقعية الوحي؛ بيان كيفية نزول الوحي على النبي حسب ملاحظته

134..... مهدي منصور / أحمد واعظي

#### لغة الوحي بغير لغة التنزيل؛ مشكلة الترجمة ومعضلة الفهم

152..... - جهاد زيدان

#### ابن عربي وتحليل الوحي

178..... - عبد الله نصري



## فهرس المحتويات

### منتدى علم المبدأ

#### "رؤحنة الفلسفة"

كيف لنا أن نستنقذ الميتافيزيقا من التفسير المادي للوجود؟

- قدم الندوة وأدارها: البروفسور إحسان الحيدري .....190

#### رؤحنة الفلسفة

إشكاليّة المصطلح والمضمون

- د. حميد لشهب .....191

#### الروحانيّة في فلسفة صدر الدّين الشيرازي

- د. علي أمين جابر .....199

#### الله هنا والآن؛ ما وراء اللغة، ما وراء الواقع

- د. منذر چلوب .....213

### حقول التنظير

#### ميتافيزيقا التوحيد في الفكر اليوناني

إكسينوفان أول الموحدّين

- مصطفى النشار .....228

#### المعرفة التنسُّكيّة

رحلة تأمل في إدراكات القلب العرفاني

- محمد غلاب - أعدّ النص وقدمه: د. غيضان السيد علي .....238

#### جوامع التصوّف

بحث في الصلة بين الشريعة والفلسفة والفنّ

- ثريا بن مسميّة .....254



## فهرس المحتويات

### مكنز الكتب

- "فلسفة الفلسفة" للفيلسوف الإسلامي يد الله يزدان بناه

نحو إبداع مفاهيم جديدة للميتافيزيقا الإسلامية

- قراءة: عبد الكريم البيطار..... 272

- ماذا لو أصبحت "فيزياء المستحيل" ممكنة؟

الفلسفة والعلم والدين في ضوء الفيزياء البعدية

- نرمن أبو خليل..... 281

## بالإيحاء.. كان الوجود كله

محمود حيدر

لا أشقَّ على الناظر في إلهيات الوجود من أن يختبر مسائلها على أرض المفاهيم. ولسوف تتضاعف المشقة إذ تجده أمام مسألة تتأبى على هندسات العقل القياسيِّ كمسألة الوحي. لكنَّ قضيةً بهذه الفرادة المعرفية، لا ينبغي لها - وتبعاً للضرورة العقلية - أن تمكث في معزل عن المشاغل البديهية للعقل نفسه. كذلك، ليس من شأن ما يسمو فوق المتناهيات المرئية أن يصدَّ عن النظر في ما يقع تحت مرمى الذهن ومقاساته المنطقية. ما نرانا نأخذ بهذه المسلَّمة إلاً للافتراض بأنَّ ثمة ما يستحثُّ على بيان شهادة العقل على الوحي كماكان ميتافيزيقي. ولنا أن نقول إن فرضية كهذه جائزة ومشروعة، ما دام كل شيء في عالم الظهور يكون مسبقاً بوجود هو علَّة كشفه وظهوره. لعلنا في هذا بإزاء واحدة من المسلَّمات التي ابنتى عليها التفكير الميتافيزيقيُّ خططه لاستكشاف المطارح العصية في علم الوجود. وسيدو جوهرياً، بالنسبة إلى كلِّ تصوُّر عن الوحي، أن ينسرح في أفق الألوهية، وأن يحدِّد خصائصها بدقَّة، عبر محمولات الروح، والعقل، والكلمة، والإيجاد، والوحدة، والذات. ففي هذه الحال سيكون في وسع المرء أن يدرك هذه المحمولات بالفهم، وأن يحلِّلها بالفكر؛ بل أن يؤسِّس لها منطقاً ومنهجاً ونظرية معرفة. ذاك يعني أن كلَّ أمر وحيانيٍّ يفكر فيه ويُنظر إليه بتعقُّل، هو أمرٌ عقليُّ، ولو لم يدخل في نطاق العقل الحاسب ونظامه الاستدلاليِّ. ونميل إلى الاعتقاد أن كلَّ قضية تُقاربُ على قاعدة مفاهيمية، جدير بها أن تسمَّى قضيةً عقلائيةً. فعندئذ تصير قضية الوحي والألوهية طبقاً للمقتضيات الأنفة الذكر، قضية ذات طبيعة عقلائية.

لو تدبرنا هذا المنفسح من التفكير بـ "الماوراء"، لفهمنا أنّ عالمًا موصولًا بالوحي هو عالمٌ لا يدنو منه زكُّ ما دام كلُّ موجود لا يوجد إلاّ بعلةٍ موجدة. لهذا سيقرّر الحكماء أنّ لو نُزِع الوحي عن شيءٍ انعدم وجوده، ما يعني أنّ لا فصل ولا قطيعة بين فعالية الوحي وانتظام الأكوان، حتى ليصير جليًّا ألاّ توجد أشياء الوجود كلّها، ناطقة وغير ناطقة، بمعزلٍ من عطاءات الوحي وتأيدته.

## I

### ماهية الوحي... كلمته الموجدة

حين يدعونا الهمُّ الميتافيزيقيُّ إلى السؤال عن ماهية الوحي، نرانا محمولين بالضرورة على تحريّ الإجابة في الحقل الذي تكلم الوحي به عن نفسه. قصدنا بهذا، أنّ المتكلم الإلهي وحده من يعرب عن كُنه ماهيته وغاية مراده. فإنما وحيه - بحسب المقصود - هو روحه الذي من أمره ولا يعلمه أحدٌ سواه. ولذا فإننا مع الوحي بإزاء مكنون رحمانيّ له لسانه الخاصُّ وهويته المفارقة. وسيكون من الحريّ بنا ألاّ نتعجل رأياً به أو حكماً عليه، إلاّ من خلال النظر إليه بعين النقص. بمعنى أنّ الفكر مهما بلغت فطنته، فلن يدرك سرّ هذا المكنون لأنّه من كُنه الذات الأحديّة وعلمها الغيبيّ. غير أنّ إدراك هذا السرّ لا يتأتّى إلاّ باعتلان الأمر الوحيانيّ من خبأ الذات إلى عالم الأسماء. فالوحي في اعتلانه هو إظهار الأمر الرحمانيّ بإيجاد الموجودات. وبفعله به صارت هذه الموجودات وجوداً دالاً على القول الأمر بما هو علةٌ مظهرة للعالم. من أجل ذلك قيل إنّ الأمر الوحيانيّ هو إلقاء قدسيّ دالّ على الفعل الإلهيّ بالكلمة والأثر. أو هو قولٌ إيجاديّ جعليّ قاله الموجدُ الجاعلُ بالإيحاء الأمرّيّ: لا من مظنة فكر، ولا من همسة حرف، ولا من قبضة يد. فإنما هو سرُّ الله في الوجود فلا يناله أحدٌ غيره. قيل كذلك، إنّ إشارة خاطفةً دالّةً على إلقاء علم في إخفاء" كما يذهب ابن فارس. وفي الاصطلاح، يتأتّى على معنى الخطاب الذي أوّله سرٌّ ومنتهاه إلى سرٌّ، وأنّه يفضي إلى معنى يخفى فهمه على غير من قصد إفهامه. أي أنّ الوحي دالٌّ على إلقاء المعنى في النفس على وجه يخفى. ذلك بأنّه يجيء للموحى إليه خفيةً عن سائر الخلق. أمّا المتكلمون وعلماء التفسير فسيقولون، من بعد أن أضناهم وصفه ونعته، إنّ للوحي ثلاث خواصّ: الأولى: خاصية الخلق، وهي تتخذ صيغة فعل الأمر بوجود الموجود الأول الذي منه نشأت الموجودات كلّها. والثانية: خاصية التكوين، وهي مختصة بالكثرات الوجودية وأجناسها وأنواعها على التفصيل والتفريد. والثالثة: خاصية الاصطفاء والتعليم وهي للأنبيا والرسل

والأولياء أمرُ الوحي هو نفسه في سائر الخواصِّ، لأنَّها تجري مجرى الكلمة الموجدة، سواء للشيء الأول الذي وُجِدَ ولم يكن قبله شيء، أو لسائر الأشياء لامتناهية الكثرة، والمعروفة بالخلق المتجدد. وهذا دليل على سيرية الوحي وسريانه المستدام في ثنایا الوجود على غير انقطاع. وأمَّا كلمة الوحي في هذه الحال، فإن هي إلاَّ الكلمة الكاشفة عن نفسها كشاهد على الواقع، وكواقع مشهود عليه في الآن عينه. وليس ذلك إلاَّ لأنَّ الكلمة الأمرة "كن" هي تجلِّي الوحي كفعل خلق وإظهار. وبهذا الاعتبار لا يكون ثمة حاجة لإقامة الدليل على مصدر الكلمة ما دامت صدرت عن علَّة بيَّنة لا لبسَ فيها.

.. ولمَّا كان الوحي خيراً محضاً، وخيريته تشتمل على الوجود كُلِّهِ، فلن يكون حاصله زللاً ولا عدماً؛ بل هو فعل القيومية الإيحائية التي بها صار للموجودات وجودٌ يتجدد. فالكلمة الأمرة بالخلق "كن" هي عين حقيقة الإيحاء. والله الذي أوجد الموجودات جميعاً بأمره وإرادته سيحفظها بالاعتناء والتدبير بوحى كلمته. وإذا كان من الصواب أن نقول: في البدء خلق الله السموات والأرض، فما ذلك إلاَّ لأنَّ ابتداء العالم كان بالقول الأمر الذي به كلُّ الأشياء خُلقت، وبه كلُّ شيء كان، وبسواه لم يكن شيء ممَّا كان. فإذا ما فهمَ الوحي على هذا النحو، صحَّ القول أنَّ تدبير الأشياء هو عين خلقها، وخلقها عين تدبيرها.

وللتبيين نضيف: إنَّ للخلق والتدبير المتجددين توسُّطات وحيانية تنزَّل على المخلوقات فنلهمها وتسددها كلاً بحسب سعتها ومقادير وجودها. والإلهام المسدَّد بالعناية الإلهية لا يفارق الوحي الساري في ثنایا الوجود، فإنَّما هو رتبة رفيعة منه، ولطفٌ وحيانيٌّ مخصوصٌ بعالم الخلق والتدبير. ولقد ذهب العرفاء إلى تعريف الإلهام بأنَّه "خبرٌ إلهيٌّ"، إلاَّ أنَّه - عندهم - يفرَّق عن الوحي بطريقة التلقِّي والإفاضة كما يورد ابن عربي. وذلك نظير آليات التفريق والتمييز بين علوم الأنبياء ومعارف الأولياء. لأجل ذلك، كان التنبيه إلى اجتناب الخلط بين هذين المعنيين، وهو ما بيَّنه صاحب "الفتوحات المكيَّة" بقوله: "إنَّ لنا من الله الإلهام، لا الوحي"، وما يدرك الإلهام بالعقل إنَّما بطريق القلب. ولأجل التمييز بين الإلهام و"العلم اللدني"، بيَّن ابن عربي أنَّ الإلهام عارضٌ طارئٌ؛ يزول ويجيء غيره، والعلم الوحيانيُّ اللدنيُّ ثابتٌ لا يبرح. فمنه يكون في أصل الخلقة والجبلة كعلم الحيوانات والأطفال ببعض منافعهم ومضارهم، وهذا علمٌ ضروريٌّ لا إلهام. وأمَّا قوله: {وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ [النحل - 68]، فإنَّه يريد بيان النشأة الأصلية التي فطرها الله عليها. والإلهام قد يصيب، وقد يخطئ. فالمصيب منه يسمَّى "علم الإلهام"، وما يخطئ منه يسمَّى إلهاماً لا علماً، أي لا علم إلهام. وهكذا، فإنَّ الإلهام الإلهيَّ يمدُّ المصلحين والفلاسفة بالنواميس التي تبقي فيها

حالة الصلاح دائمة على الأرض من دون أن يخطر ببالهم أنّ عملهم وأفكارهم تأتيهم من دون علم مسبق منهم. والحاصل أنّ "الوحي" والإلهام يشملان كلّ الموجودات: "الوحيّ" سار في كلّ صنف من المخلوقات يمنحها العلم والمعرفة بحسب مقاديرها.. وأمّا الإلهام، فهو معرفة وتعريف، ولا يخلو منه موجود. من أجل ذلك، سيقال إنّ كلّ معرفة هي علم وليس كلّ علم معرفة، فعلم الله ليس معرفة، ولا تسري على الخالق صفة العارف، لأنّه العالم الذي وجود بعلمه على خلقه وكلّ بحسب مقداره وسعته. أمّا المعرفة التامة لمقاصد الوحي فهي التصديق بالخبر الإلهيّ كمبدأ ضروريّ لإدراك الوجود على ما هو عليه، ثمّ ليميز بالحكمة العمليّة، خيرها من شرّها وحسنها من سوئها.

## II

### "فطريّة" الوحي وسرانيّته

الميول الوحيانيّة في الإنسان فطريّة، وهي الأرض البكر التي منها تُستنبت المعارف الإلهيّة وعلوم التوحيد، شأنها في هذا شأن القبليّات التي بها يستعين العقل على إدراك البديهيّات. لهذا صحّ القول أنّ التعاليم والأحكام الوحيانيّة جميعها مبنيّة على العقل والفطرة، وأنّ العمل بمقتضاهما يؤديّ إلى نموّ وتفتح أسمى مراتب المعرفة لدى الإنسان. ونعني بهذه المرتبة السامية، المعرفة الوحيانيّة المتأبّية من الفطرة بوصفها غرسة إلهيّة بدئيّة في الطبيعة البشريّة. فهي راسخة في الكينونة الإنسانيّة، ولا يمكن لفطرة كائن ما أن يكون لها اقتضاء معين في مرحلة زمنيّة، بينما لها اقتضاء آخر في حقبة زمنيّة أخرى. وبما أن الأمور الفطريّة من اقتضاءات أصل خلقه كلّ موجود، فإنّها - لأجل ذلك - لا تحتاج في وجودها إلى التعليم والتعلّم، وإن احتاجت إلى التربية والتعلّم قصد التوجّه والاهتداء والثبات على الأصل. لهذا السبب ينبري أهل البحث إلى تصنيف المعرفة الفطريّة ضمن دائرتين معرفيّتين: الأولى: دائرة المدركات الفطريّة الموجودة في تكوين كلّ إنسان ولا حاجة فيها إلى التعلّم والاكْتساب.

الثانية: دائرة الميول والرغبات الفطريّة التي تكون بمقتضى الطبيعة التكوينيّة لدى كلّ فرد. الدائرتان المذكورتان تفضيان إلى المعادلة التالية: لمّا ثبت أنّ لكلّ فرد نوعاً من معرفة الله، ولا يحتاج معه إلى التعلّم والتعليم؛ جاز أن ندعو ذلك بـ «معرفة الله الفطريّة»..



وإذا ثبت وجود نوعٍ من الميل إلى الله وإلى عبادته في كلِّ إنسان، أمكن أن نسمّيه «عبادة الله الفطريّة»، أو ما يسمّى بـ «التدين الفطري». والحاصل أنّ معرفة الله الفطريّة تعني: أنّ الإنسان يعرف الله بقلبه، وأنّه في عمق كينونته تنغرس المعرفة الشعوريّة بالتوحيد. ولأنّ هذه القابليّات الفطريّة لا تغني عن التفكير والتأمّل والاستدلال العقليّ، فإنّ اتّساق صلات الوصل بين المعرفة الفطريّة والمعرفة العقليّة، يترقّى استشعار معنى الوحي إلى تلك الدرجة التي لا تعود فيها نفس المتلقّي عرضة لغزوات الشكّ. وهذي هي على وجه التقريب ما تُعرف بـ «لحظة التجلّي»؛ تلك التي تُعرب عن اختبار معنويّ، وانخطاف روحيّ لا يتوقّف عليها سوى الذي يعيشها ويختبرها بالفعل. بعض علماء الأثروبولوجيا (علم الإناسة) ينفون أن يكون الوحيانيُّ أو المقدّس مجردّ طور من أطوار الوعي البشريّ، بل يرونه عنصراً مكوّناً لبنية هذا الوعي. وأنّ وجود العالم هو حصيلة لتجلّي الوحيانيّ وفعله.

في الحضرة الوحيانيّة كصيرورة وعي وعيش، يُستشعر سرُّ الوحي باللمح الباطنيّ. وهذا السرُّ - كما طاب للفيلسوف والأهوتيّ الألمانيّ رودولف أوتو أن يقول - هو خاطرة قَبَسِيّة تُستمدُّ من الدائرة الطبيعيّة لوجودنا، ولكنّها عاجزة عن أن تفصح عنه إفصاحاً تامّاً. فما هو سرّيّ - كما يضيف - إنّما هو "ذو الغيريّة التامّة"، ذاك الذي يوجد بتمامه خارج دائرة المعهود، وهو الذي يقع نتيجة لذلك، بالضبط، خلف حدود "المألوف"، ويناقضه، مالئاً الذهن دهشةً وذهولاً. أمّا الكلام على "سرّانيّة" الوحي فهو كلامٌ يتخطّى منطق العقل المقيّد وتناهيه. فالأمر "السرّيّ" من جهة كونه وحيّاً، إنّما يقع خارج إمساكنا به، أو إدراكنا له، وذلك عائدٌ ليس فقط إلى أنّ لمعرفتنا حدوداً مرسومة، وإنّما لأنّنا بإزاء حضور لا كأبيّ حضور، ولأنّنا أمام الذي ماهيّته وهويّته لا تقاسان بما لدينا من مراسيم. ولأنّ الوحي حضور مطويٌّ على السرّ، فإنّ وجه الامتياز في التعرّف عليه، هو في كونه علماً سرّانيّاً (من السرّ)، أي أنّه علم كامن في السريّة، ومعرفته على طريقتين: إمّا بالنظر والاستدلال، أو بالتصديق والتسليم. إلّا أنّه بوجهيه المذكورين يؤلّف وحدة علميّة، ولو تقدّم فيها الوجه العمليّ كاختبار باطنيّ، على النظريّ كتعبير لسانيّ لاحق عن التجربة. لهذا لا يمكن الفصل بين هذين الوجهين بحال من الأحوال.

## III

## الوحي بما هو شأن عقلائي - فؤادي

تُظهر تاريخية الجدل اللاهوتيّ واحدة من أبرز المعضلات الناجمة عن استخدام العقل القياسي في إثبات الوحي. من ذلك ما واجهته تيارات لاهوتية في الغرب حين وجدت نفسها عاجزة عن تسويغ الجانب غير العقلاني في بنيتها الاعتقادية. لقد بدت الصورة على غير ما كانت بتبغية تلك التيارات. فإنها بدل أن تحتفظ بالعنصر غير العقلاني في الدين حياً في قلب الاختبار الديني، فقد أخفقت إخفاقاً بيّناً في تقدير قيمته، حيث أغدقت على فكرة الله، تفسيراً فكرياً وعقلائياً، أخذ بأحد جوانبها فقط. وكانت النتيجة من بعد ذلك، النكوص إلى الدينوية الصمّاء وعلمنة الإيمان. حيال هذه الوضعية، سينبri من النظّار من يقارب المسألة على نحو يُرفَع فيه التناقض بين العقل والوحي. يبتدىء هؤلاء من الإقرار بحقيقة أنّ إيمان المؤمن بالأمر الوحياني لا يمكن وصفه، أو تحديد معناه على النحو الذي تتحدّد فيه معاني الموجودات وأطرها المفاهيمية - فالإيمان بالوحي بما هو أمرٌ غيبيّ، ليس مجرد ظاهرة تُماثل الظواهر الطبيعية الأخرى، بل هو الظاهرة المركزية في حياة الإنسان الشخصية الجلية والخفية في الوقت نفسه. ولأنّه إمكانيةٌ جوهرية للإنسان، فوجوده ضروريٌّ وكليّ، وهو ممكن وضروريٌّ أيضاً في كلّ زمان ومكان. وإذا فهمَ الإيمان في جوهره على أنّه همٌّ أقصى، فلا يمكن إذّاك أن يثلمه العلم الحديث أو أيُّ نوع من الفلسفة. ومردُّ ذلك - على ما بيّن بول تيلش - إلى أنّه يسوّغ ذاته ضدّ من يهاجمونه، لأنّهم لا يستطيعون أن يهاجموه إلاّ باسم إيمان آخر. ولعلّ أبرز ما في واقعية الإيمان أنّ الذين يرفضونه إنّما يعبرّون، وهم يفعلون ذلك، عن إيمان ما.

ينبغي القول أيضاً أنّ المعنى الجوهرية لنشاط العقل في امتداداته وإنجازاته، هو ما يفيد بأنّه غير مقيّد بتناهيه ومحدوديته، بل هو على وعي بهذا التناهي. وبهذا الوعي سوف يتمكن من مجاوزة التناهي والتقييد ليصير الإقرار بإيحاء الوحي كفعلٍ إيجاديٍّ للوجود هو نفسه المقام الذي يتوصّل إليه العقل في أطواره الامتدادية. وعند هذه الوضعية المتعالية يضمحلُّ التناقض المتصوّر بين طبيعة الوحي وطبيعة العقل، ليموضع كلّ منهما في داخل الآخر.

سوف نجد نظير هذه المقاربة في ما شهدته الحقب الإسلامية الأولى من مجادلات كلامية وفلسفية بصدد صلات الوصل أو القطيعة بين المعرفتين العقلية والنقلية. فقد انبرى جمع من المحقّقين والعرفاء إلى إجراء تأصيل عقليّ للكشف والشهود في ميدان

التصوّف النظري.. نذكر في هذا المنفسح ما سعى له أبو إسحاق الشاطبي (ت.790هـ) لجهة إنشاء نظرية فقهية للتصوّف تقوم على الموافقة بين الشرع والكشف. يقرّر الشاطبي أنّ الخوارق التي عبرت عنها كرامات الأولياء ومكاشفاتهم، هي حقيقة واقعية، واستدلّ على مذهبه بشواهد تجعل المعجزات موصولة بتاريخ الأنبياء كما تبيّنه آيات القرآن الكريم. أمّا المكاشفات التي تحدث للأولياء، فيضعها في منطقة النظر الشرعي. والحجّة المنطقية عنده أنّ المكاشفة هي نتاج لمقدّمات، والمقدّمات مسببات لأسباب، ولما كانت الأسباب والمقدّمات نازلة تحت نظر الشرع، فمن المنطقيّ أن ينسحب السياق نفسه على المعجزات والخوارق والمكاشفات لأنّها تتبع لها. وبهذا تصبح المعجزات من مشمولات الشريعة لا من أسرار الحقيقة، ولذلك جهد في جعل مسائل التصوّف، ما جلّ منها وما دقّ، داخله في نطاق الشريعة وغير خارجة عنها بحال. فالشرع - كما يقول - حاكم على الخوارق، ولا يخرج عن حكمه شيء منها. في السياق إيّاه يورد الحكيم الإلهيّ صدر الدين الشيرازي في كتاب "الأسفار" خمسة أركان لتحصيل المعارف الوحيانية استناداً إلى منظومته الجامعة بين القرآن والبرهان والعرفان:

أول هذه الأركان، معرفة النفس وإزالة الحُجُب بينها وبين الحقائق العينية والمعارف الحقّة اليقينية.

ثانيها، المعرفة القلبيةّ أساس معرفة النفس، فهي محلّ التجلّي والإدراك، وهما متّحدان، فلا معرفة من دون شهود النفس لذاتها؛ ذلك بأنّها شعورٌ وحركةٌ داخلان، وتفاعل ذاتيٌّ، وأمرٌ وجوديٌّ، والنفس حقيقة الإنسان وروحه، "فمن لا معرفة له بالنفس لا وجود لنفسه، لأنّ وجود النفس هو عين النور والحضور والشعور".

ثالثها، الألم والمعاناة من مفارقة الحقائق. والألم حالة إدراكية شعورية، يعيشها الطالب للحقّ، ويتقلّب فيها بحرقه وبحزن على البعد، والتفرّق عن أصل وجوده وكيونته؛ ولا يرتفع الألم، إلّا بإدراك ملائم لمقام النفس وأحوالها. ثمّ يعرف الشيرازي اللذة والألم بقوله: "اللذة كمالٌ خاصٌّ بالمدرك بما هو إدراكٌ لذلك الكمال، والألم ضدُّ كمالٍ خاصٌّ بالمدرك بما هو إدراكٌ لذلك الضدّ". فاللذة والألم حالتان إدراكيّتان معرفيّتان، تحصلان للمدرك وللعارف. وحيث إنّ الإدراك أمرٌ وجوديٌّ، وليس عديمياً أو اعتبارياً، ونظراً إلى الاتحاد بين المدرك والمدرك، لزم من ذلك أنّ الألم واللذة متّحدان بالعارف وبالمدرك. ويثبت الشيرازي بالبرهان في أبحاثه أنّ اللذة هي الإدراك بالملائم، والألم هو الإدراك بالمنافي. الألم الذي يعيشه العارف لمفارقته ما يلائمه من الإدراك والمعارف هو أمرٌ وجوديٌّ حقيقيٌّ؛ وإنّ لسلوك

منهج الشهود أصلاً متجدراً في المعاناة، لا يتحقق بها إلا كل عارف صادق. وهكذا ترتب المعاناة في مراتب ودرجات بحسب نشأت النفس الإنسانية.

رابعها، العشق والشوق والمحبة، وهي مصطلحات وردت في آثار صاحب الحكمة المتعالية، ولا تدل على معنى واحد؛ وإنما تتفاوت بحسب النشأة الإمكانية للهويّات الوجودية. فقد حكم الحكماء بسريان محبة الله في جميع الموجودات حتى الجماد والنبات، بالحجة والبرهان، وأحكموا القول بأنّ مبدأ جميع الحركات والسكنات في العاليات والسافلات من الفلكيات والأرضيات، هو كشف الواحد الأحد، والشوق إلى المعبود الصمد.

خامسها، التجرد والتعالي، ويكون ذلك عبر الرياضة والمجاهدة الروحية والعلمية، وبشرائط مخصوصة، منها أنّ التجرد عن عالم الحسّ، هو مقدّمة لعلوم المكاشفة، التي هي المقصد الأصلي والكمال الحقيقي، وتتحقق بعد التهذيب لظاهر الإنسان وباطنه. فعالم الحسّ مانع للنور والتجلي، وعلى السالك أن يصفي قلبه، ويجلي عنه صدا المعاصي الحسية والخيالية، التي مردّها إلى الحسيات، لأنّ القلب كالمرآة، لا ينعكس فيه الحق إلا بعد الصقل من الشوائب. أمّا الرياضة الحكمية، فهي معرفة الربوبيات والفنّ الإلهي المتعلّقين بذاته وبصفاته وبأفعاله، ومعرفة المعاد، والرّسل، والملائكة، والوحي؛ إن الذي يوجب القرب الإلهي. هو العلم الإلهي وعلوم المكاشفات، لا علم المعاملات.

#### IV

### واقعية المعرفة الوحيانية

المعرفة الوحيانية يقينية. ولأنّها كذلك، فهي مبرّاة من الخطأ والنقصان. لهذا الداعي اكتسبت هذه المعرفة صفة التوحيد بين حقانية الغيب وحقيقة الواقع. وبناءً عليه، يصير من أظهر أشكال التعرّف في طوره الوحياني، الإقرار الرضيّ بواقعية أفعال الوحي وحقانيتها. ذلك بأنّ كلّ معرفة متأبّية من هذه الحقانية هي معرفة يقينية، والعلم بها علمٌ حضوريٌّ لا لبس فيه. من هذا الأساس لن يكون ثمة تغاير جوهريّ بين التسليم بواقعية الوحي وحقانيتها في عالم الموجودات، والرؤية الأنطولوجية لنشاط العقل الاستدلالي. فلهذا الأخير مراتب معهودة في النظام الفلسفي الكلاسيكي: كالعقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد. ثمّ إنّ من يفلح بالوصول إلى مرتبة "العقل المستفاد" يمسي صاحب نفس قدسية؛ ويصبح عمله مصاناً ومحفوظاً من أيّ عيب. في التنظير العرفاني للواقعية الوحيانية، أمكن أن نتبين كيف استند ملاً صدرا في تأصيل نظريتها المعرفية إلى

مبدأ اتحاد العالم والمعلوم. فالنفس القدسيّة التي تحقّقت بالعقل واتّحدت معه صارت هي نفسها عقلاً كلياً. والعقل الكليُّ بهذه المنزلة هو حقيقة الوحي الجامع لكمال الدين وتمام العقل. فالعقل الكليُّ بما هو حقيقة وحيانيّة، هو مخزن جميع المعقولات، وبالتالي فإنَّ جميع الحقائق موجودة عنده كحضور واقعيّ. وإذا كان لنا أن نطابق بين العقل النبويّ وحقيقة العقل الكليّ، سيظهر لنا كيف أنّ إلقاء الوحي على النفس القدسيّة هو ضربٌ من الاصطفاء الإلهيِّ لأشخاص ترفّعت نفوسهم عن دَنَسِ الطبيعة ودرنِ المعاصي، وتطهّرت عن الرذائل الخلقية. فالله تعالى ينظر إليها بحسن عنايته، ويُقبل عليها إقبالاً كلياً، ويتخذ منها لوحاً، ومن العقل الكليّ قلماً، وينقش من لدنه فيها جميع العلوم كما قال ﴿وَعَلَّمَآهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف، 65]، وهنا يصير العقل الكليُّ كالمعلّم، والنفس القدسيّة كالمتعلّم، حيث يتصوّر الحقائق من غير تعلّم.

لا يكتفي النظام المعرفيُّ العرفانيُّ ببيان القواعد العقلية والأسس النظرية لواقعية الوحي بل هو يعتني بدور آخر بالغ الأهمية، هو تقرير الكشف والشهود بوصفه علماً حقيقياً يصل علم الغيب بعالم الشهادة. والحاصل، أنّ العارف حين يجاوز العقل المسكون بعالم الحواسّ، فإنّه يتصلّ بالذات بطور "ما بعديّ" حيث تتمدّد فعاليّات العقل إلى ما يتعدّى محاسنها المألوفة. في هذا الطور الامتداديّ للعقل يستطيع الذي قدّر له ذلك، أن يجاوز نفسه نحو عالم عقليّ مفارق تنفسح فيه المدارك وتتلاحم فيه الآفاق. والعقل الممتدّ الذي به يستأنف العارف معراجة المعرفيِّ إلى ما لا يتناهى من معارف وجودية، هو نفسه ما يسمّيه العرفاء العقل القدسيّ. والأخير هو إيّاه ما أخذت الفلسفة الأولى ولو احقها وسمّته اصطلاحاً العقل المستفاد أو العقل الفعّال. إلا أنّ المهمة التي يتولّاها العقل القدسيّ هي تحقيق ما لا يقدر عليه العقل الفلسفيّ صبراً وتدبّراً. ذلك بأنّه العقل المتسامي الذي يدرك الحقائق الكلية المطلقة بوساطة الكشف. (يزدان بناه- فلسفة الفلسفة الإسلامية- ص 321-322).

ولكي نتبيّن ما يفيد عن المرتكزات العقلية للمعرفة الشهودية العرفانية، من المهمّ بيان مفهوم العقل كما جرى تداوله بين الفلاسفة والعرفاء. فالعقل في نظر الفيلسوف هو استعداد طبيعيّ، وجوهر أو ذات، أو علم مكسوب. أمّا عند العارف فهو استعداد مخلوق، أو وظيفة، أو علمٌ موهوب. وكلُّ من الفلاسفة والصوفية يقسمون العلم العقليّ إلى نظريّ وعمليّ. فالعقل النظريّ عند الفلاسفة مبنيٌّ على مقدّمات يقينية، وعند العرفاء من الصوفية هو غريزةٌ للتمييز. أمّا العقل العمليّ عند الفلاسفة (الأخلاقين خصوصاً) فهو يؤديّ أعمالاً دنيوية، وعند الصوفية هو عقلٌ دينيٌّ (وجدانيٌّ خلقيةً). وإذا كانت مرجعية العقل الوجودية، طبيعية-

إنسانية لدى الفلاسفة، فهي عند الصوفية ربانية - غيبية. وفي حين قام منهج الفلسفة على التجريد البرهاني، انبنى العقل العرفاني على التفاعل السلوكي في إطار جدلية: علم - عمل - علم. ما يعني أن غاية العقل في الفلسفة هي معرفة الأشياء في ذاتها، وإدراك الحقائق العليا المجردة، بينما غاية أهل الكشف والشهود التخلُّق بالأخلاق الوحيانية، والتحقُّق بمعارفها...

لم يحجم العرفاء عن الاعتناء بأحوال العقل المقولاتي وتناهيه. إلا أنهم لم يعفوه من النقد. وهذا ما أورده في شأنه: إن "من أعجب الأمور كون الإنسان يقلد فكره ونظره، وهما مُحدثان مثله، والفكر والنظر قوّة من قوى الإنسان التي خلقها الله فيه ولكن العقل يقلدها، مع علمه أنها لا تتعدى مرتبتها، وأنها تعجز في نفسها عن أن يكون لها حكم قوّة أخرى مثل القوّة الحافظة والمصوّرة والمتخيّلة، والقوى التي هي الحواس من لمس وطعم وشم وسمع وبصر. ومع كل هذا القصور كله يقلدها العقل في معرفة ربه، ولا يقلد ربه في ما يخبر به عن نفسه في كتابه وعلى السنة رسله، فهذا من أعجب ما طرأ في العالم من الغلط، وكل صاحب فكر هو تحت هذا الغلط بلا شك، إلا من نور الله بصيرته، وأطال في ذلك.

## V

### كهف الفلسفة وأرجاء الوحي

على خلاف ما اقترفته أنطولوجيا الحداثة من فصل ذرائعي بين العقل والوحي، نجدنا تلقاء بيّنة ميتافيزيقية لا ترى إلى العقل إلا بما هو تمهيد ضروري يستكشف الطريق إلى الوجود الوحياني. بل هي تمضي إلى إسباغ العقلانية على ما ليس بإمكان المفاهيم العقلية إدراكه والوقوف عليه. عند هذه الانعطافة المعرفية سوف يجد العقل مكانته العظمى في الميتافيزيقا الوحيانية. فإنه حيث يتبوأ هذه المكانة، يروح يشاهد الأشياء كما هي، ويشهد عليها على وجه الصواب واليقين، في حين لن يتسنّى للعقل الذي أخلد إلى أرض المفاهيم أن يشاهد أو يشهد، وحيث طابت له الإقامة في أرجاء الأذهان المجردة.

مع ظهور الحكمة النظرية في مدوناتها الأولى، سيبين أفلاطون أن "الفلسفة هي العلم بالحقائق المطلقة المستترة وراء ظواهر الأشياء". وكان بهذا صادق النية في الدعوة إلى تأسيس ميتافيزيقا ما ورائية تتغيا الكشف عن حقيقة الوجود. ولما جاء أرسطو ليعرّف الفلسفة بأنها "العلم بالأسباب القصوى للموجودات، أو هي علم الموجود بما هو موجود"، ربّما لم يكن يدرك أنه بهذا التعريف سيفتح الباب واسعا أمام إلحاق الميتافيزيقا بعلم المنطق، واستنزائها إلى دنيا التقييد. وعلى غالب الظن، كان أرسطو تواقفاً إلى الانعطاف بمهمة الفلسفة من أجل أن



يجاوز التعالي الميتافيزيقي للمثل الأفلاطونيّ ويحسم الجدل حول تعريفاتها. وهكذا جاءت هندسة العقل بالمقولات العشر ثمرة هذا الانعطاف، وهو لم ينف ما أعلنه القدماء من أنّ الفلسفة تبقى العلم الأشرف من المعرفة العلميّة، وأنّ إدراك الحقيقة ومعرفة جوهر الأشياء يحتاجان إلى إلهام وحسّ عقليّ يمضي إلى ما وراء طور العقل. إلاّ أنّه - مع ذلك - سيبقى أول من افتتح باب الشكّ في ما إذا كان بمستطاع العقل البشريّ إدراك الحقائق الجوهرية للأشياء. بسبب من ذلك، لم يولِ أرسطو عناية خاصّة بمعرفة الله، ولم يعتبرها غرضاً رئيسياً لفلسفته، ولم يدخلها بالتالي في قوانينه الأخلاقية ولا في نظمه السياسية. كانت الأولوية عنده النظر إلى العالم الحسيّ وبيان أسبابه وعلة من دون أن يفكر في قوّة خفية تدبّه. أمّا مؤدّي منهجه فيقوم على أنّ الطبيعة، بعدما استكملت وسائلها وانتظمت الأفلاك في سيرها، انتهى بها المطاف إلى محركّ أول يحركّ غيره ولا يتحركّ هو. وهذا المحركّ الساكن أو المحركّ الصوريّ هو عنده الإله الذي لا يذكر من صفاته إلاّ أنّه عقل دائم التفكير، وتفكيره منصبّ على ذاته.

في الأحقاب المتأخّرة من التفلسف الحديث، سيشهد التفكير الميتافيزيقيّ على إرهابات مفارقة حيال الوحي. والذي قدّمته فينومينولوجيا الكينونة عند هايدغر - على سبيل المثل - يفارق، وإن بقسط ملحوظ، ما دأب عليه التأويل التاريخانيّ للأمر الغيبيّ. رأى هايدغر إلى الكينونة بوصفها حدّثاً شديد الغموض والبساطة. بل هي - عنده - حدث الوحي أو الانكشاف. Unverborgenheit وبالتالي فهي ليست شيئاً، أو كائناً يمكن الكشف عنه في حدّ ذاته. إنها حدث "الإضاءة" / (الفسحة Lichtung) الذي ينير الكائنات أو يكشف عنها. من هذا النحو تبقى الكينونة - في حسابانه - غير مرئية، بل "الأكثر خفاء من الخفيّ". وأمّا كشف الكائنات - بحسب مدّعاها - فيعني جعلها تفتّح، كما يعني "تحريرها"، و"إضاءةها"، وجلبها إلى الحضور، والسّماح لها بأن تظهر على أنّها ما هي عليه. ومن ثمّ فإنّ حدث الوجود - لديه - هو حدث كشف الحقيقة (ἀ-λήθεια). ومع أنّ سيّلاً من الغموض واللّبس أحاط بكينونة هايدغر وهويّتها الذاتية، إلاّ أنّه كان يلتفت بين الحين والحين - خصوصاً في أعماله المتأخّرة - إلى تمييزها عمّا سمّاه بـ "الإله الأخير" الذي ينتشل الإنسان من جحيمه الأرضيّ. فالإله الأخير - كما يبيّن - ليس هو حركة الكينونة وحضورها مثلما قرّرها التقليد اليونانيّ، وإنما هو الذات المتحرّرة من مقولات الفلسفة الأولى ومفاهيم العقل الأدنى. (أنظر أعماله: "إسهامات في الفلسفة" و "الكينونة والزمان").

وأنيّ كان الحال، فإنّ مساعي الانتقال من ضيق الميتافيزيقا القبليّة المقيدة بأحكام المقولات إلى سعة الوحي، وآفاقه تفترض التمييز بين صفتين وجوديتين شكّلتا إحدى أهم

المعضلات التي عصفت بتاريخ الميتافيزيقا. نعني بذلك التمييز بين الله الخالق المدبر، والمخلوق الأول الذي خُلِقَ بوحى الكلمة الأمرة، وصار حاوياً لنظام الاعتناء الإلهي والخاضع لقوانينه في الآن عينه. تذهب الميتافيزيقا الوحيانية إلى مغايرة خطط الفلسفة الكلاسيكية ومناهجها في تأسيسها لعلم الوجود. سواء بالنسبة إلى معرفة الإله بوصفه المحرك الذي لا يتحرك، أم معرفة الواجب الذي درجت عليه الفلسفة السينوية وأنشأته على نصاب المفاهيم وقوانين الأذهان. فما دام اشتغال الفكر يدور مدار فضاء ميتافيزيقي مسكون بطغيان المفاهيم، ومحكوم لمقتضياتها المنطقية، فسيتعذر الوصول إلى حقيقة التوحيد. والميتافيزيقا التي مرجعها الوحي، هي تلك التي لا ترى إلى الذات الإلهية بما هي مقولة من مقولات الفلسفة. ولما أن فعل الإغريق هذا مع الرواد الأوائل سقراط وأفلاطون وأرسطو، فقد جرى كل قول في الإله تصوراً من جملة التصورات الداخلة في لعبة الذهن البشري. ومع أن الميتافيزيقا الوحيانية لا تنكر مقتضيات العقل النظري ومبادئ المنطق من أجل التعرف على الكون، إلا أنها لم تفعل ذلك، إلا لاعتبارها أن هذه المقتضيات ضرورية لفهم الإخبار الإلهي عن سببية وجود الموجودات.

## VI

### الوحي الجامع لمعرفة الله ومعرفة الكون

في مقام المعرفة الوحيانية يتوسّع أفق التنظير والاستشعار، حتى لنجدنا لقاء مساع فريدة تنعياً الخروج من العثرات التي تحول دون الأجوبة الآمنة. هنا نذكر بقاعدتين تؤلفان واحداً من أبرز التنظيرات التي عيّنت بمعرفة الموجود البدئي استناداً إلى الوحي. وهاتان القاعدتان هما "علم كان" و"علم البدء" اللتان ذكرهما ابن عربي في جواباته على أسئلة الحكيم الترمذي:

- القاعدة الأولى - علم "كان": المقصود من هذا العلم تنزيه الله تعالى عن كل ما سواه من أشياء الكون لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى - 11]. يقرّر علم "كان" أنه سبحانه لا تصحبه الشئية، ولا تنطبق عليه.. وأما لفظة (كان) فلا تدلّ على التقييد الزمني، فالمراد بها الكون الذي هو (الوجود). ولذلك فهم حرف "كان" على أنه حرف وجودي، لا فعل يطلب الزمان. وعليه، كان تقرير الشيخ ابن عربي حول علم "كان" أن الله موجود، ولا شيء معه. أي ما ثم من وجوده واجب لذاته غير الحق. والممكن واجب الوجود به لأنه مظهره، وهو ظاهر به. والعين الممكنة مستورة بهذا الظاهر فيها.. فأندرج الممكن في واجب الوجود لذاته "عيناً"، وأندرج الواجب الوجود لذاته في الممكن "حكماً" ..



- القاعدة الثانية: علم البدء: لا ينأى هذا العلم عن علم "كان" في منظومة ابن عربي، بل هو الحلقة التالية في علم التوحيد وفعل الوحي. فإذا كان "علم كان" يعني الإقرار بالذات الأحديّة وتنزيهاها عن الفقر والإمكان، فإنّ "علم البدء" هو الإقرار بحاصل الكلمة الإلهيّة "كُن". أي بالوجود البدئيّ كأول تجلّ إلهيّ في دنيا الخلق. وعلى هذا الأساس يُعرّف بأنّه علم الفصل بين الوجودين، القديم والمحدث. وهو حسب ابن عربي علم عزيز وغير مقيد، وأنّ أقرب ما تكون العبارة عنه، أن يُقال: البدء افتتاح وجود الممكنات على التتالي والتتابع، لكون الذات الموجدة له اقتضت ذلك من غير تقييد بزمان. فالزمان من جملة الممكنات الجسمانيّة، وهو لا يُعقل إلّا ارتباط ممكن بواجب لذاته. فكان في مقابلة وجود الحقّ، أعيان ثابتة، موصوفة بالعدم أزلاً، وهو الكون، الذي لا شيء مع الله فيه، إلّا أنّ وجوده أفاض على هذه الأعيان، على حسب ما اقتضته استعداداتها، فتكوّنت لأعيانها، لاله، من غير بينيّة تُعقل أو تُتوهم. فوُجعت في تصوّرها "الحيرة" من طريقين: طريق "الكشف"، وطريق "الدليل الفكري". والنطق عمّا يقتضيه الكشف، بإيضاح معناه، يتعدّر: فإنّ الأمر غير مُتخيّل، فلا يُقال، ولا يدخل في قوالب الألفاظ. وسبب عزّة ذلك، يعود إلى الجهل بالسبب الأول وهو "ذات الحق". والذي وصل إليه علمنا من ذلك - ووافقنا الأنبياء عليه - كما يضيف ابن عربي - أنّ "البدء عن نسبة أمر، فيه رائحة جبر". إذ الخطاب لا يقع إلّا على عين ثابتة، معدومة، عاقلة، سمّية، عالمة بما تسمع: بسمع ما هو سمع وجود، ولا عقل وجود، ولا علم وجود. فالتبسّت، عند هذا الخطاب بوجوده. فكانت "مظهرًا له" من اسمه (الأول-الظاهر). وانسحبت هذه الحقيقة، على هذه الطريقة، على كلّ عين إلى ما لا يتناهى.. فإنّ مُعطي الوجود لا يُقيده ترتيب الممكنات، إذ النسبة منه واحدة. فالبدء ما زال، ولا يزال. وكلّ شيء من الممكنات له عين الأوليّة في البدء. ثمّ إذا نُسبت الممكنات، بعضها إلى بعض، تعيّن التقدّم والتأخّر، لا بالنسبة إليه سبحانه.. فوقف "علماء النّظر" مع ترتيب الممكنات، حيث وُفقنا نحن مع نسبتها إليه تعالى..

يُستفاد من هاتين القاعدتين العلميتين السابقتيّ الذكر، أنّ الوحي حاضرٌ فيهما حضور المطابقة والتناسب. وبيان الأمر أنّ العلم بكلّ منهما له سعته الخاصّة ومقداره الخاصّ، ذلك بأنّ مهمّة الوحي في هذه المنزلة، تعليميّة وتعريفية. تعليم الأنبياء القانون الإلهيّ بالوحي المباشر، وتعريف الناس بهذا القانون عن طريق الخبر وأحكام الشريعة.

## VII

## علم الوحي .. خفاء وابداء ومسرة

علم الوحي في مقام الذات الأحدثية المقدسة هو علم مخصوص بنفس المقام، ولا يعلم سره إلا هو. وفي مقام الموحى إليه هو علم دال على المعرفة بفعل الفاعل أمراً وخلقاً وتديراً. فالمعرفة من هذه الجهة هي معرفة معنية بالمخلوق، بدءاً من الذرة البدائية وحتى الإنسان الكامل. لهذا قيل إن معرفة الموحى إليه علم من الدرجة الثانية لأنها مختصة بالعلم الهادي إلى عالم الخلق. ومثل هذا العلم لا يُنال إلا بتعيين الموجودات وظهورها بوصف كونها علامات دالة عليها. وحال ذلك، نغدو تلقاء علم تفصيلي حيث تكون فيه المعرفة من جنس العلم وعلى نحو لا تُنجز معرفة المخلوقات إلا بربطها بأصلها، وبما يفيض عليها ذلك الأصل. ومن قبيل الإيضاح نقول، إن أهل المعرفة إذا أرادوا معرفة أمر ما، فإنما يعرفونه بحكم من أحكام العلم الأول أو بصفة من صفاته. بل إن كل محصل من المعرفة إنما يحصل بالعلم الموحى به لا بغيره. وهنا منشأ التمايز بين العلم والمعرفة. فالمعرفة - كما يبين العارفون - أخص من العلم، وهي تطلق على معنيين: الأول، علم بأمر باطن يستدل عليه بأثر ظاهر، كما لو تسمت شخصاً ما، فعلمت باطن أمره من علامة ظهرت على سيما وجهه أو على لسانه. والثاني، العلم بمشهود شاهده وسبق به عهد: كما لو رأيت شخصاً كنت رأيت من قبل، فعلمت أنه هو ذلك المعهود. يشير المعنى الأول للمعرفة إلى المنطقة الباطنية للإدراك التي يستدل عليها بما هو ظاهر من الشيء أو الشخص. ويومئ المعنى الثاني، إلى الاستدكار والانتباه من بعد نسيان أو غفلة. وهو الحال الذي يحدث إثر حصول اليقظة لدى الإنسان، وبناءً على هذا الفهم، سمي العارف عارفاً لأنه عرف ربه من بعد نسيان وغفلة، لا من بعد جهل به. وليبان المزيد، نشير إلى المعرفة الفائقة التي يحوزها العرفاء لدى بلوغهم مقام التلقي غير المباشر من الغيب. أي المقام الذي به ينالون حظاً ما من سر العلم البادي على صورة معارف تفصيلية. والمقصود من سر العلم كما يلاحظ صدر الدين القونوي هو معرفة التوحيد في مرتبة الغيب. فيطلع المشاهد على العلم ومرتبة وحدته بصفة وحدة، ليدرك بهذا التجلي العلمي من الحقائق ما شاء الحق تعالى أن يريه منها ممّا هي في مرتبته أو تحت حيطته. وعليه، فإن كل ما يصل إليه المتعرف الوحياني من معرفة كان مرجعه إلى الغيب. فالمعرفة التوحيدية هي ثمرة كلمة الوحي في تحققها الوجودي. وهي معرفة تعرفها الموجودات غير الناطقة بغريزتها التكوينية، كما يعرفها الإنسان المتكلم بالفطرة والخبرة والشهود العقلي والاستشعار الباطني.

ولو شئنا التمييز بين مراتب معرفة الوحي فسنجدها على وجهين: أولهما، معرفة الشيء

بالكنه والحقيقة على ما هو عليه في ذاته وواقعه. وثانيهما، معرفة الشيء بالوجه، أي اقتصار معرفته فقط على وجه الخصوص، وهذا هو حال عامة البشر. أمّا حقيقة الوحي في ذاته فهو مما لا تناله العقول ولا تحويه الألفاظ. على حين أنّ النبيّ يتلقّى الوحي من غير توسطّ الحواسّ الظاهرة، فيسمع ويرى من غير وساطة السمع والبصر الماديّين.

هذه المسألة في وعي طبيعة الوحي الخاصّ والمباشر، وأنّه حاصل الاتصال الغيبيّ بين النبيّ وعالم الملكوت والجبروت، قد تفضي إلى تعدُّر الفهم العقلانيّ لظاهرة الوحي النبويّ أو إمكانية تحليله في ضوء التجربة العلميّة. ومن البين أنّ الذين عكفوا على فهم الوحي في ضوء المنطق العقليّ المحض أو التجربة العلميّة المخبريّة لم يصيبوا؛ ثمّ لم يبرحوا كهف الأذهان وحسابات العقل الأدنى. ذلك بأنّهم طلبوا المعرفة ممّا يقع خارج دائرة مجالهم الإدراكيّ. فالخفاء في طبيعة الوحي، هو الذي جعل البعض ينكرونه مطلقاً، وأنهم ينكرونه خصوصاً بمفهومه الغيبيّ ويلبسونه ثوباً علمياً، فحيث عجزوا عن تحليل ظاهرة الوحي كنوع متميّز من أنواع الإدراك، حاولوا أن يحلّوه ويدرسوه في ضوء ما توصلّ إليه العلم الحديث من معطيات تجريبيّة ليسهل عليهم الاعتقاد به.

في الميتافيزيقا الوحيانيّة ما يفيد أنّ عدم فهم حقيقة الاتصال الروحيّ الخفيّ بين المألّ الأعلى وجانب الإنسان الروحيّ لا يعني إنكار هذا الاتّصال. فالإنسان يتلقّى بروحه إفاضات وإشراقات نوريّة تشعّ على نفسه من عالم وراء هذا العالم الماديّ، وليس في ذلك اتّصلاً أو تقارباً مكانيّاً؛ لكي يستلزم تحيُّراً في جانبه تعاليّ. ولعلّ منشأ هذه الشبهة قياسهم أمور ذاك العالم غير الماديّ بمقاييس تخصّ العالم الماديّ. وبهذا يتّضح أنّ الوحي ليس أمراً ممكنًا فحسب، بل هو أمرٌ واقعٌ أيضاً. والوقوع هنا يجري على نحو الأصالة الإيجاديّة في مقام الأمر والخلق. ذلك خلافاً للذي تصوّره أهل العقل الأدنى إذ اعتبروا أنّ الوحي من خصيصة الملائكة، ولا ينكشف للبشر لامتناعه الذاتيّ.

\* \* \*

ما من ريب، أنّ التأميل الجوهريّ لمعنى الوحيانيّ في حضوره وتبديّه في الواقع، يفضي إلى حقيقة أنّ الإنسان - بوصفه إنساناً - هو كائنٌ ميتافيزيقيّ لا يستطيع العيش إلّا في عالم مرعيّ بالألوهيّة. فالإنسان الوحيانيّ الذي يؤسّس وجوده وفقاً لعالم الرعاية الإلهيّة، هو الأكثر توقفاً إلى العيش في محارِب التوحيد. بل هو ذاك الذي أصغى إلى نداء العالم السماويّ من أجل أن يتلقّى ما قدّر له من أطاف الوحي وشهوده. وحالذالك لا يعود العارف يرى إلى حقيقة الوحي إلّا كونه واقعاً حقيقياً يمنحه الشعور بالامتلاء المحض وبالسعادة التي يتأمّلها بشغف رضيّ، ثمّ ليرجو منتهاه إلى المكان الأعلى طهراً وتقديساً، مثلما كان على الفطرة من قبل، كائنًا طهرانيّاً في علم الله وحضرته القدسيّة.

عالم المبدأ  
LMOLMABDAA



## الوحي الاعتنائي ونظريّة الحدوث الإسمي

إسماعيل دانش

## الوحي المسيحي وحدوث الموجودات

إتيان جلسون

## الوحي والحدس والوحي النبويّ

غلام شاير / سليم نواز / حفيظة أم سلمى

## هايدغر، الوحي، وكلمة الله؛ النظرة إلى الكينونة باعتبارها حدثاً وانكشافاً

بيتر س. هودغسون

## "أرض الحقيقة" وتجليات الوحي عند ابن عربي

أمين يوسف عودة

## واقعيّة الوحي؛ بيان كيفية نزول الوحي على النبيّ حسب ملاحظته

مهدي منصوري / أحمد واعظي

## لغة الوحي بغير لغة التنزيل؛ مشكلة الترجمة ومعضلة الفهم

جهاد زيدان

## ابن عربي وتحليل الوحي

عبد الله نصري

# الوحي الاعتنائي ونظرية الحدوث الاسمي مكانة الأسماء الإلهية في خلق وتديير عالم الوجود

إسماعيل دأنش

باحث في الفلسفة الإسلامية. جامعة طهران

## ملخص إجمالي:

تُعدُّ نظرية الحدوث الاسميّ واحدة من النظريّات الوجودية التي عرضها الفيلسوف العارف هادي السبزواريّ في بحث حدوث وقدم العالم. فعلى أساس هذه النظرية أمكن القول بمسبوقية الأشياء بالعدم عند الحديث عن تعين الأحديّة، والتي هي التعين الأوّل للذات والمرتبة المتقدّمة على الواحدية. فالماهيات وأعيان الموجودات تصبح موجودة في مرحلة الأسماء والصفات، وبعد التعين الثاني في مقام الواحدية.

هذا البحث سيحاول إثبات خلق وتديير عالم الوجود، انطلاقاً من نظرية الحدوث الاسميّ. فالله تعالى أوجد عالم الوجود من خلال التجليّ في اسم «المبدع»؛ أي أنّ عالم الوجود قد وُجدَ مع الاسم. ومعنى هذا أنّ كلّ شيء سيظهر في عالم الطبيعة، يكون للأسماء الإلهية دورٌ في ظهوره. فلقد بدأ العالم مع اسم «الربّ»، ومعه كان بناء وتأسيس عالم الوجود. من هنا، فإنّ كلّ موجود غير الإنسان الكامل، يقع تحت تدبير اسم إلهيّ خاصّ يُعبّر عنه بعبارة «الربّ»، والله تعالى يتصرّف فيه بلحاظ الاسم الخاصّ.

يعود منشأ قضية خلق وتديير عالم الوجود، من وجهة نظر العرفاء المسلمين، إلى تجلّيات الأسماء والصفات الإلهية الخاصة والمتنوّعة. وفي ما يلي تأصيل لهذه القضية من وجهة نظر الإمام روح الله الخميني، بالرجوع إلى آثاره المكتوبة، وبالاعتماد على المنهج الوصفيّ - التحليلي، انطلاقاً من محوريّة نظرية الحدوث الاسميّ، حسب الفهم العرفانيّ لهذه النظرية.

\* \* \*

مفردات مفتاحية: العالم، الحدوث الاسميّ، الإمام الخميني، الأسماء الإلهية، الخلق، التدبير.

## تقديم:

تتجلّى الذات المقدّسة في الأسماء والصفات، ولكلّ اسم مظهر في التعيّن العلميّ والنشأة الخارجيّة؛ حيث يكون مبدأ ومرجع ذلك المظهر عين الاسم المناسب له. وحسب الإمام روح الله الخميني في الصحيفة المعروفة بصحيفة الإمام أنّ كلّ واحد من موجودات عالم الكثرة راجعٌ إلى غيب ذلك الاسم؛ حيث يكون مصدره، وأنّ مبدأ اختلاف المظاهر يكون باختلاف الظاهر وحضرات الأسماء<sup>[1]</sup>. وعلى هذا النحو، يُعرّف الله تعالى بمظاهر الأعيان والأسماء والصفات والخلق. وهو عزّ وجلّ يعرف المخلوقات في المواطن والمقامات كافةً، والإنسان الباحث عنه يعرفه في بعض الأحوال والنشآت، ومن خلال الأسماء والصفات، لا يمكن لأيّ شخص الاطلاع حقيقة على حضرة الحقّ في مقام الهويّة والأحدية.

لقد تحدّث الملام هادي السبزواريّ، أثناء بحثه الفلسفيّ في شرح المنظومة، حول «حدوث وقدم العالم»، فعالج المسألة من باب ظهور الأسماء والصفات وإيجاد الأعيان والماهيات في مرتبة الذات والأحدية. ولقد أطلق على هذا النوع من الحدوث تسمية «الحدوث الاسميّ». والحقيقة، أنّه استعان بالمبادئ العرفانيّة في تحليل حدوث العالم الاسميّ. وقد أوضح الإمام الخميني ذلك باللجوء إلى المبادئ العرفانيّة أيضاً.

في الواقع، اقتصر دور السبزواريّ في هذه النظرية على التسمية وإيجاد المصطلح فحسب، أمّا أصل المطلب، فهو في كلام العرفاء المتقدّمين عليه. هو يعتقد أنّ ماهيات وأعيان الموجودات تظهر في مرحلة الأسماء والصفات مع أنّها لم تكن ظاهرة قبل ذلك. كما يعتقد أنّ ظهورها هذا بعد ما لم تكن ظاهرة هو نوع من الحدوث. والمقصود، أنّ الأشياء لم تكن موجودة في تعيّن الأحدية، والتي هي التعيّن الأوّل للذات والمرتبة المتقدّمة على الواحدية، ثمّ تصبح موجودة بعد التعيّن الثاني في مقام الواحدية<sup>[2]</sup>. نلفت هنا إلى أنّ الأشياء والماهيات ليس لها ظهور في مرتبة الذات والأحدية؛ بل تظهر في التجليّ الأسمائيّ، والذي يُعبّر عنه العرفاء بـ«الظهور بعد البطون»، ويُطلقون عليه الحدوث<sup>[3]</sup>. وهو عينه الذي أطلق عليه السبزواريّ اسم «الحدوث الاسميّ».

لا بدّ من القول أنّ معرفة الذات والأسماء والصفات الإلهية من أهمّ مسائل الفلسفة والعرفان الإسلاميّ؛ ذلك لأنّ البحث عن الأسماء والصفات الإلهية واحد من المحاور الأساسيّة للعديد

\*أنجز هذا البحث تحت إشراف البروفسور زهراء مصطفىوي والبروفسور قاسم علي كوجناني وهما من أعضاء الهيئة العلمية في جامعة طهران.

- ترجمة: د. علي الحاج حسن.

[1]- صحيفة إمام مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، طهران (1378هـ. ش/1999م): ط1، ص: 77.

[2]- السبزواري، الملام هادي، شرح المنظومه، طهران (1369 هـ. ش / 1990م): ناب، ص: 285.

[3]- الجندي، مؤيد الدين شرح الفصوص، (لاتا، لا مكا، ص: 663.

من العلوم الإسلامية، كالكلام والفلسفة والعرفان وغيرها. وفي كل علم يتم تبيين المسألة من جهة خاصة، فتقدم حقائق متعدّدة. وقد عرض عظماء الفلسفة والعرفان، ومن جملتهم الإمام الخميني (قدّه)، أبحاثاً متنوّعة ومهمّة في مسألة الذات والأسماء والصفات الإلهية. ولعلّ من جملة نماذج هذه الأبحاث معالجة قضية خلق وتدبير عالم الوجود على أساس الحدوث الاسمي والأسماء والصفات الإلهية.

## 1 - البحث المفهومي:

### - العالم في اللغة والاصطلاح:

«العالم» مثل «الخاتم» كلمة تدلّ على الأداة والآلة، وهو مشتقّ من العَلَم والعلامة، وعبارة عن الشيء الذي يحصل به العلم<sup>[1]</sup>. ثم أطلق على ما يُعرف به الله تعالى نتيجة كثرة الاستعمال. وعلى هذا الأساس، العالم، في اللغة، هو الموجودات التي خلقها الله تعالى، سواء كانت جواهر أم أعراضاً؛ لأنّها جميعها ممكنة الوجود، وبحاجة إلى مؤثّر هو الواجب ذاتاً والموجودات الممكنة تدلّ عليه<sup>[2]</sup>.

في المصطلح الفلسفيّ، العالم عبارة عن الموجودات التي تحتلّ مرتبة خاصّة في مجموع الوجود. ومن هنا، كانت الأجسام والجسمانيّات كافّة - مع تعدّد أجناسها وأنواعها - عالماً واحداً؛ فليس أيّ نوع من الأنواع، وأيّ جنس من الأجناس، صاحب إحاطة بأنواعه وأجناسه. لذلك؛ كانت موجودات الطبيعة كافّة في الفلسفة في عرض بعضها البعض، لا في طول بعضها البعض. وقد قسّموا العوالم إلى العالم الألوهيّ، عالم المفارقات (العقول) وعالم الطبيعة، واعتبروا العالم الربوبيّ أعظم عوالم الوجود؛ لأنّه محيط بجميع الموجودات، ولا يمكن لأيّ ذرّة من الوجود الخروج عن إحاطة قيوميّة<sup>[3]</sup>.

في مصطلح أهل العرفان، العالم عبارة عن ظلّ الحقّ تعالى الثاني؛ أي الأعيان الخارجيّة والصور العلميّة<sup>[4]</sup>. والظلّ الثاني هو وجود الحقّ تعالى الظاهر على صورة الممكنات<sup>[5]</sup>. وعليه، فهو عبارة عن كلّ ما سوى الله؛ لأنّ الله يعرف به من جهة الأسماء والصفات. وكلّ فرد من أفراد العالم، هو عالم بنفسه يُعرف باسم من الأسماء والصفات الإلهية؛ وما ذاك إلا لأنّ هذا الشخص هو مظهر اسم خاص من الأسماء الإلهية<sup>[6]</sup>.

[1]- الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، (لاتا) قم، انتشارات اسلامي، ج1، ص19.

[2]- التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، بيروت (1996م): مكتبة لبنان، ج 2، ص 1157.

[3]- الملائ صدر، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت (1981م): دار إحياء التراث، ج5، ص 222؛ ابن سينا، حسين بن عبد الله، الشفاء (الإلهيات)، تصحيح سعيد زايد، (1404ق)، قم: مكتبة آية الله المرعشي، ص 366.

[4]- التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج2، ص 1158.

[5]- الكاشاني، كمال الدين عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفيه، طهران، مكتبة حامدي العلميّة (1354هـ.ش/ 1975م)، ص 105.

[6]- الآشيتاني، السيد جلال الدين، شرح مقدّمة الفيضري، (1370هـ.ش/ 1991م)، قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ص 90.



أمّا من وجهة نظر الإمام الخميني، فالعالم هو كلُّ ما سوى الله. وبهذا تختلف رؤيته عن سائر الفلاسفة والعرفاء، فقد عرّف العالم بأنه كل ما سوى الله، حيث يتضمّن الموجودات المجرّدة والماديّة<sup>[1]</sup>. فيما اعتبر صدر المتألّهين الشيرازي أنّه منحصرٌ بالعالم الماديّ فقط، واعتبر الموجودات غير الماديّة (الإبداعيّات) من جملة الشؤون الإلهيّة وهي خارجة عن دائرة مصطلح العالم<sup>[2]</sup>.

### - الحدوث في اللّغة والاصطلاح:

تعود عبارة الحدوث إلى الأصل: حدّث، والتي تعني وجود الشيء بعد أن لم يكن موجوداً. وتدلُّ اشتقاقاتها المتعدّدة على الجديد<sup>[3]</sup>. والحدوث عند الإمام الخميني عبارة عن كون الشيء بعد عدمه. وبعبارة أخرى، الحدوث عبارة عن مسبوقيّة الشيء بعدمه أو مسبوقيّة الشيء بغيره<sup>[4]</sup>.

### - الاسم في اللّغة والاصطلاح:

ثمّة اختلاف في معنى الاسم اللّغويّ، فالبصريّون<sup>[5]</sup> يعتقدون أنّه يعود إلى الأصل "سمو"؛ أي العلوّ، بينما يعتبر الكوفيّون<sup>[6]</sup> أنّه يعود إلى الأصل "سمه"؛ أي العلامة<sup>[7]</sup>. وعند البعض، فالاسم عبارة عن الشيء الذي يُعرف به وجود كلُّ شيء<sup>[8]</sup>. وهو عند الإمام الخميني عبارة عن العلامة؛ وكلّ ما يتنزّل من عالم الغيب إلى عالم الوجود، هو علامة على الخالق ومظهر من مظاهره. إنّ كافّة موجودات عالم الإمكان، اسم وعلامة؛ لذلك لا يمكن حصر وتعداد الأسماء الإلهيّة<sup>[9]</sup>.

يتبيّن من خلال هذا التعريف؛ أولاً، أنّ الإمام يقول بأهميّة خاصّة لمعنى الاسم اللّغويّ (العلامة). ثانياً، أنّه عرّف الاسم انطلاقاً من رؤيته العرفانيّة، وعليه تكون كلُّ موجودات العالم أسماء وعلامات لله تعالى. كذلك قدّم مباحث متعدّدة حول الاسم يمكن دراستها وتحليلها في إطار نظريّة الحدوث الاسميّ. ولأنّ هذا المقال لا يتّسع لها جميعها، سنكتفي ببعض مصاديق إطلاق الاسم، وفق ما عرضه.

[1]- الأردبيلي، السيد عبدالغني، تقريرات فلسفة الإمام الخميني (شرح المنظومه)، طهران (1381 هـ.ش / 2002م): مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ج 1، ص 101 و 119-120.

[2]- الملا صدرا، رسالة في الحدوث، تصحيح و تحقيق السيد حسين موسويان، طهران (1419 ق): مؤسّسة الحكمة الإسلاميّة صدرا، ص 80.

[3]- ابن أحمد، القاضي عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، بيروت: طبعة سمير مصطفى رباب، (1422ق)، ج 1 ص 117؛ الجويني، عبد الملك بن عبدالله، الشامل في أصول الدين، بيروت، (1420ق)، لا نا، ج 1، ص 109.

[4]- الأردبيلي، السيد عبدالغني، تقريرات فلسفة الإمام الخميني (شرح المنظومه)، طهران (1381 هـ.ش / 2002م): مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ج 1، ص 66.

[5]- المقصود هو مدرسة البصرة ونحّاتها.

[6]- مدرسة أهل الكوفة.

[7]- درويش، محيي الدين، اعراب القرآن و بيانه، سوريه (1415ق): دار الإرشاد، ج 1 ص 28؛ ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، قم (1405 ق): نشر ادب حوزة، ج 14، ص 401.

[8]- الأصفهاني، أبوالقاسم حسين بن محمد راغب مفردات غريب القرآن، لا مكا (1404ق): مكتب نشر الكتاب، ط 2، ص 244.

[9]- الإمام الخميني، شرح دعاء السحر، ترجمة: السيد أحمد الفهري، (1370 هـ.ش / 1991م)، طهران، اطلاعات، ص 110.

## استخدام مصطلح الاسم في آثار الإمام:

لا ريب في أن البحث عن إطلاق مصطلح الاسم من وجهة نظر الإمام، ولو على صورة الاختصار ومن باب المقدمة، يساهم في توضيح نظرية الحدوث الاسميّ عنده، والتي جاء ذكرها تحت عنوان "مراتب مبدأ الوجود وحقيقته".

### ألف - الاسم، مظهر مستور بالتعيينات:

الاسم من وجهة نظره مظهر مستور بتعييناته. ولتوضيح المسألة، قدّم بدايةً تعريفاً للجوهر والعرض: الجوهر، عبارة عن الوجود المنبسط والظهور القيوميّ للحضرة الإلهية<sup>(1)</sup>، وهو ظلُّ الفيض الأقدس الأحديّ، أو الاسم الأعظم على وجه الغيبية الأحديّة<sup>(2)</sup>. والعرض عبارة عن تعينات الفيض القيوميّ ابتداءً من العقل إلى الهيولى، وهي ظلُّ التعينات [التمييزات] الأسمائية في حضرة الواحدية<sup>(3)</sup>. والجواهر محاطة دائماً بالتعينات العرضية وتستتر بوساطتها. كما أنّ الفيض الأقدس الأحديّ محجوب بحجاب الأسماء الإلهية، وهو مستور في ظلّها. وهكذا، فإن الاسم هو عبارة عن الجوهر المحاط بالأعراض في عالم العين، والفيض الأحديّ محاط بالتعينات الأسمائية، وعندما يقولون إنّ الاسم عبارة عن الذات مع أحد تجلياتها، فإنما كانوا يقصدون الذات من حيث عينها، وهذا ليس مقبولاً<sup>(4)</sup>؛ ذلك لأنّ الذات من حيث كونها ذاتاً، لا تتعين بأيّ تعينٍ على الإطلاق. والسبب في ذلك؛ أولاً، لأنّ التعينات ليست خالية من شائبة التركيب، والله تعالى منزّه عن كلّ أشكال التركيب. ثانياً، لأنّ التعين هو في مرتبة متأخرة عن الذات؛ أي عن آثار التجليات الأسمائية<sup>(5)</sup>.

### ب - الاسم، ذات مع تعين:

إذن، الاسم ذاتٌ مع تعين. وعندما يتمُّ لحاظ الذات الإلهية من جهة أحد التعينات، أو من جهة كيفية الارتباط بالأفعال وعالم الخلق، فإنّها تتّصف بالأسماء، فتظهر على أساس هذا التعين.

[1] - الوجود المنبسط والظهور القيوميّ للحضرة الإلهية عند الإمام الخميني عبارة عن الصادر الأوّل. (الإمام الخميني، 1385 هـ.ش/ 2006م، 1: 340-339).

[2] - الأحديّة، اسم مرتبة الذات، وسيُتضح المقصود منها عند توضيح الحدوث الاسميّ.  
[3] - التعين والتعينات من جملة المصطلحات الفلسفية والعرفانية. والتعين في الغالب مرادف للتشخيص. أمّا الملاماً صدرنا فيعتقد بأنّ تعين الأمور يختلف عن تشخيصها؛ لأنّ التعين أمر نسبيّ والتشخيص ليس كذلك؛ بل هو نحو وجود الشيء وهويته (الملا صدرنا، 1981م، 1: 113، 24؛ 11). والتعينات، من وجهة نظر القيصريّ، عبارة عن الشيء الذي يكون به امتياز كلّ شيء عن غيره، والأمر الذي يكون ما به التعين؛ فقد يكون عين الذات، من قبيل تعين واجب الوجود، الممتاز بالذات، أو كتعين الأعيان الثابتة في علم الحقّ، حيث يكون تعينها عين ذاتها؛ لأنّ الوجود عندما تنضمُّ إليه صفة مميزة تجعله عيناً ثابتة في الحضرة العلمية. وقد يكون ما به التعين زائداً على الذات، كما امتياز الكاتب عن غير الكاتب. وقد يكون ما به التعين وما به الامتياز عبارة عن عدم حصول أمر؛ أي الأمر العدمي، كما امتياز الكاتب بعدم الكتابة. في كلّ الأحوال، التعين الزائد قد يكون وجودياً، وقد يكون عدمياً أو مركباً من الوجود والعدم. (سجادي، 1373 هـ.ش / 1994، 1: 556). فالمقصود من التعينات العرضية أو الأسمائية، التمايز والتشخيص بوساطة الأعراض أو الأسماء.

[4] - م. ن، ص 29.

[5] - م. ن، ص 30.

الأسماء طبق رؤية الإمام العرفانيّة متأخّرة عن الذات. لذلك؛ كان الاسم عبارة عن ذات بإضافة تعيّن يكون منشأ ظهور عالم من العوالم، أو حقيقة من الحقائق<sup>[1]</sup>.

### ج - الاسم، ذات مع صفة معيّنة وتجلّ خاص:

اعتبر الإمام أنّ الاسم ذات مع صفة معيّنة وتجلّ خاص. والاسم عبارة عن ذات مع صفة معيّنة من صفاته وتجلّ خاص من تجلّياته. فـ"الرّحمن" عبارة عن ذات تجلّت بالرّحمة المنبسطة، و"الرّحيم" عبارة عن ذات تجلّت برحمة هي بسط الكمال، و"المنتقم" عبارة عن ذات تعيّن مع الانتقام، والتعيّن بالاسم أوّل كثرة وقعت في دار الوجود، وهذه الكثرة هي كثرة علميّة، والله تعالى يشاهد ذاته في مرآة الصفات والأسماء التي كانت ذات كشف تفصيلي في عين العلم الإجمالي، وبوساطة هذا التجلّي الأسمائي والصفاتي تُفتح أبواب الوجود والغيب بالشهود<sup>[2]</sup>. وبناءً على هذا التعريف، تتضح حقيقة أوّل كثرة في دار الوجود؛ أي تعيّن الذات في كسوة الأسماء والصفات، والتي هي حقائق تكوينيّة وتعينيّة خارجيّة، لا مجرد أمور لفظيّة.

إذاً، الحديث هنا هو عن الأسماء التكوينيّة. صحيح أنّ ثمة موضوعاً واحداً في حمل الأسماء المتعدّدة على الذات، ولكن، في جميع القضايا، المحمول - المتكفل بتعيّن من التعيّنات - هو محور الاتّحاد؛ حيث تتحد معها في مقام الظهور من دون حاجة إلى التمازج. لذلك؛ كانت الأسماء حقائق خارجيّة، والألفاظ أسماء اعتباريّة لتلك الأسماء الحقيقيّة، وهي بمثابة إسم الإسم. من هنا، كانت كلّ الحقائق المحيطة بنا، علامات لله وأسماء إلهيّة.

### د - الاسم، تجلّ فعلي:

بعد أن تحصل للسالك تجلّيات عن طريق المعرفة، إذا تمكّن القلب من الحفظ بعد صحوه، فما يخبر عنه من مشاهدات أفعاليّة هي "أسماء الأفعال"، وما يطّلع عليه من مشاهدات صفاتيّة "أسماء الصفات".<sup>[3]</sup> ولذلك؛ فالاسم - سواء كان معناه العلامة أم العلوّ والارتفاع - هو تجلّ فعليّ انبساطي للحقّ تعالى، يعبرون عنه بـ"الفيض المنبسط" و"الإضافة الإشراقية"؛ لأنّ كلّ ما يُطلق عليه دار التحقّق، بدءاً من العقول المجرّدة وحتى آخر مرتبة من مراتب الوجود، هي تعيّنات هذا الفيض وتجلّيات هذه اللطيفة.<sup>[4]</sup> ذات الحقّ تعالى تتجلّى وتظهر بوساطة الأسماء؛ لذلك يمكن القول أنّ الاسم وساطة تجلّي وظهور الحقّ تعالى في موجودات عالم الوجود كافّة.

[1]- م. ن، ص 25.

[2]- الإمام الخميني، تفسير سورة الحمد، طهران: مؤسّسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني (1375هـ.ش / 1996م)، ص 97.

[3]- الإمام الخميني، آداب الصلوة، طهران (1380هـ.ش / 2001م: مؤسّسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، ص 259.

[4]- م. ن، ص 241-242؛ الإمام الخميني، تفسير سورة الحمد، طهران: مؤسّسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني (1375هـ.ش / 1996م)،

ص 15-17.

## هـ - الاسم، أمور عينية:

الاسم عبارة عن أمور عينية، بالإضافة إلى اعتباره تجلياً فعلياً كما يبين الإمام. ويعتقد أن: الاسم عبارة عن نفس المتجلي الفعلي الذي يتحقق به دار التحقق بأكمله. كما أن إطلاق "الاسم" على الأمور العينية واضح ومتعدد في كلام الله تعالى، وكلام النبي (ص) وأهل بيت العصمة (ع). فقد جاء ما معناه: نحن الأسماء الحسنی<sup>[1]</sup>. وبناءً على هذا التعريف، يصبح للاسم دورٌ أساسيٌّ في عملية الخلق؛ لذلك كان تحقق كلِّ عالم الوجود وكلِّ ما خلق، بدءاً من العقول المجردة إلى آخر مراتب الوجود، بوساطة اسم الباري تعالى. الله تعالى خلق المشيئة الفعلية التي هي ظلُّ المشيئة الذاتية القديمة من دون وساطة، ثم خلق سائر موجودات عالم الغيب والشهادة بتبعها. ولذلك؛ كان "الاسم" نفس التجلي الفعلي الذي تحقق به عالم الوجود.

## حقيقة ومراتب الأسماء الإلهية:

انطلاقاً من حقيقة الاسم، فقد عدَّ الإمام الخمينيُّ (قدّه) مراتب للأسماء الإلهية، إذ تشتمل كلُّ مرتبة عالية على المرتبة الضعيفة. كما أن هذه المرتبة العالية تقع تحت ظلِّ الأعلى منها، حتى نصل إلى مرتبة ليس فوقها مرتبة أعلى منها. لذلك؛ اعتبر أن للاسم وحقيقته مقام الغيب وغيب الغيب، ومقام السرِّ وسرِّ السرِّ، ومقام الظهور وظهور الظهور. ولأنَّ الاسم علامة الحقِّ والفاني في الذات المقدسة، كلما اقترب من أفق الوحدة وابتعد عن عالم الكثرة، كان أكثر كمالاً في إسميته. وأتمَّ الأسماء ذاك الاسم المنزه عن الكثرات، حتى من الكثرات العلمية. وهو التجلي الغيبيُّ الأحديُّ الأحمديُّ في حضرة الذات بمقام الفيض الأقدس، والذي تشير إليه الآية الشريفة: ﴿أَوْ أَدْنَى﴾<sup>[2]</sup>

من الحديث عن الاسم الأعظم، وهو الاسم الأقرب إلى ذات الباري تعالى، يتحدث الإمام عن مراتب الأسماء الأخرى: "إيَّاك وأن تظنَّ من قولنا: أن مرتبة الاسم (الله) الأعظم أقرب الأسماء إلى عالم القدس، وأنها أولُّ مظاهر الفيض الأقدس باعتبار اشتماله على كلِّ الأسماء والصفات، وأنَّ سائر الأسماء الإلهية غير جامعة لحقائق الأسماء، ناقصة في تجوهر.. فإنَّ هذا ظنُّ الذين كفروا بأسماء الله ويلحدون بها، فحُجِّبوا عن أنوار وجهه الكريم؛ بل الإيمان بها أن نعتقد أن كلَّ اسم من الأسماء الإلهية جامع لجميع الأسماء، مشتمل على كلِّ الحقائق. كيف لا، وهي متَّحدة الذات مع الذات المقدسة، والكلُّ متَّحد مع الكلِّ".

في هذا الموضع ينقل الإمام عن العارف الكامل القاضي سعيد القميِّ قوله: "الله اسم جامع حقائق جميع الأسماء الإلهية". ثمَّ يوضح، أنه لا يقصد أن غيره لا يشتمل على سائر الأسماء؛

[1]- الإمام الخميني، آداب الصلوة، ص 241-242؛ الإمام الخميني، تفسير سورة الحمد، ص 15-17.

[2]- النجم: 29؛ الإمام الخميني، آداب الصلوة، ص 245.

لأنّ أصحاب الذوق (العرفاء) لا يشكّون بأنّ كلّ واحد من الأسماء الإلهيّة يشتمل على كافّة الأسماء الإلهيّة. لذلك؛ كان كلّ اسم ينعت بجميع النعوت، إلّا أنّها هنا مراتب: إحداها، مرتبة السّدنة والرعايا، والثانية، الأرباب والرؤساء. والثالثة، الملك والسلطان. فلاّسم "الله" هذه المرتبة الأخيرة: فهذا اختصّ بالجماعيّة. وفي هذا الصدد يعلّق فيقول: "لا تتوهمنّ التهافت بين ما ذكره ذلك العارف الجليل، والذي سبق ممّا في بعض ما أوردناه في كتاب "مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية"؛ فإنّا قد آمنّا - كما مرّت الإشارة بأنّ بعض الأسماء حاكم على بعض بتوسط أو بلا وسط. كما أنّ بعض الأسماء ربّ الحقائق الروحانيّة، وبعضها ربّ الحقائق الملكوتيّة، وبعضها ربّ الصور الملكيّة الكائنة. وهو، قدّس الله سرّه. أيضًا مؤمنٌ بما أوضحنا سبيله من أنّ أسماء الجمال مستتر فيها الجلال، وأسماء الجلال مستكنٌ فيها الجمال، والاختصاص بالاسم باعتبار الظهور. كما صنع الشيخ محيي الدين بن عربي في الأسماء الذاتيّة والصفّيّة والأفعاليّة، وأشير إليه في الحديث النبويّ: إنّ الجتّه حفّت بالمكاره، والنار حفّت بالشهوات. وقد أشار مولانا ومولى الكونين أمير المؤمنين، صلوات الله وسلامه عليه، إشارة لطيفة خفيّة إلى ذلك بقوله: (ما رأيت شيئًا إلّا ورأيت الله قبله وبعده ومع [أو فيه])، فإنّ مظهريّة كلّ شيء لاسم (الله) الأعظم، مع اختصاص كلّ مربوب باسم، ليس إلّا من جهة أنّ كلّ اسم يستكن فيه كلّ الأسماء والحقائق...".<sup>[1]</sup>

تجدد الإشارة إلى أنّنا عندما نقول بأنّ كلّ اسم من الأسماء الإلهيّة، يتضمّن جامعيّة وكمالات الأسماء، فهذا يعني أنّ كلّ اسم يتضمّن الأسماء كافّة من جهة دلّالته على الذات، وهو يتمايز عن غيره من حيث دلّالته على المعنى المختصّ به<sup>[2]</sup>. وباعتبار آخر، فكلّ واحد من الأسماء الإلهيّة، جامع لجميع الأسماء؛ ولذلك فهو مستهلك وفان في أحديّة الجمع، كما أُشير إلى ذلك في الدعاء: "اللهمّ إنّي أسألك من أسمائك بأكبرها وكلّ أسمائك كبيرة". أمّا من حيث ظهور الكثرة، فمن الأسماء الإلهيّة ما هو أعظم وما هو غير أعظم.<sup>[3]</sup>

المقصود من عينيّة الإسم للمسمّى، هو فناء الإسم في المسمّى واستهلاك الاسم في المسمّى؛ حيث تكون موجودات العالم، مظاهر وجلوات وآيات وعلامات المسمّى من باب اتّحاد وعينيّة الظاهر بالمظهر، وفناء واستهلاك الاسم في المسمّى وتعيّن الذات في اسم من الأسماء.<sup>[4]</sup>

إنّ للإسم الذي يُقصد به العلامة مراتب طبق رؤية الإمام. البعض منها يُشكّل بشكل كامل معنى العلامة، والبعض الآخر أدنى منها حتّى نصل إلى آخر مراتب الوجود. لذلك؛ فجميع الموجودات

[1]- الإمام الخميني، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، طهران(1373هـ.ش/ 1994م): مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني، ط1، ص19-22؛ الإمام الخميني، تفسير سورة الحمد، ص102-103.

[2]- الإمام الخميني، تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس،(1410ق)، لا مكا، مؤسسة پاسدار اسلام، ط2، ص257.

[3]- الإمام الخميني، تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس،(1410ق)، لا مكا، مؤسسة پاسدار اسلام، ط2، ص35.

[4]- الإمام الخميني، تفسير سورة الحمد، طهران: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني(1375 هـ.ش/ 1996م)، ص100-101.

علامة للاسم وظهور له، وقد جاء في الرواية: "نحن الأسماء الحسنی" التي تُبين أن الاسم الأعلى في مقام الظهور هو الرسول الأكرم (ص) والأئمة الأطهار (ع)<sup>[1]</sup>. وتجدر الإشارة إلى أن جميع مراتب الأسماء بعيدة عن متناول فهم وإدراك الأشخاص العاديين؛ فيمكننا فهم بعض مراتب الأسماء، والبعض الآخر يفهمه أولياء الله والرسول الأكرم (ص)، ومن نهل من علمهم.<sup>[2]</sup>

### خلق عالم الوجود في ظلّ نظريّة الحدوث الاسميّ والأسماء الإلهيّة:

يمكن القول بأنّ الملاً هادي السبزواريّ هو الفيلسوف الأوّل الذي تحدّث عن "الحدوث الاسميّ" في آثاره، انطلاقاً من مسلكه العرفانيّ، وفي ذلك يقول: والحادث الاسميّ الذي مصطلحي... أنّ رسم اسم جا حديث منحي.<sup>[3]</sup> وقد عالج الإمام الخمينيّ قضية حدوث وقدم العالم، واعتبر أنّ هناك نوعاً آخر من الحدوث غير الحدوث الدّاتيّ والزمنيّ، وهو الحدوث الاسميّ<sup>[4]</sup>. وأوضح نظريّة الحدوث الاسميّ انطلاقاً من مبانيه العرفانيّة الخاصّة، حيث يمكن إثبات خلق وتدبير عالم الوجود في إطار هذه النظرية.

### مراتب مبدأ الوجود وحقيقته:

جاء في العرفان النظريّ: أنّ لمبدأ الوجود ثلاث مراتب طولية:

1) مرتبة الذات وغيب الغيوب: إنّ مرتبة الذات هذه، هي مرتبة الأحديّة وصرف الوجود وحقيقته الخالية عن أيّ اسم ورسم، والتي لا يمكن الإشارة إليها، حيث لا وجود في العالم لما يشير إليها؛ بل هي مرتبة بحتة وصرفة.<sup>[5]</sup> يعتقد الإمام الخمينيّ أنّ لذات الحقّ تعالى اعتبارات، ولكلّ اعتبار اصطلاح ومن جملتها اعتبار الذات من حيث هي، والذات بحسب هذا الاعتبار مجهول مطلق ولا يمكن تصوّر أيّ اسم ورسم لها، لا بل هي مرتبة لا يمكن لأيّ من العرفاء وأصحاب القلوب وأولياء الله الوصول إليها، وقد عبّر بعض العرفاء عنها بعبارة "عناء المغرب". كما عبّرت عنها بعض الروايات بالعماء أو العمى؛ مع العلم أنّ كلّ عبارات البشر قاصرة وناقصة في ما يتعلّق بها. أمّا مصطلحات عبارات العناء والعمى، فهي حسب الذوق العرفانيّ الذي لا يطابق أيّ نوع من البرهان في هذا المقام.<sup>[6]</sup> إنّ مرتبة الذات وصرف الوجود لا تتلبّس بأيّ اسم وصفة، كما لا يمكن

[1]- م. ن، ص 118.

[2]- م. ن، ص 97-98.

[3]- السبزواري، الملاً هادي، غرر الفرائد، تحقيق مسعود طالبي، طهران (1416ق): نشر ناب، ج2، ص 285.

[4]- الأردبيلي، السيد عبدالغني، تقريرات فلسفة الإمام الخميني (شرح المنظومه)، طهران (1381هـ.ش / 2002م): مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ج1، ص 120.

[5]- م. ن، ص 79.

[6]- الإمام الخميني، جهل حديث [الأربعون حديثاً]، طهران (1382هـ.ش / 2003م): مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني، ص 624.



لأَيِّ إنسان الوصول إليها.<sup>[1]</sup> لذلك؛ كان النهي عن التفكير في ذات الباري تعالى.

(2) مرتبة الأحديّة: في هذه المرتبة يحصل اعتبار ذات الباري تعالى بالتعيّن الأوّل الذي هو منشأ جميع الأسماء، وعين شهود ذات الحقّ ذاته بالعلم الحضوريّ. ويعتبر الإمام أنّ من جملة اعتبارات الدّات، اعتبارها بمقام التعيّن الغيبيّ وعدم الظهور المطلق، والذي يُعبّر عنه بمقام الأحديّة، وأكثر تلك العبارات تناسب مع هذا المقام، وتظهر الأسماء والصفات الإلهيّة بوساطة هذه المرتبة؛ وهي من قبيل الباطن المطلق، الأوّل المطلق، العليّ والعظيم. وأمّا اسما العليّ والعظيم، فهما أوّل إسمين لله تعالى<sup>[2]</sup>. ويبدو أنّ هذه المرتبة متوسطة بين الدّات الغيبيّة وتعيّنات الأسماء والصفات، وهي برزخ بين المطلق والمتعيّن؛ لأنّها ترتبط من جهة بذات الحقّ، ومن جهة ثانية بالتعيّنات. وهنا يعتقد الإمام أنّ مرتبة الأحديّة مختفية في حُجُب من نور، وجميع الأسماء الإلهيّة حُجُب نور لها<sup>[3]</sup>.

(3) مرتبة الواحديّة والتعيّن الثّاني: تعتبر الدّات في مرتبة الواحديّة مع كامل أسمائها وصفاتها. وبعبارة أخرى، تظهر أسماؤها وصفاتها ولوازمها؛ أي الماهيّات والأعيان الثابتة في هذه المرتبة بوساطة الفيض الأقدس.

وبعد هذه المراتب الثلاث تظهر الماهيّات في الخارج بوساطة الفيض المقدّس؛ أي الإيجاد من قبل الله تعالى. وبما أنّ وجود الماهيّات وتحقّقها عين إيجادها من الله تعالى، وهذا الإيجاد هو الفيض المقدّس، فإنّ تحقّقها الخارجيّ هو فيض من الله الباقي على الدوام. وهذه الماهيّات الممكنة، ليست شيئاً سوى الأسماء المحضّة التي ظهرت في الخارج بوساطة ذلك الفيض؛ حيث تكون معدومة بأكملها في مرتبة غيب الغيوب، ولا يبقى لها أيُّ أثر في الوجود؛ لذلك كانت متأخّرة عن العدم في تلك المرحلة وحادثه.<sup>[4]</sup>

ولقد جرى التعبير عن اعتبار الدّات، بحسب مقام الواحديّة وجمع الأسماء والصفات، بمقام "الواحديّة" ومقام "أحديّة جمع الأسماء" و"جمع الجمع"، وأمّا هذا المقام، بحسب اعتبار أحديّة الجمع، فهو مقام "الاسم الأعظم" و"اسم الله الجامع". وقد عبّروا عن مقام "الواحديّة" بالتجليّ بوساطة "الفيض الأقدس"، كما أطلقوا على مقام الظهور الأسمائيّ، مقام "الظهور الإطلاقيّ"، ومقام "الألوهيّة"، ومقام "الله"، وذلك بحسب اعتبار الأسماء والصفات.<sup>[5]</sup>

[1]- الإمام الخميني، تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس، (1410ق)، لا مكا، مؤسّسة باسدار اسلام، ط2، ص73.

[2]- الإمام الخميني، جهل حديث [الأربعون حديثاً]، طهران (1382هـ.ش / 2003م): مؤسّسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، ص624.

[3]- الإمام الخميني، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، طهران (1373هـ.ش / 1994م): مؤسّسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، ط1، ص113.

[4]- السبزواري، الملاء هادي، شرح المنظومة، طهران (1422ق): طبعة حسن حسن زاده آملّي، ص294-297؛ السبزواري، الملاء هادي

شرح الأسماء و شرح دعاء الجوشن الكبير، طهران (1375هش / 1996م)، انتشارات جامعة طهران، ص76-77.

[5]- الإمام الخميني، مصباح الهداية إلى الخلافة و الولاية، ص625.

يبين الإمام أن هذه المرتبة من تجلّي أسماء وصفات العالم قد أحاطت بها أشعة النور، وامتدت لمعاتها إلى أعماق ذرّات الوجود، وكلُّ ذرّة علامة عليه. إن آية الشيء ليست شيئاً غير ظلّه، ولا استقلال لأيّ آية بنفسها؛ فالعنوان فان في المعنون، والظلُّ في ذي الظلِّ والآية في ذي الآيّة<sup>[1]</sup>. وهكذا فإن جميع الموجودات آية وتجلُّ من تجلّيات أسماء وصفات الحقّ تعالى، وبوساطة قيوميّة الأسماء. كانت العالميّة والقادريّة وغيرها من الصفات الفعلية، وهذه الوجودات هي أفعال إلهيّة وجلوات الحقّ بمظهريّة الأسماء. وهذه الكثرات هي ممّا أبهر الأعين؛ لأنّه خفيّ من شدّة النور وشدّة الظهور، والعالم بأجمعه هو ظهور أسمائه وتجلّياته<sup>[2]</sup>.

بناءً على ما تقدّم، ينبغي القول أن العالم هو تجلّي الأسماء الإلهيّة، وكلُّ موجود نور من جلواته. وأمّا أوضح مرآة يشاهد فيها هذا التجلّي جماله، هي أتمّ الجلوات وهي ليست سوى الإنسان<sup>[3]</sup>. وعليه، فإن ظهور وتجلّي الله ليس نسبياً ولا مشروطاً، بل مطلق. وهذا الظهور المطلق هو عين الخفاء المطلق. في هذا السياق، يقول الحكيم السبزواري:

يا من هو اختفى لفرط نوره ... الظاهر الباطن في ظهوره<sup>[4]</sup>.

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ مقام الواحدية والتعین الثاني الذي هو الجانب الثاني لوحدة الإطلاق الذاتي وجانب ظهوره، هو في الحقيقة صورة التعین الأول؛ لأنّ الكثرة والتمييز في التعین الأول ليست على شكل التفصيل، بل الإجمال. وتثبت الكثرة التفصيليّة في مرتبة الواحدية، وما يقبل التفصيل هو ظلّ وصورة الحضرة (المظهر) الذي يندرج فيه جميع الاعتبارات؛ لأنّ الحقّ تعالى في مقام حضرة الواحدية ومقام الجمع الأسمائيّ، مستجمع لجميع الأسماء والصفات<sup>[5]</sup>. في هذه المرتبة، تميّز الأسماء الإلهيّة والحقائق الكونيّة والوجودات؛ لذلك كان لها أسماء، كمرتبة الألوهيّة؛ لأنّها منشأ التعيّنات ومصدر جميع الكمالات. ومن هنا، كان الفرق بين الأحديّة والواحدية بالإجمال والتفصيل، والواحدية هي تعين الأحديّة، وكلُّ تعين ظاهر وليس لباطنه تعين، فمقام الذات باطن والواحدية ظاهره.

يعتقد العرفاء المسلمون، أنّ الماهيات صور الأسماء الإلهيّة، والتي ظهرت في مقام الواحدية بوساطة الفيض الأقدس نتيجة استعدادها الذاتي. ولأنّ الأعيان الثابتة تطلب الظهور الخارجيّ بلسان الذات، والأسماء الإلهيّة تطلب التجلّي في الأعيان الخارجيّة؛ كان من اجتماع الأمرين أنّ

[1]- الأربيلي، السيد عبدالغني، تقريرات فلسفة الإمام الخميني (شرح المنظومه)، طهران (1381هـ.ش/2002م): مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ج1، ص79.

[2]- م. ن، ج1: ص8-9.

[3]- م. ن، ج2، ص268-269.

[4]- السبزواري، الملاء هادي، منظومة الحكيم السبزواري، (لاتا، لا مكا، لا نا، ص21).

[5]- الإمام الخميني، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، ص611.



كلّ عين ثابتة تصبح موجودة بوجودها الخاص. وبما أنّ القوابل الإمكانية تحصل من تجلّي الحقّ في مقام الواحدية بالفيض الأقدس<sup>[1]</sup>، كانت الأعيان تطلب الوجود، ولظهور الخارجي تأخر عن الوجود العلمي. أمّا علّة وجود الأعيان الخارجيين وظهور وتجلّي الأعيان في الأشخاص والمظاهر الخارجية، فيعود إلى الأسماء الإلهية والنشأة الخارجية، متأخّرة عن نشأة علم الحقّ قهراً، وما لم تتحقّق الأشياء بالوجود العلمي لن يكون لها وجود خارجي. لذلك؛ كانت جميع قابليّات القابل من الفيض الأقدس<sup>[2]</sup>. لذا، ينبغي القول أنّ منشأ جميع الأسماء هو الفيض الأقدس، والاسم الأعظم هو المظهر الأوّل لهذا الفيض لأنّه يشتمل على جميع الأسماء والصفات الإلهية.

بناءً على قضية الحدوث الاسميّ، فإنّ في عالم الطبيعة كثرات وجلوات وكلّها جلوات اسمية للباري تعالى، وهي الأقرب إلى عالم غيب الغيوب والغيب المطلق. كما أنّها أوّل مراتب الكثرات، وبعدها يكون الحدوث الاسميّ؛ حيث "كان الله ولم يكن معه شيء"<sup>[3]</sup>. "كان" فعل ماضٍ يدلّ على معنى في الزمن الماضي، إلّا أنّ "كان" هنا لم تُطرح في إطار الزمان، وتعني وجود سبق ما، وليس السبق الزمنيّ.<sup>[4]</sup> وقد قال الأخوند الخراسانيّ بأنّ كلّ ما يُنسب لله تعالى من أوصاف، فهي منسلخة عن الزمان.<sup>[5]</sup>

### خلق عالم الوجود:

بعد هذه المراتب، تتحقّق الماهيات في الخارج بواسطة الفيض المقدّس؛ أي الإيجاد الإلهي. وتحقّق الماهيات عين إيجادها من قبل الله تعالى. وهذا الإيجاد هو الفيض المقدّس. إذًا، فتحقّقها الخارجيّ بأكمله فيض من الله الدائم والباقي. وأمّا هذه الماهيات الممكنة، فليست شيئاً سوى الأسماء الصرفة والمحضة التي ظهرت في الخارج بالفيض، وهي معدومة بأجمعها في مرتبة غيب الغيوب، فلا وجود في تلك المرتبة لأيّ أثر منها. إذًا، هي متأخّرة عن العدم في تلك المرتبة، وهي حادثة.

يُشار هنا إلى وجود اختلافات بين الحدوث الاسميّ والحدوث الدهريّ والحدوث الطبيعيّ. حيث يختلف الاسميّ عن الدهريّ في أمور عدّة هي:

إنّ مفاهيم وتعيّنات الوجود في الحدوث الاسميّ خارجة عن دائرة الخلق، إلّا أنّ الموجودات

[1]- داود القيصري، محمد، شرح فصوص الحكم، طهران: انتشارات علمي و فرهنگي، (1375هـ.ش / 1996م)، ص 64.

[2]- الأشثاني، السيد جلال الدين، شرح مقدّمة القيصري، (1370هـ.ش / 1991م)، قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ص 184-185.

[3]- الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، طهران (1388هـ.ش / 2009م): دار الكتب الإسلامية، ج 1، ص 116.

[4]- الأردبيلي، السيد عبدالغني، تقريرات فلسفة الإمام الخميني (شرح المنظومة)، ج 1، ص 84.

[5]- الأخوند الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، (1409ق)، قم: مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، ط 1، ص 41.

المادّية وغير المادّية في الحدوث الدهريّ، جميعها مخلوقة ومنفصلة عن الذات الربوبية<sup>[1]</sup>.

الملاك في الحدوث الدهريّ تأخّر المعلول عن العلة في السلسلة الطولية، ولكن العلاقة بين مراتب الوجود ليست رابطة العلية والمعلولة. إنّ مفاهيم وتعيّنات الوجود من جملة مراتب الذات الإلهية الباقية بقاء الذات والموجودة بوجودها.<sup>[2]</sup>

يتضمّن الحدوث الاسميّ كلّ موجودات العالم وعلى شكل واحد. بينما الأمر ليس كذلك في الحدوث الدهريّ؛ لأنّ الزمان والموجودات الزمانيّة حادثة بالحدوث الدهريّ، وهي مسبقة بالعدم في الدهر، إلّا أنّ الدهر والموجودات الدهرية مسبقة بالعدم في السرمديّ، وهي حادثة بالحدوث السرمديّ.<sup>[3]</sup>

أمّا الفرق بين الحدوث الاسميّ والحدوث الطبيعيّ، فهو على النحو الآتي:

يعتقد الملاماً صدرا بأنّ الموجودات الإبداعية كالعقول، ليست موجودات مستقلة في نظام الوجود؛ بل هي من شؤون الذات الإلهية، وبالتالي فهي غير مشمولة بالحدوث الطبيعيّ.<sup>[4]</sup> (والحدوث الاسميّ ليس كذلك؛ بل يتضمّن كلّ ما سوى الله الأعمّ من عوالم الجبروت والملكوت والناسوت.<sup>[5]</sup> يضاف إلى ذلك، أنّ المتأخّر في الحدوث الاسميّ، ماهية منتزعة من حدود الوجود المنبسط وتعيّناته، وتشتمل على الماهيات (العقول، النفوس، الأجسام الفلكية والعنصرية). أمّا المتأخّر في الحدوث الطبيعيّ، فهو الوجود وليس الماهية<sup>[6]</sup>.

بناءً على نظرية الحدوث الاسميّ عند الإمام<sup>[7]</sup>؛ فإنّ تعالى يوجد عالم الوجود من خلال التجليّ باسم "المبدع"، ويصرّح بأنّ خلق عالم الوجود كان مع اسم "الرحمن الرحيم": "ظهر الوجود ببسم الله الرحمن الرحيم".<sup>[8]</sup> أي أنّ كلّ ما ظهر ووجد فباسم الله، وهذا الاسم هو مبدأ وجود جميع الموجودات. ويضيف الإمام أنّ هذا الاسم عبارة عمّا ذكر في الرواية: "خلق الله المشيئة بنفسها، ثمّ

[1]- الآشتياني، السيد جلال الدين، تعليقه على شرح منظومة الحكيم السبزواري، باهتمام عبدالجواد فلاطوري و مهدي محقق، (1367 هـ.ش/1988م)، طهران: جامعة طهران، ص 347-348.

[2]- م. ن.

[3]- الأملّي، محمد تقي، درّ الفوائد على شرح المنظومة للسبزواري، (لانا)، قم: مؤسّسة اسماعيليان، ج1، ص236.

[4]- الملامّ صدرا، الأسفار الأربعة، تصحيح، تحقيق و مقدمه مقصود محمدي، طهران(1383هـ.ش/2004م): مؤسّسة الحكمة الإسلامية صدرا، ج3، ص118.

[5]- الأملّي، محمد تقي، درّ الفوائد على شرح المنظومة للسبزواري، ج1، ص263.

[6]- م. ن.

[7]- الأردبيلي، السيد عبدالغني، تقريرات فلسفة الإمام الخميني (شرح المنظومة)، ج1، ص120.

[8]- الإمام الخميني، سرّ الصلوة (معراج السالكين وصلوة العارفين)، طهران(1369 هـ.ش/1990م): مؤسّسة تنظيم و نشر آثار الامام الخميني، ص 3؛ ابن عربي محيي الدين، الفتوحات المكية، ج1، ص102.

خلق الأشياء بالمشيئة". والمشية هي الظهور الأوّل، خلقها بنفسه؛ أي من دون وساطة. ثمّ خلقت الأشياء الأخرى بالمشيئة وظهور الوجود؛ حيث يحتمل أن يكون ظهور الوجود بـ"باسم الله الرحمن الرحيم"... ومتعلّقه أمر خارجي<sup>[1]</sup>. المسلم به، أنّ الشيء الخارجي خلُق بالمشيئة؛ أي ظهر الاسم.

عند الحديث عن مصطلح الاسم اتّضح أنّه تجلّ فعليّ انبساطي، ونفس التجليّ الفعليّ الذي ظهر به عالم الوجود بأجمعه. بناءً على هذا التجليّ، تعيّن الوجود المحض، وتحقّقت الماهيات الإمكانية للموجودات؛ لذلك أطلقوا على ماهيات "الاسم" وحدوثها "الحدوث الاسمي"<sup>[2]</sup>. من هذا الوجه يعتقد ابن عربي بأنّ سريان الهويّة الإلهية وصفاته هي سبب وجود العالم، وأنّ وجود العالم مستند إلى الأسماء الإلهية<sup>[3]</sup>. وإذا لم يحصل سريان ذات الحقّ وهويّته في الموجودات، وإذا لم يظهر فيها على شكل الصفات الإلهية، لا يمكن أن يظهر عالم الوجود؛ لأنّ العالم معدوم في نفسه<sup>[4]</sup>.

وعلى هذا النحو يرى الإمام بأنّ خلق عالم الوجود هو بالاسم، وكلّ ما يتحقّق في عالم الطبيعة فبوساطة الأسماء الإلهية؛ فالعلم المتحقّق في الطلبة والعلماء والمفكرين قد ظهر في المدرّس بوساطة اسم العليم. ومن يصلح الساعات، فقد ظهر علمه بالساعات باسم العليم. والطبيب يعالج بوساطة ظهور اسم العليم<sup>[5]</sup>.

### بدايات عالم الوجود:

يبدأ الحديث عن بدايات وشروع العالم بعد مسألة خلقه وإيجاده، وهي قضية على ارتباط مباشر بالزمان. يعتقد الملاماً صدرًا بأنّ الزمان لا بداية له<sup>[6]</sup>. وكذلك يعتقد الإمام بهذا، وبأنّ الله تعالى في تلك البداية التي لا زمان فيها، ذو حسن وجمال لا متناه، وبحسب مقتضيات الحبّ الذاتي وجمال الظهور، أراد الخروج من مرحلة الخفاء إلى الظهور والمعرفة؛ فتجلّت ذاته وكان فيضان الفيض الأقدس، فوجدت الصور العلمية أو الأعيان الثابتة لماهيات جميع الممكنات، ومن

[1]- الإمام الخميني، تفسير سورة الحمد، طهران: مؤسّسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني (1375 هـ.ش / 1996م)، ص 117.

[2]- السبزواري، الملامّ هادي، شرح المنظومة، ج2، ص 294-297.

[3]- ابن عربي محيي الدين، فصوص الحكم، تصحيح و تعليق أبو العلاء عفيفي، طهران، انتشارات الزهراء، (1370 هـ.ش / 1991م)، ط2، ص 18 و ص 55.

[4]- داود القيصري، محمد، شرح فصوص الحكم، طهران: انتشارات علمي و فرهنگي، (1375 هـ.ش / 1996م)، ص 403-404.

[5]- الأردبيلي، السيد عبدالغني، تقريرات فلسفة الإمام الخميني (شرح المنظومه)، ج1، ص 79.

[6]- الملامّ صدرًا، الأسفار الاربعة، ج4، ص 148.

جملتها العشق. ثم تحقّق العشق بالتجليّ الثاني، وسرى الوجود بأكمله<sup>[1]</sup>. إلى ذلك يوضح الإمام أنّ العالم، وكما خلق باسم الخالق، قد بدأ باسم الربّ، وأنّ بناءه كان به. وكان البرنامج الأوّل لرسول الله (ص): ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي...﴾<sup>[2]</sup> أيضاً. وإذا فصلنا اسم "الربّ" عن الأشياء تصبح معدومة. والشيء شيء باسم الربّ؛ لذلك بدأ العالم باسم الربّ، وبه ينتهي<sup>[3]</sup>.

### تدبير وإدارة عالم الوجود:

وفق رؤية الإمام، تحصل إدارة وتدبير عالم الوجود بوساطة الأسماء الإلهية التي تقسم بشكل عام إلى قسمين متميّزين:

أ- الأسماء التي يتّصف بها الله تعالى من جهة كونه "إلهًا" معبودًا.

ب- الأسماء التي يتّصف بها الله تعالى من جهة كونه مدبّر عالم الوجود والمتصرّف فيه.

ولهذا السبب، تتكوّن الربوبية؛ فالحقّ معبود من جهة ألوهيته، ويؤجّه إليه بالتقديس والتسيح والدعاء والتضرّع بين يديه، ومن جهة كونه "ربًّا"، فهو "رازق" و"مدبّر"، يرزق الخلق ويدبّر عالم الوجود<sup>[4]</sup>. أمّا في الرؤية العرفانية، فلكلّ موجود ربّ خاصّ، وهو عبارة عن الاسم الإلهي. طبعًا، ينطبق هذا الأمر على غير الحقيقة الإنسانية التي هي مظهر اسم الله الجامع<sup>[5]</sup>. ثم إنّ لله تعالى أسماء عديدة؛ لذلك، كان تدبير كلّ موجود وتلبية حاجاته باسم يتناسب معه. فعند الدّعاء وطلب شيء من الله تعالى، يجب أن ندعوه باسم خاصّ يرتبط بحاجتنا؛ فالمرضى يجب أن يدعوه باسم الشافي، والعاصي باسم العفو أو الغفور، والمحتاج باسم المعطي...<sup>[6]</sup>.

بناءً على ما تقدّم، كلّ موجود باستثناء الإنسان الكامل يقع تحت إدارة وتدبير اسم خاصّ يتناسب معه؛ حيث يُعبّر عن هذا الاسم بـ"الربّ"<sup>[7]</sup>. والحقّ تعالى يتصرّف فيه بلحاظ ذلك الاسم. وبعبارة أخرى، كلّ موجود يستفيد من الحقّ تعالى بحسب ربه الخاصّ؛ فالموجودات بمنزلة الجسم، والربّ الخاصّ بمنزلة القلب، فهو الباطن والحافظ. وربّ كلّ فرد عبارة عن تلك الهوية الغيبية

[1]- الإمام الخميني، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، ص 114

[2]- سورة العلق: الآية 1.

[3]- الإمام الخميني، صحيفه امام، ج 8، ص 324-325.

[4]- عفيفي، أبو العلاء، شرح على فصوص الحكم، ص 197.

[5]- «وكلّ موجود فما له من الله ربه الخاصّ، يستحيل أن يكون له الكيل». (ابن عربي محيي الدين، فصوص الحكم، ص 90).

[6]- الإمام الخميني، شرح دعاء السحر، ص 36.

[7]- الخوارزمي، حسين شرح فصوص الحكم، قم، انتشارات مكتب الإعلام الإسلامي، (1379 هـ.ش/2000م)، ص 410.

السارية في الممكنات يستفيد منها بمقدار سعته الوجودية<sup>[1]</sup>. ومع معرفتها يعرف الشخص نفسه. وكلّ مَنْ عرف نفسه، فقد عرف ما وهبه الله وعرف ربّه. ولا يقصد هنا الربُّ المطلق أو الربُّ الآخر. ومعرفة كلّ شخص تدلُّ على الاسم الذي هو ربّه<sup>[2]</sup>. فمعرفة الشخص المعطي، على سبيل المثال تدلُّ على أنّ اسم ربّه هو "الجوّد". في هذا الموضوع يعتقد الإمام، وطبق رؤيته العرفانية، أنّ الذات من حيث هي ذات، لا دور ولا تأثير لها في عالم الوجود؛ بل يحصل ذلك في دائرة أحد الأسماء الإلهية. لذلك؛ كانت كافّة عوالم الغيب والشهادة واقعة تحت تربية الأسماء الإلهية، وكذلك جميع حركاتهم وسكناتهم واقعة تحت قيومية اسم الله الأعظم؛ فالحمد والثناء، العبادة والطاعة، التوحيد والإخلاص لله جميعها تابع لقيومة اسم الله<sup>[3]</sup>. وأما الاسم الأعظم، من وجهة نظره فإنه يشتمل على الكمالات وجامع لكافّة الأسماء الإلهية ومصادقه الإسمين الآتيين:

اسم "الله": الاسم الأوّل الذي اكتسب الفيض من حضرة الفيض والخليفة الأكبر، الاسم الأعظم، هو اسم "الله" وهو في هذا المقام جامع لجميع الأسماء والصفات، وظاهر في جميع المظاهر والآيات<sup>[4]</sup>.

اسم "الرّحمن": المظهر الأوّل من مظاهر الاسم الأعظم: "أوّل ما ظهر من مظاهر الاسم الأعظم مقام الرحمانية والرحيمية الذاتيين، وهما من الأسماء الجمالية الشاملة على كلّ الأسماء"<sup>[5]</sup>.

وقد بين الإمام الخميني أنّ للاسم الأعظم ثلاثة أقسام وحقائق هي: مقام الألوهية، ومقام المألوهية، ومقام اللفظ والعبارة. فعالم الوجود، من وجهة نظره، يقع تحت إدارة وتدبير الأسماء الإلهية، وبعض هذه الأسماء محيطة ببعض الآخر، والبعض محاط بالآخر، والكلمة الجامعة المحيطة، والاسم الأعلى المحيطة بكافّة الأسماء وتمازج العالم، هي الكلمة المباركة "الله" و"الرحمن" و"الأوّل" و"الآخر" و"الظاهر" و"الباطن". وأشار إلى بعضها في الآية الشريفة: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾<sup>[6]</sup>، وأشار إلى البعض الآخر في قوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ \*

[1]- حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم في شرح فصوص الحكم، طهران (1378 هـ.ش/1999م): مؤسسة الطباعة والنشر في وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ص 255.

[2]- الخوارزمي، حسين شرح فصوص الحكم، 1070.

[3]- الإمام الخميني، آداب الصلوة، ص 24.

[4]- الإمام الخميني، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، ص 17.

[5]- المصدر نفسه.

[6]- سورة الحديد: الآية 3.

هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِي الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ<sup>[1]</sup>.

يُبين الإمام أن هذه هي أول مرتبة ظهور من مراتب الأسماء التي بعضها محيط؛ كاسم السرمد المحيط بكافة الأسماء، فجميع الأسماء سرمدية: "لا أول لأوله ولا آخر لآخره"؛ فالعالم سرمدي، القادر سرمدي، القاهر سرمدي، الرحيم سرمدي، الكريم سرمدي والغني سرمدي<sup>[2]</sup>. والواقع أن كل موجودات عالم الوجود واقع تحت تدبير الأسماء والصفات الإلهية. وفي التاريخ والمجتمع الإنساني تتجلى دولة الأسماء الإلهية المتنوعة، وفي كل برهة من الزمان والتاريخ، يتمكن الإنسان من إيجاد أرضية تحقق دولة من دول الأسماء الإلهية. كما كان الإمام الخميني مظهر اسم من الأسماء الإلهية، وتمكن من تمهيد الأرضية لتحقيق الدولة الأسمائية؛ كالحَيِّ والرحمان والهادي والعزیز، فكانت عند الأمة الإسلامية كذلك.

### النتيجة:

نخلص من هذه البحث إلى نتيجة مفادها أن خلق وتدبير عالم الوجود يتحقق بوساطة الأسماء الإلهية. ويمكن القول بأن الملاً هادي السبزواري هو الفيلسوف الأول الذي تحدّث عن الحدوث الاسمي. وقد وافقه الإمام الخميني في ذلك. هذا، بالإضافة إلى الحدوث الذاتي والزمني، وأثبت خلق وتدبير عالم الوجود على أساس هذه النظرية.

إلى ذلك، تحدّث عن مبدأ الوجود وعدّد له مراتب؛ كمرتبة الذات وغيب الغيوب، مرتبة الأحديّة ومرتبة الواحدية، وهي مرتبة تجلّي الأسماء والصفات، والله تعالى يقوم بإيجاد عالم الوجود باسم "المبدع". ووجود العالم مستند إلى الأسماء، الإنسان هو المقصود الأساس من إيجاد العالم. أوجد الله تعالى العالم من حيث أسمائه الحسنى، وكلّ ما يظهر في عالم الطبيعة، فإنّ للأسماء الإلهية دوراً فيه. وقد بدأ العالم باسم الربّ، وكلّ موجود باستثناء الإنسان الكامل واقع تحت تدبير اسم خاصّ هو ربّه، والله تعالى يتصرّف فيه بلحاظ ذاك الاسم. فبعض الأسماء محيطّة بالبعض الآخر. وبهذا يوضح التاريخ والمجتمع الإنساني تجلّي وتحقق دولة الأسماء الإلهية.

[1] - سورة الحشر: الآيات 23-24.

[2] - الأردبيلي، السيد عبدالغني، تقارير فلسفة الإمام الخميني (شرح المنظومه)، ج1، ص 75-76.

## قائمة المصادر والمراجع:

1. الآخوند الخراساني، محمد كاظم (1409ق)، كفاية الاصول، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط1.
2. الأشتياني، السيد جلال الدين (1367 هـ.ش / 1988م)، تعليقه على شرح منظومة الحكيم السبزواري، باهتمام عبدالجواد فلاطوري و مهدي محقق، طهران: جامعة طهران.
3. الأشتياني، السيد جلال الدين (1370 هـ.ش / 1991م)، شرح مقدّمة القيصري، قم: مكتب الإعلام الإسلامي.
4. الآملي، محمد تقى (بى تا)، در الفوائد على شرح المنظومة للسبزواري، قم: مؤسّسة اسماعيليان.
5. ابن عربي محيي الدين (لا تا)، الفتوحات المكيّة، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
6. ابن عربي محيي الدين (1370 هـ.ش / 1991م)، فصوص الحكم، تصحيح و تعليق أبو العلاء عفيفى، طهران، انتشارات الزهراء، ط2.
7. ابن عربي محيي الدين (1380 هـ.ش / 2001م)، فصوص الحكم، ترجمة نصر الله حكمت، طهران: الهام.
8. ابن سينا، حسين بن عبد الله (1404ق)، الشفاء (الالهيّات)، تصحيح سعيد زايد، قم: مكتبة آية الله المرعشي.
9. ابن سينا، حسين بن عبد الله (1363 هـ.ش / 1984م)، المبدأ و المعاد، باهتمام عبد الله نوراني، طهران: مؤسّسة الدراسات الإسلاميّة.
10. ابن أحمد، القاضي عبدالجبار (1422ق) شرح الأصول الخمسة، بيروت: طبعة سمير مصطفى رباب.
11. ابن منظور، محمد بن مكرم (1405 ق)، لسان العرب، قم: نشر ادب حوزة.
12. الأردبيلي، السيد عبدالغني (1381 هـ.ش / 2002م)، تقريرات فلسفة الإمام الخميني (شرح المنظومه)، طهران: مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.
13. الأصفهاني، أبوالقاسم حسين بن محمد راغب (1404ق) مفردات غريب القرآن، لا مكا: مكتب نشر الكتاب، ط2.
14. الاسفرايني روييني، الملاً اسماعيل (1383 هـ.ش / 2004م) أنوار العرفان، تحقيق سعيد نظري توكللي، قم: بوستان كتاب.



15. الإمام الخميني (1380هـ.ش / 2001م)، آداب الصلوة، طهران: مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.
16. الإمام الخميني (1410ق)، تعليقات على شرح فصوص الحكم و مصباح الأنس، لا مكا، مؤسّسة پاسدار اسلام، ط2.
17. الإمام الخميني (1375هـ.ش / 1996م)، تفسير سورة الحمد، طهران: مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.
18. الإمام الخميني (1382هـ.ش / 2003م) چهل حديث [الأربعون حديثاً]، طهران: مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.
19. الإمام الخميني (1369هـ.ش / 1990م)، سرّ الصلوة (معراج السالكين وصلوة العارفين)، طهران: مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.
20. الإمام الخميني (1370هـ.ش / 1991م)، شرح دعاء السحر، ترجمة: السيد أحمد الفهري، طهران، اطلاعات.
21. الإمام الخميني (1373هـ.ش / 1994م)، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، طهران: مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط1.
22. التهانوي، محمد علي (1996م)، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، بيروت: مكتبة لبنان.
23. الجندي، مؤيد الدين (لا تا) شرح الفصوص، لا مكا.
24. الجويني، عبد الملك بن عبدالله (1420ق)، الشامل في أصول الدين، بيروت، لا نا.
25. حسن زاده آملی، حسن (1378هـ.ش / 1999م)، ممد الهمم في شرح فصوص الحكم، طهران: مؤسّسة الطباعة والنشر في وزارة الثقافة والإرشاد الاسلامي.
26. الخوارزمي، حسين (1379هـ.ش / 2000م) شرح فصوص الحكم، قم، انتشارات مكتب الإعلام الاسلامي.
27. داود القيصري، محمد (1375هـ.ش / 1996م)، شرح فصوص الحكم، طهران: انتشارات علمي وفرهنگي.
28. درويش، محيي الدين (1415ق)، إعراب القرآن و بيانه، سوريه: دار الارشاد.
29. سجادي، السيد جعفر (1373هـ.ش / 1994م) قاموس المعارف الإسلامية، طهران: انتشارات جامعة طهران.

30. السبزواري، الملاً هادي (1375هـ.ش / 1996م) شرح الأسماء و شرح دعاء الجوشن الكبير، طهران، انتشارات جامعة طهران.
31. السبزواري، الملاً هادي (1369هـ.ش / 1990م)، شرح المنظومه، طهران: ناب.
32. السبزواري، الملاً هادي (1422ق)، شرح المنظومة، طهران: طبعة حسن حسن زاده آملی.
33. السبزواري، الملاً هادي (1416ق)، غرر الفرائد، تحقيق مسعود طالبي، طهران: نشر ناب.
34. السبزواري، الملاً هادي (لا تا)، منظومة الحكيم السبزواري، لا مكا، لا نا.
35. الملاً صدرا (1383هـ.ش / 2004م)، الأسفار الأربعة، تصحيح، تحقيق ومقدمة مقصود محمدي، طهران: مؤسسه الحكمة الإسلامية صدرا.
36. الملاً صدرا (1981م) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت: دار إحياء التراث.
37. الملاً صدرا (1419 ق)، رسالة في الحدوث، تصحيح و تحقيق السيد حسين موسويان، طهران: مؤسسه الحكمة الإسلامية صدرا.
38. الملاً صدرا (1360هـ.ش / 1981م)، الشواهد الربوبية، تصحيح و تعليق السيد جلال الدين آشتياني، مشهد: مركز النشر الجامعي.
39. الشعراني، أبو الحسن (1398هـ.ش / 2019م)، نثر طوبى، طهران: دار الكتب الإسلامية.
40. الطباطبائي، السيد محمد حسين (لا تا) الميزان في تفسير القرآن، قم، انتشارات اسلامي.
41. عفيفي، أبو العلاء (1380هـ.ش / 2001م)، شرح على فصوص الحكم (شرح و نقد فكر ابن عربي)، ترجمة نصرالله حكمت، طهران: الهام.
42. الكاشاني، كمال الدين عبدالرزاق (1423ق)، اصطلاحات الصوفية، تصحيح مجيد هادي زاده، طهران: حكمت.
43. الكاشاني، كمال الدين عبدالرزاق (1354هـ.ش / 1975م)، اصطلاحات الصوفية، طهران، مكتبة حامدي العلمية.
44. الكليني، محمد بن يعقوب (1388هـ.ش / 2009)، أصول الكافي، طهران: دار الكتب الإسلامية.
45. مؤسسه تنظيم و نشر آثار الامام الخميني (1378هـ.ش / 1999م) صحيفه إمام، طهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، ط1.

# الوحي المسيحي وحدوث الموجودات رؤية فلسفية لاهوتية في خلق العالم

إتيان جلسون

فيلسوف ولاهوتي فرنسي

## ملخص إجمالي:

لم يسبق لفيلسوف ولاهوتي أوروبي أن وقف على مكانة الفلسفة وأثرها في المنظومة الدينية، كتلك التي أجراها الفيلسوف الفرنسي إتيان هـ. جلسون (Etienne H. Gilson 1884- 1978) في مؤلفه المعروف "روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط". فليس للنظر في هذا الإجراء الفريد، إلا أن يعدّه منعطفاً في التاريخ للعلاقة الملتبسة والمعقدة بين الرؤية الوحيانية المسيحية والعقلانية الصلبة لميتافيزيقا الإغريق وامتداداتها الحديثة.

بدا جلسون كما لو أنه يستجلي حضورات الوحي في الوعي التاريخي للفلسفة. ولسوف نتبين هذا في سياق تنبّهاته إلى ما غفلت عنه الميتافيزيقا اليونانية، ولا سيما في جناحها الأرسطي في هذا المبحث. يعود جلسون إلى مقولة الله الوحياني مجاوزاً إله أرسطو باعتباره المحرك الذي لا يتحرك. أما فكرة الله فهي تعني بالنسبة إليه الوجود الكلي الشامل وهو الوجود الحقيقي، وكل شيء آخر لا يستحق إسم الوجود بل يهبط إلى عالم الظاهر اللأحقيقي. ومعنى ذلك أن كل شيء باستثناء الله يمكن ألا يحدث أو يوجد.

تجدر الإشارة إلى أن هذا البحث الذي نقدمه معرباً هو الفصل الرابع من كتاب جلسون المشار إليه. ولقد اصطفيناه لكونه يستظهر واحدة من أدق المعضلات المعرفية في تاريخ الميتافيزيقا، قصدنا بها العلاقة بين الوحي وتكوّن الكون، والكيفية التي تستوي فيها تلك البنية على نشأة ينكشف فيها السرُّ الكامن وراء ظهور الموجودات والغاية الإلهية من إحداثها.

\* \* \*

مفردات مفتاحية: حدوث الموجودات - الوحي المسيحي - الكتاب المقدس -  
التوحيد - التغيّر والضرورة - العالم الأبدي.

## تمهيد:

القول بأنّ الواقع المحسوس الذي يحيط بنا ليس هو الواقع الحقيقي، لم يكن كشفًا تفرّدت به المسيحيّة لأوّل مرّة. نحن جميعًا نعرف أن فلسفة أفلاطون لمّا نظرت إلى موجودات هذا العالم رأت انها مجردّ ظلال لعالم آخر هو عالم المثلّ، في حين نظرت إلى موجودات هذا العالم الأبدي الدائم والضروري. و- حسب الأفلاطونية - فإنّ هذا العالم بما فيه من مثلّ هو العالم الحقيقي، والمثلّ هي الموجودات الحقيقيّة. أمّا عالم الموجودات والأشياء المحسوسة فهو عالم التغيّر والتحوّل والسيرورة. هذه الفكرة المأخوذة أصلاً عن هيراقليطس تحكي عالم الأشياء الفانية الحادثة والعرضيّة، التي يمكن اعتبارها غير موجودة، باعتبار أنّ الوجود (الحقيقي والأصيل) إنما يطلق على الحقّ الدائم الذي لا يتغيّر. أما ما تمتلكه هذه الأشياء الفانية من وجود حقيقي فيعود أصلاً إلى مشاركتها في عالم المثلّ. مع ذلك، فهي لا تكتفي بالمشاركة في هذا العالم - فحسب - ما دامت الأشكال العابرة من هذه الأشياء هي مجردّ انعكاسات أو أظلّة ألقتها المثلّ على متقبّل سلبيّ - وإنما تشارك أيضاً في لون من اللاتعيّن - indetermination- الذي يترجّح بين الوجود واللاوجود. فما هي عليه من وجود إنما هو وجود بائسٍ تعسّ كما تتدفّق أمواج «أيوريبس Euripus<sup>[2]</sup>» جامعاً في جوفه بين اللاتعيين وبين ظلال المثلّ التي حملها.

## 1 - بين ما يريده أفلاطون وما يؤمن به المسيحي:

ما يريده أفلاطون من نظرية المثلّ يوافق عليه تماماً المؤمن المسيحي، ولكنّ بمعنى أعمق بكثير

\*- فيلسوف ولاهوتي ومؤرخ للفلسفة الفرنسية، اهتم بالفلسفة الوسيطة، لم يعتبر نفسه مدرساً جديداً ولا توماً جديداً. وفي سنة 1946 أصبح عضواً في الأكاديمية الفرنسية.

ولد في باريس لأسرة كاثوليكية رومانية، درس تعليمه الابتدائي في *Notre-Dame-des-Champs*، وأنهى تعليمه الثانوي في *Lycée Henri IV*. وبعد أن أنهى الخدمة العسكرية، وهي المدة التي قراها فيها رينيه ديكارت، حضر لدرجة الليسانس التي ركز فيها على تأثير المدرسة في الفكر الديكارتي. ثم التحق بعد ذلك بجامعة السوربون ثم الكوليج دو فرونس لينهي تكوينه الفلسفي سنة 1906. في سنة 1919 أصبح أستاذاً لتاريخ الفلسفة في جامعة ستراسبورغ. ودرس من 1921 إلى سنة 1932 بجامعة باريس تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط، ودرس ثلاثة أعوام أخرى بجامعة هارفارد، بدعوة من *Congregation of St. Basil*. ثم أسس المعهد البابوي لدراسات العصور الوسطى بجامعة تورونتو في كندا.

اهتم جيلسون بتحليل التوماوية من منظور تاريخي، فرأى أنها لم تكن مدرسية بالمعنى الاذرائي، كما أنها لم تكن متمردة على المدرسة. واعتبر انضواء فلسفة عصره تحت مظلة العلم تدهوراً مؤشراً لتنازل الإنسان عن الحق في تقنين ومحاكمة الطبيعة. الشيء الذي يمكن أن يعطي الضوء الأخضر لأكثر المغامرات تهوراً لتخريب حياة الإنسان والمؤسسات. ضداً لـ «أنساق» الفلسفة. وكان مقتنعا بأن إحياء فلسفة توما الأكويني سيفتح السبيل للخروج من هذه المنطقة الخطرة.

المصدر:

Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy IN The Middle AGES*, New York: Random House, 1955, Firs Edition, Yhird Printing Hardcover, 175871

- ترجمة وتقديم: انطوان خوري

[2]- Euripus هو أسم شائع لمضيق بحري يقع بين جزيرتي أوبا وبونفيس اليونانيتين، أما الإشارة الرمزية لهذا التشبيه فهو للدلالة على أن أشياء الوجود المحسوسة هي أشبه بالموج المنحصر في مضيق محدود. فهي تارة تبدو وجوداً حقيقياً وتارة أخرى مجرد سرابٍ وعدم...

من معناه لدى أفلاطون. بل يمكن القول إن لهذا الوجود البائس - بمعنى ما - حقيقة أخرى. فالتفرقة الأساسية بين الهيلينية Hellenism والفلسفات المسيحية تكمن على وجه الدقة في أن الأخيرة قامت على تصوّر للألوهية لم يبلغه قط لا أفلاطون ولا أرسطو. وللتوضيح أكثر نبيّن التالي: منذ اللحظة التي نوحّد فيها بين الله والوجود في هوية واحدة يصير واضحاً أنّ هناك معنى ما يكون الله فيه هو وحده الموجود. ولو رفضنا أن نسلّم بذلك، فسوف يكون علينا أن نقرّ ما يلي: إنّ جميع الأشياء هي الله، وهذا على وجه الدقة ما لا يمكن أن يفعله الفكر المسيحي، لا لأسباب دينية وحسب، وإنما أيضاً لأسباب فلسفية. ولعل أحد هذه الأسباب الرئيسية هي أنّه لو كانت الأشياء جميعاً هي الله فلن يكون هناك في هذه الحالة إله؛ وإنما شيء من الأشياء التي نعرفها بطريقة مباشرة يمتلك خواص الوجود. فالأجسام مثلاً ليست «غير متناهية»، ما دام كل جسم من هذه الأجسام منحكماً إلى ماهية معيّنة ومن ثمّة محدود بها. فما نراه باستمرار هو هذا الشيء أو ذاك، إلا أننا لا نرى أبداً الوجود بصفة عامّة. وحتى لو فرضنا أنّ جمع الواقع والممكن كلّهما يمكن أن يتحقّق، فإنّ مثل هذا الجمع الذي يشمل الأشياء الجزئية لا يمكن أن يعيد بناء وحدة ما هو بسيط وموجود بطريقة خالصة. لكن ذلك ليس كلّ شيء، فالإله الذي يقول في سفر الخروج: «أهيه الذي أهيه»<sup>[1]</sup> لو أنا أكون ما أكون Ego sum qui sum، يقول كذلك عبارة أخرى تقابلها على وجه الدقة هي: «إني أنا الرب لا أتغير...»<sup>[2]</sup>.

من البين أنّ كلّ ما نعرفه من الأشياء التي تحيط بنا إنما يخضع للصيرورة، أي للتغيّر والتحوّل. وعلى هذا فإنّك لن تجد شيئاً واحداً من بين هذه الأشياء كلها يمكن أن يتّصف بالكمال، أو يمكن أن نرى إليه على أنّه كامل لا يتغيّر، ذلك على غرار قولنا عن الوجود الضروري بأنه هو الله. معنى هذا أنّ مشكلة الحركة سوف تكون مشكلة حيوية في الفكر المسيحي، بل إننا نستطيع أن نقول إنّ فلسفة أرسطو أصبحت تشكّل جانباً متكاملًا من الميتافيزيقا، وإنها سوف تظل كذلك باستمرار لأنها أساس التحليل للحركة وللصيرورة ولشروطهما الميتافيزيقية.

إنّ المرء لتأخذ الدهشة أحياناً حين ينظر إلى القديس توما الأكويني وهو يشرح كتاب «الطبيعة» لأرسطو كلمة كلمة، ثم يقف طويلاً عند فكريّة القوّة والفعل مدقّقاً بهما، كما لو كان مصير اللاهوت الطبيعي كلّهُ متوقفاً على هاتين الفكرتين. والواقع، أنّ ليس ثمّة ما يدعو إلى الإندهاش، ذلك بأن مألّ اللاهوت الطبيعي مرتبطٌ فعلاً بهاتين الفكرتين بمعنى من المعاني. فاللغة التي يستخدمها أرسطو كان أعضاؤها إعداداً متقناً ودقيقاً؛ وهذا هو السبب الذي جعل الأفكار التي طرحها تشكّل علماً Science له أنظومته الدقيقة والصارمة. مع ذلك فإننا نستطيع دوماً أن ننفذ إلى ما وراء

[1] - أنظر: العهد القديم - سفر الخروج - إصحاح 3-14.

[2] - أنظر أيضاً: سفر ملاخي - الكتاب المقدس - الإصحاح الثالث - الآية 6.

التعبيرات الفنيّة التي يستخدمها لكي نصل إلى الحقيقة الواقعيّة التي يتحدّث عنها؛ أي واقعية الحركة Movement. لهذا لم يتمكن أحدٌ كما فعل أرسطو من تمييز الطابع الغامض الذي تختفي وراءه الحركة المألوفة ذاتها عن أعيننا. فكل حركة تستلزم وجوداً ما، إذ لو لم يكن هناك وجود لما أمكن أن يكون هناك شيء يتحرك. ما يعني انه من دون الحركة لا يمكن قط أن توجد الأشياء وجوداً تامّاً، إذ لو وجدت على نحو التمام لاستحالت عليها الحركة، ذلك بأنّها لا يمكن في هذه الحالة أن تتحرك ما دامت الحركة وتغيراتها تدور على أحد أمرين: إمّا أن يكتسب المتحرك وجوداً، أو أن يفقد وجوداً. ومن الواضح أنّ الشيء إذا كان يصير فهو لا يمكن أن يكون منذ البداية ما يصير إليه، فإذا كانت (أ) تتحرك وتغيّر لتصبح في النهاية (ب) فإنّها لا يمكن أن تكون منذ البداية (ب). والواقع أنّه من أجل أن تكون شيئاً فذلك يعني -في الأعم الأغلب- أن تكفّ عن أن تكون شيئاً، ذلك إلى درجة أنّ الحركة سوف تعني في النهاية الوضع الذي يكون عليه ذلك الوجود لا يكون وجوداً تامّاً من دون أن يكون مع ذلك عدماً خالصاً.

ربما لهذا السبب راح برغسون يتهم أرسطو وأتباعه بأنهم شيئاً أو الحركة Reified movement (أي جعلوها شيئاً مادياً)؛ وأنهم قطعوا إلى سلسلة من الثوابت المتعاقبة؛ ولكن في الواقع لا شيء يمكن أن يكون أكثر إجحافاً من هذا الاتهام، لأنّ ذلك يعني أننا نحمل أرسطو أخطاء ديكرت الذي يمكن أن نقول إنّ أرسطو كان -في هذه النقطة بالذات- عكسه تماماً؛ فالمذهب الأرسطي في القرون الوسطى كلّها يرى في الحركة خاصيّة للوجود، أو أنّها حال الوجود Mode of Being، أعني طريقة لتغييرات الوجود بكلّ ما لهذا التغيير من معنى<sup>[1]</sup>.

من الناحية الميتافيزيقية فإن الحركة كامنة في باطن الشيء الذي يوجد على هذا النحو، وهي لا تنفصل بالتالي عن طبيعته. وأما الأشياء التي نراها حولنا فإنّها في حال تغيّر وتحوّل دائمين. ولكي تتغيّر الأشياء لا يكفي أن تنتقل ببساطة من حال إلى حال، بحيث تكون في ذاتها ساكنة كما ينتقل الجسم في الفيزياء الديكارتية من مكان إلى آخر من دون أن يكفّ عن أن يكون على ما هو عليه. لكنّ الأمر، يبدو خلاف ذلك في الفيزياء الأرسطية، ذلك لأنّ نقلة الجسم ذاتها في المكان، تدلّ على الحركة الذاتيّة الداخليّة للجسم الذي يتغيّر مكانه لدرجة أنّ إمكان الكفّ عن أن يكون حيث هو تشهد -بمعنى ما- على إمكان الكفّ عن أن يكون ما هو.

إنّ هذه النظرة الأساسيّة النافذة عند أرسطو هي التي يحاول أن يعبر عنها بقوله: «إنّ الحركة هي فعل ما هو بالقوّة بما هو بالقوّة، أي التدرّج من حالة القوّة إلى حالة الفعل، فالموجود عنده إمّا

[1]- على الرغم من أن أرسطو اعتمد التجريبية والمنطق الاستدلالي لإنتاج الصواب في عمل الفكر، إلا أنه ظل معتقداً بأن أعظم قدرات العقل مستمدة من قوة خلاقة تقع خلف التجريبية والاحتواء العقلاني للتجربة الحسية. إلا أن ما يؤخذ عليه أن هذا الاعتقاد بقي حبيس وجدانه ولم يضعه كأساس في نظامه الميتافيزيقي «المعرب».

بالقوة أو بالفعل، والحركة وسط بين القوة البحتة والفعل التام. ولهذا فإن ما هو بالقوة هو أصلاً لا يتحرك، وما هو فعل تام هو أيضاً لا يتحرك. فالحركة فعل ناقص يتجه إلى التمام. ولقد أصبح من المألوف منذ عصر ديكارت أن نلقى ألوياً شتى من هذا التعريف، إذ يبدو أن تعريف ديكارت للحركة هو من دون أدنى ريب أكثر وضوحاً، ولعلّ السبب في ذلك - كما لاحظ لينتز<sup>[1]</sup> - أنه فشل في تعريف الحركة. ففي الواقع أنّ الغموض لا يكمن في تعريف أرسطو، وإنما يرجع بالأحرى إلى واقعة الحركة ذاتها التي يعمل التعريف على تحديدها: هنالك شيء ما في حالة فعل لأنه موجود، لكنّه ليس في حالة فعل تام أو كامل، لأنه يصير؛ لذلك فإن لهذا الشيء قوة تسعى إلى التحقق بالتدرج ولهذا السبب يتغير؛ ولو أننا نظرنا إلى الأشياء الموجودة بدلاً من تأمل الكلمات، لاستطعنا ملاحظة أنّ وجود الحركة في قلب الأشياء إنما يكشف عن نقص ما في حالتها الفعلية.

### عناية الفكر المسيحي بالضرورة:

يبدو واضحاً أنّ الفكر المسيحي أولى اهتماماً عميقاً بتحليل الضرورة، وأنّ فلاسفة العصر الوسيط تعاملوا مع هذه المشكلة بأهمية بالغة، ومع ذلك ظلت تعدّ إحدى المشكلات التي يستطيع المرء أن يدرك فيها بوضوح كيف تجاوز الفكر المسيحي الفكر اليوناني وهو يعتمد الأفكار المشتركة نفسها بينهما. ولقد فعل الفكر اللاهوتي المسيحي ذلك أكثر ممّا فعل الفكر اليوناني نفسه. لقد جمع الفلاسفة المسيحيون من الكتاب المقدس وحدة الماهية والوجود في الله، وعلى هذا الأساس يمكن أن نعرف بيسر أنّ مثل هذه الهوية الواحدة لا توجد إطلاقاً في أي مكان، ولا في أي كائن ما عدا الله.

وعليه، سوف تتضمن الحركة من الآن فصاعداً شيئاً أكثر من عرضية - Contingency أحوال الوجود. أي شيئاً أكثر من جوهرية الموجودات التي تظهر Substantiality وتخفي طبقاً لمشاركتها المتغير في معقوليّة الصورة Form أو المثال idea. إنها تعني الحدوث الجذري أو العرضية الأساسية Radical Contingency لوجود الموجودات ذاتها التي تخضع للضرورة. لقد تمكّن الفيلسوف المسيحي في عالم أرسطو الأزلي الذي يوجد خارج الله، وبدون الله - من التمييز بين الماهية والوجود الفعلي. لم يعد صحيحاً - فحسب - أن نقول إن كل ما هو موجود باستثناء الله - يمكن أن يكون خلاف ما هو عليه، وإنما أصبح من الصواب أيضاً أن نقول إن كل شيء ما خلا الله يمكن

[1] - قد تكون نظرية أرسطو في الحركة أول أطروحة تأسيسية في تاريخ الفلسفة. وهذه النظرية لما نزل مدار تداول على الرغم من التطورات الهائلة التي شهدتها العلوم الطبيعية وصولاً إلى فيزياء الكوانتم وما يترتب عليها من آثار جوهرية على الفلسفة الكلاسيكية في جانبها الفيزيائي ولا سيما نظام المقولات التسع الأرسطية.

\* غونفريد فيلهلم لاينتز (1716 1646) فيلسوف وعالم طبيعة وحقوقى ألماني. وقد شغل موقعاً مهماً في تاريخ الفلسفة والرياضيات من أبرز أعماله: مقالة في الميتافيزيقا - حساب التكامل - ثوديسيا - موناودولوجيا. وهو صاحب ومؤسس علم التفاضل والتكامل الرياضي. ومكتشف قانون التجانس الفائق. (المعرب)



ألا يوجد. فهذا الحدث الجذري - أو العرضية الأساسية - يطبعان العالم بطابع الجدة المتمايزية ذات المغزى المهم والعميق، والتي لا تظهر طبيعتها كاملة إلا حين نعرض لأصلها.

في هذا الموضوع، لن نجد عبارة يألّفها الناس في العالم المسيحي أكثر من الآية الأولى في الكتاب المقدس والتي وردت في بداية العهد القديم؛ «في البدء خلق الله السموات والأرض...»<sup>[1]</sup>. وها هنا لا نجد - مرة أخرى - أي أثر للفلسفة - فالله يؤكّد فعل الخلق، أو فعله الخلاق الذي خلق به الأشياء تمامًا مثلما يؤكّد تعريف وجوده «أنا أكون ما أكون Ego Sum». دون أي مبرر ميتافيزيقي. ومع ذلك فإن أي اتفاق ميتافيزيقي عميق وضروري يوجد بين هذين التأكيدين غير المبرهنيين! إذا كان الله هو الوجود، وإذا كان هو وحده الوجود - عندئذ فإن كل ما عدا الله لا بد أن يستمد وجوده بالضرورة من الله.

هكذا، وبطفرة واحدة وبدون أدنى عون من الفلسفة، نخلف وراءنا كل ما قاله الفكر اليوناني عن الحدث أو العرضية Contingency. وبهذا نصل إلى الجذور الأولى للميتافيزيقا. فالله وهو يعطي في هذه الصيغة البسيطة جدًا سرّ فعله الخالق - يبدو كما لو أنه يعطي للناس إحدى كلمات السرّ التي طالما أضناهم البحث عنها. وإنهم يعرفون مقدمًا أنها موجودة، لكنهم لا يستطيعون العثور عليها ما لم تعط لهم. وأما حقيقة هذه الآية فإنها تفرض نفسها علينا بقوة لا تقهر بمجرد ما تمنح لنا.

### صنع الله وتفسيره الميتافيزيقي:

ماهية الصانع Demiurge عند أفلاطون في محاوره (طيماوس Timaeus) يشبه الله المسيحي شَبَهًا دقيقًا. حتّى أنّ العصور الوسطى كلّها رأت في نشاطه لونًا من ألوان الرمز لعملية الخلق. مع ذلك فهو يَهَبُ الكونَ كل شيء ما عدا الوجود نفسه. المحرك الأول الذي لا يتحرك عند أرسطو هو على هذا النحو. بمعنى ما، فهو علّة كل شيء وأب كل شيء. ولقد كان القديس توما الأكويني<sup>[2]</sup> يعرف ذلك ويقدره عند هذين الفيلسوفين، لكنّه لم ينسب فكرة الخلق على الإطلاق إليهما، بل على العكس فهو لا يصف مذهب أرسطو بأنّه مذهب في الخلق فيما يتعلّق بنظرية أصل العالم. ولكنه إن كان لم يفعل ذلك فالسبب يعود إلى أنّ المبدأ الأول للوجود كلّ كما تصوّره أفلاطون وأرسطو يفسّر - تمامًا لماذا كان العالم على نحو ما هو عليه، لكنّه لا يفسّر لماذا وجد.

[1]- العهد القديم - الإصحاح الأول - الآية الأولى.

[2]- القديس توما الأكويني (بالإيطالية 1225- 1274) (Tommaso d'aquino) فيلسوف ولاهوتي كاثوليكي إيطالي. وهو أحد أبرز فلاسفة ولاهوتيي الفلسفة المدرسية (السكولاستكية) في القرون الوسطى. يُعرف بأنه العالم الملائكي Doctor Angelicus وقد اعتبرته الكنيسة عالمها الأعظم، حيث ظلت فلسفته المعروفة بـ«التوماوية» ولوقت مديد هي المدخل الأساسي لمقاربة اللاهوت المسيحي بأبعاده الفلسفية.

أما أتباع القديس أوغسطين<sup>[1]</sup> في القرون الوسطى -وهم أقل تساهلاً من مدرسة القديس توما- فقد كان يطيب لهم الحديث عن هذا النقص في الفلسفة اليونانية، وكثيراً ما كانوا يوجهون إليها نقدًا لاذعاً لهذا السبب. وهناك فريق من المفسرين -خصوصاً من بين المحدثين- لا يذهب بعيداً إلى درجة أن ينسب هذا النقص إلى عيب جذري في المذهب الأرسطي، وإنما يعتقد أن مذهب أرسطو ظل غريباً تماماً عن فكرة بدء الخلق. ويرى هذا الفريق أن عدم وجود هذه الفكرة في هذا المذهب إنما يدل على خطأ منطقي خطير يجعل المذهب يناقض مبادئه الخاصة.

لكن ربما كانت الحقيقة أبسط من ذلك، لأن ما كان ينقص أرسطو لكي يدرك فكرة الخلق هو بالضبط المبدأ الجوهرى ونقطة البدء، فلو أنه عرف أن الله هو الوجود، وأنه في الله وحده تتحد ماهية والوجود في هوية واحد، لقلنا في هذه الحالة إنه لا عذر له قط في إغفال هذه الفكرة أو إسقاطها من مذهبه. فالعلة الأولى التي هي الوجود Being، ثم لا تكون مع ذلك حاکمة على بقیة الموجودات سوف تعبر عن خُلف محال absurd. وعليه، لم تكن هذه الفكرة بحاجة إلى عبقرية أفلاطون أو أرسطو الميتافيزيقية لكي تظهر أو ليدركها الناس.

ومع أن المسيحيين الأوائل كانوا أقل ميلاً إلى التفكير النظري، فقد استطاعوا أن يدركوا ماهية العلة الأولى. فقد بدأت عرصة الوجود الفعلي وحدوثه تظهر منذ القرن الأول بعد ميلاد المسيح. فالله هو الذي أسس كل شيء بكلمة منه، وهو يستطيع بنفس هذه الكلمة أن يدمر كل شيء<sup>[2]</sup>. وبالغاً ما بلغ من تواضع الرجل الميتافيزيقي فإنه سوف يكون متعلقاً بالفكر النظري تعلقاً تاماً بحيث يصعب عليه أن يعرف أن الوصية الأولى في الناموس Law تستلزم فكرة الخلق: «عليك قبل كل شيء أن تؤمن بوجود إله واحد خلق كل شيء، وأتم كل شيء، وأخرج كل شيء من العدم إلى الوجود: «وهو بكل شيء محيط ولا شيء يمكن أن يحيط به»<sup>[3]</sup> -لاحظ أننا لا نزال في بداية القرن الثاني -ودفاع أرسطيد ينتمي إلى نفس الفكرة وهو يستمد برهاناً على الخلق من واقعة الحركة نفسها. وهذا استباق للفكرة التي سوف تطورها التوماوية في القرن الثالث عشر بطريقة أكثر صرامة وأكثر دقة ولكن بنفس الروح.

ولو أننا تابعنا السير حتى نهاية القرن الثاني لوجدنا نقداً مباشراً للأفلاطونية بفكرتها عن الإله الصانع لا الخالق الذي تعجز قدرته عندما تصل إلى وجود المبدأ المادي الأول. ولقد كان ذلك كله بسيطاً عند هؤلاء المسيحيين الأول، وإذا كانوا قد عرفوا أموراً ظلت خافية عن الفلاسفة فإن ذلك يرجع -كما لاحظ: «ثيوفيلس الأنطاكي» - إلى أنهم قرأوا الأسطر الأولى من سفر التكوين. ولم يعرف أفلاطون

[1]- القديس أوغسطينوس (354-430م) - ولد في تاجست من أعمال نوميديا بأفريقيا الشمالية. وثمة دراسات ووثائق تاريخية تؤكد بأنه جزائري وقد سميت باسمه إحدى أهم مدنها وهي مدينة قسنطينة الحالية. كان لقاء أغسطينوس مع أسقف ميلانو القديس أمبروسوس بمثابة تحول جذري في حياته الإيمانية وانتمائه إلى المسيحية. «المعرب».

[2]- أنظر المعهد الجديد - رسالة إلى كورنت 27، 4.

[3]- Mand 1, 1.

ولا أرسطو شيئاً عن سفر التكوين، فلو أنهم عرفوا شيئاً عنه لتغير وجه الفلسفة تغيراً كبيراً.

وليس من شك أن يكون من اليسير للغاية على المتابع أن يجمع نصوصاً من أفلاطون يكون فيها «الواحد» مصدرًا «الكثير»، ونصوصاً أخرى من أرسطو يكون فيها الضروري مصدرًا للعرض أو الحادث. غير أن الحدوث الميتافيزيقي الذي يتحدثان عنه ليس أكثر عمقاً من الوحدة والوجود اللذين شكلاً أساس تفكيرهما. ولذا سنرى كيف أن تعدد العالم عند أفلاطون عرضي أو حادث بالنسبة إلى وحدة المثال، وهذا أمر واضح. كذلك الموجودات في عالم أرسطو حين تسلك في سلسلة طويلة الحلقات من الكون والفساد يمثله تيار لا ينقطع من الصيرورة؛ وهذه الموجودات عرضية وحادثة بالنسبة للضرورة التي هي خاصية المحرك الأول الذي لا يتحرك وهذا أمر واضح أيضاً.

غير أن القول بأن هذا الحدوث أو العرضية التي يتحدث عنها الفكر اليوناني في نظام المعقولة والصيرورة قد أثرت بعمق في الحدوث أو العرضية التي يتحدث عنها الفكر المسيحي في نظام الوجود - هو قول لا دليل عليه على الإطلاق، وليس لأحد يمكن أن يتصوره من دون أن يتصور أولاً الله المسيحي؛ وما ذلك إلا لأن الإنتاج الخالص البسيط للموجودات هو فعل خاص بالوجود ذاته (أعني بالله وحده). وبناء على هذا لا أحد يمكن أن يبلغ فكرة الله ولا التفرقة الواقعية بين الماهية والوجود في الأشياء التي ليست هي الله لو أنه كان يؤمن بوجود تسعة وأربعين موجوداً كالوجود: «إن ما كان ينقص أفلاطون وأرسطو هو فكرة ذلك الكائن الذي قال لموسى «أنا الموجود» أو «أنا أكون ما أكون» Ego Sum qui Sun».

من الواضح أن ذلك المنجز الميتافيزيقي يشير إلى تقدم ملحوظ في فكرة الله. لكن الفكرة السائدة عن الكون قد تعدلت في الوقت نفسه وبنفس الطريقة، فما أن يُنظر إلى العالم المحسوس على أنه نتيجة لفعل الخلق الذي لا يهبه الوجود فحسب، بل ويحافظ عليه أيضاً خلال جميع لحظات الدينونة المتتابعة.. حتى يصبح العالم معتمداً اعتماداً كاملاً على الله الذي وهبه هذا الوجود.

وهذا ما يتبدى من خلال عرضية العالم وحدثه حتى الجذور الأولى لوجوده. إذ لم يعد العالم متعلقاً بفكر ضروري يفكر في نفسه (هو الله عند أرسطو) الذي كان يتطلع إليه العالم في شوق، وإنما هو بتعلق الآن بإرادة حرة تريده. ولقد أصبحت هذه النظرة الميتافيزيقيّة مألوفة تماماً اليوم بسبب أن العالم المسيحي ليس هو فقط عالم القديس توما الأكويني والقديس بونافنتير، ودانز سكوت Duns Scotus، وإنما هو أيضاً وأساساً عالم ديكارت وليبنيز ومالبرانش: إن الصعوبة تكمن فقط في إدراك التغيير الذي طرأ على وجهة النظر التي سادت الفكر اليوناني عن الطبيعة.

وقد يكون من العسير أكثر أن نفهم أن وجهة النظر المسيحية تفترض مقدماً النظرة اليونانية، وهي النظرة التي يستحيل أن نفكر فيها جدياً من دون أن يساورنا نوع من الهلع: فالموجودات من

الآن فصاعداً - وليس فقط الأشكال أو الصور Forms والعدد Number والنغم Harmony - لن تكفي نفسها بنفسها بعد الآن، فهذا الكون المخلوق الذي قال عنه القديس أوغسطين إنه يميل بغير انقطاع نحو هاوية العدم، إنما ينقذه من السقوط في العدم وفي كل لحظة، العطاء المتّصل للوجود الذي لا يستطيع أن يعطيه هو لنفسه ولا أن يحافظ عليه<sup>[1]</sup>. لا شيء يوجد، ولا شيء يتطور، ولا شيء يفعل - لكنّه يتلقّى الوجود والتطور والفاعلية من الوجود اللامتناهي الذي لا يتحرك، أي من الله، والعالم المسيحي يبرز مجد الله لا فقط من مشهد عظّمته، وإنما من واقعة وجوده ذاتها: «قلت لجميع الأشياء التي تحيط بجسدي: حدثيني عن الله، أنت يا من لست هو حدثيني عنه!». فصاحت الأشياء جميعاً بصوت مرتفع هو الذي صنعنا.. سألتها فقط بالنظر إليها، برؤيتها فحسب. فما علي سوى أن أراها لكي أسمع إجابتها<sup>[2]</sup>.

إنّ الكلمات التي وردت في المزامير لم ترن أصداؤها قط في مسامع أرسطو، لكن القديس أوغسطين سمعها ومن ثمّ تحورت والبراهين الكسمولوجية (الكونية) على وجود الله كلها. وباختصار ما دامت علاقة الله بالعالم ينظر إليها من زاوية جديدة في الفلسفة المسيحية، فإنّ الأدلة على وجود الله لا بدّ أن يطراً عليها تغيير من حيث المعنى والمغزى ونحن نعرف مقدار الجهد النظري الذي بذله آباء الكنيسة ومفكرو العصور الوسطى حول إمكانية البرهنة على وجود الله من أعماله. وهي جهود ترتبط ارتباطاً مباشراً وترتكز أساساً على ما يقوله القديس بولس في رسالته إلى أهل رومية «معرفة الله ظاهرة فيهم لأن الله أظهرها لهم، لأنّ أموره غير المنظورة ترى منذ خلق العالم مدركه بالمصنوعات قدرته السرمدية ولاهوته حتى أنهم بلا عذر»<sup>[3]</sup>.

### الإيمان المسيحي مفارقاً الفلسفة اليونانية:

يبدو أنّ أحداً لم يلتفت التفاتاً كافياً لواقعة هامة هي أن جميع المفكرين المسيحيين وهم يربطون أنفسهم بالقديس بولس ينفصلون في اللحظة إيّاه عن الفلسفة اليونانية: فمن يأخذ منهم على عاتقه البرهنة على وجود الله فإنّه يأخذ على عاتقه مقدماً البرهنة على وجوده بوصفه خالقاً للكون لا صناعاً له فحسب<sup>[4]</sup>. وبعبارة أخرى: يلزم نفسه بالقول بأنّ العلة الفاعلة التي يشهد عليها العالم لا

[1] - تقدم نظرية القديس أوغسطين في موضوع الخلق، واحدة من أهم الأسس الميتافيزيقية للفكر المسيحي التي نقضت الرؤية الوجودية في الفكر اليوناني، وبخاصة لدى الأرسطية القائلة بفكرة «المحرك الذي لا يتحرك والذي لا يعنى بتدبير العالم». (أنظر الاعترافات للقديس أوغسطين - الكتاب العاشر).

[2] - الكتاب المقدس - المزامير -

[3] - أنظر العهد الجديد رسالة بولس إلى أهل رومية، الإصحاح الأول: الآية 20.

[4] - يمكن القول ان التمييز بين الخالق والصانع هو أحد أهم المنعطفات الميتافيزيقية الذي أجراه الإيمان المسيحي في مسألة بدء الخلق. وبهذا المعنى يجوز التقرير أن الفكر اللاهوتي تمكن من تجاوز الفلسفة الأرسطية التي حصرت نفسها بفكرة الصنع الناتجة عن نظرية المحرك الذي لا يتحرك. (المحرر).

يمكن أن تكون شيئاً آخر غير العلة الخالقة. وهكذا تصبح فكرة الخالق مطلباً ضرورياً في كل برهنة على وجود الله المسيحي.

هكذا لا يمكن التشكيك بأن هذه الفكرة كانت أساسية في ذهن القديس أوغسطين طالما أن الصعود الشهير للنفس نحو الله في الكتاب العاشر من «الاعترافات» يفترض أن النفس تتجاوز بالتدريج جميع الأشياء التي لم تزعم أنها صنعت نفسها لكي ترتفع إلى الخالق الذي خلقها، ومن ناحية أخرى فإن اللغة الأرسطية التي يستعيرها القديس توما الأكويني - هنا كما في أي موضع آخر - قد جعلت فيما يبدو بعض المفكرين الممتازين يخطئون في فهم المغزى الحقيقي للبراهين الكسمولوجية، أو ما يسميه بطرق إثبات وجود الله.

لاحظ أولاً أن علاقة السبب بالنتيجة أو العلة بالمعلول، التي تربط بين الله والطبيعة - بالنسبة للقديس توما الأكويني كما بالنسبة لأي مفكر مسيحي آخر - تكمن في النظام وعلى مستوى الوجود الفعلي نفسه، ولا يمكن أن يكون هناك شك في ذلك، «فكل ما هو موجود يستمد وجوده من الله بالضرورة، وبصفة عامة وفي جميع الأنظمة، ذلك بأننا نجد أن ما هو موجود أولاً في أي نظام جزئي، هو سبب لما يأتي بعده في ذلك النظام: فالنار على سبيل المثال التي هي أكثر الأجسام حرارة هي سبب حرارة الأجسام الأخرى، لأن الناقص أو غير الكامل يستمد دائماً أصله من الكامل كما تأتي البذرة من الحيوان والنبات.

ولقد بينا بالفعل، أن الله هو الوجود الأول الكامل؛ وهو من ثم - بالضرورة - سبب جميع الموجودات الأخرى. والأمثلة التي يسوقها هنا القديس توما الأكويني ينبغي ألا تثير أية مشكلة. والواضح أن فعل الخلق يستبعد وجود أية مادة وجوداً سابقاً على الخلق بحيث يعمل عليها هذا الفعل، والقديس توما يستبعد تماماً أي افتراض من هذا النوع، وإنما هو يعني بالفعل الأول للوجود أن الله سبب الموجودات، أما المادة فهي ليست إلا الوجود بالقوة، فكيف يمكن لها إذن تحدد نشاط الفعل الخالص..؟ إن كل شيء بما في ذلك المادة نفسها يقع في متناول فعل الخالق.

وبالتالي فإن علينا أن نسلم - قبل أي علة يظهرها الله داخل الطبيعة - بالعلة التي بواسطتها توجد الطبيعة. وهذا هو السبب في أن جميع البراهين المسيحية على وجود الله بواسطة العلة الفاعلة - هي في الواقع مجموعة متنوعة من أدلة الخلق. ربما يغيب ذلك عن ذهننا في الوهلة الأولى، سوى أن كل البراهين هي على هذا النحو، حتى أن برهان المحرك الأول نفسه - وهو أكثر البراهين أرسطية - لا يحتمل أي تفسير آخر، فما الذي يصبح عليه برهان أرسطو في ضوء هذا المبدأ...؟

هناك حركة في العالم وحواسنا تشهد على ذلك، ولا شيء يتحرك إلا بمقدار ما يكون بالقوة، ولا شيء يتحرك إلا بمقدار ما يكون في حالة فعل، ولما كان من غير الممكن أن يكون الشيء في

حالة قوّة وفي حالة فعل في وقت واحد ومن جهة واحدة، فإنّه ينتج من ذلك أنّ كل ما هو في حالة حركة ينبغي أن يكون متحركاً بواسطة شيء آخر، لكن لا يمكن أن تسير سلسلة الأسباب المحركة والأشياء المتحركة إلى ما لا نهاية، لأنّه لن يكون هناك في هذه الحالة محرك أول، وبالتالي حركة. ومن ثم لا بد أن يكون هناك محرك أول لا يحركه شيء آخر، وهذا المحرك الأول هو الله. وقد لا يبدو هناك شيء في هذا البرهان يخرج عن إطار الفكر اليوناني: فهناك عالم في حالة حركة وسلسلة تصاعديّة من المحركات والأشياء المتحركة ومحرك أول يظلّ هو نفسه ساكناً لا يتحرك، ويربط الحركة الموجودة في السلسلة كلّها - ألا يكون لدينا في هذه الحالة صورة كاملة من عالم أرسطو، ومن ثم ألا نعرف -فضلاً عن ذلك- أنّ البرهان مأخوذ من أرسطو؟

لا شك أنّ لدينا هنا نفس الكوزموغرافيا الأرسطيّة Cosmography<sup>[1]</sup> أعني الوصف العامّ نفسه للكون ولمظاهر تركيبه. وذلك لأنّ صورة العالم وتركيبه التي يقدّمها لنا القديس توما الأكويني لا تتميز بالطبع عن صورة العالم في الفكر اليوناني، لكن يا له من فارق ميتافيزيقي ذلك الذي يكمن خلف هذا التشابه الفيزيقي! والواقع أنّ المرء يستطيع أن يحرز هذا الفارق من واقعة بسيطة هي أنّ البراهين التوماويّة الخمسة تشير في الحال إلى نصوص سفر الخروج<sup>[2]</sup>. وهكذا نجد أنفسنا منذ البداية مع الوجود الذي يشير إليه سفر الخروج، فالعلة الغائية عند أرسطو أو الفكر الذي يفكر في نفسه هو العلة التي تجعل أشياء العالم كلها تتحرك، والقول بأنّ الفعل الخالص هو - بمعنى

[1]- (Cosmography): الكوسموغرافيا هي حقل علمي يبحث في المظاهر المتعددة للعالم الطبيعي، وهو يشتمل على علوم الجغرافيا والفلك والبحث الجيولوجي لتغيرات الأرض وحركتها الباطنية. [المعرب].

[2]- كان القديس توما الأكويني يعتقد أنّ وجود الله ليس واضحاً بذاته ويعارض أولئك الذين يذهبون إلى أنّ وجود الله فطري في الإنسان إذ يعتقد أنها فكرة باطلة؛ فليس وجود الله فطرياً وإنما المبادئ العقلية هي التي يستدلّ منها على وجوده وهو لهذا يعكف على إثبات وجود الله بالبراهين المنطقية الضرورية، ويقدم لنا منها خمسة براهين هي على النحو التالي:

- الأول: يقوم على فكرة الحركة وقد عرضه في كتابه «الخلاصة اللاهوتية» ويقول فيه بإيجاز أنّ كل متحرك لا بدّ له من محرك، لأنّ التحريك لا يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية وإنما لا بدّ أن يقف عن محرك لا يتحرك يكون هو المحرك الأول وهو الله. وهو برهان كما ترى مستمدّ حرفياً من أرسطو الذي عرضه في المقالة الثامنة من السماع الطبيعي.

- الثاني: هو يسمّى برهان العلة لأنّه يقوم على أساس فكرة العلية فيقول إنّ كل نتيجة لها سبب وكل معلول له علة، وهناك تأثير متبادل بين الأشياء بعضها وبعض لكن لا يمكن أن تستمر سلسلة العلل والمعلولات إلى ما لا نهاية بل لا بدّ من الوقوف عند علة أولى وهذه العلة الأولى هي الله.

- الثالث: ويسمونه برهان الممكن والواجب مؤداه أن ثمة أشياء ممكنة وكل ما هو ممكن الوجود يمكن أن يوجد وألا يوجد أيضاً. لكن إذا كان هناك ما هو ممكن الوجود فإن ذلك يعني أنّه لا يستمد وجوده من ذاته، وإنما لا بدّ أن يستمدّه من غيره لكنّا بذلك نعود إلى البرهان الثاني وهو أنّ سلسلة العلل والمعلولات لا يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية ولذا وجب القول بوجود واجب الوجود بذاته هو الله.

- الرابع: وهو برهان التدرج في الكمال، فإنه يقوم على أساس مراتب الكمال القائمة في الوجود، فإذا كنا نحكم على بعض القضايا بالصدق وبعضها بالكذب وبعضها الآخر يجوز الصدق والكذب، فإننا بذلك نحكم بوجود درجات للحقيقة أو مراتب لما هو حقّ فهناك أشياء أكثر حقيقة من غيرها، ولكن ما هو أكثر حقيقة قد يكون أقل حقيقة بالنسبة لشيء ثالث أكثر حقاً منه. وهذا يعني أنّ المراتب كلها نسبية فهي تقال بالنسبة إلى حقّ مطلق، وهذا الحقّ كما كان يقول أرسطو في كتابه الميتافيزيقا يشمل الوجود المطلق، ومعنى ذلك أنّ الحقّ المطلق هو الوجود المطلق فهناك إذن موجود مطلق وهو حق مطلق هو الله.

- أما البرهان الخامس: وهو برهان النظام: في العالم نظام، وهو النظام لا بدّ له من منظّم عاقل، لأنّ العالم كلّ منظّم لا من حيث جزئياته، بل النظام يسود العالم ككل، لا بدّ أن تكون عاقلة والعلة المنظّمة العاقلة لهذا العالم هي الله. (المعرب)



ما - مصدر العلية المحركة الفاعلة في العالم هو بالتأكيد صادق بما فيه الكفاية. إذ لو كانت العلل المحركة الثانوية لا نهاية لها، فلن يكون ثمّة مبرّر في هذه الحالة يجعل أيا منها محركاً أو متحركاً، أعني بذلك: أن المحرك يمارس قدرته المحركة، ولكن لو أن المحرك الأول هو الذي يجعل من العلل عللاً فلا يمكن أن يتم ذلك عن طريق فعل متعدي بجعل هذه العلل موجودة ويجعلها عللاً في آن واحد.

### التحريك الأرسطي كمعادل للحب والعشق:

لا يتحرّك الكون إلّا بالحبّ الذي يحرضه على الحركة، وعندما نقرأ في الشروح التي تشرح «الكوميديا الإلهية» أنّ البيت الأخير في هذه القصيدة العظيمة إنما يردّد فكرة أرسطية أو هو مجرد صدى لفكر أرسطو، وهذا البيت هو الحبّ الذي يحركّ الشمس والنجوم الأخرى، ولذا علينا أن نلاحظ أنّه لا يشترك مع المحركّ الأوّل الذي لا يتحرّك عند أرسطو إلّا في الاسم فقط الحاصل إنّ إله القديس توما ودانتي هو الله الذي يحب. أمّا إله أرسطو فهو الإله الذي يرفض أن يحب، فالحبّ الذي يحركّ السماوات والنجوم عند أرسطو هو حبّ السماوات والنجوم الله، لكن الحب الذي يحركّها عند توما الأكويني ودانتي هو حب الله للعالم. وبين هاتين العلتين المحركتين للأشياء يكمن الفرق كلّ بين العلة الفاعلة من ناحية والعلة الغائية من ناحية أخرى. وليس ذلك هو كل شيء. فحتى لو أننا افترضنا أنّ إله أرسطو هو العلة الفاعلة والمحركّة على الأصالة والجدير حقاً بهذا الاسم، وهو افتراض غير مؤكّد على الإطلاق، فإنّ عليّة الله سوف تتحقّق في عالم ليس مدينًا له بالوجود، وفي موجودات لا يعتمد وجودها على وجود هذا الإله. وبهذا المعنى فإنّ هذا الإله لن يكون شيئاً آخر غير المحركّ الأوّل الذي لا يتحرّك، أعني النقطة الأولى الأصلية التي تبدأ منها الحركة، لكنّه لن يكون هو نفسه على الإطلاق خالق الحركة ذاتها.

ولكي تتضح أماننا هذه المشكلة سيكون علينا أن نتذكّر أنّ الحركة هي أصل توالد الموجودات، وأنّ علة الحركة المولدة بالتالي هي علة الموجودات الناتجة. أمّا في عالم أرسطو فإنّ كل معطى المحركّ الأوّل، والمحركّات المتوسطة والحركة نفسها، والموجودات التي تنتجها هذه الحركة - وحتى ولو أننا سلمنا بأنّ المحركّ الأوّل هو أوّل العلل المحركّة التي تتحرّك بعليّة متعديّة-<sup>[1]</sup>، فإنّ وجود الحركة نفسها سوف يظلّ يهرب من عليّة هذا المحركّ الأوّل.

ولكن الأمر مختلف عن ذلك أتم الاختلاف في الفلسفة المسيحية وهذا هو السبب في أنّ

[1]- من المعروف ان نظام العلل الوجودية عند أرسو ينقسم إلى حقلين مترابطين: الأول يحوي المادة والصورة والعلة الفاعلة، والعلة الغائية.. والثاني يحوي القوى الأربع الحاكمة والموجهة للموجودات، وهي العقل والطبيعة والمصادفة والضرورة. راجع في هذا الصدد كتاب: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية. تأليف جيجن- تعريب: عزت قرني - دار النهضة العربية- القاهرة- 1976 ص 229.



القديس توما الأكويني عندما أراد أن يبرهن على عملية الخلق Creation لم يكن بحاجة إلى أن يسترجع نتيجة برهانه الأول على وجود الله وهو برهان الحركة يقول: «لقد ظهر عن طريق براهين أرسطو أنه يوجد محرك أول لا يتحرك هو الذي نسميه بالله». وبما أن المحرك الأول في أي نظام هو العلة في جميع الحركات التي تحدث في هذا النظام، وما دمنا نجد أن أشياء كثيرة تظهر إلى الوجود نتيجة لحركة السماوات، وما دمنا قد بينا أن الله هو المحرك الأول في نظام الحركات، فلسوف ينتج من ذلك أن الله هو علة وجود هذه الأشياء جميعاً. ومن البين أنه إذا كان الله يخلق الأشياء لأنه يحرك العلة التي تنتج بحركاته هذه الأشياء، فإن الله لا بد أن يكون محرك هذه الحركات وخالقها في آن واحد. وبعبارة أخرى، إذا كان برهان المحرك الأول يكفي للبرهنة على علية الخلق، فلا بد حينئذ من أن يكون هذا البرهان بالضرورة متضمناً فكرة الخلق، مع أن فكرة الخلق هذه غريبة على فكر أرسطو. وإذن، فالبرهان التوماوي على وجود الله - حتى ولو لم يكن يفعل شيئاً سوى أن يكرر من جديد برهان أرسطو - فإن له مع ذلك معنى. على الرغم من أن ذلك المعنى لم يكن موجوداً عند أرسطو ولم يُنسب إلى الفيلسوف اليوناني على الإطلاق. وتلك هي الحال أيضاً - بل وربما لسبب أقوى مما سبق - بالنسبة لبرهان العلة الفاعلة؛ فهأنا أيضاً نجد الفارق نفسه والاختلاف نفسه الذي يفصل بين العالم اليوناني والعالم المسيحي.

صحيح أننا نلتقي في هذين العالمين على الترتيب التصاعدي نفسه للعلل الثانوية التي تدرج تحت علة أولى، بيد أن الفلسفة اليونانية، ولعدم قدرتها على تجاوز مستوى الفاعلية إلى مستوى الوجود، فقد فشلت في أن تنبثق من نظام الصيرورة؛ وهذا هو السبب الذي يجعلنا نعتقد لو تدبرنا الأمر ملياً، أن أرسطو استطاع أن يدرج تحت العلة الأولى كثرة من العلة الثانوية، وكلها لا تتحرك مثل العلة الأولى. فلو حصلت هذه العلة على الفاعلية التي تمارسها، فكيف يمكن أن تكون ساكنة لا تتحرك؟ لكنّها يمكن أن تكون ساكنة، بل ويجب أن تكون ساكنة إذا ما وُجدت في العلة الأولى - حيث لا تعتمد في وجودها على أي وجود آخر - سبباً في ممارستها للعلية أكثر من أن تجد فيها علتها ذاتها.

لكن نظرة إلى القديس توما الأكويني كافية لكي تبين لنا أن برهانه يتحرك في اتجاه آخر مختلف عن اتجاه أرسطو أتم الاختلاف: ذلك لأن البرهان على وجود الله الذي يسميه ببرهان العلة الفاعلة هو على وجه الدقة برهان الخلق: «لقد بينا عن طريق براهين أرسطو وجود فاعلة أولى نسميها الله. لكن العلة الفاعلة تُحدث نتائجها، ومن ثم فإن الله هو علة وجود جميع الموجودات الأخرى». ومن المستحيل أن نقول أن العلة الفاعلة في حالة الله تعني العلة الخالقة، وأن البرهنة على وجود علة فاعلة أولى إنما يعني البرهنة على وجود علة خالقة أولى.

ولقد كان يحلو للقديس توما أن يقول عن هذه البراهين إنها مستمدة من أرسطو؛ ولكن بما أن الفاعلية التي نتحدث عنها الآن لا تشير إلى المغزى الحقيقي نفسه في كل من مذهب أرسطو

ومذهب القديس توما، فإنه ينبغي علينا أن نكون على استعداد للتسليم بأن برهان الأكوييني على وجود الله عن طريق العلة الفاعلة إنما يعني شيئاً آخر غير ما يعينه البرهان الأرسطي. وهكذا فإن المشكلة التي سوف نواجهها من الآن فصاعداً - وهي المشكلة التي واجهت الميتافيزيقا الكلاسيكية ولم تكن بأسرها واضحة أمام اليونانيين - هي مشكلة أصل الأشياء. وسوف يصوغها ليبتنز في هذا السؤال البسيط: لماذا يوجد شيء ما بدلاً من العدم<sup>[1]</sup>؟ والسؤال إياه بالضبط يتكرر ويعاود الظهور من جديد في الفلسفة المسيحية وعلى مستوى الغائية Finality.

### العلم الحديث وفكرة الغائية:

من المسلم به بصفة عامة أن العلم الحديث قد حذف تماماً فكرة الغائية من فكرنا. ولكن نحن الآن لا نود أن نناقش مشكلة حذف الغائية، ولا أن نتساءل هل هذا الاستبعاد نهائي، وإنما كل ما نريده هو أن نشير إلى نقطة محددة تركز عليها الأدلة على وجود الله التي تقوم على فكرة الغائية. ونحن في هذه الحالة (أي في حالة الإيمان بالغائية) نسلم بوجود نظام في العالم ثم نتساءل: ما علة هذا النظام؟

هناك ملاحظتان تفرضان نفسيهما في الحال: الأولى، هي أننا لم نطلب من أحد أن يؤمن بأن نظام العالم هو نظام كامل، فهذا أبعد ما يكون عن تفكيرنا، بل حتى لو افترضنا أن الاضطراب هو السائد، وأنه لا يوجد في العالم سوء قدر ضئيل من النظام، فإن السؤال سوف يظل قائماً حول معنى هذا القدر الضئيل من النظام؟ أما الملاحظة الثانية فهي أننا لم نطلب من أحد أن يستهويه التكيف العجيب في الطبيعة بين الوسائل والغايات، ثم أن يسعى وراء النقاط الدقيقة الخفية في هذا التكيف وبطريقة ساذجة كما كان يفعل الأديب الفرنسي المعروف برناردين دي سانت بيير (Bernardin de Saint Pierre 1737-1814).

ما من شك أن النية الحسنة التي توافرت لدى المؤمنين بالغائية قد اختلطت بلون من الحماس العشوائي، الأمر الذي ساهم في انعدام الثقة بالغائية من أعين العلماء. هذا حق لا ريب فيه، غير أن البرهان على وجود الله الذي يعتمد سوء الطالع في مبدأ الغائية لا يرتبط قطّ بهذه الأفكار الخاطئة، ولا يتضمن أخطاء هؤلاء الناس. لا يطلب منا سوى أن نسلم بأن الآلية الفسيو-بيولوجية هي آلية موجّهة. وعندئذ سوف نتساءل في الحال من أين يأتي هذا التوجيه؟ لقد فشل الفلاسفة في الأعم الأغلب في ملاحظة أن هذا السؤال نفسه يطرح بدوره سؤالين هما:

الأول: وهو لا يؤدي إلى شيء حيث تساءل عن علة «عجائب الطبيعة». وحتى لو افترضنا أن هناك عجائب للطبيعة بالفعل، فإننا لم نخطئ أبداً في تحديد هذه العجائب. ومع أن أخطاءً من هذا

[1]- يشكل سؤال ليبتنز «لماذا يوجد شيء ما بدلاً من العدم؟» أحد أهم المراكز التي اتبني عليها سؤال الوجود في الحدائث الغربية. ولقد ورث مارتن هايدغر هذا السؤال ليؤسس عليه المقدمة الكبرى لمشروعه الفلسفي وخصوصاً في كتابه الشهير «الكيونة والزمان».

النوع تحدث في كثير من الأحيان، فإن هذه العجائب لن تقدّم لنا على الإطلاق سوى فكرة عن المهندس العظيم للكون الذي تدهشنا قوته كما تدهش قوتنا الخاصة أفعال «الرجل الهمجي». لكن قوته، مع ذلك تظلّ داخل إطار النظام البشري.

لقد أقام ديكارت مذهبه في الآلية Mechanism ليعارض به مثل هذه الغائية Finalism. وعلى الرغم من أنه سوف يكون من الصعب دون أدنى شك أن تصنع حيواناً، فإنه لا يوجد برهان قبلي apriori على استحالة ذلك، أو أنه ليس من طبيعة الحيوان أن يكون مصنوعاً. يعتقد ديكارت أننا نحتاج إلى ملاك على الأقل لكي نصنع آلة تطير، وفي استطاعتنا اليوم أن نلاحظ أن بشراً - لا ملائكة - تقوم اليوم بصناعة مجموعة كبيرة منها بسهولة وبفاعلية تزداد يوماً بعد يوم. ومن ثمّ فمن العبث الوقوف عند هذا السؤال، وعلينا أن نتقل إلى السؤال الثاني. فكما أنّ البرهان على وجود الله الذي يقوم على الحركة لا يعتبر الله «محطة التوليد المركزي» للطاقات الطبيعية، فكذلك البرهان الذي يقوم على الغائية لا يعتبره كبير المهندسين لهذا المشروع الهائل. والمشكلة تتمثل هنا على وجه الدقة بما يأتي<sup>[1]</sup>.

إذا كان هناك نظامٌ فما علّة وجود هذا النظام؟ والمثل المشهور لصانع الساعة لا معنى له هنا، اللهم إلا إذا تركنا مستوى الخلق وانتقلنا إلى مستوى الصنع. فكما أننا حين نلاحظ ترتيباً لأشياء مصنوعة، نستنتج وجود صانع فني بوصفه العلّة الكافية الوحيدة التي يمكن تصوّرها لمثل هذا الترتيب، فالأمر نفسه حين نلاحظ وجود نظام بين الأشياء، وعليه، فإننا نستنتج وجود منظّم سام أو عالٍ، ولكن ما يجب أن ندركه في مثل هذا النظام هو العلّة التي بواسطتها كان وجود النظام.

لقد كان ديكارت على صواب حين سخر من أولئك الذين يشرّعون قوانين باسم الله مدّعين أنهم لاسوا باطن النصائح الإلهية. لكن ليس ثمة حاجة إلى أن نكشف النقاب عن أسرار التشريع الإلهي لكي نتأكد من وجوده، وإنما يكفي أن نعرف أنّ التشريع موجود. فلو صحّ وكان موجوداً، فإنه لا بد أن ينتمي إلى الوجود. أعني إمّا أن ينتمي إلى الوجود العرّضي الحادث الذي لا يستطيع أن يفسّر نفسه بنفسه، أو أن ينتمي إلى الوجود الضروري المكتفي بنفسه، والذي يكفي أيضاً أن يكون علّة للوجود الحادث المستمدّ منه. ومن ثمة، فإننا ما أن ندرك هذه الفكرة حتّى يصبح تفسير الأدلّة الكونية على وجود الله واضحاً للغاية؛ كما يتّضح كذلك السبب الذي يجعلنا نقول إنه حتى عندما يقتبس الفلاسفة المسيحيون من أرسطو، ويستشهدون به بصيغة حرفية فإنهم يتحرّكون في مجال مخالف تماماً للمجال الذي يتحرّك فيه أرسطو. ويكفي لكي نفهم هذه الحقيقة بطريقة أفضل أن نستعيد تلك المناظرة الشهيرة التي حدثت في العصور الوسطى بين أولئك الذين لا يعترفون إلاّ بالأدلّة الميتافيزيقية الخالصة على وجود الله مثل ابن رشد وأتباعه، وأولئك الذين لا يعترفون إلاّ بالأدلّة الميتافيزيقية من أمثال ابن سينا وأنصاره.

[1]- إشارة إلى أن الكاتب إتيان جلسون كان يكتب تنظيراته الفلسفية في النصف الأول من القرن العشرين المنصرم. (المعرب).

وابن رشد يمثل بالنسبة إلينا تراثاً أكثر قرباً إلى التراث اليوناني، ذلك لأنّه في عالم مثل عالم أفلاطون أو أرسطو حيث يقف الله والعالم وجهاً لوجه منذ الأبد. وبالتالي لا يكون الله سوى حجر الزاوية في نظام الكون Cosnos ومحركه. فهو لا يوضع بوصفه الحد الأوّل في سلسلة يكون فيها حدّاً مفارقاً للسلسلة في نفس الوقت.

أما ابن سينا فهو يمثل من ناحية أخرى التراث اليهودي، والتراث اليهودي<sup>[1]</sup>؛ لا بدّ أن يكون واعياً بذاته تماماً؛ لأنّ إله هذا التراث الذي يسمّيه ابن سينا الأوّل بطريقة دقيقة ومطلقة، لم يعد مجرد الوجود الأوّل في الكون فحسب، بل أصبح الأوّل أيضاً من زاوية وجود الكون، أعني أنّه سابق على هذا الوجود ومن ثم فهو خارج عنه أيضاً. وهذا هو السبب الذي يفترض علينا القول إنّ الفلسفة المسيحية تستبعد بالضرورة جميع البراهين على وجود الله التي تكون فيزيقية فحسب، ولا تسلم إلاّ بالبراهين «الفيزيقيّة - الميتافيزيقيّة» على وجوده؛ أعني المتعلقة بالوجود من حيث هو وجود.

أما الكلام عن أن القديس توما الأكويني يستخدم في هذه المسائل طبيعيات أرسطو كنقطة بداية فإنه لا يبرهن على شيء قط، طالما أنّه ينتهي باستمرار إلى نتائج ميتافيزيقيّة؛ بل إننا ربما نستطيع أن نبيّن، أنّه حتّى تفسيره العام لميتافيزيكا أرسطو يجاوز المذهب الأرسطي الأصلي، ذلك لأنّه عندما نرتفع بأفكارنا إلى مستوى ذلك الوجود الذي قال لموسى «أنا هو الموجود» فسوف نجد أن الديانة المسيحية تكشف للميتافيزيكا عن الطبيعة الحقيقيّة لموضوعها الخاصّ. ونحن حين نجد أحد المسيحيين يعرف الميتافيزيكا مع أرسطو بقوله إنها: «علم الوجود من حيث هو وجود» فإننا لا بد أن نظل على يقين من أنّه يفهمها دائماً على أنها علم الوجود بوصفه وجوداً بالمعنى الذي ورد في سفر الخروج - أعني الله .

يتضح إذن - إذا أردنا أن نستعير عبارة من وليام جيمس (William James)<sup>[2]</sup> - أنّ العالم العقلي المسيحي يتميّز عن العالم العقلي اليوناني بفروق عميقة في بنائه. فنحن لدينا في أحد هذين العالمين إلهاً يعرف بالكمال من حيث الكيف، هو: الخير عند أفلاطون أو بالكمال في نظام من أنظمة الوجود وهو: الفكر عند أرسطو.

لدينا في المقابل الله المسيحي الذي هو الأوّل في نظام الوجود، والذي يحتاج إلى رجل ميتافيزيقي ليثبت أنّه هو الأوّل أكثر ممّا يحتاج إلى عالم طبيعي لكي يبرهن على أنّه المحرك. إلى ذلك نجد في العالم اليوناني أن الله الذي هو علّة الوجود بأسره بما في ذلك معقوليّته وفاعليّته وغائيّته، هو كل شيء ما عدا وجوده نفسه. وفي العالم المسيحي - من جهة أخرى - هناك وجود الوجود ذاته.

[1]- غالب الظن أن المؤلف وقع في التباس جوهري عندما قرّر أن الشيخ الرئيس ابن سينا هو ممثل التراث اليهودي في رؤيته الأنطولوجية. وتلك إشكالية معرفية تنم على الأرجح عن قصور في الإحاطة بتاريخ الفلسفة الإسلامية بوجه عام، وفلسفة ابن سينا على وجه الخصوص (المعرب).

[2]- ويليام جيمس (1842-1910) فيلسوف وعالم نفس أميركي. وهو مؤسس الفلسفة البراغماتية

في العالم اليوناني سنجد كوناً تشكّل بصورة أبدية ويتحرّك بصورة أبدية؛ أمّا في العالم المسيحي فإننا أمام كون بدأ في الوجود منذ لحظة الخلق. في العالم اليوناني هناك كون حادث عارض في نظام المعقوليّة أو في نظام الصيرورة، أمّا في العالم المسيحي فثمة كون حادث عارض في نظام الوجود.

في العالم اليوناني هناك غائية باطنية محايدة للموجودات. أمّا في العالم المسيحي فنحن بإزاء غائية مفارقة هي غائية العناية الإلهية التي تخلق النظام نفسه مع الأشياء المنظّمة في وقت واحد<sup>[1]</sup>. ختاماً، علينا أن نقول كلمة سريعة عن مشكلة بالغة الصعوبة لم يلق عليها الضوء الكافي من ناحية، ولا يمكن تجنبها من ناحية أخرى وهي :

حين نقول إنّ الفكر المسيحي قد تجاوز بهذا الشكل حدود الفكر اليوناني، فهل ينبغي علينا أن نقول إنّ وضع نفسه في معارضة هذا الفكر، أم أنّه أكمله وأتمّه؟

إنني أعتقد من جانبي أنّه لا يوجد تناقض بين المبادئ التي أرسى قواعدها المفكّرون اليونانيون في الفترة الكلاسيكية، وبين النتائج اللاحقة التي استخرجها المفكّرون المسيحيون من هذه المبادئ. الذي يبدو هو على العكس من ذلك، إذ منذ اللحظة التي ظهرت فيها هذه النتائج فقد بدت كما لو أنها كانت متضمّنة في المبادئ. والسؤال التالي يكشف المراد: لماذا وكيف فشل الذين اكتشفوا هذه المبادئ في تقدير النتائج الضرورية التي أسفرت عنها...؟ - أما رأيي في هذه المسألة فهو على النحو التالي:

إنّ أفلاطون وأرسطو لم يدركا المعنى الكامل لأفكارهما مع أنّهما كانا أوّل من حدّد هذه الأفكار لكنّهما فشلا في مشكلة الوجود إلى الحدّ الذي يمس وجوده الفعلي ويتجاوز مستوى المعقوليّة. إنّ الأسئلة التي طرحها هي الأسئلة الحقّة لأنّ المشكلة التي تناولها كانت هي -يقيناً- مشكلة الوجود، ولهذا السبب ظلّت صياغتهما لها جيّدة.

أمّا مفكّرو القرن الثالث عشر فقد راحوا يرحّبون بها حين وجدوا أنّها تعكس فكرهم؛ ولقد سرّهم ذلك كثيراً لمّا تبين لهم أنّ لديهم القدرة على قراءة الحقائق التي تتضمّن المشاكل التي أثارها أفلاطون وأرسطو. وذلك على الرغم من أنّ هذين الفيلسوفين الأغريقيين لم يستطيعا فكّ ألغازها. وهكذا رأينا وفي آن واحد كيف أنّ الميتافيزيقيا اليونانية تتقدّم تقدّماً حاسماً، مثلما رأينا أنّ هذا التقدّم يجري بدفع من الوحي المسيحي: «فالجانب الديني في فكر أفلاطون لم يُكتشف على نحو مكتمل إلّا في عصر أفلوطين في القرن الثالث بعد الميلاد. أمّا الجانب الديني في فكر أرسطو

[1]- رغم تقادم الزمن على الحقبة اليونانية والتطورات الفلسفية التي أعقبتها منذ القرن الأول الميلادي إلى اليوم، بقي الميراث الأرسطي يوفّر قاموساً جامعاً من المصطلحات والمنهج المنطقي أفادت منه مجمل المدارس الفلسفية اللاحقة. غير أنّ ما هو مفارق أنّ مرجعية أرسطو بالذات كانت من خلال حضّها على مثل هذه المعاينة المركزة تدأب على الإسهام في تقويضها داخل الفضاء اللاهوتي المسيحي. (المعرب)

ففي استطاعة المرء القول من دون أن يقع في مفارقة:- إنه فكر لم يكشف عن قوته الكاملة إلا بعد أن عرضه القديس توما الأكويني في القرن الثالث عشر<sup>[1]</sup> فإذا ما استبدلنا باسم «أفلوطين» القديس أغسطين، واضعين في أذهاننا أن أفلوطين نفسه لم يجهل الديانة جهلاً تاماً كان لنا أن ننتهي إلى النتيجة التالي: إذا كان الفكر (اللاهوتي) في العصور الوسطى قد نجح في تطوير الفكر اليوناني إلى حد الكمال فقد كان ذلك بسبب أن الفكر اليوناني كان حقيقياً بالفعل بسبب أن الفكر المسيحي، وبفضل المسيحية ذاتها كانت لديه القوة على أن يجعله متطوراً على هذا النحو. وحين نتساءل عما إذا كان أفلاطون وأرسطو قد وضعوا قدمهما على الطريق الصحيح، فإننا نجيب بأنهما فعلاً سارا في الطريق الصواب، وأن الاستمرار في هذا الطريق يعني التقدم. فلقد توقفا في سيرهما باتجاه الحقيقة إنطلاقاً من النظرية التي تقول: إن الماهية والوجود متحدان في الله بالفعل، وأنهما متميزان في كل شيء آخر، على نحو ما تصوّر العالم المسيحي، وهاهنا نجد الحقيقة الأساسية للفلسفة التوماوية -وربما قلنا للفلسفة المسيحية- لأن ممثليها الذين يعتقدون أنهم يختلفون في الصيغة يتفقون من حيث الأساس حين يتعرفون إليها. لقد ابتنى كل من أفلاطون وأرسطو صروحاً ضخمة تقوم أعمدتها كلها على حجر الزاوية الذي أشرنا إليه، لكن هذا الحجر لا بد أن يوضع في مكانه عن طريق الكتاب المقدس، ولقد كان المسيحيون هم الذين وضعوه بالفعل هناك.

### لائحة المصادر والمراجع:

1. العهد القديم- سفر الخروج- إصحاح 3-14.
2. سفر ملاخي - الكتاب المقدس - الأصحاح الثالث- الآية 6.
3. العهد القديم - الإصحاح الأول - الآية الأولى.
4. العهد الجديد - رسالة إلى كورنت 27، 4.
5. الكتاب المقدس - المزامير - دار الكتاب المقدس.
6. العهد الجديد رسالة بولس إلى أهل رومية، الإصحاح الأول: الآية 20.
7. أوليف جيغن - المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية- تعريب: عزت قرني - دار النهضة العربية- القاهرة 1976.
8. جلبرت موري: «خمس مراحل للديانة اليونانية».

[1]انظر في هذا الصدد: كتاب جلبرت موري: «خمس مراحل للديانة اليونانية»، ص7.



# الوحي والحدس والوعي النبويّ

## استقراء لتنظيرات محمد إقبال وفضل الرّحمن وأحمد السرهندي

غلام شابير

أستاذ في جامعة كومساتس إسلام آباد، باكستان.

سليم نواز

أستاذ مساعد ورئيس قسم الدراسات الإسلاميّة، كلية بيرن هول للبنين، أبوت آباد، باكستان.

حفيظة أم سلمى

أستاذ مساعد بقسم الدراسات الإسلاميّة، معهد جنوب البنجاب مولتان، باكستان.

### ملخص إجمالي:

ترسخ في بنات أفكار الحدّثة الأوروبيّة ما قدّمه ديكرات رؤية عقلية حول الوحي والوعي الدينيّ. ولقد بان لنا بعد قرون من صدورها أن هذه الرؤية هي بطبيعتها مشكّكة إلى حدّ إنكار الأمور الغيبية تحت ذريعة عدم وجود قيمة تجريبية لها. حتى إنّ أوروبا الحديثة - ولكونها رائدة في مجال العلوم الإنسانيّة - راحت تتبنّى الموقف نفسه؛ تبعاً لتقاليد الفكرية العلمانيّة المهيمنة. لقاء مشهد كهذا لم يكن الفضاء الفكري الإسلامي بمنأى من المنعطف الفلسفي المشار إليه. لم يستسلم الفيلسوف والشاعر الباكستانيّ محمد إقبال للسرد الأوروبيّ الآنف الذّكر. فقد انبرى يقدّم منهجاً متماسكاً ومحبوباً مشتقاً من القرآن، ليشيدّ عمارته الأنطولوجية ضمن مسار مُفارق في سياق ما يسمّى حركة التنوير الصوفيّ والثوريّ التي أطلقها المحقّق الشيخ أحمد السرهنديّ، بينما وسّع نظيره المفكّر الهنديّ فضل الرّحمن رؤيته التأويلية للقرآن استناداً إلى الدراسات العلميّة الحديثة.

هذه الورقة لا تكتفي بالوقوف عند إبراز ما يثبت الصلاحيّة الموضوعيّة للوعي الدينيّ، بل هي تحاول أن ترسم خطوطاً واضحة لتبيين صلّات الوصل بين الوحي النبويّ والوعي الصوفيّ. كما تشير، من وجه آخر، إلى القيمة الثقافيّة الكامنة في مفهوم وعقيدة ختم النبوة في الإسلام. فالإي مدى يبدو الوعي الدينيّ على صلة بعالمنا الذي يقف على أعتاب الكوارث المناخيّة وشفا حروب نوويّة؟ أمّا العالم الإسلاميّ الذي يعبرُ حقبة شديدة الوطأة، فيمكنه أن يعيد إحياء تراثه متى قدّر القيمة الثقافيّة الحقيقيّة المتأصّلة في فكرة ختم النبوة، سعياً لاكتشاف قوّة ومعنى روح الوحي التي كانت حاضرة بوضوح في الإسلام البكر.

\* \* \*

مفردات مفتاحيّة: الوحي - الحدس - خاتميّة النبوة - علم النفس الأعلى - الوعي - علم العمر - علم الخلق.



## تقديم:

ما من ريب في سعة معرفة محمد إقبال (ت 1938)، وأثرها البين والكبير على الفكر الإسلامي في شبه القارة الهندية وخارجها. فهو الفيلسوف الوحيد للإسلام الحديث، الذي حاول بجدارة إعادة بناء الفكر الديني بصياغة ميتافيزيقية جديدة... وتعدُّ هذه المحاولة -حتى الآن- الوحيدة من جانب مفكر مسلم حديث؛ لإعادة تأكيد الموقف الفلسفي للإسلام، مع أن كثيراً من المسلمين الحدائين جهرُوا بخصوصيتهم للتصوف الإسلامي، وعدَّوه ملاذاً غير آمن؛ ولا يُعوَّل عليه في مجابهة الحداثة الغربية. لكن إقبال الممتلئ بالوحي الصوفي وميتافيزيقا الوحي ومعارفه، سيمضي عميقاً في تأصيل رؤيته الوحيانية. حتى إن فضل الرَّحمن سيقول عنه إنه قدَّم شعره الصوفيَّ بالنحو الذي بشرَّ به الشيخ أحمد السرهندي، الذي ينظر إليه باعتباره «أحد آخر المتصوفة العظماء».

أيّاً يكن نسيج الفكر الذي ينسجه إقبال فهو فكرٌ يستجيب باستحقاق للتراث، وللعقل بإنصاف، وللحدس بحق. ورغم كثرة الأدبيات التي تتحدَّث عنه فقد ظلَّت في الإطار التفسيري غير النقدي. ومع هذا الكم من الأدب المكتوب عنه - وهو أكبر بكثير مما كُتِب عن أيِّ شاعر مسلم آخر - لا يزال هناك شيء متاح ينصف عالمية هذا الرجل واستجابته الواهبة للحياة. في المقابل يبدو أنه لا يزال هناك سبب آخر من حب الغموض والتجريد، الذي اتَّسمت به العصور الوسطى، يتَّسم به جمعٌ من علمائنا، حيث يشلُّ عقولهم؛ ويعيق تطوير البحث الحقيقي والإبداعيِّ بيننا؛ وكما تبين لنا أن مثل هؤلاء العلماء، غالباً ما يميلون إلى إجراء بحوث ساكنة وفاترة حتى لتظهر صورتهم كمثلي وثن بغيضٍ فاقدِ الوعي<sup>[1]</sup>.

## داء الافتتان بالذات:

يشير المشهد التاريخيُّ الغربيُّ إلى أن افتتان أوروبا المطلق بالعلوم التجريبية، والثقة البالغة في إتقانها للطبيعة بلغ ذروته بدحض الدين. فلقد عرَّفت الحداثة الغربية، بعبارات محدَّدة، على أنها خروج عن الخرافات (الدين) ودخولٌ في رحاب العقلانية (اللُّوغوس). وقد ظهر ردُّ فعلها ضدَّ حكم الكنيسة، جنباً إلى جنب مع الغطسة العلمية والتكنولوجية في النهج الديكارتية الذي حصر الحقيقة؛ بما يؤكِّده العقل والعلوم التجريبية. فالعقل الغربيُّ لم ينكر الدين فحسب، بل أنكر أيضاً علم النفس الأعلى، والتجربة الدينية، والوحي الصوفي الذي ينتجه الدين. وكان ذلك

\*- شارك في هذا البحث: سليم نواز أستاذ مساعد ورئيس قسم الدراسات الإسلامية، كلية بيرن هول للبنين، أبوت آباد، باكستان.  
\*\* وحفيظة أم سلمى أستاذة مساعدة بقسم الدراسات الإسلامية، معهد جنوب البنجاب مولتان، باكستان.  
ترجمة وتقديم: فادي أبو خاطر.

[1]- Javid Iqbal's introductory note to "Stray Reflection".

بذريعة أن الدين والوعي الصوفي يتجاوزان حدود العقل، وأن معتنق هذه التجربة مختل عقلياً؛ وأن الميتافيزيقا هي أدنى إلى «كذبة حيوية»، أو مجرد فرضية «كما لو»؛ لتنظيم الفكر والسلوك.

في مقابل هذا التيار الفكري العاتي، ظهر في الأوساط العلمية الغربية من يقدم نظيراً معاكساً. من هؤلاء على سبيل المثال: باسكال حين اعتبر أن «للقلب أسبابه التي لا يعرفها العقل»<sup>[1]</sup>، وآينشتاين الذي رأى أن «الحماسة الدينية هي العمود الفقري للبحث العلمي»، وكذلك ماكس بلانك لما قال «إنني أظفر به منقوشاً على البوابة الرئيسة لمعبد العلم، فإنه من دون دين، لا ينبغي لأحد أن يجروء على دخوله»<sup>[2]</sup>.

### الميتافيزيقا كتجربة حدسية:

عند إقبال يرتكز صرح الميتافيزيقا والدين بأكمله على «تجربة حدسية». ومعنى كلمة «حدس» مشتق من الفعل الذي يعني النظر إلى... ويبدو أن استعماله الشائع قد نشأ بوصفه مجازاً من الرؤية، أي أنها نوع من المعاينة العقلية التي يتم فيها وضع الوحي المباشر في الذهن؛ كما يمكن مقارنته بالوحي المباشر الذي يصاحب كشف الموضوع الجسماني للعقل المادي. ومعاني القرآن مثل التجربة؛ وهي بيئة حيث تنطوي على أدلة واضحة وقاطعة. «فربما كانت الروح قوة أو ملكة أو واسطة، تتطور في قلب النبي، حيث تبدأ العمل عند الحاجة، ولكنها في الأصل «تتحدّر» من «فوق» من الإلهي»<sup>[3]</sup>. الأنبياء محمد ونوح وصالح وشعيب (ع) كانوا من بيئة الحدس نفسها؛ وهي دليل على رسوليتهم. ورغم أن البيئة غالباً ما تستخدم للمعجزات، إلا أنها تستخدم -أيضاً- في القرآن؛ لتعني الروح الموحى بها- إما بوصفها قوة موحاة أو بوصفها رسولاً إلهياً للنبي. بهذا المعنى هي قوة كلية، سمع النبي من خلالها كلمات القرآن عقلياً؛ ورأى بها حاضراً في الواقع وهو يتلى بروح الوحي. ومع أنه وصف نفسه بالمعجز، فإن آياته لم يرد كمثلاً في أي كتاب آخر نزل على الأنبياء من قبل بهذه الطريقة. وهذا عائد إلى سائر الأنبياء الذين قدّموا الرسالة الإلهية بكلماتهم الخاصة من بعد أن عاشوا حالة الوحي. أمّا الوحي القرآني فقد نزلت كلماته مباشرة على قلب النبي، وكانت كل كلمة هي كلام الله. وهنا على وجه الدقة تكمن فريدة القرآن وإعجازه.

على خلاف ما يقصد بالوعي الوحياني في القرآن، يستخدم ديكارت ولوك الحدس بغاية إدراك الحقائق البيئية والثابتة. فعند ديكارت الحدس «ليس شهادة متأرجحة للحواس، وليس حكماً مضللاً؛ بل هو ينبع من الخيال، إلا أنه إدراك عقلي محض، بحيث يمكن العقل المحض واليقظ أن يكون

[1]- Ramadan, Tariq, Radical Reform, Oxford University Press, 2009, p.91.

[2]- Shariati, Ali, Tehzeeb, Jadeediyat aur hum, translated by Saadat Saeed, Sang e Meel Publications, 2017, p.78.

[3]- Rahman, Fazlur, Major Themes of The Quran, Islamic Book Trust Kuala Lumpur, 1999, p.97.

قادرًا على إدراكه. وهو إدراك جاهز ومختلف تمامًا؛ إذ إنه يحررنا من الشك الذي نفهمه عقليًا<sup>[1]</sup>. أمّا لوك فيصف المعرفة الحدسية بأنها «أوضح وأقوى ما يمكن أن يفعله النوع البشري؛ وهذا الوجه من المعرفة لا يقاوم، إنه مثل أشعة الشمس الساطعة يجبر نفسه مباشرة على الإدراك، بمجرد أن يغيّر العقل وجهته بهذه الطريقة، وعلى نحو لا يترك مجالاً للتردد أو الشك أو البحث. وهكذا، فإنّ العقل ممتلئ تمامًا بنور الحدس»<sup>[2]</sup>. وبهذا المعنى تكون المعرفة الحدسية تجربة مباشرة للحقيقة، ويمكن أن ننسبها إلى من نطلق عليهم المتصوّفة أو العرفاء. كما يمكن أن ننسبها بدرجة أقل، إلى الفنانين والنفوس المتأمّلة؛ وتلك التجربة بأقصى حدّها وأعماقه، تنطوي على الإدراك القريب لحقيقة غير متغيّرة. وهذا الإدراك هو - بشكل أو بآخر - أساس الوحي الديني<sup>[3]</sup>. وكما يقول المحقّق الشيخ أحمد السرهندي: «إنّ الصوفيّ العارف يقسّم بنية الروح البشريّة إلى خمس طبقات فسيحة: القلب، الروح، السرّ، الخافي، والأخفي؛ ويشير هذا التقسيم - بطريقة صورية - إلى الوحي البشري، ومسالك الوحي، وأولها القلب الذي هو الجسر الواصل بين الجسديّ والروحيّ، والذي يُظهر صفاتهما كذلك». واستتباعاً لهذا الرأي، يرى إقبال أنّ القلب - وفقاً للقرآن - هو «مقام الحدس»، وهو «حين يرى أمراً، ويقرّره على نحو قويم؛ فلن يشوبه خطأ أبداً»<sup>[4]</sup>. من هذا الجانب بالتحديد، يبيّن البروفيسور نيكلسون أنّه «رغم اتصال القلب بطريقة خفية بالقلب الجسديّ، فإنّه ليس مجرد مادة من لحم ودم، والقلب على النقيض ممّا جاء في الإنكليزية، إذ إنّ طبيعة القلب عقلية، وتزيد على كونها عاطفية، وفي حين أنّ العقل ليس بمقدوره تحصيل معرفة حقّة بالله؛ فإنّ القلب بإمكانه معرفة جوهر كلّ شيء، وحين يشرق بالإيمان والمعرفة؛ يعكس محتوى العقل الإلهي برمّته؛ لذلك قال النبيّ «ما وسعني أرضي ولا سمائي، ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن»<sup>[5]</sup>.

### سمات الحدس في التجربة العرفانية:

يشرح محمد إقبال السمات البارزة للحدس في التجربة العرفانية على الوجه التالي:

- أ- إنّها غير قابلة للشك، ولكونها قدرة قلبية؛ ترى وتقرّر على نحو حقّ. ولذا فإنّ «الحدس نظريّة مؤكّدة تواجه كلّ نقد متشكّك، وهو معرفة مطلقة يقيناً تحدث في التجربة الإنسانية».
- ب- إنّها تجربة مباشرة للحقيقة، ذلك بأنّ محور التركيز فيها هو الإدراك الذي لا ينطوي على

[1]- Descartes quoted in Aaron, R.I. "Intuitive Knowledge" Mind London October 1942 Vol 51 No.204.

[2]- St-John. J.A, (Editor), The Philosophic works of John Locke, London 1834. P.386.

[3]- Underhill, E. "Can the New Idealism Dispense with Mysticism" pp.149 -150.

[4]-Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, 1930, p.16.

[5]- Nicholson, R.A, The Mystics of Islam, London, 1914, p.68.

محسوس، و«الحدس يأتي ومضة على ما يقول أفلاطون<sup>[1]</sup>». وبالتالي، فإنَّ «الله - بحسب هذا الفهم - ليس كياناً رياضياً أو نسقاً من المفاهيم المترابطة بعضها ببعض، ولا يتَّخذ مرجعاً للتجربة»<sup>[2]</sup>. لهذا، سيوجز ابن عربي التجربة الحدسيَّة ببضع كلمات تقول: «إنَّ الله إدراكٌ لا تصوُّر»<sup>[3]</sup>.

ج- تمتلك التجربة الحدسيَّة كماً لا غير قابلٍ للتحليل، مقابل الوعي الاستطراذي. «فلئن كان الوعي العقلانيُّ ينطوي على التحليل والتركيب، ففي الوعي الصوفيِّ تلتقي جميع البواعث المتنوعة معاً لتشكّل وحدة واحدة غير قابلة للتحليل؛ حيث لا يوجد تمييز معتاد بين الذات والموضوع»<sup>[4]</sup>. وهكذا، يأتي الوعي المحدّد للكُلِّ ضمن الوعي الاستطراذيِّ بعد وعي الأجزاء. أمّا في حالة الوعي الحدسيِّ فنجد العكس؛ إذ كلُّ ما نتخيَّله هو موجود في آن، وبالتالي، فإنَّ الوعي الحدسي شموليٌّ وليس تقدُّمياً أو مضافاً.

د- إنَّ لدى إقبال إيماناً راسخاً بالصحة الموضوعيَّة للتجربة الصوفيَّة؛ والتجربة الحدسيَّة بالنسبة إليه- ليست «مجرد انطواء في ضباب الذاتيَّة الخالصة»<sup>[5]</sup>، إنّما تقع في اتّصال مباشر مع «الأخر»؛ وتمتلك ثراءً فائقاً وصلابة لا توصف<sup>[6]</sup>.

هـ- تحمل التجربة الصوفيَّة قدرًا من السَّعة قد يودِّي إلى امتناع التواصل وعدم قابليَّة التجربة الحدسيَّة للتعبير، وهو الأمر الذي يعني تعذُّر إثبات واقعها. وإذا كان التعبير هو معيار الواقعيِّ، كما تجرأ بعض الفلاسفة على افتراض كهذا، فذلك يقودنا إلى المشهد الغريب للعالم الواقعيِّ. إذ من المعروف أنَّه كلّما كانت التجربة أكثر تعقيداً وإرضاءً للروح؛ اقترب فهمها بصمت حيث يفقد جميع العشاق ذواتهم<sup>[7]</sup>.

و- تكشف التجربة الوحيانيَّة عن الحقيقة، وكذلك الأمر في تجربة إقبال الحدسيَّة؛ باعتبارها «الحاضر» الأبدِي. كما تكشف اللأحقيقة عن الطابع التسلسليِّ للزمان والمكان. وفي هذا المجال يعود كلُّ من النبيِّ والصوفيِّ إلى مستوى التجربة العاديَّة، لكن عودة النبيِّ تبقى ذات معنى أكبر من عودة الصوفيِّ.

ذ- لم يكن إقبال على استعداد للاعتراف بأنَّ معرفة الحقيقة المطلقة لا يمكن الحصول عليها إلّا عن طريق الحدس، ولكنه في المقابل، يعلن أنَّ العقل أو الفكر قادران -أيضاً- على تزويدنا

[1]-Aaron, R.I, "Intuitive Knowledge", p.317.

[2]-Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, 1930, p.18.

[3]-Ibid.p.183.

[4]-Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, 1930, pp.18- 191.

[5]-Khatoun, J, The Place of God, Man and Universe in Iqbal's Philosophic System, p.12.

[6]-F. von Hugel quoted by Underhill, E, "Can the New Idealism Dispense with Mysticism?", p.152.

[7]- Underhill, E, "Can the New Idealism Dispense with Mysticism?", p.153.

بالمعرفة. وتشير مجمل عباراته إلى أنه يمكن للمرء الوصول إلى الحقيقة المطلقة عن طريق التجربة الصوفية والاستدلال المنطقي على حد سواء. فالتجربة الصوفية تتأتى من القلب؛ ولكنها لا تختلف نوعياً عن التجربة الاستدلالية العادية. "وأما مركز الحدس فهو القلب الذي يتغذى - حسب كلمات الرومي - من أشعة الشمس، ويجعلنا على اتصال بجوانب الحقيقة التي تختلف عن الحقيقة المنفتحة على الإدراك الحسي"<sup>[1]</sup>.

من البين أن محمد إقبال في متاخمته لهذه المفارقة بين التجربة الحدسية والاستدلال المنطقي هو وريث نوعين متنافيين: - إذ بسبب عوامل تاريخية معادية - بطبيعتها - للتقاليد الفلسفية والصوفية للإسلام.. - وبسبب مزاجه الشعري؛ بدا غير قادر على الإمساك بطرفين متطرفين في المركز الأوسط. فالصوفيون يدعون أن الحقيقة للحدس، وأن الفلسفة للعقل. وكان الفكر الديني للفلاسفة المسلمين يتمحور حول مجمل النقاط التي تلتقي فيها حدود الدين والفكر العقلاني، ولكن لم يتوصل كلاهما بعد إلى نتائج مختلفة تماماً، بل يبدو أنهما يسيران بالتوازي مع بعضهما بعضاً. وفي الواقع، لم يحدث هذا في نقطة واحدة، بل نجده حاضراً على طول الخط، حيث المواجهة الدائمة بين اللاهوت التقليدي والفلسفة.

انطلاقاً من حقيقة التوازي المنهجي هذه؛ توصل الفلاسفة إلى ما سُموه بـ "الملح البشري"، وقد خلصوا إلى ما يلي:

(1) أن الفلسفة والدين كانا يتعاملان مع الأسئلة نفسها، وأيضاً مع الحقائق نفسها تماماً، وبالطريقة نفسها.

(2) أن النبي كان فيلسوفاً في المقام الأول، ولكن؟

(3) أن المرسل إليهم لم يكونوا من النخب الفكرية، بل من العموم الذين لم يتمكنوا من فهم الحقيقة الفلسفية، في حين كان الوحي النبوي يلبي حاجاتهم بالطبع، ويخاطبهم على قدر وعيهم بعبارات يفهمونها"<sup>[2]</sup>.

لقد فشل الفلاسفة في التمييز بين المعرفة الأخلاقية - الدينية والعقلية، وفشلوا في إدراك حقيقة أنه إذا كانت التجربة الدينية والأخلاقية تنطوي على عنصر معرفي؛ فإنها تختلف جذرياً عن الصور الأخرى للإدراك، بمعنى أنها مملوءة بالسلطة والمعنى والمناعة للموضوع. هذا في حين أن الشكل المألوف للإدراك هو مجرد إعلام فحسب، والمرء الذي يمتلك تجربة دينية حقة يستطيع تغيير

[1]- Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, 1930, p....?

[2]- Rahman, Fazlur, Islamic Methodology in History, Central Institute of Islamic Research Karachi, 1965, p.119- 120.

أنماط السلوك البشري. من هذا النحو، يخبرنا التاريخ أنَّ الثقافة والحضارة كانتا هبة من الصيَّاد (عيسى) (ع) والراعين (موسى ومحمد) (ص).

### محدودية العقل مطلقيَّة الحدس الوحياني:

يزعم الصوفيَّة أنَّ العقل محدود وغير معصوم، وأنَّ بلوغ الحقيقة هو حقٌّ محض للحدس الذي عَصَم من الخطأ. على سبيل البيان والمثال: لم يسفر البحث الفلسفيُّ للغزالي في الطبيعة النهائية لله عن أية نتائج، وبالتالي لم يلجأ إلى الصوفيَّة لاكتساب تلك المعرفة بطريقة أخرى، بل للعيش من خلال الوحي وحقائق الإيمان، ثمَّ طفق يختبر تلك الحقائق من خلال المنهج التجريبيِّ الصوفيِّ. وعليه، فقد خرج العرفاء ظافرين باستنتاج مفاده ما يلي: أولاً، أننا بحياة القلب، يمكن اكتساب الإيمان. ثانياً، ليس للصوفيَّة عنصر معرفيُّ. لهذا السبب سيذهب السرهنديُّ إلى نقد هذيان الصوفيَّة في النشوة، وبهذا يتفق مع الغزالي على أنَّ التجارب الصوفيَّة لا تنتج محتوى معرفيًّا وهو ما نجده في كتابه الشهير «تهافت الفلاسفة». غير أنَّ الفلسفة، كما سيتبين من ما بعد، هي خصيصة غريزية لحياة البشر، وحين تُقمع، تعثر الحياة على مسالك أخرى قد تكون صحيحة أو خاطئة. هذا الإشكال سوف يدركه محيي الدين ابن عربي (638هـ- 1240م)، وهو يناقش في مفتتح كتابه «الفتوحات المكيَّة» طرائق المعرفة. لقد خلص إلى أنَّ الوحي الصوفيَّ الحدسيَّ (الكشف)؛ هو المصدر الأعلى والمتفرد للمعرفة. ولا تزيد هذه الصوفيَّة الفلسفيَّة أو تنقص عن فلسفة، تتخفى تحت اسم التصوف. والحقيقة أنَّ الفلسفة، بعد الغزالي، اختفت وعادت للظهور باسم الحدسيَّة الثيوصوفيَّة، وكان محتواها الوجوديُّ - بصرف النظر عن الضرر الأكبر الذي لحق بالحياة الفكرية للمجتمع - هو الانقسام الحاد الذي أحدثته بين «العقل» و «الكشف». وبينما ادَّعى هذا الأخير لنفسه البحث عن الأمن، في ظلِّ قلعه التي يُفترض أنَّها غير قابلة للإصلاح، أعلن أنَّ «العقل» غير معصوم تماماً<sup>[1]</sup>.

لقد افترضت الأجيال الأخيرة من المسلمين خطأً أنَّ الغزالي دَحَضَ الفلسفة بالدين؛ متجاهلاً نقطة جوهرية مؤداها التالي: في حين يمكن رفض الدين، لا يمكن للعقل أن يُرفض؛ يمكن دحضه فحسب، وهذا الذي يرفض هو - بحكم الواقع - عقل؛ لذلك لا يمكن دحض الفلسفة إلا بفلسفة أخرى. هذا إلى جانب حججه أنَّ بإمكان المرء بلوغ الحقيقة المطلقة عن طريق التجربة الصوفيَّة. لقد فشل الغزالي - بحسب إقبال - في إدراك أنَّ الفكر والحدس مرتبطان على نحو عضوي<sup>[2]</sup>، فإذا كان الفكر والحدس كذلك، فلا يمكن لأحدهما العمل من دون الآخر؛ لأنَّ كليهما جزء لا يتجزأ

[1]- Rahman, Fazlur, Islamic Methodology in History, Central Institute of Islamic Research Karachi, 1965, p.115.

[2]- Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, 1930, p.5.



من وحدة واحدة، ومن الضرورة أن يعملوا معاً. ولكن الانقسام والهوة بين العقل والحدس (بمعنى الكشف)، قد صدم ابن عربي وتأثر بهما؛ وعليه، سوف نرى كيف أن مذهب العرفان الصوفي الذي قدّمه وطوّره نال استحساناً بين الجمع بين الفلسفي والعرفاني. زد على ذلك، أن العرفان طوّر إلى مذهب أحادي، إذ بدلاً من أن يُقدّم بوصفه سبيلاً منتجاً للعقل جرى وقفه على الحدس الصوفي. في هذا السياق، ثبت في بلاد فارس أن جمع (الوحدية) - وحدة الشهود ووحدة الوجود - عند ابن عربي، مع نظرية الوجود عند ابن سينا؛ كان عملاً ناجحاً، وأنتج اقترانهما ازدهاراً حيويًا للغاية في فضاء العرفان التأملي وفلسفة التصوف. فالرومي في الشعر الفارسي - على سبيل المثال - كان تجلياً لعبد الرحمن الجامي. وقد وجد صداه في نثر ملأ صدرا، وصارت كلمة «هامه أست» «هو الله» - الكلمة الرئيسة لهذا الفكر. وحين وصل هذا المنتج إلى الهند؛ أخذ يندمج مع الوحدية الفيدانتيّة؛ لتزيد قوته أضعافاً مضاعفة، فقد وصلت ذروة هذا المنتج في التوليف بين ابن عربي وبابا جورو نانك وكبير داس، على المستوى السياسي في الدين الإلهي الأكبر<sup>[1]</sup>. ورغم نفي كل من المسلمين والهندوس تأييده، ظهرت شخصية الشيخ أحمد السرهندي الذي لم يتحدّد دين الإله أكبر فحسب، بل أيضاً دحض - بشدة - وجودية ابن عربي، من خلال المصادر المتاحة للأعراف الدينيّة وعلم النفس الأعلى. لقد كان السرهندي يمارس الطريقة الصوفيّة النقشبندية، وهو رائد في إدخال تعاليم الصوفيّة الجديدة في آسيا الوسطى وشبه القارة الهندية. وفي نقده الميتافيزيقيّ عارض بشدة مذهب ابن عربي في العرفان الصوفي. يقول في هذا الصدد: «قبل ابن عربي لم يتكلم أحد من هذه المجموعة (أي الصوفيين) عن هذه المعرفة وهذه الألغاز - بهذه الطريقة. ولا شك في أنّ القول بوحدة الوجود أو الاتحاد (بالله)، قد أتت منهم تحت نوبة السكر (أي في حالة النشوة)، وصرخوا «أنا الله» أو «المجد لي»، ولكنهم لم يستطيعوا صياغتها والتعبير عنها بالطريقة (الدقيقة)، ولذلك صار الشيخ ابن عربي مرجعاً للصوفيّة الأوائل وحبّة لمن تلاهم»<sup>[2]</sup>.

إلى هذا، ورغم أنّ العلماء قد أشاروا بحق إلى أنّ العرفان الصوفيّ محكوم بالخصوصيّة، وأنّ معرفة كل إنسان هي خاصّة به، فإنّ المهمة الهيركلية herculean، كانت مخصّصة لإعادة تأهيل «الحدس» الصوفيّ على أساس عقل مركّب: عقل القلب الذي يمكن تسميته بالعقل الإدراكي، وعقل الذهن القادر على صياغة نتائجه التي يمكن أن يطلق عليها العقل الصياغي. ونظراً لارتباطهما على نحو وثيق، فلا يمكن رسم حدود عملية بين الطرفين المتشابهين غير المنفصلين، مع وجود اختلاف هامشيّ فحسب وهو أنّ «الحدس بمنزلة كونه (العقل الإدراكي) ليس سوى نوع أعلى من الفكر»<sup>[3]</sup>.

[1] دين الإله قدّمه الأباطور المغوليّ أكبر، وكان مزيجاً من المعتقدات والممارسات من أديان مثل الجينية والإسلام والهندوسية - (والصوفيّة والزرادشتية، وهو لم يدم الدين طويلاً، بل كان له أتباع كثيرون). (المترجم)

[2] - Rahman, Fazlur, Selected Letters of Shaikh Ahmad Sirhandi, Iqbal Academy, p.33.

[3] - Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, 1930, p.2.



ومع أنَّ الشيخ أحمد السرهندي شكَّك في هذه الحالة، وفي إمكان الدفاع عنها بشروط، فقد انتهى تدريجياً إلى نسيبة الحقيقة في التجربة الصوفية. لقد اختبر بنفسه وحدة الوجود في مشاغله الصوفية المبكرة، فتبيَّن له أنَّ التجربة اللاحقة لهذه النظرية كشفت عدم كفايتها. وهكذا، جاء توافق التجربة الصوفية المبكرة أكثر تناسباً مع مذهبه الأساسي؛ إذ يرى أنَّ وراء العرفان يمكث ما هو أعلى وأبعد من هذه التجربة، وأمَّا أولئك المسجونون في هذه المرتبة فإنَّهم محرومون من مراتب الكمال [الأعلى].

ربما كان الشيخ أحمد واحداً ممَّن استطاعوا التعبير عن تجاربهم الصوفية بعبارات مفهومة، وإذا تساءل الناس: كيف يمكن التأكد من التجربة الروحية الوحيانية في أعلى مستوى لها من التجلي، وهل تكون حقة؟ ستأتي إجابته أنَّ الوعي الصوفي للصفة الموصوفة للتجارب المبكرة إنَّما هو شهادة عدل لا يمكن دحضها لحقيقة التجربة؛ ذلك لأنَّ هذا الوعي لا يوجد في أثناء حدوث هذه التجارب<sup>[1]</sup>.

وإذا كانت فكرة "مراتب الحقيقة" كانت مقبولة لدى بعض الفلاسفة، فإنَّ النظرية أو القاعدة نفسها، أو المبدأ، كلُّ ذلك كان غريباً عن حقل التصوف. فالرؤى الصوفية بالنسبة إلى الصوفيين، هي مباشرة وأنيّة، وتمنحهم صفة استحالة الإصلاح، وحتى المعصومية لهم، على عكس المعرفة العقلانية التي هي غير معصومة وغير موثوقة. غير أنَّ الصوفية بدت في سلوكها العملي نقديّة ومصوبة لأساليبها ونتائج عملها. ومن الناحية النظرية غالباً ما كانت تنكر هذه الممارسة، وتمقت الاعتراف بها؛ لأنَّها تنتهك حرمة ادِّعاءاتها المعرفية المتميزة، فكلُّ ما أقرَّ به المتصوفة ضمناً جرى قبوله من جانب السرهندي بوصفه قاعدة أو نظرية أو مبدأ. ومن الواضح أنَّ التجربة الصوفية عنده تتمتع بإحساس كبير بالسلطة واليقين، ولكن هذا لا يعني أنَّ تجربة بعينها لا يمكن الطعن بها من خلال تجربة أخرى لاحقة عليها. والحاصل، إذا كانت التجربة الصوفية خاضعة للتصحيح فكيف يمكنها أن تدعي الحقيقة المطلقة لنفسها؟، ومن ثمَّ فإنَّ ما ينطبق على الحقيقة العقلانية ينطبق أيضاً على حقيقة التجربة الصوفية.

في هذا الإطار، نلاحظ أنَّ إقبال يتبنَّى نظرية السرهندي في ما يتعلَّق بالطبيعة النسبية للتجربة الصوفية. إذ "تدلُّ عملية تقسيم الحياة الدينية إلى فترات على تشابه في التجربة مع طالب المنهج العلمي. فالطالب لعلم النفس الديني يتعامل مع التجربة بشكل نقديٍّ من أجل التخلص من جميع العناصر الذاتية، والنفسية أو الفسيولوجية في محتوى تجربته، متطلِّعاً للوصول في النهاية إلى ما هو

[1]- Rahman, Fazlur, Selected Letters of Shaikh Ahmad Sirhandi, Iqbal Academy, p.48.

موضوعيٌّ تمامًا<sup>[1]</sup>. وفي إشارته إلى صحّة التجربة الصوفيّة، يرى إقبال أنّ ثمة أوهاماً تشوب آراء السرهنديّ تماثل أوهاماً العالم الذي يعتمد على الإدراك الحسيّ الذي له مآزقه وأوهامه. ومع ذلك، فإنّ الدراسة المتأنّية لمنهجه تظهر أنّه لا يقلُّ في يقظته عن العالم في مسألة القضاء على خليط الوهم من تجربته<sup>[2]</sup>. وهو يؤكّد مراراً على أنّ "الحدس ليس قدرة معرفيّة متميّزة نوعياً عن العقل أو الإدراك، بل بالأحرى صفة متضمّنة في الإدراك على كلّ المستويات"<sup>[3]</sup>.

ولكن، رغم هذا، بدأت محاولات سدّ الفجوات بين اللاهوت التراثيّ والتصوّف، في حين أنّ الصوفيين وضعوا كلّ ما لديهم من معارف نظريّة في سلّة التفكير الحدسيّ، إلّا أنّ ما كان مطلوباً هو إطار عمل مناسب من شأنه إعادة تأهيل "الحدس" الصوفيّ ليتصالح مع العقل من خلال إبراز طبيعته الحقيقيّة باعتباره مدرّكاً ومصيغاً. بل كان يجب أن يُجري إخضاع "الحدس" الصوفيّ للمساءلة أمام العقل الحقيقيّ، كما ينبغي أن يكون عليه الحال في طبيعة الأشياء<sup>[4]</sup>. مع ذلك لا تزال هناك فجوة واسعة بين الاثنين، وكلّما تمّ قطع العلاقة العضويّة بين العقل الإدراكيّ والتكوينيّ في المجتمع؛ انخفض مستوى الأمل بالحفاظ على أيّ تراث فكريّ ذي مستوى عالٍ، وهو ما أدّى إلى ضرب من روحانيّة غير مكتملة؛ وما ذاك إلّا لأنّ الوعي الصوفيّ هو على عكس الوعي النبويّ؛ فقد ثبت أنّ غير قادر على الجمع بين وعي العالم والوعي الوحيانيّ. وفي حين فشل العلماء في إعادة وصل الحدس والعقل لدى الصوفيّة المتشدّدة، حاول بعض العرفاء ابتكار مجموعة من المصطلحات الضدّيّة مثل (الوحدة والتعدديّة، الرزانة والسُّكر، الحضور والغياب، إلخ)؛ لإنصاف كلّ من التجربة الباطنيّة، واختبارها البرآنيّ وصياغته في عالم الواقع. وهذا ما شكّل ضرباً من الأصالة المعرفيّة عند الشيخ أحمد السرهنديّ، الذي كان جديراً بهذه المهمّة. فقد راح "يرهن عمله؛ من خلال تظهير جدليّة أصيلة للتجربة الدينيّة، تقوم على الطبيعة العضويّة بين التجربة الباطنيّة، وواقعيّة العالم البرآنيّ؛ ممّا يستلزم إدراج الأول في الثاني، والإدراك الحدسيّ في نظام أخلاقيّ"<sup>[5]</sup>.

### الأمر بوصفه وحيّاً حاكماً على الكون:

يعرّف محمد إقبال الوحي باصطلاح شامل حين يستظهر الطريقة التي استعمل فيها القرآن كلمة وحي بما هي صفة كليّة للحياة ووجود الموجودات. (أنظر في هذا المجال النصّ القرآنيّ في: (سورة

[1]- Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, 1930, pp.197.

[2]- Ibid. p.228.

[3]- Whitemore, R, "Iqbal's pantheism", Iqbal Review April.1966, p.70.

[4]- Rahman, Fazlur, Islamic Methodology in History, Central Institute of Islamic Research Karachi, 1965, p.114.

[5]- Rahman, Fazlur, Islamic Methodology in History, Central Institute of Islamic Research Karachi, 1965, p.117.

الزلزلة- الآية 5، سورة فصّلت- الآية 12، سورة النحل- الآيتان 68 و69، سورة الأنفال- الآية 12، سورة القصص- الآية 7، سورة المائدة- الآية 111). ورغم اختلاف طبائع الموجودات وصفاتها في مراحل مختلفة من تطوّر الكائنات الحيّة، فإنّ كلّ نوع منها يأخذ حظّه من الحياة والديمومة بفعل الوحي. وفي هذا الصدد، يقول إقبال: "إنّ النبات ينمو طليقاً في الفضاء، والحيوان يطوّر عضواً جديداً؛ ليتواءم مع بيئة جديدة، ويتلقّى الإنسان النور من أعماق الحياة الباطنة، وكلّ هذه حالات إلهام، تختلف في طبيعتها؛ وفقاً لاختلاف أنواع المخلوقات"<sup>[1]</sup>.

إنّ تصريح إقبال عن الوحي، ليس جديداً، وليس متأثراً بالحدائث؛ فالفانون الطبيعيّ الذي أقامه الله قد نصّ على شريعة لكلّ نوع يُنقل في قلب كلّ فرد من أفرادهِ. وبالمثل، ألهم الله الإنسان السعي غريزياً لتحقيق غاياته النافعة طبقاً لتعلّقها بهذه الضروريات<sup>[2]</sup>. في السياق نفسه، يقول جمال الدين الأفغاني: إنّ الإنسان يستحقّ كلّ مكانة أو شرف أو كرامة ما عدا النبوة. وعندما سأل أهل مكّة لماذا لم ينزل هذا القرآن على رجل عظيم من القريتين (مكة والطائف)؟ (سورة الزخرف - الآية 31)؛ ردّ القرآن بلغة دينية وطبيعية. أهمّ يقسمون رحمة الله؟ (الزخرف- الآية 32)، وقال أيضاً ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾<sup>[3]</sup> - هذه العبارة مصاغة في اصطلاح طبيعيّ، وهي تخبر أنّ هناك نوعاً من المؤهلات المطلوبة لوهب النبوة. وحين سأل إبراهيم عن مصير ذريّته؛ أتى الجواب: ﴿قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾<sup>[4]</sup>، وكذلك يذكر القرآن سبع عشرة شخصيّة كتابيّة، من نوح إلى إبراهيم ومن تلاهما ﴿وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾<sup>[5]</sup>، ولكن الله يعلن في اللّحظة نفسها ﴿ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾<sup>[6]</sup>، ومن ثمّ، إن كانت النبوة هي رحمة من الله، فهي صنّف من الجدارة، الواقع عملياً في طبيعة الاختيار، حيث لا يستحقّ الظالمون من ذرية إبراهيم هذه الرّحمة.

إنّ فهم طريقة الوحي؛ تتطلّب -بشكل أساسي- فهم المصطلحين الرئيسيّين اللّذين استخدمهما القرآن، وهما الأمر وجبريل أي (الروح القدس أو الروح الموثوق به)، وهما يرتبطان بالوحي. فالأمر هو ما يسمّيه القرآن بـ "اللّوح المحفوظ"، أو أم الكتاب. وهو الكتاب الرئيسيّ الكلّي الذي توضع فيه القواعد التي تحكم شؤون الكون. ويفسّرُها الطبريّ على أنّها شؤون ربّانيّة تحتوي كلّ شيء، إلا أنّ جوهرها هو ضرورتها للإنسان، "إنّه جوهر هذا الكتاب الأوّلانيّ، أو الأمر الذي يأتي منه

[1]- Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, 1930, Dodo Press, p.141.

[2]- Al-Ghazali, Muhammad, The Socio-Political Thought of Shah Wali Allah, Adam Publishers and Distributors, New Delhi, 2009, p.43.

[3]- سورة الأنعام- الآية 124.

[4]- سورة البقرة - الآية 124.

[5]- سورة الأنعام - الآيات 83-86.

[6]- سورة الأنعام - الآية 87.

الروح أو الروح القدس، ويدخل في قلوب الأنبياء، ويهب الوحي لهم؛ أو حيث يأتي الروح من الملائكة إلى قلوب الأنبياء<sup>[1]</sup>. و"اللوح المحفوظ"، مصدر جميع الكتب، بما في ذلك القرآن، وهو ينطوي على كل رطب ويابس، ومن ثمَّ فإنَّ أنبياء الله، هم متلقون لبعض القوَّة المعجزة، التي تنبع من مصدر الوجود، وتملأ قلوبهم بالنور، حيث يرون ويعرفون أشياء، لا يستطيع الآخرون معرفتها أو القيام بها. ويُعدُّ هذا الحدث أمرًا ظاهريًا وعقليًا؛ ذلك بأنَّ متلقِّي الوحي يدخل بقناعة عظيمة ساحة التاريخ لتغيير السلوك البشريِّ بعزيمة تفوق الوصف. ومثل هذه العزيمة لم ينلها الفلاسفة لأنَّ المعرفة الدينيَّة منيعة، ولها السلطة والأصالة والمعنى، وهي عندهم (أي الفلاسفة) أرض مجهولة. إذن، فإنَّ "اللوح المحفوظ" هو الذي تنشأ منه جميع الأسفار المنزلة، ويُسمَّى أيضًا "الكتاب المكنون" (الواقعة- الآية 79) وأم الكتاب (سورة الرعد- الآية 39) والذي يثبت به ويمحو ما يشاء (سورة الرعد- الآية 39).

نأتي الآن إلى السؤال عن أنواع الوحي وأحواله؟ لقد شرح السيوطيُّ أنواعًا مختلفة لا تزال تحمل تساؤلات في العقل الحديث، مع أنَّ القرآن يوضح ثلاث حالات للوحي ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْتُمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ﴾<sup>[2]</sup>. لقد طرح يهود المدينة المنورة ثلاثة أسئلة في مقدمها السؤال عن ماهيَّة الروح لإلقاء الحجَّة على النبيِّ (ص). ومن المعروف أنَّ الوحي ظلَّ معلقًا ستة أشهر أو يزيد، وأدعى اليهود المبعضون أنَّ الله تخلى عن النبيِّ، ويفسِّر طارق رمضان أنَّ التعليق المؤقت للوحي كان بهدف تأسيس حقيقة أنَّ مصدره هو في مكان آخر ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾<sup>[3]</sup>. وقدَّم في الفصل السابع عشر إجابات منفصلة، واستخدم آيات (روح من أمرنا)، ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾<sup>[4]</sup>، رغم أنَّه من المغربي أن نفسر كلمة روح بكلمة من أمرنا، ومن ثمَّ نسيح القرآن هنا؛ يؤيِّد هنا «روح من أمرنا». وتبعًا للمقصد الإلهيِّ منه، فإنَّ موضع الوحي في القرآن هو قلوب الأنبياء ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَإِنْ يَشَاءُ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَىٰ قَلْبِكَ وَيَمْحُ اللَّهُ الْبُطْلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾<sup>[5]</sup>. ﴿وَلَكِنْ شِئْنَا لَنُدْهِبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا﴾<sup>[6]</sup>.

### الوحي العقلانيُّ بما هو حقيقة واقعيَّة:

يعتقد فضل الرَّحمن أن الوحي الموهوب للنبيِّ؛ ينتج صوتًا عقليًا حقيقيًا، وليس صوتًا ماديًا،

[1]- Rahman, Fazlur, Major Themes of The Quran, Islamic Book Trust Kuala Lumpur, 1999, p.98.

[2]- سورة الشورى- الآية 51.

[3]- سورة النجم- الآية 4.

[4]- سورة الإسراء- الآية 85.

[5]- سورة الشورى - الآية 24.

[6]- سورة الإسراء- الآية 86.

وأنَّ فكرة "كلمة" ليست كلمة صوتية مادية، يرافقتها مركَّب المشاعر - فكرة كلمة. ويقول في هذا الصدد: بقدر ما يتعلَّق الأمر بعصمة الوحي لجهة أنَّها من عند الله، فالغير يذة التامة للوحي يؤسِّسها القرآن ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾، ومهمَّتنا هي جمعه وتلاوته؛ لذلك، عندما نتلوه نتبَّع قرآنه، ومن ثمَّ؛ فإنَّ مهمَّتنا أيضًا أن نشرحه. ومع ذلك، يمكن أن يطلق عليه أيضًا أنَّه كلمة محمد لقلب النبي، الذي ليس كصندوق البريد، لأنَّ قلب فكر النبي وسلوكه يشاركان أيضًا في تنشئة بذرة النبوة.

لقد بدا كما لو أنَّ لقلب النبي بالنسبة إلى فضل الرحمن علاقة عضوية بظاهرة الوحي. أما لدى محمد إقبال فلا يوجد فرق بين الوحي النبوي والوحي الصوفي، فقد تحوَّل القلب هنا إلى دعوة وحي. وعلى خطى ابن سينا، يمضي إقبال إلى إجراء مقارنة- بين البحث الفلسفي والوحي؛ ليتوصَّل إلى نتيجة مفادها أنَّ الباحثين معًا يفضيان إلى الغاية إيَّاهما، أي اكتساب المعرفة، واعتماد الخبرة الصوفية والحدس؛ من أجل الملاحظة وفهم الحقيقة المطلقة. لذا، يستوي الحدس هنا على قدم المساواة مع الوحي من (الناحية الإستمولوجية).

إلا أنَّ ما يثير التساؤل هو كيف يمكن للصوفي اكتساب معرفة الحقيقة المطلقة؛ من خلال هذه التجربة التي تحتاج إلى الوحي النبوي للإرشاد؟ عن هذا السؤال نشير إلى ما قدَّمه فضل الرحمن الذي هو تمامًا في داخلية الوحي. ففي تصوُّره أنَّ هناك قناة لحركة القانون الأخلاقي بها يسري من مصدره الأول إلى قلب النبي. وقد امتدَّت الذات النبوية في اللحظات القرآنية إلى درجة أنَّها كانت تنسجم وتتماشى مع القانون الأخلاقي، وكان جبريل يتحدَّث من قلب النبي بدلًا من شخصية خارجية تنزل من السماء، بل كان يتحدَّث مع النبي أحيانًا في وجود الصحابة، كما زعم الكثير من مصادر التراث التي نشأت لتأسيس "غيرية الوحي" وسط بيئة فكرية ملتبسة، حيث كان الناس في التراث الأخرى- وخصوصًا المسيحية- يشقُّون طريقهم، فيما لم تكن الدراسات الإسلامية في تلك المرحلة، غنية بما يكفي لاستنتاج الفهم المتسق للوحي من مضمون القرآن ومقاصده.

بالتوازي مع هذا الحقل من النقاش، يفترض المفكّر الجزائريُّ مالك بن نبي (1905-1973) وجود ظواهر خارجية في الوحي ترسم خطأً بيانياً واضحاً بين الحدس / الإلهام وظاهرة الوحي. وهي التي تعني معرفة عفوية ومطلقة لشيء غير مفهوم أو حتى لا يمكن تصوُّره. يقول بن نبي في كتابه المعروف "الظاهرة القرآنية": "... الحدس من وجهة النظر العقلية، لا يستحث أيَّ يقين يمكن ملاحظته من جانب الموضوع، إنَّه بالأحرى يخلق شبه يقين، يتوافق مع ما يمكن أن يسميه المرء مُسلِّمة. وهذه الدرجة هي ما يميِّز نفسياً الحدس عن الوحي. لقد كانت يقينية النبي الخاتم (ص) مطلقة، لجهة أنَّ المعرفة التي كُشفت له لم تكن شخصية وعرضية وهي خارجة عن نفسه. هذه

الخصائص كانت واضحة بالنسبة إليه، لدرجة أنه لا يمكن أن يبقى أي ظل من الشك في ذهنه في ما يتعلق بموضوعية المصدر الموحى له. وهذا بالطبع شرط أساسي وضروري للغاية للاقتناع الشخصي بالموضوع. [...] هل بالحدس يفسر النبي إيماءات أم موسى التي طرحت طفلها في مجرى النيل؟ يرى بن نبي، أن الإيمان الراسخ لمحمد (ص) يمثل دليلاً مباشراً على الظاهرة القرآنية وطابعها الخارق. وقد أسس النبي (ص) معيارين لدعم إيمانه: المعيار الظاهري والمعيار العقلاني، وبيّن بن نبي المعيار الأول بحالة الإنبهار النبوي بالنور في الأفق البعيد؛ باعتباره "إحساساً مزدوجاً". ويسأل "هل سمع حقاً ورأى هذا الشكل؟ أم كان هذا الإحساس المرئي والمسموع مجرد صورة ذاتية، [كما يلح فضل الرحمن]، تتدفق حوله؛ نتيجة عاطفة مؤلمة دفعته إلى حافة الهوة؟ وبالتالي، هل كان ضحية للحواس المفرطة؟"<sup>[1]</sup>.

يبين فضل الرحمن أن النبي (ص) سمع عقلياً، ورأى الوحي، وأن الكلمات المسموعة لم تكن صوتية جسدية، إلا أن الأصوات العقلية نزلت إليه، عبر آيات بيّنات تشكل برهاناً كافياً لافتراض أنه يؤمن إيماناً راسخاً بالطابع الفينومينولوجي والعقلاني والخارق للطبيعة في القرآن. والبرهان هو علامات أقوى من البيّنة، كونه "دليلاً برهانياً" يحتوي على عنصر العقلانية المقنعة، ولكن إن كانت البيّنات لا تقاوم سلبياً، فإن البرهان مقنع عقلياً ونفسياً. القرآن يطلق على نفسه برهان، كيف بكى يوسف، وهو في قبضة النفس الأمّارة؛ عندما تحوّل افتتانه المتبادل بالسيدة المصرية إلى إثارة؟ لقد رأى برهاناً من ربه، وكان نوعاً من الإثبات، قادراً على التحكم في مسار غريزة شديدة القوة وتحويلها ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾<sup>[2]</sup>. وما أقوى من البرهان هو السلطان، أعني السلطة، والسلطة "دليل جازم، وأفضل ما تفسر به، أنها" ما يطغى به من دون ترك أي بديل حقيقي، أو جعل شخص ما يطغى أو يتغلب على شخص آخر بالقوة الجسدية ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنَّ اسْتِطْعَمْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾<sup>[3]</sup>، وهكذا، يشكل السلطان معنى القوة الجسدية أو القسرية، ومن ثم، فإن الاختلافات بين كل هذه المصطلحات، تتعلق فقط بالكمية أو بدرجة القدرة على الإقناع.

### البعد الحضاري لخاتمية النبوة:

يرى إقبال أن القيمة الثقافية لفكرة خاتمية النبوة إنما هي إسهام كبير من الإسلام في الحضارة الحديثة. فقد كانت التراثات الدينية المختلفة قبل الإسلام، مثل الزرادشتية، واليهودية، والمسيحية،

[1] - Malik Ben Nabi, The Quranic Phenomenon, American Trust Publications, 1983, p.74.

[2] - سورة يوسف - الآية 24 - 24.

[3] - سورة يوسف - الآية 33 - 33.



منغمسة في التوفُّع المستمر لمجيء المصلح. وبفكرة خاتمية النبوة قدَّم الإسلام علاجًا نفسيًا لتاريخ العالم الحديث، فيما كان التوفُّع الدائم والتطلُّع إلى ظهور طفل زرادشت، الذي لم يولد بعد، هو السمة المميِّزة للحضارة الفارسيَّة. بالتوازي، حظيت أيديولوجيات القدرية المخدَّرة للعقل، والتي تتلاءم تمامًا مع الحكم الأمويِّ، باهتمام واسع في الإطار اللاهوتيِّ للأصولية الإسلاميَّة، وهو ما حمل ابن خلدون على دحضها بقوة في مقدِّمته حول مسار التاريخ وقوانينه.

يرى المسلمون أنَّ بالإسلام وكتابه المنزل؛ وصل الإنسان إلى مرحلة النضج العقلائيِّ، ولا حاجة إلى دين آخر. وقد بلغ مفهوم النضج البشريِّ ذروته في مقاربتين مختلفتين للحياة الدينيَّة، في الغرب اليهوديِّ المسيحيِّ والعالم الإسلاميِّ. ففي خضمِّ حركة التنوير، أعلن ديكارت أنَّ الإنسان نما بشكل كافٍ، وبالتالي يمكن للعقل أن يقف بمفرده. ويمكننا الاستغناء عن التوجيه الإلهيِّ الذي يحيل الدين إلى حياة خاصَّة. ورغم ذلك، فإنَّ الاكتمال الأخلاقيَّ بالنسبة إلى البيئة المسلمة بدا أشبه بمهمَّة عبثية تتطلَّب صراعًا دائمًا، إذ من المؤكَّد أنَّ الإنسان- حسب القرآن- لم يكمل بعد أمر الله [الأولاني] ﴿كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَا أَمَرَهُ﴾<sup>[1]</sup>، وتستمرُّ الحياة في جلب تحديات جديدة، والاستجابة لها؛ ممَّا يتطلَّب التماس التوجيه المستمرِّ من الكتب السماويَّة، وخصوصًا القرآن، ذلك أنَّ فهم التوجيه الإلهيِّ لا يعتمد على الشخصيَّات المختارة، بل أصبح بعد الخاتمية وظيفة جماعيَّة. والواقع أنَّه لم تنشأ أيَّة حركة دينية عالميَّة، ربما باستثناء السيخية؛ ولدت أيضًا من رحم الوحدانيَّة، إلَّا أنها على خلاف الدين الوحيانيِّ الكامل؛ أي أنَّها توليفة من التقاليد الدينيَّة لشبه القارة الهندية. ولقد كان هناك مطالبون بأديان جديدة بعد محمد، لا صلة لها بالوحي، لكنها لم تفلح في اكتساب صفة الدين. حتى السيخية بهذا المعنى لا يمكن تسميتها بالدين، بالمعنى المعياريِّ أو الاستخدام الشائع لكلمة دين.

لا بدَّ من القول أنَّ فكرة الخاتمية تضع مسؤوليَّة كبيرة على عاتق المسلمين؛ للبقاء في قلب المهمة الدائمة لبناء المجتمع الإنسانيِّ، وتوجيه عجلة التاريخ على المسار الأخلاقيِّ. وهي لا تقلُّ أهميَّة عن مهمة الرسول الذي قال مجازًا إنَّ الأرض على الرغم من فساحتها، والجبال على الرغم من ثباتها، والسماوات على الرغم من علوها؛ فقد خشيت أن تحمل الأمانة.

وللتمييز بين الوحي النبويِّ والوحي الصوفيِّ، يحيل إقبال إلى بيان عبد القدوس جانكو، أن محمدًا (ص) صعد أعلى السماء وعاد، وأقسم أنَّه "لو وصلتُ إلى هناك؛ لما عدتُ أبدًا". ذلك يشير إلى أنَّ إتحاد الصوفيِّ لا يرغبه في العودة، ولكن عندما يعود كما يجب، فإنَّ عودته لا تعني الكثير للبشريَّة جمعاء. أمَّا بالنسبة إلى النبيِّ فالوحدة الصوفيَّة توظف في باطنه القوى الكامنة لحقن

[1]- سورة عبس - الآية 23.



نظام القيم المفتوحة في لحم ودم التاريخ. وهذا يعني أن عودته خلّاقة، وهي تشكّل محتوى من حيث الحياة والحركة لخلق أنماط سلوك جديدة للبشرية. ثم إن إرادته في فعله الخلّاق تضبط ذاته، وكذلك عالم الحقيقة الملموسة التي يسعى لجعله موضوعياً، في اختراق المادة المنغلقة أمامه، يكتشف الرسول نفسه بنفسه، ويكشف نفسه أمام عين التاريخ<sup>[1]</sup>.

إنّ التوجّه الصوفيّ هو للذات، في حين أنّ التوجه الآخر المتجرّد هو صفة للنموذج النبوي<sup>[2]</sup>. يأتي الله إلى الأنبياء كتحدّ أخلاقيّ، وللصوفيين بوصفه تجربة فيسيولوجيّة، أو موضوع تأمل، أو فضول عقليّ. وبتوضيح أكثر، فإنّ وحي الله للأنبياء يجيء على نشأة إحساس صوتيٍّ ومرئيٍّ، بينما يأتي للصوفيين أقرب إلى لقطة شاشة لا توصف. ويجوز القول أنّه في التجربة النبويّة يواجه ما يفهم عن وجود متحدّد متعال فوق الطبيعة، ويقدم حلولاً للمشكلة، عن طريق شخصيّة شديدة القوّة؛ لدرجة أنّ مطالبه الأخلاقيّة والسياسيّة لا تقبل الإنكار. وعليه، لم يكن الأنبياء ساعين إلى رواج ولا إلى شعوبيّة. أمّا تجربة الصوفيّ فهي غير قابلة للوصف أو توصف نقلها للآخرين الذين لم يمرّوا بها بأنفسهم؛ وهذا يعود إلى أنّ في هذه التجربة ما يتجاوز محتوى العقل تلقاء هذه الحالة من الوعي. وهكذا تستلزم تسلسلاً على شكل موجات من الأحاسيس الممتعة، والتي يسمّيها علم النفس الحديث التصريفات الكهربائيّة التي تؤثر على مراكز المكافأة في الدماغ المتوسّط.

تشكّل التجربة الصوفيّة حياداً أخلاقياً عاطفياً واجتماعياً، وتتناقض - من هذه الزاوية - بحدّة مع النموذج النبويّ، فهي تخلو من الصياغة المعرفيّة، ونادراً ما يوجّه الصوفيون بصيرتهم إلى اتجاه خصب بسبب الازدراء الذي يلقونه على العالم الزمنيّ "عالم الناس". "وسواء كان لهذه التجربة أيّ محتوى آخر، أم لا، يعتقد الصوفيون البارزون، مثل الغزاليّ والسرهنديّ، أنّها لا تحتوي على أيّ مضمون آخر، هذا الرأي يبدو واضحاً وصحيحاً حيث كان في الغالب إمّا محايداً للأخلاق الاجتماعيّة، أو حتى سالباً لها"<sup>[3]</sup>. وقد كتب فضل الرّحمن، بصدد الاختبار الروحيّ للغزاليّ يقول: "إنّ البحث الفلسفيّ في طبيعة الله المطلقة، لم يسفر عن نتائج، ومن ثمّ؛ لم يلجأ إلى الصوفيّة ليكتسب هذه المعرفة في بلد آخر، ولم يكن يريد ولا يأمل في أيّ معرفة غامضة وفائقة للطبيعة، وكان هدفه أن يعيش حقائق الإيمان، ويختبر هذه الحقائق بالطريقة الصوفيّة التجريبيّة، وخلص إلى ما يلي: (1) أنّه لا يمكن اكتساب الإيمان حقّاً؛ إلا من خلال "حياة القلب" (2) وعليه، ليس للتصوّف محتوى أو موضوع معرفيٍّ، سوى حقائق الإيمان؛ وبسبب من هذا رفض الغزاليّ ادّعاءات التصوّف الثيوصوفيّ، وهاجم من أطلق عليهم رجال هذيان النشوة"<sup>[4]</sup>. غير أنّ الذي حصل إثر ذلك، وخصوصاً بعد هجوم الغزاليّ على الفلاسفة، هو أنّ الفلسفة مضت قدماً لتعود إلى الظهور

[1]- Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, 1930, Dodo Press, p.140.

[2]- C.H. Dodd, The Authority of the Bible, New York, 1958; Harper Torch books, pp.39, 119120-.

[3]- Rahman, Fazlur, Islam and Modernity, The University of Chicago Press, 1982, p.14.

[4]- Rahman, Fazlur, Islam, Anchor Books, 1968, p. 173.

مجددًا باسم الحدس الثيوصوفي، وكانت النتيجة أنها انتقمت من خصومها، وألحقت خسائر فادحة بالحياة الفكرية للمجتمع الإسلامي.

إلى ذلك كله، ثمة طرق مختلفة سائدة في التراث الإسلامي نفسه؛ للتمييز بين الوعي النبوي والوعي الصوفي، وعندما افترضت المعرفة الصوفية منزلة العصمة؛ جلبت الأنا المتضخمة ووعيًا صوفيًا، ليس على قدم المساواة مع النبوة فحسب، بل إنها شطحت أيضًا نحو ما هو أبعد من النموذج النبوي. وبدلاً من الاستدلال من تعاليم النبي الصريحة، قام الصوفيون بإحضار شخصية النبي، في تقاطع مع حججهم وركزوا على حل هذا الوضع المعقد، ووصلوا إلى نتيجة، مفادها أن محمداً (ص) كان له وجهان مختلفان جذرياً - الولاية والنبوة، وبحكم السابق كان شيخاً، وبصفته الأخير الخاتم؛ جاء بالشرعية للإنسانية جمعاء.

### فهم السرهندي للوحي وعلم النفس الأعلى:

لقد رسم الصوفية منذ البداية خطأً فاصلاً بين التصوف والشرعية، وكذلك بين الجوانبية والبرائية، والأبدية (علم العمر) والزمنية (علم الخلق). فضلاً عن ذلك، فإن علم العمر هو نظام روحي، والزمني هو عالم الموضوعات التجريبية. وكانت الصوفية في الفجوة الواسعة بين النظام الروحي وعالم الأشياء التجريبية، ونقص التكامل بين الاثنين، والفصل بين العالم الروحي والزمني. وفي هذا المضمار، يطرح الشيخ أحمد السرهندي السؤال التالي: كيف يمكن للعالم المادي أن يكون أدنى من العالم الروحي، وهو الغاية من الخلق ومحور اهتمام الله؟ ويكشف الشيخ في ضوء هذا السؤال عن مسارين من التجارب النبوية والصوفية. مسار النظام الروحي، وهو علم العمر، أي صفات الله المنبثقة عن العالم، ومسار رحلة الصوفي عبر الصفات والأسماء الإلهية، ولكل منها ثقل مختلف ومعنى. وفي هذه الرحلة، يعيد الإنسان اكتشاف العالم الذي تركه وراءه منذ زمن بعيد، إلا أنه لن يمكنه من الدخول في الحقيقة الروحية الأعلى. غير أن النبي وحده، الذي حافظ على "أرضه"، هو القادر على الدخول في هذا المجال الأقرب إلى الله: ذلك بأن "اكتساب هذه الكمالات مخصوصة للأنبياء، أما أتباعهم الفاضلون فيمكن أن يشاركوا فيها؛ بقيادة الأنبياء ووسطائهم.

إن الأرض من العناصر المكوّنة للإنسان، هي التي يحقُّ لها في المقام الأول هذه الكماليات ... وبما أن هذا العنصر خاصٌّ بالإنسان؛ فإن صفاته تظهر حتمًا في مقام أعلى من صفات الملائكة ... لما حَقَّقته الأرض<sup>[1]</sup>. وحسب الشيخ السرهندي، فإن الأرض، من بين درجات السلم الروحي

[1]- Rahman, Fazlur, Selected Letters of Shaikh Ahmad Sirhandi, Iqbal Academy, p.55.

المختلفة، هي الأدنى للدنو، والأعلى للعلو، وبالنسبة إلى الباحث، يبدأ من الأرض، وعندما يصل إلى الاسم الإلهي الأعلى، المحطة الأعلى؛ يجد هناك العالم، ويا له من تشابه بين هذا الرأي وفلسفة إقبال عن الذات.

لقد ابتكر الصوفيون أزواجاً من بعض المقولات، مثل الفناء والبقاء، والسُّكْر والصحو، والنزول والصعود، والوحدة والكثرة؛ ليقُلَّ الفرق بين التجربة النبويَّة والتجربة الصوفيَّة، ولاستيعاب الشريعة في المخطَّط المتقن للفكر، إلاَّ أنَّ التدبير التجميليَّ فشل في تحقيق نتائج على حساب المنهجيات الصوفيَّة المحافظة والروحانيَّة غير الناضجة. فقد قالوا إنَّ القداسة هي من جانب الله تكمن في الفناء، والسُّكْر، والصعود، والوحدة، وتحدَّثوا عن الصحو الصوفيَّ والنزول أيضاً، لكنهم فشلوا في دمج الحالات المعاكسة؛ لَيْتَمَكَّنُوا من فهم الطابع الجدليَّ للتجربة، حتى أنَّهم أُصرُّوا على أنَّ النبيَّ، حتى في لحظة صعوده، يواجه العالم، أي الخلق، بينما القدِّيس يتطلَّع إلى الله. وبالتالي، فإنَّ القداسة أعلى من النبوة، فهي تنتمي إلى المستوى الأعلى، والنبوة إلى المستوى الأسفل.

### قانون علم النفس الأعلى:

يستأنف الشيخ أحمد المذهب نفسه في ضوء براعته الصوفيَّة؛ ويعطي التصوِّف توجُّهاً جديداً كلياً، لا مثيل له، وغير مسبوق في مجموعة كاملة من الأدب الصوفي. فالصعود والنزول - بالنسبة إليه - ليسا تجربتين متعارضتين أو مفككتين - بين أعلى وأدنى - بل يشكِّلان لحظتين في تجربة واحدة. ثمَّة رابط عضويُّ بين الاثنين يختزلهما إلى كلِّ متكامل ويحدِّد نسبتهما. وفقاً للسرهنديِّ، فإنَّ لكلَّ من الصوفيِّ الحقِّ والنبيِّ صعوداً ونزولاً، وإنَّ النبيَّ مثل الصوفيِّ في الصعود؛ يواجه وجه الله؛ وبالتالي، من الخطأ الادِّعاء بأنَّ التجربة الصوفيَّة تحدث على الأعالي بينما تنتمي الوظيفة النبويَّة إلى الأعماق الدنيا. والحقيقة أنَّ ما يفعله النبيُّ هو أعلى ممَّا يفعله الصوفيُّ الخالص، ذلك بأنَّ الأخير محروم - بالفعل - من تلك الروافد العليا التي هي مجال الوحي النبوي. كمالات النبوة تحدث صعوداً حيث يلقي النبيُّ وجهه الله، فالتجربة النبويَّة كليَّة في مسحتها الشامل، وهي تحتوي على منهج الصوفيِّ في عباراته الذريَّة، والمبتورة، والجزئيَّة. ورغم ذلك، فإنَّ الخطوة الصغيرة للإنسان تشكِّل قفزة عملاقة للبشريَّة، ففي كلِّ تاريخ التصوِّف أو حتى الأديان، كان ثمَّة تكامل بين اللَّحظتين. وعليه، فإنَّ إثبات مغزى التجربة النبويَّة للعالم من جانب الشيخ السرهنديِّ يبدو واضحاً في ما سمَّاه قانون علم النفس الأعلى، والذي طبَّقه مراراً على نفسه، واستفاد منه.

ينصُّ القانون المذكور على أنَّ "النزول، يحدث بشكل متناسب مع الصعود"، وهو ما أُطلق عليه قانون تناسب التجربة والإبداع. ينزل النبيُّ إلى الأسفل ليعمل بلحم ودم الزمان (العالم، التاريخ)؛ وهذه الحقيقة تضفي دافعاً خصباً متأصلاً على تجربته لتصبح تاريخيَّة. أمَّا الصوفيُّ الخالص فإنَّه لا

ينزل إلى الأرض أبداً؛ والسبب عائد إلى أنه لم يكن في السماء: بل إن "القداسة في حركتها الهبوطية لا تواجه الخليفة بكلّيتها: ظاهرها مع العالم، وباطنها مع الله، وما ذاك إلا لأنّ القديس يبدأ بالنزول من دون أن يكمل جميع مراحل الصعود، ولا يمكنه أن يكون مع العالم بالكامل. لكن التجربة النبوية الوحيانية ذات منحى مُفارق: يعود النبي بعدما كان "هناك"؛ مكرّساً نفسه بالكامل لرسالته للبشرية، وبما أنه ينزل إلى القاع فلا مفرّ من أن تكون رسالة النبي هي الأكثر اكتمالاً وشمولاً وفائدة للإنسانية"<sup>[1]</sup>.

يعطي الشيخ أحمد السرهندي في إطاره اللاهوتي أهمية قصوى لتوكيد موقف العالم، وهو في هذا على التقيض من التيار العام عند الصوفيين. فالنظام الروحي الذي أنشأه الصوفيون يبدو أقلّ خصوبة للتطور من خلال تناقضه الحادّ مع الأرض. إذ لا يمكن نظام الروحي الهادئ أن يحول قطرة الماء إلى لؤلؤة. فهو بهذه الصفة نظام خال من المتاعب والحرب؛ وذاخر بالسلام والسكينة والهدوء، والمقيمون فيه - الملائكة والصوفي - هم بلا إرادة مثل الآلات الميتة في يد الله، أمّا في عالم الأرض، فهناك عواصف وحروب وبنية تحتية كافية تماماً لأن يدرك الإنسان إمكاناته التي هي السبب وراء الخلق.

أمّا علم العمر، حسب السرهندي، فهو علم غيبي لا يعارض الألوهية في حالة فئاته، ولكنّ عناصره ذات الصلة بالنبوءة في حالة صحو، وتبقي على خيار عدم الطاعة، وهذه الصفة تجعل هذا العالم الأدنى دنواً والأعلى علواً، وعندما تمّ تخصيب مذهب ابن عربي في وحدة الوجود، بالفلسفة الهندوسية الفيديانية؛ جرى إلقاء حقيقة العالم في الشكّ واعتباره مجرد وهم. وأصبحت المنهجيات والممارسات الصوفية العاجزة؛ هي النظام السائد اليوم، ولهذا يقول فضل الرحمن: "بينما كان ديكارت يحاول إثبات وجود الله بشكل عقلائي، يحاول السرهندي إثبات الوجود الحقيقي للعالم، والذي كان موضع شكّ من قبل الوحدة الصوفية الفيديانية."<sup>[2]</sup>

لم يرفض الشيخ أحمد الوحدة كما هو شائع، إنّما دحض المذهب لعدم كفايته؛ وباعتباره عائقاً أمام مزيد من التطور. ولذا يمكن للمرء أن يفترض أنّه يقف على الطرف الآخر في مواجهة ابن عربي. هو يعتقد أنّ العظمة تكمن في تطهير التاريخ بدلاً من الاستمتاع بسكر النظام الروحي الذي اعتاده الصوفيون. وبالنسبة إليه، أنّ الأرض بدأت مسيرتها المتواضعة في أدنى درجات السلم؛ بكونها لا وجود، وعندما نقلها الله إلى الإنسان تخطت العالم الملائكي، وألقت بالرحلات الروحية البحتة للصوفي الخالص إلى شبه الحقيقة؛ ثمّ إنّ مبدأ الشرّ الفاعل عندما يتحوّل إلى الخير الفعّال؛ يُظهر

[1]- Sheikh Ahmad's letter to the eldest Son Sheikh Muhammad Sadiq, Maktoobat e Sirhandi; see Rahman, Fazlur, Selected Letters of Shaikh Ahmad Sirhandi, Iqbal Academy, p.58.

[2]- Rahman, Fazlur, Selected Letters of Shaikh Ahmad Sirhandi, Iqbal Academy, p.39.

عظمة الله ومجده. وتأسيساً على هذه المعادلة يتوجّه الشيخ - بجرأة شديدة- بوصيته لابنه بالقول "إنَّ كمال العالم الروحيّ هو مقدّمة معراج لكمال هذا العالم التجريبيّ. وهو ما ينبغي أنَّ يصدر عن البصيرة الروحيّة الحقّة؛ بما هي اتصال هادف وجديد بهذا العالم، وإذا فشلت في الاندماج مع الأرض، فإنَّ قيمتها الصافية؛ تتعدّى كونها مجرد نشوة وهذيان.

لقد أعلن السرهنديُّ أنَّ الطريق الصوفيَّ والتجربة الروحيّة (الطريقة والحقيقة)، اللتين تشكّلان القداسة؛ هما في خدمة الشريعة التي تنشأ من الوظيفة النبويّة، ورأى أنَّ هذه البصيرة مستعارة من نور النبوة. ثمَّ عدّد ثلاث مراتب من الرحلة الروحيّة هي: (1) الشريعة الرسميّة التي يجب على المرء أن ينتقل منها إلى (2) الحقيقة الروحيّة (الحقيقة)، التي ستتطوّر إلى (3) الحقيقة الروحيّة للشريعة (حقيقة الشريعة). وهنا، يتوصّل - مثل الغزالي - إلى النتيجة نفسها؛ وهي أنَّ التجربة الروحيّة نقطة اتصال للتحقق من صحّة وصلاحيّة القيم الدينيّة، أكثر من كونها مصدرًا للعرفان الصوفيّ، أو المحتوى المعرفيّ.

يحكم الشيخ أحمد، بمعيار قانون التناسب، على القيمة النسبيّة لكلّ من القديسين والأنبياء. وأياً يكنّ مستوى العارف، بما لديه من قرب أكبر مع العالم الروحيّ، فهو أكثر تقدّمًا في صفات القداسة. وأمّا من لديه قرابة أكبر مع عالم الخليقة فيكون أكثر تقدّمًا في صفات النبوة. ورغم ذلك، يقول إنَّ التجربة الروحيّة تشير إلى انطوائه على قيمة نسبيّة، وليس على قيمة مطلقة، وهكذا يعلن - بجرأة - التفوّق النسبيّ لعيسى على موسى، ولكن تفوّق موسى مطلق على عيسى، فيعسى بوصفه عضوًا فائقًا في العالم الروحيّ؛ هو قديس عظيم؛ ومن ثمّ يمكن اعتباره أعلى من موسى، لكن موسى يتفوّق عليه؛ باعتباره نبيًا. وهكذا، فإنّ لموسى حجمًا وعظمة لا يمتلكهما يسوع. وفي ملاحظات قاطعة يقول إنَّ الروح القدس ساعد المسيح؛ لذلك فهو ينتمي إلى العالم الروحيّ، فهو - في الأساس - قديس؛ بينما طلب موسى من الله أن يظهر نفسه له (الحاخام أريني 7: 143)، وكان يسوع راضيًا عن تجربته الروحيّة، بينما أراد موسى أن يخوض تجربة إدراكيّة مع الله.

يستخلص الشيخ أحمد، في ضوء هذا الاختلاف؛ جملة من الاستنتاجات الفعليّة الجوهرية: أولاً، تحدث كرامات القديس؛ حيث تختفي قوانين الطبيعة، وكلُّ سلاسل الأسباب والنتائج المترتبة عليها. (عالم الأسباب)، والقديس في هذا الزمن، ليس في هذا العالم، ولكونه بعيدًا عنه؛ ليس لديه الكثير ليقدمه للعالم، ووفقًا لقانون التناسب؛ لا يرتفع ولا ينخفض؛ على اعتبار صعوده غير المكتمل، ولا تدلُّ كراماته على عظمته الروحيّة.

ثانيًا، رغم أن آلة الكون العملاقة هذه تلقائيّة، فإنّها ليست استبداديّة؛ فهي معجزة عظيمة من الله، وكذلك الظواهر الطبيعيّة القائمة على القوانين غير القابلة للتغيير، والتي تزوّد عقل الإنسان

وحكمته. وهكذا، فإن التوازن والانسجام والتناسق والدقة والانضباط في مخطط الكون، يدفع فقط - رجل العقل والحكمة ليقول: {رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ}[1]، ما يعني أن بطلان الأسباب هو بطلان العقل والحكمة. والغرض من العمليات السببية هو جعل الإنسان يدرك من خلالها إمكاناته، ويقدر حقاً معنى الله للعالم، وأن الكفاح من أجل تحقيق قدراته، وفهم معنى الله بالنسبة إلى العالم؛ هو أمر جوهري بالنسبة إلى الإنسان. كذلك، فإن وجوده الهش، وشقاوة قدره، ورحلته الشاقّة، هي - في الحقيقة - كدح مؤلم تجاه الرازق {يَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ هَالِكٌ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلْئِقِيهِ}[2]؛ لأنه صراع تتكشف فيه قوانين الحياة. وعذا الأمر يفضي إلى أن الوعي النبوي يجعل التاريخ مجالاً للفعل الإلهي؛ من خلال توجيه البشر اجتماعياً؛ إلى صراع أخلاقي دائم، من ناحية أخرى، يجرّد الوعي الصوفي الإنسان من جهاده، ويضع كل مساعيه في راحة هادئة ساكنة، وهي وسيلة لتحقيق غاية لا غاية لها في ذاتها بمعايير نبوية.

وإذا ألقينا نظرة خاطفة على عالم اليوم، فسنرى كيف يمكن أن تُرى صورته في ضوء الوعي النبوي والصوفي. ورغم أن البشر قد خلّقوا بإمكانات وقدرات متساوية، وبغض النظر عن أصولهم الشرقية أو الغربية، فإن السرد الغربي يرى العالم على أساس التصنيف الثنائي الذي يقسم العالم إلى نصفين غير متكافئين، أي الغرب الأعلى والشرق الأدنى. يعتقد العقل الغربي أن الإنسان الغربي يتفوق على الشرق في كل مجال من مجالات الحياة، ويلمح بهذا التفوق - في بعض الأحيان - إلى عبقريته، بروح فاونستية كما وصفها شبنغلر، أو إلى كونه أكثر تطوراً وتقدماً، كما يعتقد هيغل، وإرنست رينان والأغلبية، ويتم تقديم قوة الغرب وسلامه وازدهاره دليلاً على ذلك. ويقول باحثون في تاريخ الفلسفة إن المزاج العلمي لأرسطو؛ من خلال أعمال وشروح ابن رشد، قد أحرز تقدماً في نصف الكرة الغربي، بينما وجد موقف أفلاطون الحدسي مكاناً في نصف الكرة الشرقي؛ وما هذا إلا لأن الغرب مادي والشرق روحاني. ثم إن الروح الكلاسيكية المعادية للثقافة الأوروبية هي التي حملتها لتولي زمام الأمور، بينما تخلّفت الثقافات الكلاسيكية في الصين والهند وعالم البحر الأبيض المتوسط عن الركب. والحقيقة أن هناك دلالة دينية لهذه المشكلة. فالوعي النبوي يورّد إحساساً بالمسؤولية تجاه حاضر التاريخ البشري ومستقبله، بالإضافة إلى تحسين الحياة على الأرض. من ناحية ثانية، نرى التصوف، بأسسه في الحياد العاطفي والأخلاقي، يدعم النظام الاجتماعي التراثي، من عدم الاكتراث تجاه أشياء هذا العالم. وهكذا، فإن الرؤية الكونية weltanschauung النبوية المستمدة من الكتاب المقدس، في نصف الكرة الغربي، هي التي حدّدت مصيراً قوياً ومزدهراً للغرب، في حين لم يكن هناك تأثير مماثل من جانب التصوف.

[1]- سورة آل عمران - الآية 191.

[2]- سورة الإنشقاق - الآية 6.



في هذا المجال، يقول روبرت أوبنهايمر: إنَّ "الشعور بالمسؤولية تجاه حاضر ومستقبل تاريخ البشرية يتجلى في العهدين القديم والجديد، واللذين ربما يكونان سبباً حاسماً لنمو عالم العلم الحديث"، ويعزِّز حجته بالقول: "أعتقد أن فكرة تحسين حياة الإنسان على الأرض هي التي وفّرت الهواء لنيران العلم العظيمة"<sup>[1]</sup>.

لكن بعض المحلّلين يعتقدون أن الغرب، بعد تخليه عن الدين في حياته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، انطلق نحو حضارة عملاقة غير مسبوقه ومثيرة للإعجاب، وهكذا فإن الحضارة الحديثة تقف على رماد الدين، وطُرحت الحجّة المقنعة، بالقدر نفسه، بأن شعار الثورة الفرنسية "المساواة، والحرية، والأخوة، كان قائماً على القيم الدينية، بدلاً من الإلحاد، وولد من رحم هذه الثورة مجتمع غربي قائم على المساواة، وهو إنجاز عظيم، فشل الغرب في مشاركته مع الشرق المتخلف. ومع ذلك، كانت النهضة الأوروبية ثورة شاملة؛ إذ انطلقت منها حركات عملية المنحى، وغيرت جوهر المجتمع الغربي، ويُعتقد أن شغف ماركس بالعدالة الاجتماعية مستمد مما هو نبوي، وهذا ما دعاه إلى الانفصال عن الفكر الهيجلي؛ عندما أدرك "أن نظام الفهم الكامل لهيغل يؤدي إلى مصالحة العقل مع العالم كما هو... [بدلاً من إحداث ثورة فيه]، ومن ناحية أخرى، أصاب تنوير الصوفية في الظواهر الشرقية الموجّه ذاتياً، التوفيق الفكري للعقل مع العالم؛ لدرجة أنه بلغ ذروته في اللاعنف.

خلاصة القول: يقف عالمنا اليوم على حافة الانهيار؛ بسبب الترسانات النووية وتغيّر المناخ، وكوكبنا في حاجة ماسّة إلى العاطفة والوحي النبوي، لتخليص العالم من الفساد في الأرض. فلا توجد لحظة وجيهة في تاريخ البشرية أعلن فيها الإنسان أنه يمكنه الاستغناء عن التوجيه الإلهي. وهو الأمر الذي بيّنه ديكارت، وأصبح معه الأمر الطبيعيّ الجديد للثقافة الغربية، التي أوصلت الحياة والحضارة الإنسانية، على وشك الانقراض السادس.

لقد بدا الدين في الظروف الراهنة القوّة الوحيدة القادرة على إنقاذ الإنسان من نفسه. وهنا نعود إلى القيمة الثقافية لفكرة خاتمة النبوة في الإسلام، على طلب التوجيه الإلهي. إذ يطالب القرآن المسلمين بتأسيس نظام سياسي على الأرض لخلق نظام اجتماعي عادل وأخلاقي، قائم على المساواة ﴿كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَا أَمَرَهُ﴾<sup>[2]</sup>. ولإنجاز هذه المهمة، يتصوّر تعاوناً بين المجتمعات المتشابهة في التفكير ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ﴾<sup>[3]</sup>.

إن مفهوم إقبال عن القومية المركّبة، التي تسعى للوحدة بين الأسرة الإبراهيمية للأديان والزرادشتية، مشتق من هذه الآية، ومقتطف من فحوى القرآن. وللسبب نفسه يستخدمها الدكتور

[1]- "The Added Cubit", Encounter, (Aug.1963): 44- 47, p.45.

[2]- سورة عبس - الآية 23.

[3]- سورة آل عمران - الآية 64.



فضل الرَّحْمَن<sup>[1]</sup> بواقعية أكثر؛ من خلال البيان الذي يُطلب فيه من المجتمعات ذات التفكير المماثل هنا؛ التعاون في بناء نظام عالميٍّ أخلاقيٍّ-اجتماعيٍّ، وهذا التعاون ليس نوعاً من "المسكونية" المعاصرة؛ إذ يُتوقَّع من كلِّ مجتمع دينيٍّ أن يكون متلطِّفاً مع الآخرين. أما بالنسبة إلى الإسلام فلا يوجد خلاص بعينه: لا يوجد سوى فلاح أو خُسران اعتماداً على ما يتطلَّبه أداء الأمانة، بمعنى إنشاء نظام أخلاقيٍّ عالميٍّ، في حين تحتاج هذه المهمة النبوية الهائلة إلى مبادرة هائلة؛ تتطلَّب تعاوناً نشطاً من أهل الشرق والغرب، ونظراً لكوننا حاملي آخر كتاب نزل كاملاً وهو القرآن الكريم؛ وَجَبَ أن يكون المسلمون روّاد هذا المشروع.

### لائحة المصادر والمراجع:

1. A. L. Kroeber, Configuration of Culture Growth, Berkeley and Los Angeles, 1944; University of California Press.
2. Al-Ghazali, Muhammad, The Socio-Political Thought of Shah Wali Allah, Adam Publishers and Distributors, New Delhi, 2009.
3. C.H. Dodd, The Authority of the Bible, New York, 1958; Harper Torch books.
4. Descartes quoted in Aaron, R.I. "Intuitive Knowledge" Mind London October 1942 Vol 51 No.204.
5. Dr. Fazlur Rahman, Article titled "Iqbal and Modern Muslim Thought", Hundred Years of Iqbal Studies, compiled by Dr. Waheed Ishrat, Pakistan Academy of Letters, 2003.
6. Eqbal Ahmad: Confronting Empire, Interview with David Barsamian, Vanguard Books, 2003,
7. F. von Hugel quoted by Underhill, E, "Can the New Idealism Dispense with Mysticism?".
8. Fazlur, Rahman, Prophecy in Islam, George Allen & Unwin Ltd, 1958 (al Nubuwwat.).
9. Heinrich Zimmern, Philosophies of India, N. Y, 1956; Meridian Books.

[1]- Fazlur, Rahman, Prophecy in Islam, George Allen & Unwin Ltd, 1958, p.101.; (al Nubuwwat, pp.77-79.).

10. Hocking, H.E, Meaning of God in Human Experience, Yale University Press, 1912.
11. Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, 1930, Dodo
12. Khatoon, J, The Place of God, Man and Universe in Iqbal's Philosophic System, p.12.
13. Malik Ben Nabi, The Quranic Phenomenon, American Trust Publications, 1983.
14. Nicholson, R. A, The Mystics of Islam, London, 1914.
15. Pakistan Quarterly, vol., vii, No.1 (Spring 1957).
16. Rahman, Fazlur, Islamic Methodology in History, Central Institute of Islamic Research Karachi, 1965.
17. Rahman, Fazlur, Major Themes of The Quran, Islamic Book Trust Kuala Lumpur, 1999.
18. See J. Bronowski, "the Creative Process", Scientific American, 199 (Sept., 1958).
19. Shariati, Ali, Tehzeeb, Jadeediyyat aur hum, translated by Saadat Saeed, Sang e Meel Publications, 2017.
20. Sheikh Ahmad's letter to the eldest Son Sheikh Muhammad Sadiq, Maktoobat e Sirhandi; see Rahman, Fazlur, Selected Letters of Shaikh Ahmad Sirhandi, Iqbal Academy.
21. St-John. J.A, (Editor), The Philosophic works of John Locke, London 1834.
22. T. Orne, "Bioelectrical Correlates of Hypnosis: An Experimental Reevaluation", JI of Psychiatric Research, 1 (Dec. 1962).

# هايدغر، الوحي، وكلمة الله النظرة إلى الكينونة باعتبارها حدثاً وانكشافاً

بيتر س. هودغسون

فيلسوف وأستاذ اللاهوت بجامعة فاندربيلت. أميركا

## ملخص إجمالي:

يسعى بيتر س. هودغسون في هذا البحث إلى فحص مدى قدرة اللاهوت على تظهير الفهم الصحيح للعلاقة بين الله والعالم. تأسيساً على التحليل الفينومينولوجي لمارتن هايدغر. يقوم هذا المسعى على فرضية إنشاء علاقة جدلية لا يختلط فيها الله بالعالم ولا ينفصل عنه، وبما يتجاوز أطروحة الأحادية مقابل الثنائية. فلقد طور هايدغر في كتاباته الأخيرة (والتي سيهتمُّ بها الباحث في المقام الأول)، فهماً للوحي باعتباره حدثاً يعثر على الكلام البشري، ولكنه يستخدمه من منطلق أنه "المكان" الذي يعبرُّ فيه عن نفسه.

سؤال هودغسون الأساسي هنا: هل يمكن أن يخدم هذا التحليل كإطار فلسفي لفهم لاهوتي للوحي يصحح بعض أوجه القصور أو الصعوبات في نماذج فهم الوحي القديمة؟ أمّا اقتراحه المطروح بصورة أولية، فهو أنّ عمل هايدغر ذو أهمية لللاهوت، ليس كنموذج للتفكير اللاهوتي (كما اقترح هاينريش أوت (Heinrich Ott) فحسب، ولكن أيضاً كوسيلة لفهم حدث الوحي باعتباره حدث الكلمة الذي يؤسس العالم.

في هذا السياق، سيقوم أولاً بفحص تحليل رؤية هايدغر للكينونة باعتبارها حدث انكشاف. ثم يقترح كيف يمكن لهذا التحليل أن يكون بمثابة ركيزة صورية لفهم لاهوتي للكلمة الله.

يضيء البحث بإسهاب على أطروحة هايدغر الفريدة حول النظر إلى الكينونة كحدث، وبأنها الحدث المتأتي من الوحي الذي أظهرها وجلبها إلى الحضور. ولذلك تبقى الكينونة غير مرئية وانها الأكثر خفاء من كل خفاء.

\* \* \*

كلمات مفتاحية: كلمة الله، حدث الكينونة، الدازاين، حدث الوحي، إضاءة الحقيقة، إضاءة الكينونة، انفتاح الكينونة.

## تمهيد:

المشكلة الأساسية التي تواجه اللاهوت المعاصر - وهي مشكلة أصبحت راديكالية بسبب لاهوتات موت الله - تتعلق بالفهم الصحيح للعلاقة بين الله والعالم. لقد انهارت المفاهيم «الدينية» التقليدية حول هذه العلاقة نتيجة عملية العلمنة بمختلف جوانبها، التي شكّلت جوهر الثورة الثقافية في عصرنا في ما يتعلق باللاهوت والإيمان المسيحيين. ونحن نعلم بما فيه الكفاية أنه لم يعد من الممكن الخلط بين العالم والألوهية كما كان الحال في الدين البدائي، وكما هو الحال في عبادة الأصنام الحديثة. ولكن، لم يعد من الممكن أيضًا إخضاع العالم لإله متعال، يقف فوق العالم في شكل تضادٍّ ثنائيٍّ، كما في الإيمان المسيحي التقليدي (أو، كما قال بونهوفر، في المسيحية «الدينية»). فلقد عنت العلمنة، من ناحية، تحرير العالم من الخلط مع الإلهي، ممّا سمح، بل وتطلّب، الاعتراف بمحدوديته، واحتماليته، وزمانيته، وتاريخيته. وهذه هي العلمنة التي تمّ إنجازها في المقام الأول عن طريق الإيمان الكتابي في مواجهة الأديان الطبيعية للإنسان القديم، وكذلك عن طريق اللاأيقونية iconoclasm الأدبية في مواجهة الأشكال الحديثة من عبادة الأصنام. كما عنت العلمنة من ناحية أخرى، تحرير العالم من الخضوع لمملكة دينية مفترضة خارقة للطبيعة، ممّا استدعى الاعتراف باستقلاله الحقيقي وخالقيته، وبقدرات الإنسان ضمن حدود معينة حتمية لتشكيل عالمه وإضفاء الطابع الإنساني عليه. هذه هي العلمنة التي تحققت من خلال صعود الوعي التاريخي العلمي التكنولوجي في مواجهة العالم الآخر للمسيحية، والتي انعكست في تشكيلات مختلفة لتيمة موت الله.

بقيت أمامنا إذاً مسألة الفهم الصحيح للعلاقة بين الله والعالم - تلك العلاقة التي لا يختلط فيها الله بالعالم ولا يفصل عنه، وهي التي تتجاوز بديل «الأحادية مقابل الثنائية». وإذا لم يكن من الممكن الإجابة عن هذا السؤال بنباهة، فإن إمكانيّة الإيمان بالله سوف تتحرّر بالنسبة إلى الإنسان المعاصر، الذي لم تعد تجربته تسمح له بتكييف العالم مع أيّ من هذه النموذجين الدينيين.

\*- بيتر كرافتس هودغسون (من مواليد 26 فبراير 1934) هو عالم لاهوت أميركي، وأستاذ كرسي تشارلز جي. فيني الفخري للاهوت في مدرسة اللاهوت بجامعة فاندربيلت، حيث قام بالتدريس فيها من عام 1965 إلى عام 2003، ويعتبر أحد أبرز المترجمين في العالم لأعمال جورج فيلهلم فريدريش هيغل، الفيلسوف الألماني في القرن التاسع عشر. حصل هودغسون على شهادة في التاريخ من جامعة برينستون (1956)؛ وحصل على درجة البكالوريوس والماجستير والدكتوراه من جامعة ييل (1959، 1960، 1963). تركّز اهتمامه على قضايا مثل علم المسيح، وعقيدة (الثالوث)، ولاهوت التحرير، ولاهوت التاريخ، واللاهوت البروتستانتي في القرن التاسع عشر. مساهماته الرئيسية في علم اللاهوت النظامي هي: ولادة جديدة للتحررية: لاهوت العبودية والتحرير (1976)، الله في التاريخ: أشكال الحرية (1989)، ورياح الروح: لاهوت مسيحي بناء (1994). تشمل دراساته عن القرن التاسع عشر جي. د. ف. هيغل، ف. س. باور، د. ف. شتراوس، وجورج إلبوت. وقد نشر طبعات جديدة وترجمات لأعمال هيغل وباور. وشغل منصب رئيس قسم الدراسات العليا للدين في جامعة فاندربيلت في ثلاث مناسبات منفصلة بين عامي 1975 و2001.

\*- العنوان الأصلي للمقال: *Hidegger, Revelation, and the Word of God*.

\*- ترجمة: أ.د. خنجر حمية: أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة في الجامعة اللبنانية.

لقد فهم اللاهوت دائماً أنّ الله والعالم يجتمعان معاً بطريقة ما في حدث الوحي - حدث كلمة الله، الذي يركّز بشكل أساسي، بالنسبة إلى الإيمان المسيحي، على شخص يسوع المسيح. والمطلوب هو نموذج جديد لتصور هذا الحدث، بما يتجاوز مأزق «الأحادية مقابل الثنائية»؛ والمقصود بذلك نموذج يحكي عن التجارب الأساسية للإنسان العلماني المعاصر؛ ويمكنه أيضاً إثبات أنّها متوافقة مع التجربة الأصلية والحيوية للإيمان المسيحي.

هدفي في هذا المقال هو فحص مدى قدرة اللاهوت على الاستفادة، لهذا الغرض، من التحليل الفينومينولوجي لمارتن هايدغر. ففي كتاباته الأخيرة (والتي ساهمتُ بها في المقام الأول)، طوّر هايدغر فهماً للوحي باعتباره حدثاً - كلمة علمانياً secular word-event (مؤسساً للعالم، وغير خارق للطبيعة)، يعثر على الكلام البشري، ولكنه يستخدم هذا الكلام من منطلق أنّه «المكان» الذي يعبر فيه عن نفسه.

سؤالي هو: هل يمكن أن يخدم هذا التحليل كإطار فلسفي لفهم لاهوتي للوحي في تصحيح بعض أوجه القصور أو الصعوبات في نماذج فهم الوحي القديمة؟ اقترحي، المطروح بصورة أولية، هو أنّ عمل هايدغر ذو أهمية لللاهوت، ليس كنموذج للتفكير اللاهوتي (كما اقترح هاينريش أوت Heinrich Ott) فحسب، ولكن أيضاً كوسيلة لفهم حدث الوحي باعتباره حدث الكلمة الذي يؤسس العالم - بالنسبة إلى لاهوت هو حدث كلمة الله. سأقوم أولاً بفحص تحليل هايدغر للكينونة باعتبارها حدث انكشاف، مع التعامل في المقام الأول مع الكتابات المتأخرة؛ ثم سأقترح كيف يمكن لهذا التحليل أن يكون بمثابة ركيزة صورية لفهم لاهوتي لكلمة الله.

### فشل التفكير الميتافيزيقي بالكينونة:

من المفيد القول أنّ الفشل الأساسي للتفكير الميتافيزيقي، حسب هايدغر، هو أنّه تصوّر الكينونة كأرضية أبدية ثابتة وغير متغيرة: السبب الأول *causa sui* أو المحرك غير المتحرك كـ «حضور دائم» *standige Anwesenheit, stetes Vorhandensein*، «قائم الآن» *nunc stans*. كان هذا إله الميتافيزيقي أو اللاهوت الوجودي<sup>[1]</sup>. لكنّ الكينونة ليست سبباً أو أرضية أبدية. إنّها حدث Ereignis - «يمنح» أو «يعطي» أكثر من أيّ سبب أو أرضية. ولأنّها حدث، فهي «أكثر غموضاً من أيّ شيء غامض، وأبسط من البسيط، وأقرب من القريب، وأبعد من البعيد، الذي فيه نحن

[1]- An Introduction to Metaphysics, trans. Ralph Manheim (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1959), pp. 180-82, 193; „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, „ in Identität und Differenz (4th ed.; Pfullingen: Neske, 1957), PP. 31- 67, esp. pp. 64 - 65; see Otto Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers (Pfullingen: Neske, 1963), PP. 41- 42, 269.

البشر نعيش حياتنا الزمنية<sup>[1]</sup>. لكن، أي نوع من الحدث هي هذه الكينونة؟ إنها حدث الوحي أو الانكشاف. Unverborgenheit وبالتالي فهي ليست شيئاً، «كائناً» يمكن الكشف عنه في حد ذاته. بل هي حدث «الإضاءة»، (الفسحة Lichtung)، الذي يبين الكائنات أو يكشف عنها. انه الكائنات المتناهية في العالم، بما في ذلك الإنسان<sup>[2]</sup> قبل كل شيء. على هذا النحو، تبقى الكينونة غير مرئية. «الأكثر خفاء من الخفي». وكشف الكائنات يعني جعلها تتفتح، كما يعني «تحريرها»، و«إضاءةتها»، وجلبها إلى الحضور، والسّماح لها بأن تظهر على أنّها ما هي عليه. ومن ثمّ فإنّ حدث الوجود هو حدث كشف الحقيقة<sup>[3]</sup> (ἀ-λήθεια). والاكتشاف العظيم الذي توصل إليه هايدغر في الكتاب الذي يمثل بداية «انعطافه»: وهو بعنوان «في جوهر الحقيقة» (كتب في عام 1930 ولكن لم يُنشر حتى عام 1943 [فرانكفورت: كلوسترمان]). وفيه يبين حقيقة الكينونة باعتبارها حدث «الحضور» - وأنّ نجلب إلى الحضور (أي إلى الكينونة) ما يأتي إلى الحضور (أي الكائنات)<sup>[4]</sup> - وبذلك تتمتع الكينونة الآن بطابع نشط وتلقائي يبدو أنّه كان يفتقر إلى «الأفق» في كتاب «الكينونة والزمان».

من بين الأسماء العديدة التي استخدمها هايدغر لحدث الانكشاف، ثمة واحد، وفقاً لبوغلر<sup>[5]</sup>، هو الأكثر حسماً: «العالم» الذي يظهر بشكل بارز في «الكينونة والزمان»، والذي يعود للنظر فيه مرة أخرى في الدراسات اللاحقة. إنّ الانكشاف، عند التفكير فيه من حيث «الإطار» أو «البنية»، هو العالم - البنية التي يؤسّس فيها الانكشاف نفسه. ففي كتابه<sup>[6]</sup> Bauen Wohnen Denken «البناء، العيش، التفكير»، يعتقد هايدغر أنّ بنية العالم هي «تربيعية» das Geviert مكوّنة من أربع «مناطق»: الأرض والسماء، الآلهة والبشر. ولا يمكن التفكير في كلّ منطقة من المناطق الأربع إلّا من حيث علاقتها بالمناطق الأخرى؛ إنهم موجودون معاً، في رقصة الأربعة، في اللعبة العالمية. ويبدو أنّ الأرض والسماء يشيران إلى بيئة الإنسان المكانية والزمانية. و«الآلهة هم الرُّسل الذين يدعون إلى الألوهية. والذين، في دورهم الخلاصي، يظهر الله في حضوره، أو ينسحب إلى خفائه»<sup>[7]</sup>.

ليس الله في حد ذاته، أو الألوهة، «منطقة» من العالم، بل «رسل الإلهي»، أو كما يمكن أن نقول أيضاً، كلمة الله. أمّا البشر فهم الفانون لأنّهم يحملون إمكان موتهم، ويسكنون ضمن الساحات في إحدى مناطقها. لكن العالم ليس عمليّة «طبيعيّة» منطوية على نفسها في مواجهة الإنسان،

[1] Unterwegs zur Sprache (Pfullingen: Neske, 1959), PP. 258- 95- 3 I

[2]- سأنتع التقليد المقبول على نطاق واسع الآن لترجمة Sein إلى «كينونة» و das Seindes إلى «كائنات» أو «كائن».

[3]- [3]- ἀ-λήθεια+ ألا λήθεια: الخفاء، النسيان.

[4]- «حضور الحاضر» p 122 Unterwegs zur Sprache

[5]- Pöggeler, op. cit., pp. 247 -50.

[6]- Vortäge und Aufsätze (paperback ed.; Pfullingen: Neske, 1967), II, 23- 2.

[7]- Ibid., II, 24.

بل هو حدث انكشاف يندرج فيه الإنسان وينتمي إليه في جوهره<sup>[1]</sup>. هذا ما يعنيه هايدغر في كتابه الكينونة والزمان عندما يقدم "الكينونة في العالم" باعتباره الحالة التأسيسية أو الوجودانية الأساسية للذاتين<sup>[2]</sup>. لاحقاً، في كتابه حول "الإنسانية"، سيصف العالم بأنه "إضاءة الكينونة" أو "انفتاح الكينونة"، حيث يقف الإنسان منكشفاً أمام "انفتاح" يسقط ماهية الإنسان في العناية. في هذا الانفتاح، "يرز" ek-siste من ماهيته الملقى بها، ويسقط نفسه على إمكانياته الخاصة في عزم استباقي: انفتاح الكينونة هو ما يجعل هذا الإسقاط ممكناً. فالعالم إذن، هو نوع من التعالي المحدود الذي يمكن من خلاله أن يتحقق وجود الإنسان ek-sistence. ومن ثم فإن الإشارة إلى وجود الإنسان في العالم «لا تعني الادعاء بأن الإنسان مجرد كائن «علماني» بالمعنى المسيحي، ومن ثم فهو بعيد عن الله ومجرد من التعالي»<sup>[3]</sup>.

وباعتبارها حدثاً يؤسس العالم، فإن الكينونة هي في الأساس ذات طابع زمني. هذه هي طريقة هايدغر الأكثر مباشرة وغير الشعرية وغير المجازية لتسمية الكينونة: الكينونة في جوهرها هي الزمان. وفقاً لغادامير، فإن هايدغر يحطم «المخطط الترنسندنتالي» للفلسفة ما بعد الديكارتية والكانطية، والذي يكون الزمان بموجبه وظيفة للوعي الذاتي، والشكل البديهي الخالص للحدس الذي يتم بوساطته اختبار العالم<sup>[4]</sup>.

مرة أخرى، كان الخطأ الكبير في التقليد الميتافيزيقي اعتبار الكينونة أرضية غير زمنية أو فوق زمنية، ثابتة، «أبدية»، للنظام العالمي التاريخي الزمني، وبالتالي موضوعاً للإدراك البشري، أرضية يفترضها الوعي الترنسندنتالي. حتى أولئك اللاهوتيون والفلاسفة الذين جعلوا الزمان موضوعهم الأساسي - أوغسطين وهيجل وشيلنغ ونيشيه - لم يتمكنوا من التفكير في الزمان في ماهيته الأعمق، بما هو الكينونة نفسها. جاء الاختراق بالنسبة إلى هايدغر مع كتاب «الكينونة والزمان». وهو يعبر عن ذلك بكل صراحة فيقول: «إذا أردنا أن نتصور الكينونة في إطار الزمان... فإنها هي نفسها... وتصبح بالتالي مرتبة في طابعها «الزمني». ولكن في هذه الحالة، لا يعود من الممكن أن يعني «الزمني» ببساطة «الوجود في الزمان. وحتى «غير الزمني» و«فوق الزمني» هما «زمانيان» من حيث وجودهما، وليس على وجه الخصوص مناقضات لشيء «زمني» باعتباره كائناً «في الزمان». ولكن لا بد من فهم ذلك بالمعنى الإيجابي، رغم أنه يجب علينا شرحه أولاً.... وبالتالي، فإن المهمة

[1]- Ibid., II, 24; see Pöggeler, op. cit., p. 268.

[2]- Being and Time, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper & Bros. 1962), pp. 78 ff.

[3]- Über den Humanismus (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1947), PP. 35, 16, 42.

[4]- Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (2d ed.; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1965), p. 243; cf. Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, trans. Norman Kemp Smith (London: Macmillan, 1933) pp. 768, 78-o.



الأنطولوجية الأساسية لتفسير الكينونة على هذا النحو تتضمن العمل على زمنية الكينونة»<sup>[1]</sup>.  
في عرض إشكالية الزمنية، سيتم أولاً الإجابة عن سؤال معنى الكينونة بشكل محدد. فهي باعتبارها زمنية تصير الحدث الموحد لـ «المستقبل الذي يصبح حاضراً في عملية الوجود (gewesende-gegenwartigende Zukunft) المستقبل حاضر الماضي»<sup>[2]</sup>. ويتبين من هذا البناء أن أول النشوات الزمنية هو المستقبل؛ والمستقبل في الواقع هو على وجه التحديد انفتاح الوجود الذي فيه يسقط الإنسان نفسه على إمكانياته الخاصة. ومن ثم، فإن الوجود ينطوي بشكل أساسي على الانفتاح على المستقبل، على مجيء الكينونة كمستقبل عبر الماضي، كشيء يجتمع في الحضور أو يتجلى.

إن «العناية» الحقيقية للدازين هي «العزم الاستباقي»، وفي الوقت نفسه، فإن «نقطة ارتكاز» حدث الكينونة هي الحاضر، لأن الكينونة تأتي إلى الحاضر باعتبارها ما يجتمع في الحضور. وأخيراً، فإن وجود الدازين موجه بشكل متساوٍ نحو الماضي («لقد كان»)، لأنه في الإسقاط العازم (نحو المستقبل)، يستولي الدازين على تراثه عن طريق تسليمه، وبالتالي يصنع تلك الإمكانيات، التي كانت تخصه، في الأوان الحاضر للرؤية Augenblick. وهو يقبل باتجاه نفسه (كمستقبل) في عملية العودة إلى نفسه (كما كان)؛ وبالتالي فهو موجود في الأوان الحاضر بما أنه احتمال الخالص. بعبارة أخرى، يأتي المستقبل من خلال الماضي إلى الحاضر. فالاسترجاع التاريخي هو النقل الصريح (أو «التقليد») للاحتمالات الماضية (المتحقق وغير المتحقق) والتي تصبح بالتالي أساساً لمشروع حاضر استباقي تأتي فيه الكينونة من جديد. والماضي وحده ليس «تاريخياً». فالأخرى القول إن «التاريخ» هو البنية الكاملة والموحدة للمستقبل والماضي والحاضر (أو، بشكل أكثر دقة، «لصناعة المستقبل الذي هو الحاضر لما كان») الذي يوجد فيه الدازين؛ ولذا فإن الزمنية هي «عالم» انكشاف الدازين.<sup>[3]</sup>

### الكينونة بما هي حدث لغوي:

في الكتابات اللاحقة، يفهم هايدغر بشكل متزايد حدث الكينونة باعتباره حدثاً لغوياً. فاللغة أو الكلمة البدئية Logos هي «الوسيلة» التي يتم من خلالها تجميع الزمان في وحدة نشوة ديناميكية؛ وهي الأداة التي «يحدث» بها الزمان، والتي تكون الكينونة «حدثاً»، والتي بها «تفاعل» مناطق

[1]- Being and Time, pp. 39488, 40-; quotation from p. 40, translation slightly altered; cf. Sein und Zeit (xIth ed.; Tiibingen: Max Niemeyer Verlag, 1967), pp. 1819-. See also Pöggeler, op. cit., p. 42

[2]- Being and Time, pp. 374, 401 (citation from latter page); cf. Sein und Zeit, p. 350.

[3]- Being and Time, pp. 371- 79, 384 - 88, 434 - 38.

العالم معاً في وحدة<sup>[1]</sup>. ففي كتابه «عن الإنسانية»، وصف اللُّغة مجازياً بأنّها «بيت الكينونة»<sup>[2]</sup>. وهو الآن يعتبر هذا أمراً مضللاً، بقدر ما يشير إلى أنّها نوع من «الأشياء» القابلة للنقل والتي يمكن احتواؤها «في» اللُّغة باعتبارها «منزلاً». وهو في فقرة «من محادثة حول اللُّغة»، من مقال في «الطريق إلى اللُّغة»، يحاول تقريب الموضوعين - الوجود واللُّغة - بعضهما من بعض من خلال التأمل في الكلمة اليابانية، كوتو با (Koto ba). «كوتو» هو حدث إضاءة رسالة النعمة، Anmut Huld، وχάρις؛ وحدث الكينونة المهيمن الذي يحتاج إلى رعاية وحماية أزهاره وازدهاره، أي الإنسان. و«با» تعني الأوراق والبتلات والأزهار. من هنا، فإنّ اللُّغة هنا تعني الأزهار التي تنبت من حدث إضاءة الكينونة وتؤويه أو ترعاه. ولا يمكن للحدث هذا أن يقع من دون هذا المأوى، الذي بدوره ينتمي إلى الحدث أو متضمّن فيه<sup>[3]</sup>. ولوصف العلاقة بشكل مختلف إلى حدّ ما، فإنّ اللُّغة باعتبارها «كلاماً» die Sage، «تستقرُّ» في حدث الكينونة، وهي «الطريق» أو «الوسيلة» أو «الطريقة» Weise الأكثر ملاءمة للحدث. ف«الحدث هو فعل تكلم»، ويجب ألاّ يُفهم Die Weise على أنّه طريق أو طريقة، ولكن على أنّه μέλος، اللّحن أو الأغنية التي «تغني». أي أنّ الكينونة «تغني» في اللُّغة<sup>[4]</sup>. أو يمكننا القول أنّ الكلام die Sage يضبط وينظّم حريّة حدث الإضاءة، والذي بدوره «يستقرُّ» في «الكلام الذي يظهر» die zeigende Sage وهو اللُّغة<sup>[5]</sup>.

ولا بدّ من القول أنّ اللُّغة، كما نفهمها على هذا النحو، هي ما أشار إليه هايدغر سابقاً بشكل أكثر شيوعاً باسم اللُّوغوس البدئيّ. والمعنى الجذريّ للُّوغوس ليس الفكر، العقل، البيان، المنطق. بل إنّهُ مشتقٌّ من λέγειν، التي معناها التقليديّ في اليونانية: «يتكلّم»، «يقول»، لكنّ معناها الجذريّ هو «يضع»، يضع جنباً إلى جنب، يضع معاً، ومن ثمّ يجمع، ليجمع، السماح بالاستقرار ضمن مجموعة. ويمكن أن يشير اللُّوغوس إلى عمليّة الترابط والتجمّع على هذا النحو. إنّهُ «مبدأ» التجمّع» البدئيّ die sammelnde وdas urspriingliche Sammelnde والتجمّع الجمعي die sammelnde. وبالتالي، فالكلمة ὁ λόγος تطلق على ذلك الذي يجمع كلّ الأشياء الحاضرة Gesammeltheit. وبالطبيعيّ، فالكلمة ὁ λόγος تطلق على ذلك الذي يجمع كلّ الأشياء الحاضرة O Λόγος. أما ὁ Λόγος، و«يأتي» إلى الحضور في ذلك الذي يتمُّ من خلاله تحقُّق حضور sich ereignet ذلك الذي يأتي إلى الحضور das Anwesen des Anwesenden. ونلفت هنا إلى أنّ وجود ما يأتي إلى الوجود يُسمّى من قبل اليونانيين Τό εἶναι Τὸν ὄντων، وأطلق عليها الرومان esse entium. ونحن نقول: كينونة الكائنات das Sein des Seienden.

[1]- Unterwegs zur Sprache., pp. 200- 14; and Pöggeler, op. cit., pp. 279- 80.

[2]- Uber den Humanismus, pp. 5, 22.

[3]- Unterwegs zur Sprache, pp. 118, 142- 44, 267.

[4]- Ibid., pp. 261 -63, 266.

[5]- Ibid., p. 257; see Pöggeler, op. cit., p. 279

اللُّوغوس إذن، هو الكينونة؛ لأنَّه الحدث الذي ينكشف بالتجمُّع في الحضور، في الحضور ذات نفسه. وبهذا المعنى، فإنَّ الكينونة ذاتها هي حضور خالص، حضور في حدِّ ذاته، Anwesen, Anwesenheit، طالما أنَّ الحضور يُفهم بمعنى ديناميكيٍّ وزمانيٍّ وليس كحضور ثابت في متناول اليد<sup>[1]</sup> stets Vorhandenheit. ويمكننا أن نسأل هايدغر بشكل مشروع عما إذا كانت كلمة «تجتمع» تعني فقط الاجتماع بالمعنى الزمانيِّ وليس بالمعنى المكانيِّ أو شبه المكانيِّ أيضًا. والكلمة بما هي أداة لصنع الحاضر، ألا تجعل من الممكن حدوث لقاء بين الفاعلين الشخصيين من خلال التغلُّب على «المسافة» - سواء كانت جسديَّة، أم نفسيَّة، أو رُوحية، أو تاريخية؟ وهذا اعتبار مهمٌّ إذا أردنا أن نفهم اللُّغة دائمًا على أنَّها متجسِّدة، كما ستتاح لنا الفرصة للتأكيد عليها لاحقًا. ومع ذلك، فإنَّ هذا الجانب من الكلمة لم يولِّه هايدغر الكثير من الاهتمام. ويبدو أنَّه تجاهل إلى حدِّ كبير وظيفة الكلمة كعنوان للتواصل، مع أنَّ الطابع التواصليَّ للكلمة متجذِّر في بنيتها الحوارية. في المحادثة، يتمُّ جمع شخصين أو أكثر معًا، وهم بهذا المعنى يكونون حاضرين. لكن لا ينبغي لنا - حسب هايدغر - أن نفكر في التواصل باعتباره نقلًا لمحتوى موضوعيٍّ، كما لو كان الغرض الأساسيُّ للكلمة هو البيان أو التأكيد. بل إنَّ الكلمة، باعتبارها تواصلًا، هي حدث لقاء. إنَّها «الاجتماع معًا» مكانيًّا وزمانيًّا أيضًا؛ لأنَّها تشكِّل المكان والزمان كذلك. «فالحضور» إذن، هو ظاهرة مكانيَّة وزمانيَّة، ومع ذلك، فإنَّ التطوُّر الحقيقيَّ والأساسيَّ لهذا النوع من التحليل يتطلَّب إعادة صياغة أنطولوجية لمقولة المكان، يمكن مقارنتها بما فعله هايدغر في ما يتعلَّق بالزمان، والتغلُّب على المعالجة الكانطيَّة له كشكل قبليٍّ للوعي. إنَّ اللُّغة التي تجمع معًا في الحضور ليست ببساطة متطابقة مع الكلام البشريِّ؛ بل هي على الأصح، ما يتحقَّق التعبير عنه في الكلام البشريِّ. هذا هو الفرق بين حدث الانكشاف في حدِّ ذاته، (الكينونة كحدث لغة (Being as language-event)، وبين «الأداة» التي «يتحقَّق» من خلالها هذا الحدث - كلام الإنسان وتفكيره.

يشير هايدغر إلى هذا التمييز على أنَّه «اختلاف أنطولوجيٍّ»، الذي هو الموضوع الرئيسيُّ لفلسفته، وفقًا لبعض المفسِّرين. وفي الكتابات اللاحقة، سنجد سلسلة من المصطلحات المتوازية (غير القابلة للترجمة تقريبًا) لتحديد هذا التمييز الأساسيِّ.

(أ) اللُّغة: الكلام، القول، البيان، الخطاب die Sprache, die Sage, die Zeige die Rede (لاحظ أنَّها جميعها مؤنَّثة من حيث الجنس وتنتهي بـ -e).

[1]- „Logos (Heraklit, Fragment 50),“ Vortrdge und Aufsdtze, III, 325-; quotation from p. 23; Introduction to Metaphysics, pp. 12331-; Unterwegs zur Sprache, p. 134. See William J. Richardson, S. J., Heidegger: Through Phenomenology to Thought (The Hague: Martinus Nijhoff, 1963), PP. 491- 93.

(ب) الكلام: يتكلم، يقول، يبين، يخاطب das Sprechen, das Sagen, das Zeigen, das Reden (كلها محايدة، وكلها تنتهي بـ -en). التفكير مرتبط بالتكلم das Sprechen ؛ والاثنان معاً هما "الأداتان" Werkzeugen الإنسائيتان الأساسيتان اللتان يستجيب بهما الإنسان للخطاب البدئي للغة؛ وهي كأدوات، لا تنتمي حقاً إلى الإنسان، بل إلى اللغة نفسها<sup>[1]</sup>.

يساعد التمييز بين اللغة والكلام البشري على تحديد مكانة الإنسان أو وظيفته في حالة الانكشاف، وهو أكثر اهتمامات هايدغر مركزية وأساسية منذ أقدم كتاباته وحتى أحدثها. وهنا نقف عند جوهر فكره. فمن ناحية، يستقر جوهر الإنسان في اللغة. حيث إن القدرة على الكلام ليست مجرد قدرة من قدرات الإنسان تعادل القدرات الأخرى؛ بل هي تعينه على هذا النحو. فالإنسان هو الحيوان الناطق، أو، بشكل أكثر دقة، «ذلك الشيء الحي الذي تتحدد كينونته أساساً بالقدرة على الكلام Redenkönnen, ζῶον λόγον ἔχον<sup>[2]</sup>. ومن ناحية أخرى، "تحتاج" اللغة إلى الإنسان وترتبط نفسها بكلامه بشكل لا لبس فيه؛ فهي «تستفيد» منه في ماهيته، وفي قدرته على الكلام. والعلاقة بين اللغة والإنسان «ضرورية» من كلا الجانبين، وهي التي يكون فيها الإنسان تحت سطوة Verfügung اللغة، وقد «خصّصت» vereignet به<sup>[3]</sup>. في هذه العلاقة، يكون كلام الإنسان في الأساس إنصاتاً Hören. ونحن لا نتحدث اللغة التي ننتهي إليها فحسب؛ بل نتحدث خارجها أيضاً. واللغة نفسها تتحدث، بقدر ما تكون مجهزة بأدوات الكلام، أي بالإنسان متكلماً ومفكراً<sup>[4]</sup>. فالإنصات إذاً هو ترك اللغة تتكلم Sichsagenlassen وتجنب أية محاولة لوجود تمثّل Vorstellen من تلقاء نفسه. «في التكلم بما هو إنصات إلى اللغة، نكرّر nachsagen الكلام الذي نصت إليه.

إن «تكرار الكلام» هذا، ممكن لأنّ الماهية الإنسانية تنتمي إلى اللغة، وهو انتماء gewidhren يهبنا إياه الكلام نفسه. هذه النقطة يلخصها هايدغر باستعارة قوية. لكن تكلم اللغة (حدث الكينونة) وتكلم البشر ليسا كيانين منفصلين لا يمكن ربطهما إلا عن طريق «جسر» (عامل ثالث). بل إنّ الكلام die Sage [هو] تيار الصمت الذي يربط نفسه بصفته - أي الكلام [das Sagen] وتكرار الكلام [Nachsagen] - حيث إنّ التيار يشكّل الضفتين<sup>[5]</sup>.

في ضوء ذلك، تكون علاقة اللغة بالكلام البشري هي علاقة التيار بصفته: فهو يشكّل الضفاف، لكنه يعتمد عليها إلى الأبد. فالكلام البشري، باعتباره إنصاتاً، هو إجابة Antwort تتوافق

[1]- Unterwegs zur Sprache, pp. 30- 31, 243 - 45, 252 - 54; see Poggeler, op. cit., pp. 277 - 78.

[2]- Being and Time, p. 47 (translation altered); cf. Sein und Zeit, p. 25. See Introduction to Metaphysics, p. 175; Unterwegs zur Sprache, p. 241

[3]- Unterwegs zur Sprache, pp. 122- 26, 256- 57, 260.

[4]- Ibid., pp. 254, 266.

[5]- Ibid., p. 255.

entsprechen مع كلمة Zuspriuch, Wor اللُّغة، يحضر الكلام الصامت lautlose Sage إلى الكلمة المعلنّة verlautendes Wort.<sup>[1]</sup> والإنسان هو لوحة الصوت للكلام الصامت للكينونة، وهو المكان (da) الذي يتحقّق فيه حدث الانكشاف، حدث الكينونة (Sein). إنّه كينونة الهناك (Da-) sein) وبما أنّه «هناك»، فإنّ الإنسان في كلامه (إجابته) يتوافق مع كلمة الكينونة. لكن لا ينبغي فهم هذا التكافؤ، وتكرار الكلام هذا، على أنّهما تشبيه. فالتشبيه (نقل الكلمة λόγος + ἀνά)، يقترح وجود علاقة تناسب بين الكلمات أو الأشياء المختلفة (على سبيل المثال، توجد على مستويات مختلفة من المقياس الأنطولوجي). إنّها بالأحرى علاقة تماثل (نفس الكلمة ὁμός λόγός)، علاقة توافق وليس علاقة تناسب. إنّ الكلمة λόγός التي يتمّ التعبير عنها في الكلام البشريّ كحدث كينونة ليست نوعاً من الكلمات الخارقة للطبيعة الموجودة في مجال آخر من الواقع، ويتمّ إدخالها بشكل إعجازيّ في الكلمات البشريّة أو بينها. إنّها كلمة مثل الكلمات البشريّة الأخرى، عندما تمثّل هذه الكلمات انصافاً حقيقياً، وتكراراً للكلام، وإجابة على الكلمة البدئية.

من جانبه، يلخّص ريتشاردسون هذه النقطة جيّداً فيقول: «يتحقّق مثل هذه الكلام λέγειν عندما تتفق اللُّغة البشريّة ὁμολογεῖν تماماً مع الكلام البدئيّ للكينونة. ... من خلال السماح للكائنات بالاستلقاء في العراء كما هي. إنّ كينونة الهناك [الدازين] تتوافق مع العمليّة (Aόγος)، التي تجمع هذه الكائنات في وقت واحد إلى بعضها البعض وإلى ذاتها باعتبارها كلاماً بدئياً. وبالتزامن، تتحقّق اللُّغة الأصيلة»<sup>[2]</sup>. أمّا الكلمات البشريّة فهي «أدوات» الكلمة البدئية التي ليس لديها «وسائل» أخرى. وهي لا تظهر في مملكة أو عالم آخر غير ذلك الذي يؤسّسه الإنسان نفسه من خلال كلامه.

صحيح بالطبع أنّ كلام الإنسان غالباً، بل في معظم الأوقات، يسقط في «اليومي»، والخداع، و«الكلام الفارغ» Gered، وبالتالي يفشل في التوافق مع كلمة الكينونة أو تكرارها. لكنّ النقطة المهمّة هي أنّ هذه التوافقات لا تنطوي على «إضفاء طابع خارق» على الكلمة، بل بالأحرى إعادة الكلام البشريّ إلى وظيفته الأكثر ملاءمة. هذه النقطة ضروريّة، في رأيي، لفهم العلاقة بين كلمة الله وكلمة الإنسان فهماً صحيحاً. فعندما يتمّ جلب الأخيرة إلى الأصالة بواسطة الأولى - أي عندما تصبح كلمة إيمان - فإنها توجد في علاقة تماثل مع كلمة الله، وتعمل كأداة أو وسيلة مناسبة للتعبير عن كلمة الله الخلاقة والخلصيّة والمنكشفة. من هنا، بدلاً من الحديث عن تشابه الإيمان analogia fidei، كما يفعل كارل بارت (ممّا يوحي بالطابع فوق التاريخيّ لكلمة الله)، يمكننا أن نتحدّث عن إيمان متمائل homologous. والإيمان يعني الكلام المتمائل تماماً. وقبل تناول النقطة

[1]- Ibid., pp. 254- 55, 260; see Pöggeler, op. cit. p. 278

[2]- Richardson, op. cit., p. 497; Vortrdge und Aufsdtze, III, I I, 13- 14.

الأخيرة بشكل أكثر وضوحًا، يجب أن نلاحظ نقطتي ضعف في تحليل هايدغر للغة: الأول يتعلّق بفهمه لـ «التوافق»، ألا يقع في خطر أن يصبح هويّة؟ وهل يمكن للكلام الإنساني أن يحصل على مبادرة هادفة وعفويّة فيه؟ وهل يجب أن يظلّ سلبياً تمامًا؟

يقول هايدغر في هذا الصدد إنّ اللغة نفسها تتكلّم؛ ولا يمكن أن يكون هناك كلام إلاّ باللّغة، وليس حولها. إنّ الكلام الذي تتكلّم به اللّغة نفسها هو محادثة Gespräch في المحادثة الحقيقيّة، وليس هناك مجرد تبادل بين الأشخاص، بل تجمع معًا من خارج جوهر اللّغة نفسها، وتحديد من خلال ما يخاطب الإنسان، الذي يتكلّم وحده، كما يبدو<sup>[1]</sup>. في مكان آخر، كثيرًا ما يقول<sup>[2]</sup> إنّ الكلام الحقيقيّ يخصّ الشاعر وحده، وأنّ اللّغة الشعريّة هي معيار الكلام والتفكير الأصيلين. وهو يرفض بازدراء ما يسمّيه التفكير «الحسابيّ» على النقيض من التفكير «التأمليّ» besinnlich للشاعر أو المفكّر،<sup>[3]</sup> والذي يكون من الناحية النظرية سهل الانقياد من دون أن يصبح سلبياً.<sup>[4]</sup> ومع ذلك، لم يتمّ شرح كيف يفلت من السلبيّة ويصبح مستجيبًا بشكل حقيقيّ. في الكتابات المتأخّرة، يبدو أنّ هايدغر فقد الإحساس بالتوازن بين التفكير الأساسيّ wesentliches Denken أو البدئيّ والتفكير التفسيريّ النقديّ Auslegung الذي يميّز إلى حدّ كبير ما جاء في كتاب «الكيونة والزمان» (رغم أنّ التركيز ينصبّ بالتأكيد على الأخير وليس الأول).

في ضوء ذلك، يبدو أنّ التوافق الحقيقيّ بين لوغوس الكيونة وكلمة الإنسان يتطلّب حركة انعكاسيّة بين هذين الشكلين من التفكير «الأساسيّ» و«التفسيريّ». وهنا يجب أن تصبح الإجابة الحقيقيّة أيضًا سؤالًا؛ والانصات الحقيقيّ هو أيضًا كلامًا، وإلاّ فإنّ هناك خطرًا أن ينزلق الانصات إلى هويّة صوفيّة، مع حدث الكيونة نفسه، أو أن يحلّ التأمل الشعريّ محلّ التحليل الفينومينولوجيّ باعتبار الشكل الأصيل الوحيد للتفكير.

ويمكن تقرير نقطة ضعف ثانية على النحو الآتي: يبدو أنّ هايدغر يفكّر في الإنسان كمتكلّم بلا جسد. وعلى النقيض من ذلك، فإنّ أحد أهمّ موضوعات الفينومينولوجيا المعاصرة هو أنّ الكلام البشريّ متجسّد بالضرورة (أنظر أعمال ميرلو بونتي، ومارسيل، وريكور، وآخرين). فالجسد هو الأداة الماديّة التي نتحدّث بها، وبالتالي فهو وسيلة وصولنا اللّغويّ إلى العالم والأشخاص الآخرين. وعن طريقه نؤسّس العالم ويؤسّسنا. في الكلام، يجب النظر إلى العقل والجسد على

[1]- Unterwegs zur Sprache, pp. 149- 52.

[2]- E.g., Ibid., p. 267.

[3]- Cf. Discourse on Thinking, trans. John M. Anderson and E. Hans Freund (New York: Harper & Row, 1966), pp. 46- 50.

[4]- Richardson, op. cit., p. 581 ; cf. Unterwegs zur Sprache, p. 32.



أنهما المركَّب النبويُّ ذات نفسه. وهذا يعني أننا يجب أن نفهم اللغة كحدث للإنسان في كليته؛ يجب أن نراها في علاقة بكلِّ ما يفعله ككائن إنسانيّ. ونلفت هنا إلى أنّ لغويّة وجود الإنسان تتضمّن جميع الأفعال التي يكشف بها عالمه أو «يفتحه»: ليس فقط الكلمات المنطوقة، ولكن أيضاً النصوص المكتوبة، والإيماءات الجسديّة (التي تصاحب الكلام دائماً)، والرسم وغيرها من أنماط التعبير الفنيّ غير اللفظيِّ، والموسيقى، والأفعال الأخلاقيّة، والطقوس العباديّة، وما إلى ذلك. السلوك هو «الكلمة الفعلية»، وهي عبارة عن لوحة صوتيّة للكلمة. أمّا الفعل الإنسانيّ الذي لا يؤلّف شكلاً من أشكال «الكلام» فلا معنى له؛ والكلمة التي لا تتجسّد في فعل ماديّ، أو أخلاقيّ، أو فنيّ، أو أدبيّ، أو ثقافيّ، هي تجريد. علاوة على ذلك، فمن غير المناسب (كما هو الحال مع لاهوتيّ مثل رانر Rahner)، محاولة عزل نوع ما من الجوهر البشريّ «الروحيّ» ما قبل اللغويّ، وما قبل الجسديّ. فالإنسان هو ما يقوله ويفعله في العالم؛ أي أنّه أقواله وأفعاله. ولقد سعت فينومينولوجيا اللغة المعاصرة إلى تجاوز أحاديّة الجانب في كلّ من المثاليّة والتجريبيّة.

المسألة إذن، ليست في أنّ فهم هايدغر للغة في حدّ ذاتها غير متوافق مع التجسيد، بل إنّ لم يجعل التجسيد عنصراً أساسياً في تحليله، كما يتّضح من حقيقة أنّه يؤكّد فقط على الصفات الزمانيّة، وليست المكانيّة، للكلمة. لذا، فالمطلوب هو التكميل وليس التصحيح إذا أريد لتحليله للكينونة كحدث لغويّ أن يحقق إمكاناته الكاملة كنموذج للفهم اللاهوتيّ للوحي وكلمة الله.

### فهم الله في أنطولوجيا هايدغر:

نأتي الآن إلى السؤال الأكثر صعوبة وأهميّة في ما يتعلّق بأية محاولة لاهوتيّة لتملّك أنطولوجيا هايدغر الأساسيّة. بأية طريقة، إن وجدت، يستطيع اللاهوتي أن يستخدم التحليل الهايدغريّ للكينونة، الموضح بإيجاز أعلاه؟ ما هي العلاقة، إن وجدت، بين الله والكينونة؟ هايدغر نفسه لا يجيب عن هذا السؤال، وهو يخبرنا أنه منذ البداية كان ينوي ترك مسألة الله مفتوحة: مع التحديد الوجودانيّ لماهيّة الإنسان، لذلك، لم يقرّر أيّ شيء بعدّ حول «وجود» أو «عدم وجود» الله، ولا حول إمكانيّة أو استحالة وجود الآلهة. وبالتالي، ليس من التسرّع فحسب، بل من الخطأ التأكيد على أنّ تفسير ماهيّة الإنسان في علاقتها بحقيقة الكينونة هو إلحاد. وهذا التصنيف التعسفيّ، بغضّ النظر عن أيّ شيء آخر، يفتقر إلى الدقّة في القراءة. هنا يتمّ تجاهل حقيقة أنّنا نعثر في كتابه : «من جوهر الأرض» Vom Wesen des Grunds (ص 28، رقم 1) الصادر عام 1929 على العبارة التالية «من خلال التفسير الوجودانيّ للدازين باعتباره كينونة في العالم، لا يوجد حلّ إيجابيّ أو سلبيّ لكينونة ممكنة تجاه الله Being-towards God، ومع ذلك، من خلال توضيح التعالي، يتمّ



الحصول أولاً على مفهوم مناسب للدازين، يمكن عندما نأخذه في الاعتبار أن نسأل الآن بشكل أكثر دقة عن علاقة الدازين بالله، من الناحية الأنطولوجية<sup>[1]</sup>.

بعبارة أخرى، لا بدّ من معالجة بعض الأسئلة الأولى إذا أردنا أن نطرح السؤال عن الله مرةً أخرى بشكل ذي معنى في عصرنا هذا. من هنا، لا يمكن اعتبار فلسفة هايدغر فلسفة توحيدية، لا فلسفة إلهادية، ولا «غير مبالية» بمسألة الله. إنها تمثل بالأحرى «تحليلاً تحضيريّاً»، وتتعلّق الأسئلة الأولى بالتعالّي المحدود للدازين، أو بالكينونة - بحدث الانكشاف - وبعبارة أخرى، بالأسئلة التي شغلنا في الجزء الأول من هذا المقال.

مع ذلك، يبدو واضحاً أنّ الله - في سياق تفكير هايدغر - لا يمكن فهمه ككائن. فهذا التفكير يعني اختزاله إلى مرتبة الكيانات الدنيوية، حتى لو تمّ اعتباره الكائن الأسمى، والسبب الميتافيزيقيّ الأول. يعارض هايدغر فكرة الله هذه، التي سيطرت على التقليد الغربيّ اللاهوتيّ والميتافيزيقيّ، وهو يعبر عن ذلك في المقطع التالي: «الاسم العادل والصحيح لله في الفلسفة [هو السبب الأول *causa sui*]. لا يمكن للإنسان أن يصلّي أو يقدم التضحيات لمثل هذا الإله. أمام السبب وحده لا يمكن للإنسان أن يسقط على ركبته في رهبة؛ في حضور إله مثل هذا هو لا يستطيع أن يعترف الموسيقى ويرقص. لذا فإنّ التفكير الملحد الذي يجب أن يتخلّى عن إله الفلسفة، الله كسبب أول *causa sui*، ربما يكون أقرب إلى الله الإلهيّ. هنا يعني هذا بالذات: أنّ مثل هذا التفكير هو الأكثر حرية بالنسبة إلى الله الإلهيّ ممّا قد ترغب الأنطولوجيا اللاهوتية الإقرار<sup>[2]</sup> *onto-theo-logic* ويبدو أنّ هايدغر كان يقصد بـ«التفكير الملحد»، وفقاً لريتشاردسون، تفكيراً جوهريّاً أو تأسيسياً لا يطرح سؤال الله «ميتافيزيقياً» بل يفكّر فقط في حدث الانكشاف.

هنا ينطبق الاعتراض الذي قدّمه هايدغر ضدّ المفهوم الميتافيزيقيّ للكينونة كأرضية ثابتة، كسبب أول، بالقوّة نفسها ضدّ المفهوم الإيمانيّ لله. إنّ الله ليس كائنًا أسمى لانهايةً، أو موضوعاً للتأمل البشريّ يتمّ تصوّره على النقيض من تجربة الإنسان المتناهية. ومن ناحية أخرى، لا يمكن أن يكون الله كائنًا محدودًا، يوجد تحت سطوة حدث الكينونة. إذا لم يكن الله كائنًا - سواء أكان محدودًا أم غير محدود - فهل يمكن إذن أن يتمّ تحديده بالكينونة، مفهومه بالمعنى الهايدغريّ باعتبارها حدث كلمة الوحي، الذي به يتأسس العالم، والذي منه يتلقّى الإنسان وجوده؟ هناك مقطع من كتاب: *Über den Humanismus* يقول: «الإنسانية الإنسانية... الكينونة ليست الله ولا هي أرضية ما للعالم. إنّ الكينونة

[1]- *Über den Humanismus*, p. 36.

[2]- *Identität und Differenz*, pp. 646-; translation from William J. Richardson, S.J., "Heidegger and God-and Professor Jonas," *Thought*, XV (Spring 1965), 27.

أوسع من أي كائن، ومع ذلك فهي أقرب إلى الإنسان من كل الكائنات، سواء كانت صخوراً أم حيوانات أو أعمالاً فنية أو آلات أو ملائكة أو إلهاً. الكينونة هي الأقرب [للإنسان]. ومع هذا القرب تبقى أبعد ما يكون عنه<sup>[1]</sup>. القصد من هذا المقطع غير واضح. أولاً، يبدو أن هايدغر يفكر في الله باعتباره شيئاً مثل «أرضية العالم». ثم يصنّفه مع «كائنات» العالم الأخرى: الصخور والحيوانات والأعمال الفنية والآلات والملائكة. بمعنى آخر، «الإله» الموصوف في هذا المقطع هو إما إله أعلى ميتافيزيقي أو إله - كيان god-an entity ينتمي إلى العالم مثل الآلهة الأخرى. مثل هذا الإله، من المؤكد أنه لا يمكن أن يعرف بالكينونة. لكن كلا هذين المفهومين عن الله غريبان عن الإيمان المسيحي، وكذلك، على ما يبدو، غريبان عن حدس هايدغر الأساسي. فهل من الممكن أنه ينوي في هذا المقطع فصل الكينونة عن إله الإيمان الغربي الفاسد - الإله الذي إما ان يصبح سبباً ميتافيزيقياً أولاً أو يتحوّل إلى قوة شيطانية دنيوية؟ على أية حال، بحسب الإيمان المسيحي، فإن الله على وجه التحديد هو «الأقرب إلى الإنسان» وهو أيضاً «الأبعد عنه».

إن ما يصف هايدغر به الكينونة في هذا المقطع هو ما يفهمه المسيحي على أنه الله، وليس «الإله» أو الآلهة التي تتناقض الكينونة معها هنا. حتى لو لم تكن نيته مقارنة الكينونة بفكرة زائفة عن الله، بل التفكير في «الإله الإلهي» في تمايزه عن الكينونة (رغم أن هذا ليس هو فحوى المقطع)، فليس ضرورياً أن نتبعه في تحديد الطريقة التي ترتبط بها فلسفته باللاهوت بشكل صحيح. إن المعيار الأساسي ليس ما يقوله (أو ما لا يقوله) عن الله، بل هو اتساق ما يقوله مع البنى الأساسية لتفكيره، فضلاً عن الوفاء للتقليد الكتابي واللاهوتي كما نفهمه. ومع أخذ هذا في الاعتبار، سنناقش في ما يلي فكرة أن الله والكينونة يجب أن يكونا مرتبطين، ولكن بطريقة محدّدة.

كوسيلة لتطوير المحاجة، يجب علينا أولاً أن نفحص ما هو على الأرجح الجهد الأكثر طموحاً حتى الآن لملاءمة تفكير هايدغر مع اللاهوت - الذي نعثر عليه في دراسة هاينريش أوت حول هايدغر، (Denken und Sein (Ziirich: EVZ-Verlag, 1959)، وفي: «ما هو اللاهوت النسقي؟»، المقال المحوري حول هايدغر المتأخّر واللاهوت. لكن جهوده لا يمكن اعتبارها ناجحة<sup>[2]</sup> تماماً. ووفقاً لجيمس إم روبنسون، الذي أتبع تحليله، فقد قدّم أوت ثلاث مقاربات مميزة، يبدو أن اثنتين منها تناقض إحداهما الأخرى. في أول مقاربات أوت، التي تمّ تطويرها في الجزء الأول من كتاب «التفكير والكينونة» Denken und Sein، لم يتمّ إدخال مفهوم الله نفسه في إطار عمل هايدغر. بدلاً من ذلك، يقترح أوت وجود علاقة بين الكينونة، التي تُفهم

[1]- Über den Humanismus, pp. 192-o; translation from Richardson, Heidegger: Through Phenomenology to Thought, p. 6.

[2]- James M. Robinson, "The German Discussion of the Later Heidegger," in J. M. Robinson & J. B. Cobb, Jr. (eds.), The Later Heidegger and Theology (New York: Harper & Row, 1963), esp. pp. 38- 43.

على أنّها إبداع الكائنات، والمصطلح اللاهوتي «الخلق»، الذي يُفهم على أنّه فعل الخلق الإلهي وليس مجموع المخلوقات<sup>[1]</sup>. ويمكن الاستدلال على الله كمصدر أو كفاعل للفعل الإبداعي - الخالق - لكن ذلك لا يتوافق بشكل مباشر مع أيّ من مفاهيم هايدغر الفلسفيّة. لكن في النصف الثاني من الكتاب، يحاول أوت إيجاد علاقة أكثر جرأة. وهو الآن يجادل بأنّ الله هو الكائن الذي كينونته هي إعلانه عن نفسه، وهو ما يمكن مقارنته بفهم هايدغر للكينونة بما هي حدث انكشاف.<sup>[2]</sup>

هناك العديد من الصعوبات مع هذه المقاربة الثانية. ففي المقام الأول، يصرّ أوت على أنّ الله كائن وليس كينونة، وهذا على ما يبدو بسبب المقطع الذي تمّت مناقشته أعلاه من Uber den Humanismus وبسبب اعتقاده بأنّ تعريف الله بالكينونة قد ينطوي على «أفئمة» hypostatization غير مشروعة للكينونة. لكن إذا كان الله كائناً، فليس من الواضح كيف يمكن تمييز كيانه عن الكائنات المخلوقة الأخرى الموجودة تحت سطوة حدث الكينونة؛ وليس من الواضح كيف سيواجه اعتراض هايدغر على فهم الله على أنّه الكائن الأسمى في التقليد الميتافيزيقيّ. وفي المقام الثاني، ليست الكينونة، بشكل مباشر على الأقل، حدث كشف عن الوحي ذات نفسه، وهي نقطة سنتناولها بالتفصيل لاحقاً. علاوة على ذلك، فإنّ القول بأنّ الله هو الكائن الذي كينونته هي إعلانه عن نفسه، يوحي بأنّه يتمتّع بنوع خاصّ من الكينونة، يمكن تمييزه عن كينونة الكائنات الأخرى؛ لكن من الواضح أنّ الكينونة، بالنسبة إلى هايدغر، هي حدث موحد unitary. أخيراً، وكما أشار روبنسون<sup>[3]</sup>، يبدو أنّ هناك تناقضاً بين المقاربتين الأولى والثانية من مقاربات أوت. إذا كان الله كائناً (المقاربة الثانية)، فهو، مع جميع الكائنات، يخضع لفعل الخلق، إبداع الكائنات التي يسمّيها هايدغر الكينونة (المقاربة الأولى). فهل الله إذن مخلوق؟ هل لديه خالق؟

في ضوء هذه المشكلات، اقترح أوت طريقة أكثر تواضعاً لربط فلسفة هايدغر باللاهوت في كتابه «ما هو اللاهوت النظامي؟»، وذلك في أعقاب اقتراح قدّمه هايدغر نفسه في اجتماع قدامى ماربور عام 1960، والذي يعتمد على قياس التناسب : أ: ب :: ج: د. فكما أنّ التفكير الفلسفيّ يرتبط بالكينونة عندما «تتكلم» الكينونة مع التفكير البشريّ، كذلك يرتبط التفكير الإيمانيّ بالله عندما يتجلّى الله في كلمته. وبما أنّ القياس هو بين العلاقات أ: ب و ج: د، فإنّنا لا نعرف منه، بحسب أوت، أيّ شيء عن التوافقات المحتملة بين الكينونة (ب) والله (د). بل نتعلّم فقط كيف

[1]- The Later Heidegger and Theology, pp. 38 -39.

[2]- Ibid., pp. 39 -42.

[3]- Ibid., p. 42.

نفكر لاهوتياً، قياساً على التفكير التأملّي بالكينونة الذي تتبّعه الفلسفة.<sup>[1]</sup> ومن المؤكّد أنّ هناك بعض الحقيقة في هذا، لأنّه يذكّرنا بعنصر الخبرة والمشاركة «الأساسيين» في التفكير اللاهوتيّ. (ولكن ليس من الواضح ما إذا كان أوت ينوي ببساطة مساواة التفكير اللاهوتيّ بـ «الإيمان»، وهو ما يأخذه عليه منتقدوه الأميركيون بشدّة).

ولكن هل هذا كلّ ما يمكن قوله؟ إذا كانت العلاقتان أ: ب و ج: د متشابهتين، فيمكن القول بأن الحدود الخاصّة بالعلاقيتين، أ: ب من جهة و ج: د من جهة أخرى، متشابهة أيضاً، على الأقل في ما يتعلّق بوظائفها العلاقيّة. وإذا كان التفكير الفلسفيّ والتفكير اللاهوتيّ مرتبطين بموضوعاتهما، فسيبدو أنّ هناك أيضاً تشابهاً بين الموضوعات نفسها. وبهذا المعنى، فإنّ الحدّين ب (الوجود) ود (الله) يعملان بشكل مماثل؛ إنهما يقفان في علاقات مماثلة في طرحهما disposal أو في استحضارهما في التفكير الذي يستدعيهما. ومن ثمّ فإنّهما يتمتّعان بصلاحيّات وصفات متماثلة. الأهمّ من ذلك، في القياس الذي اقترحه هايدغر، ليس الله ببساطة هو الذي يقف في توافق مع الكينونة، بل الله كما يظهر في كلمته - وهي براعة يبدو أنّ أوت قد تجاهلها.

يمكن القول بأنّ هذا التطابق - بين الكينونة وكلمة الله - متضمّن في تصوّر هتايدغر الكامل للكينونة كحدث انكشاف. دعونا نلخص ما تعلّمناه عن هذا الحدث من التحليل السابق. إنه حدث يؤسّس العالم: فهو ينشئ «الأفق المفتوح» الذي يستطيع فيه الإنسان أن «يوجد» من خلال إسقاط نفسه على إمكانيّاته الخاصّة. إنّ حدث زمنيّ؛ بالفعل، الزمان نفسه، يُفهم على أنه مستقبل يقبل على الإنسان، ويفتح أمامه إمكانيّات جديدة لا حصر لها، ولكنه يقبل عليه دائماً من خلال ماضٍ يجب أن يتمّ تسليمه صراحةً («كتقليد») وأن يصبح أساساً لإمكانيّة جديدة للوجود من خلال استرداد retrieve تاريخيّ. إنه قبل كلّ شيء حدث كلمة، حدث لغويّ، يتمّ التعبير عنه في تماثل مع الكلام والتفكير البشريين، تماثل يعمل فيه الإنسان كأداة لا غنى عنها للكلمة، ومع ذلك يختبر تجاؤها. وباعتبارها حدث كلمة، تنكشف الكينونة عن طريق التجمّع في الحضور. ويمثّل هذا «الحضور» تكاملاً للنشوات ecstases الزمانيّة، بحيث يتمّ إبعاد الإنسان عن الانشغال بالحاضر الذي في متناول اليد فقط، وتوجيهه بدلاً من ذلك إلى إسقاط عازم في المستقبل - إسقاط تجري فيه استعادة إمكانيّات الماضي حقّاً وتحقيق الحضور الحقيقيّ باعتباره «لحظة رؤية» ديناميكيّة Augenblick.

لقد اقترحنا أنّ الكلمة يجب أن تُفهم أيضاً على أنّها تمثّل حضوراً بالمعنى «المكانيّ»، لأنّها أداة

[1]- Ibid., pp. 43, I06 ff.

تواصل ولقاء شخصيين؛ لكن هذا موضوع لم يطوره هايدغر. إذن، فإن الانكشاف له طابع إبداعيٍّ و«خلاصيٍّ» أو «شفائيٍّ». وما هو غير محجوب ليس الكينونة في حد ذاتها، بل الوجود الإنساني في أصالته اللغوية العلمانية الزمانية. أعتقد أننا بتنا نملك البنى الصورية الأساسية لفهم اللاهوتي للوحي أو لكلمة الله. لأنه، وفقاً للإيمان المسيحي (إذا أردنا التعبير عنه مؤقتاً بمصطلحات هايدغرية)، فإن كلمة الله هي كلمة يتأسس بها العالم باعتباره «ملكوت» أو «ملك» الله؛ كلمة تقبل على الإنسان كاحتمال مستقبلي تتوسطه أحداث معيارية معينة من الماضي التاريخي، وبالتالي فهي بهذا المعنى الأساسي زمانية؛ كلمة يتم التعبير عنها في الكلام البشري، عندما يتحرر هذا الكلام من اليومي ويتم جلبه إلى الإخلاص؛ كلمة لا يمكن فهمها إلا بأنها هبة، لأنها تتجاوز قدرة الإنسان على إنتاجها ومدى جدارته للحصول عليها (وبهذا المعنى يظل دائماً تحت سطوتها، متلقياً وليس مبادراً).

يجدر القول أن كلمة، أخيراً، تعمل باعتبارها الشيء الوجوداني الأعمق والثابت للطبيعة البشرية. هذه الكلمة التي من دونها لا يمكن للإنسان أن يوجد هي كلمة الله. والادعاء بأنها كلمة الله هو زعم ينبع من رسالة الإيمان المسيحي وتجربته، وليس زعمًا يمكن تطويره بالتحليل الصوري نفسه. إنه ادعاء له جذوره في نهاية المطاف في حدث الكلمة البدئي، يسوع المسيح. ولكن لدينا على الأقل الأدوات المتاحة لنا للحصول على وصف لإمكانية إعلان الله كحدث كلمة يؤسس العالم، في حالة حدوثه بالفعل.

إن الأهمية الحقيقية لتحليل هايدغر للكينونة تكمن لاهوتياً في نقطة عقيدة الكلمة الإلهية، وهي نقطة يبدو أن الفيلسوف نفسه قد استشعرها. ونحن نجد تلميحات إلى ذلك غامضة إلى حد ما في *Über den Humanismus*. هناك يخبرنا أن مسألة الكينونة يجب أن تتم معالجتها قبل أن نتمكن من إثارة سؤال الله. ويبدو أن الكينونة، التي تفهم على أنها البعد «المقدس» - اسم للتجربة الدينية الشعرية للانكشاف بما أنه خلاص ونعمة وشفاء.<sup>[1]</sup> تمثل «الاقتراب» من الله، تماماً كما (وفقاً للمسيحية) لا يمكننا أن نفكر في انكشاف كلمة الله بمعزل عن رحمته.<sup>[2]</sup>

نجد دليلاً أكثر مباشرة في: «من محادثة حول اللغة» حيث يذكر هايدغر تشبيهاً مشابهاً لذلك الذي اقترحه في اجتماع قدامى ماربورغر في عام 1960. أثناء تأمله من خلال خلفيته اللاهوتية عندما كان طالباً في المدرسة اليسوعية في فرايبورغ، قال إنه واجه لأول مرة مشكلة التأويل في دراساته اللاهوتية، وقد أذهله التشابه التالي: كما أن كلمة الكتاب المقدس (أي كلمة الله) مرتبطة بالتفكير

[1]- Pöggeler, op. cit., pp. 280- 81.

[2]- Über den Humanismus, pp. 36- 37.

اللاهوتي التأملي، فإن الكينونة مرتبطة باللغة.<sup>[1]</sup> ويعلق بوغلر Pöggeler على هذا التشبيه بطريقة كاشفة. إن ما تدعيه كلمة الكتاب المقدس ليس الديمومة الثابتة، أو أن تكون جاهزة للاستخدام؛ بل هو حدث، حدث تاريخي، ليس مغلقاً ولكنه الطريق إلى مستقبل مفتوح. في هذا الادعاء يتم تقديم الحقيقة، رغم أنها تظل في الوقت نفسه لغزاً، في إشارة إلى وحي مستقبلي. وهذه الكلمة باعتبارها خلاصية، تدعو الإنسان إلى اتخاذ قرار؛ وترشد المؤمن إلى تلك الحقيقة التي يجد فيها الحرية ومكان إقامته المستقبلي، أي البيت الذي يسكن فيه. (راجع يوحنا 8: 31-32). «هذا الادعاء يهب كينونة جديدة [ein neues Sein]، رغم أن التفكير التأملي تاريخياً وزمناً.... يسعى لإظهار هذا الكينونة باعتباره كينونة الكائنات. ومع ذلك، في هذه المحاولة، لا بد من تحطيم التفكير التقليدي حول الكينونة، لأن الكينونة هنا ليست حضوراً ساكناً، بل الحدث [das Ereignis]، الذي يصل فيه إلى نفسه [sich zuspricht] في الوقت نفسه الذي يخرج فيه من نفسه. وإذا كانت اللغة تشير إلى هذه الكينونة -الادعاء التاريخي- فإنه لم يعد من الممكن اعتبارها «ميتافيزيقياً» بمثابة أصل حقيقي، قابل للتحويل إلى حضور ثابت.<sup>[2]</sup> وإذا كان هذا التفسير صحيحاً، فلدينا هنا معادلة كينونة هايدغر مع كلمة الله، كلمة حدث الحقيقة. في الواقع، يُظهر بوغلر مدى تأثر هايدغر العميق، في محاضراته المبكرة حول ظاهرة الدين، بما سمّاه «تجربة الحياة الواقعية التاريخية» للإيمان المسيحي البدئي. هذه التجربة هي انفتاح على الإنجاز المستقبلي، على الحدث المقتحم والذي لا يحاط به والذي تقوم عليه الحياة؛ إنه ليس «محتوى» موضوعياً قابلاً للحساب.

لقد تعلم هايدغر من بولس (1 تسالونيكي 5: 1-3) ذلك التفكير الذي ينغلق على المستقبل الذي لا يحاط به من خلال حساب الأوقات. ويحصر نفسه بمحتوى موضوعي يواجه الدمار.<sup>[3]</sup> هذا الحدث المقتحم، المكتمل، الذي لا يحاط به، هو حدث الكلمة، كلمة الله. يجادل هايدغر، في محاضراته عن أوغسطين والأفلاطونية الجديدة، بأن هذه التجربة الكتابية البدئية كانت محجوبة («منسية») من خلال إدخال المفاهيم الميتافيزيقية في التأملات اللاهوتية اللاحقة: يصبح الله هنا أرضاً ثابتة بدلاً من الذي يتكلم بالكلمة الخلاصية والتدشينية. ومع ذلك، تمت إعادة اكتشاف التجربة الأصلية جزئياً من قبل أوغسطين، ومتصوفي العصور الوسطى، ولوثر الشاب، وكيركيغارد، رغم أنهم أيضاً خضعوا في النهاية لطريقة التفكير الميتافيزيقية.

[1]- *Unterwegs zur Sprache*, p. 96:

«في ذلك الوقت كنت منزعاً بشكل خاص من مسألة العلاقة بين كلمة الكتاب المقدس والتفكير اللاهوتي التأملي. لقد كانت، إذا صحّ التعبير، العلاقة نفسها، أي العلاقة بين اللغة والوجود [التي كانت *Gespäch* بها المعنى]، رغم أنها مخفية ولا يمكن الوصول إليها بالنسبة إليّ.... إن المقصود من «الكائن» أن يتوافق مع «كلمة الكتاب المقدس» تمّ تأكيده بواسطة Pöggeler في المقطع المذكور أدناه.

[2]- Pöggeler, *op. cit.*, p. 270.

[3]- *Ibid.*, pp. 36-38; المراجع هي لمحاضرات فرايبورغ غير المنشورة، «Einführung in die Phinomenologie der Religion», 1920-2.



لقد مثل لاهوت الصليب للشباب لوثر العودة إلى الحياة «التاريخية» بشكل أساسي، ضد كل «وجهات النظر» أو «الرؤى» النبوية والميتافيزيقية.<sup>[1]</sup>

ومع هذا الانشغال المبكر بلاهوت بولس وأوغسطينوس ولوثر، فليس من المستغرب أن يحاول هايدغر إجراء تحليل فينومينولوجي لحدث الانكشاف المعروف في اللاهوت (عندما يكون موجّهًا نحو تجربة الإيمان البدئية) باعتباره كلمة الله.

من هنا، فإن الأهمية اللاهوتية الحقيقية لعمل هايدغر الفلسفي تكمن في نقطة عقيدة كلمة الله. هذه هي وجهة النظر في الواقع، التي حظيت بمزيد من الدعم من أمثال كارل رانر Karl Rahner، الذي استخدم بشكل مقنع فلسفة هايدغر في تطوير أنثروبولوجيا لاهوتية.<sup>[2]</sup>

وهو لا يعتقد فقط أن اللاهوتي، بمساعدة الفيلسوف، يجب أن يقوم بتحليل صوري للبنى الأساسية (أو «الوجودية») لكيونة الإنسان في العالم، من أجل وضع أساس لوصف التعيين الوجودي لطبيعة الإنسان الأساسية سواء في الوجود الأثم أم المخلص، ولكن محتوى تحليله أيضًا يوازي تحليل هايدغر في نقاط مهمة.

في الواقع، يبدو أن رانر قد توقع اتجاه فكر هايدغر اللاحق قبل أن يصبح واضحًا في كتابات الفيلسوف نفسه. فالتوازي هو بين فهم رانر للاقتران بين الوجوديات «الخارقة للطبيعة»<sup>[3]</sup> والوجوديات «الطبيعية» في تحقيق قدرة الإنسان في سبيل الله، وبين رؤية هايدغر للعلاقة بين الكينونة والدازين في حالة الانكشاف. يصف «الوجوداني الخارق للطبيعة» نعمة الله، تواصل الله ذات نفسه غير المحدد بواسطة الكلمة، والذي من خلاله يتحقق «الوجوداني الطبيعي»، أي قدرة الإنسان على إقامة علاقة متعالية مع الله اللامتناهي. وتجتمع الوجوديات معًا كبنيتين تأسيسيتين في تحقيق الطبيعة البشرية، وبشكل أساسي في شخص يسوع المسيح. إن تواصل الله ذات نفسه في الكلمة (راجع حدث اكتشاف الكينونة عند هايدغر) يحضر قدرة الإنسان على التسامي، «نواته الروحية الشخصية» (راجع وجودانية الدازين في الفهم والكلام)، إلى التحقق بحيث تظل كلمة الله في هذه الحالة دائمًا هبة «غير محددة» (راجع إصرار هايدغر على أن الإنسان دائمًا يبقى تحت تصرف حدث الكينونة، الذي له طابع رشيق).

[1]-Pöggeler, op. cit., pp. 3841-; see the unpublished Freiburg lectures, "Augustinus und der Neuplatonismus," 1921.

[2]- للاطلاع على هذه الفقرة، أنظر مقالتي عن رانر في: The New Day: Catholic Theologians of the Renewal (Richmond, Va.: John Knox Press, 1968), pp. 46-61.

[3]- بكلمة «خارق للطبيعة»، لا يعني رانر Rahner تعطيل النظام الطبيعي التاريخي من خلال غزو سببية إلهية خارقة. يشير المصطلح بالأحرى إلى صفة نعمة الله «غير المحددة» الشبيهة بالموهبة، والتي تقع خارج قدرة طبيعة الإنسان ولكنها مع ذلك هي بالضبط تحقيق تلك الطبيعة، وبالتالي تنتمي إلى التعريف الأساسي للإنسان. Karl Rahner and Herbert Vorgrimler, Theological Dictionary. (New York: Herder and Herder, 1965), P. 450.



بالنسبة إلى كل من رانر وهايدغر، فإنَّ الكلمة كوشي، بينما تتجاوز الإنسان وتقبل عليه كهبة، هي مع ذلك حدث «علماني»، يجب فهمه بدقّة من حيث البنى الأساسية للطبيعة الإنسانية باعتبارها الوجودانيّ الأعماق والثابت لكيثونة الإنسان في العالم. ويظهر هذا التشابه بوضوح في أنّ كلمة الله تعمل، في الأنثروبولوجيا اللاهوتيّة عند رانر، بطريقة مماثلة لحدث الكينونة عند هايدغر.

### العلاقة بين كلمة الله و الله:

استتجنا إذن، أن تحليل هايدغر للوجود ذو أهميّة أساسيّة للفهم اللاهوتيّ لحدث كلمة الله كحدث وحي. ولكن يجب علينا الآن أن نتناول مسألة العلاقة بين كلمة الله والله. هل الله مطابق لكلمته؟ أو يجب هنا التمييز الذي يمنعنا من أن نطابق بين الله والكلمة؟ أعتقد أنّ هذه العلاقة يجب أن تُفهم على أنّها علاقة جدليّة.

من ناحية، لا ينبغي أن يُنظر إلى الله على أنّه «شيء» أو «كائن» وراء كلمته. ومثل هذا الرأي يعني العودة إلى فهم ما قبل هايدغريّ للكلمة، وبموجبه تكون الكلمة بياناً خارجياً أو تعبيراً عن واقع ما قبل لغويّ أكثر جوهرية. لهذا السبب، يجب رفض المقاربة الثانية من مقاربات أوت، والتي بموجبها يكون الله هو الكائن الذي كينونته هي إعلانه عن نفسه. إن الله ليس «كائناً» موجوداً، كما كان، على الجانب الآخر من الكينونة، حدث انكشاف الكلمة. وإذا لم يكن الله كائناً، فلا بدّ من أن يكون كينونة - إلا إذا أردنا أن نخرج في هذه النقطة الحاسمة خارج المقولات الفلسفيّة تماماً<sup>[1]</sup>. من هنا، يجب أن نقول إنّ الله، في كلمته في الوحي، هو الكينونة، في حين أنّ جميع الكائنات موجودة تحت تصرّف الكينونة، ولا يمكن مساواتها بها ببساطة. الله هو الحدث، حدث كلمة الوحي.

[1]- أنا لست على استعداد لقبول العقيدة اللوثرية الخاصّة بالتمييز بين القانون والإنجيل كأساس للتمييز بين مهام الفلسفة والأهوت. عندما يتمّ تطبيق هذا التمييز على فلسفة هايدغر، يُفهم على أنّه يعني، كتفسير للقانون، أن فلسفته ليست قادرة حقّاً على التفكير بشكل غير ميتافيزيقيّ عن الله، أو أنّ أيّ محاولة لاهوتيّة لاستخدام هايدغر ستقع مرّة أخرى في الميتافيزيقا. يُزعم أن التفكير غير الميتافيزيقيّ عن الله ممكن فقط على أساس الوحي المسيحي. ينظر:

Eberhard Jüngel, „ Der Schritt zurtick. Eine Auseinandersetzung mit der Heidegger-Deutung Heinrich Otts,“ Zeitschrift für Theologie und Kirche, VIII (1961), IO422-; Helmut Franz, „Das Denken Heideggers und die Theologie, „ Zeitschrift für Theologie und Kirche, Beiheft 2 (Sept., 1961), 8 I-I 7: Gerhard Ebeling, „ Verantworten des Glaubens in Begegnung mit dem Denken M. Heideggers: Thesen zum Verhaltlnis von Philosophie und Theologie, „ Zeitschrift für Theologie und Kirche, Beiheft 2 (Sept., 1961), I 1924-, esp. 122.

هناك نقطة مماثلة طرحها كارل بارث، مع إشارة محدّدة إلى هايدغر من بين آخرين، في:

„Philosophie und Theologie,“ Philosophie und christliche Existenz: Festschrift für Heinrich Barth, ed. G. Huber (Basel, 1960), pp. 93 106.

في ما يتعلق بمسألة العلاقة الصوريّة بين الفلسفة والأهوت، أتفق مع هاينريش أوت Heinrich Ott: التطبيق الفوريّ لثنائيّة القانون والإنجيل يستبعد من حيث المبدأ، أي أهميّة إجابيّة للفلسفة بالنسبة إلى محتويات الأهوت. See Ott, „Response to the (99-American Discussion,“ The Later Heidegger and Theology, pp. 198 التي يسعى بها لاستخدام التفكير الهايدغري في الأهوت.

من ناحية أخرى، لا يجوز لنا ببساطة أن نعكس المعادلة ونقول إنَّ الكلمة (أو الكينونة) هي الله. فلغة الكتاب المقدَّس عن الله تقاوم عادة إغراء عكس العلاقة بين الموضوع والمحمول وجعل الصفات الإلهية موضوع التصريحات حول الله. على سبيل المثال، في يوحنا 4: 7-8 يقال لنا إنَّ «الله محبَّة»، ولكن «المحبَّة هي لله»، وليس أنَّ «المحبة هي الله». من هنا، فإنَّ إن عكس المسندات يميل إلى أن يؤدي إلى أفنمة hypostatization الصفات الإلهية («الكلمة»، «الحكمة»، «الحب»، وما إلى ذلك). وإذا كان تجسيد الكلمة قد حدث بالفعل في مقدِّمة يوحنا فهو سؤال معقَّد جدًّا بحيث لا يمكن متابعته هنا. وعليه، يمكن القول أنَّ الاتجاه الأساسيَّ للإنجيل الرابع، رغم ميل اللُّغة، ومن فكرة الوجود المسبق للكلمة، ومن التأثير الواضح للمفاهيم الأسطورية، ليس اتَّجاه أفنمة. لقد تمَّت بالفعل إزالة الشكل الأسطوريَّ للتعبير من حيث المحتوى. ومن ثمَّ فإنَّ الترجمة المعتادة للجملة الأخيرة في يوحنا الأول: «كان الكلمة الله» تبدو لي مشكوكًا فيها. إنَّها تعكس «التحيُّز» الذي يقبل بالفعل بالأفنمة.

في الجملة الأخيرة من النصِّ اليونانيِّ، يفف θεός و λόγος في حالة معارضة في الحالة الإسمية، ويقترح ترتيب الكلمات أن تكون الترجمة كما يلي: «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الله الكلمة». ومع ذلك، فإنَّ كريستولوجيا اللُّوغوس الكلاسيكية عكست بوضوح المسندات وفكَّرت في الكلمة المتجسِّدة باعتبارها فاعلاً إلهياً، والأفنوم الثاني في الثالوث، وبديلاً للفاعلية البشرية ليسوع. ولكن يجب مقاومة الأفنمة لأنَّ الكلمة في حدِّ ذاتها ليست فاعلاً شخصياً، رغم أنَّها الأداة أو الحدث الذي يشكِّل الشخصية.

يتطلَّب الإيمان كلمة خارقة للطبيعة تعمل كفاعل إلهيَّ رؤية أسطورية للعالم، وهو بالتأكيد غريب على فهم هايدغر للكينونة. ضدَّ هذين الموقفين يمكن القول أنَّ الله هو الحدث المؤسَّس بالكلمة. الله هو حدث الكلمة البدئيِّ، حدث الكينونة. ولهذا التعريف ثلاثة تداعيات أساسية على فهمنا لوجود الله: الله مستقبل، والله شخصي، والله وحي.

أولاً، كحدث كلمة، فإنَّ الله هو «المستقبل» الذي يصبح حاضرًا ويتجمَّع في الحضور من خلال الكلمة. وباعتباره حدث الكلمة، فإنَّ الله نفسه هو حدث الزمان. يمكننا هنا أن نشير إلى رؤية هايدغر الاستفزازية الواردة في حاشية في نهاية كتاب «الوجود والزمان»، والتي مفادها أنَّ «أبدية» الله لا يمكن فهمها «إلا باعتبارها زمانية أكثر أولية و«لانهاية»»<sup>[1]</sup>. وأهمُّ نشوات الزمان

[1]- Being and Time, p. 499 (translation slightly altered); cf. Sein und Zeit, p. 427.

للحصول على مناقشة كاملة لمضمون هذا البيان، راجع:

Schubert Ogden's chapter on "The Temporality of God" in The Reality of God (New York: Harper & Row, 1966)

هو المستقبل. فالزمان هو الحدث الذي يؤسسه مجيء المستقبل عبر الماضي باعتباره ما يتجمع في الحضور أو يتجلى. هذا هو الشيء الحقيقي في تعريف يورغن مولتمان Jürgen Moltmann لله (متبعا إرنست بلوخ Ernst Bloch) باعتباره «المستقبل على أنه طبيعته الأساسية»، الإله الذي «أماننا» وليس الذي «فينا» أو «فوقنا»<sup>[1]</sup>. في الوقت نفسه، فإن الله «الذي يشكل المستقبل طبيعته الأساسية» هو القريب، والذي يجتمع في الحضور من خلال قربه. باختصار، الله باعتباره حدث الكلمة البدئية هو وحدة نشوة الزمان، وحدة يؤسسها مجيء المستقبل.

ثانياً، باعتباره حدث الكلمة، فإن الله شخصياً بشكل بارز، لأن الشخصية تتكون تحديداً من «الحدث» - الحدث التاريخي الزمني الذي «يتحقق» بالتجمع، ويوجد التجمع داخل الحضور من خلال الكلمة. فأن تكون شخصياً يعني أن توجد في الحضور. ومثل حدث الكلمة، فإن الله حضور.

إنّ البشر يوجدون شخصياً بقدر ما يتم التعبير عن الكلمة البدئية في كلامهم وتفكيرهم. فقد تمّ خلقهم كوجودات شخصية بالكلمة؛ ومن ثمّ فإنّ شخصياتهم هي هبة مستمرة، ووجودهم المخلوق مشروط بشكل جذري. أمّا الله فهو شخص غير مخلوق، لأنّه كلمة. الكلمة في حدّ ذاتها ليست فاعلاً شخصياً ولكنها «الوسيلة» التي يتحقق بها حدث شخصي. وأخيراً، باعتباره حدث الكلمة، فإنّ الله هو الذي «يحدث» عن طريق حدث الوحي. فلا يوجد إله آخر غير الموحى والكاشف، الإله المتكلم، وبالتالي فهو حاضر في كلامه.

ولكن، ألسنا بالتالي في خطر ذوبان الله في العالم، وربطه بالعملية التي يوجد بها العالم؟ أعتقد أنه يمكن تجنّب هذا الخطر لسببين: في المقام الأول، كما رأينا بوضوح من تحليل هايدغر «للاختلاف الأنطولوجي»، فإنّ حدث الكينونة يجاوز العالم وليس «جزءاً» منه، رغم أنّه في الوقت نفسه محايت جذرياً للعالم. فمن ناحية، تعتمد الكينونة كحدث كلمة على الإنسان في مجيئه إلى التعبير، ومن دون «هناك» (da)، لا يمكن للكينونة (sein) أن تكون، تماماً كما لا يمكن للـ «هناك» (الإنسان) أن يوجد بمعزل عن الكينونة. وبالمثل، إلى هذا الحدّ الجذري، تستطيع المسيحية أن تؤكّد حضور كلمة الله في العالم. أمّا من ناحية أخرى، فتظلّ الكلمة حرة في علاقتها بالعالم؛ إنّها تضع الإنسان تحت تصرّفها ولا يمكن أبداً مأسستها أو موضعتها؛ فهي تبقى دائماً البادئ بالعلاقة؛ وهي التي تخاطب بدلاً من أن تستجيب؛ مجيئها هو مسألة نعمة، لا ضرورة. ومن ثمّ، فإنّ الكلمة، باعتبارها الوجودانيّ التأسيسيّ لكينونة الإنسان في العالم، تجاوز الإنسان وليست تحت تصرّفه.

[1]- Jürgen Moltmann, *Theology of Hope*, trans. James W. Leitch (New York: Harper & Row, 1967), p. i6.

ثالثاً: يمكن التمييز بين كلمة الله «الظاهرة» - أي وحيه في العالم، الذي به يكون حاضراً لغير ذاته - وبين كلمته «الباطنة»، التي بها يكون حاضراً لنفسه في فعل تكشف داخلي. يستلزم الحضور الشخصي علاقات داخلية وخارجية. ولا يجوز تفكك أي مجموعة من مجموعتي العلاقتين هاتين في الأخرى. إذا كان الله متضمناً بشكل شامل في علاقاته الخارجية، فإنه في التحليل النهائي يجب أن يُفسر على أنه جزء من العالم. ومن ناحية أخرى، إذا كانت علاقاته الخارجية مجرد انعكاس لعلاقاته الداخلية، فإن علاقته بالعالم ستكون وهمية. بل يجب علينا أن نصر على أن تشارك العلاقات الداخلية والخارجية في تكوين كينونة الله بالتساوي، بحيث لا يوجد أي تنازع أو تناقض بينهما. الله هو حدث الوحي سواء للداخل ad intra أم للخارج ad extra. وهذا أحد معاني عقيدة التثليث. إن الله حاضر لنفسه تماماً كما هو حاضر للعالم في كلمته، رغم أننا نعرفه فقط في حضوره الخارجي، أي في فعله الذي يكشف عن نفسه على المستوى الدنيوي. لكن كلمته الداخلية تتوافق تماماً مع كلمته الخارجية والعكس صحيح. وتبقى طريقة التطابق نفسها بين كلمته الباطنة وكلمته الظاهرة غامضة، وهو لا يستنير بنور الوحي لأنه هو ذلك النور نفسه. لهذه الأسباب إذن، لدينا طريقة لتصوير علاقة الله بالعالم تتجاوز تناقضات الأحادية والثنائية، التي ذكرناها في البداية. فالله ليس متضمناً بشكل كامل في حدث الكلمة الذي يؤسس العالم، لأنه حاضر أيضاً لنفسه. وكلمته «الخارجية» نفسها تتجاوز العالم، وتخاطبه ككلمة نعمة، وتدعوه إلى الكينونة. وهكذا، فإن الله يجاوز العالم بحريته، ذاك الذي مع ذلك يستمد كينونته من كلمته فقط. - كلمة ليست قوة غريبة أو خارقة للطبيعة، بل هي كينونة العالم ذات نفسه، الكلمة التي تؤسس العالم والإنسان في بنيتهما الأساسية.

مما سبق، استنتجنا أن الله ككلمة هو حدث الوحي الذي به تأسس العالم. ومع ذلك، فإن ما هو غير مخفي أو مكشوف في حدث الوحي، ليس الله في حد ذاته، بل إمكانية الوجود الإنساني الحقيقي في العالم، والتي «تتجمع في الحضور» بوساطة هذا الحدث. في هذا السياق، يشير سفر الرؤيا إلى العالم، وليس إلى الله. ومن الصعب علينا أن نهرب من فكرة الوحي باعتباره نقل معلومات عن الأشياء الإلهية بوساطة الله نفسه<sup>[1]</sup>. لكن الوحي ليس مجموعة من الحقائق من عالم آخر؛ إنه حدث الانكشاف في هذا العالم. الله نفسه ليس «موضوعاً» للانكشاف (باعتباره حدث الكينونة، لا يمكن أن يكون موضوعاً)؛ بل إنه يجعل نفسه معروفاً أو ينقل نفسه في الحدث الذي

[1] - Paul Tillich, *Systematic Theology*, (Chicago: University of Chicago Press, 1957), II, 166 -67.

ينكشف به العالم، مثل الشخص الذي يتكلم (وبالتالي هو) الكلمة الأصلية التي تنير الكائنات، وتجلبها إلى الحضور. فالنور الذي ينير، والكلمة التي تجمع، تظل وسيلة الوحي بدلاً من أن تصبح موضوعاً له، لأنَّ الوحي لا يكشف عن نفسه. لذلك، فمن المفضل أن نفكر في إعلان الله باعتباره وحي- ذات، self-revelation كما لو كانت هناك «ذات» إلهية يجب الكشف عنها قبل حدث الوحي نفسه وبمعزل عنه. الله هو الإعلان، سواء إلى الداخل ad intra أم إلى الخارج ad extra.<sup>[1]</sup>

لقد جادلنا بأنَّ الكلمة التي وصفها هايدغر بأنَّها حدث الكينونة، حدث الانكشاف، هي ما يقصده المسيحيون بكلمة الله. وزعمنا كذلك أنَّ الله نفسه هو كلمة الوحي، الكلمة التي بها يحضّر لنفسه ويجمع الكائنات إلى الحضور، كلمته الداخلية والخارجية. ولكن على أيّ أساس يمكننا أن ندعي أنَّ الكلمة هي كلمة الله؟ كيف نعرف أنَّ هذه الكلمة ليست مجرد مسألة قدر محض، أو قوة شيطانية، أو لغز لا يمكن تفسيره أو اختراقه؟ وهذا ليس ادّعاءً بأنَّ الفيلسوف ذاته يمكن أن يتقدّم. بل إنَّه يعتمد على اعتراف الإيمان المسيحيّ بأنَّ كلمة حدث الوحي تشكّل نفسها بطرق محدّدة ومعينة- وهو نموذج يركّز على يسوع الناصريّ باعتباره الشخص الذي تعبّر فيه الكلمة عن نفسها بشكل أصيل وفريد. ليس كلُّ ما يحدث في العالم هو وحيًا؛ في الواقع، الكثير منه هو عكس ذلك. إذ تُستخدم اللّغة في كثير من الأحيان للتشويه والإخفاء والتقويض أكثر من استخدامها للتوضيح والكشف والإبداع. لقد أهمل هايدغر هذه المشكلة بشكل غريب في كتاباته المتأخّرة، مع أنَّه وجّه إليها ذات مرّة اهتماماً قوياً - مشكلة السقوط، والخطيئة، و«يومية» everydayness اللّغة، وما يترتّب على ذلك من فساد العالم. الوحي ليس في كلِّ مكان. إنَّه بالأحرى منفصل ونموذجي، وهو نموذج يتمُّ من خلاله تشكيل معايير لتمييز الحقِّ من الباطل، والبناء من الإفساد، والإلهيِّ من الشيطانيِّ.

ربّما يكون فقدان النموذج وما يترتّب على ذلك من فشل في التمييز جزءاً من مأساة هايدغر الشخصية. يعتمد هذا التمييز، بالنسبة إلى المسيحيّ، على نموذج للوحي يتمُّ التركيز عليه في نقاط عقديّة معيّنة تمتلك وضوحاً غريباً وغير قابل للتكرار، وهي نقاط بمثابة القاعدة لتمييز متى وأين

[1]- ومع ذلك، ينبغي الإشارة إلى محاولة فولفهارت باننبرغ Wolfhart Pannenberg المثيرة للاهتمام للتمسُّك بمفهوم إعلان الله عن نفسه، مع الإصرار على أنَّ مثل هذا الإعلان عن الذات يحدث بشكل غير مباشر من خلال أعمال الله في التاريخ. يستنتج باننبرغ هذا الموقف من بنية الشخصية: لا يمكن للشخص أن يكشف عن نفسه إلا بشكل غير مباشر لأنَّه واحد مع نفسه فقط من حيث علاقاته مع الآخرين. وكما يقول جون كوب John Cobb، في وصفه لموقف باننبرغ: «إن محتوى إعلانات [الله] هو بشكل مميّز شيء يتعلّق بالأحداث والأفعال البشرية، وليس معلومات مباشرة عن نفسه». Theology as History, ed. J. M. Robinson and J. B. Cobb, Jr. [New York: Harper & Row, 1967], pp. 207-23; Offenbarung als Geschichte, ed. W. Pannenberg (2d ed.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963), pp. 1591, 17-; and Grundzüge der Christologie (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1964), pp. 124-31.

يحدث عدم الانكشاف في الواقع، وكأساس للاعتراف بأنّ الوحي لا يأتي صدفة وبشكل عشوائي، كقدر أعمى أو كقوة شيطانية تحلّ علينا، بل هو كلمة من الواحد الذي اسمه «الله». - إله إبراهيم وإسحق ويعقوب.

غير أنّنا انتقلنا هنا بالفعل من الإمكانية الأنطولوجية للوحي إلى واقعه، أي تعيينه الوجودي لجماعة دينية خاصة. وهذه الخطوة لا يستطيع الفيلسوف بصفته فيلسوفاً القيام بها. يمكن له أن يزودنا بتحليل صوريّ لإمكانية الوحي كحدث كلمة يؤسس العالم، لكن الطريقة الوجودية existentiel الخاصة التي يتمُّ بها اختبار هذا الحدث وتحوُّله إلى واقع ملموس تجاوز مقولات التحليل الوجودانيّ existential الصوريّ. وعندما ننتقل من الإمكانية إلى الواقع، فإنّنا ننتقل من اللاهوت «الأساسي» (عقيدة الوحي، المفهومة صورياً) إلى اللاهوت «المعلن» revealed (عقيدة الله وعقيدة المسيح).

ختاماً، يجدر القول أنّ كون الكلمة هي كلمة الله يرتكز على الاعتراف بأنّ يسوع هو المسيح. لكن كلمة الله واضحة في الواقع لأنّ الكلمة تعتمد على نوع التحليل الذي حاولنا متابعتها في هذا المقال.

### لائحة المصادر والمراجع

1. An Introduction to Metaphysics, trans. Ralph Manheim (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1959), „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, „in Identitdt und Differenz (4th ed.; Pfullingen: Neske, 1957),
2. Being and Time, p. 47 (translation altered); cf. Sein und Zeit, p. 25. See Introduction to Metaphysics.
3. Being and Time, quotation from, translation slightly altered; cf. Sein und Zeit (xIxtth ed.; Tiibingen: Max Niemeyer Verlag, 1967). See also Pöggeler, op. cit.,
4. Being and Time, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper & Bros. 1962).
5. Cf. Discourse on Thinking, trans. John M. Anderson and E. Hans Freund



- (New York: Harper & Row, 1966).
6. Eberhard Jüngel, „Der Schritt zurtick. Eine Auseinandersetzung mit der Heidegger-Deutung Heinrich Otts,“ Zeitschrift für Theologie und Kirche, VIII (1961), IO4-22; Helmut Franz, „Das Denken Heideggers und die Theologie, „ Zeitschrift für Theologie und Kirche, Beiheft 2 (Sept., 1961), 8 I-I 7: Gerhard Ebeling, „ Verantworten des Glaubens in Begegnung mit dem Denken M. Heideggers: Thesen zum Verhailtnis von Philosophie und Theologie, „ Zeitschrift für Theologie und Kirche, Beiheft 2 (Sept., 1961).
  7. Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (2d ed.; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1965). cf. Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, trans. Norman Kemp Smith (London: Macmillan, 1933).
  8. Identität und Differenz, translation from William J. Richardson, S.J., “Heidegger and God-and Professor Jonas “Thought, XV (Spring 1965).
  9. James M. Robinson, “The German Discussion of the Later Heidegger,” in J. M. Robinson & J. B. Cobb, Jr. (eds.), The Later Heidegger and Theology (New York: Harper & Row, 1963), esp.
  10. Jürgen Moltmann, Theology of Hope, trans. James W. Leitch (New York: Harper & Row, 1967).
  11. Paul Tillich, Systematic Theology, (Chicago: University of Chicago Press, 1957).
  12. Über den Humanismus (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1947).
  13. Vortädge und Aufsdäze (paperback ed.; Pfullingen: Neske, 1967), II,



# "أرض الحقيقة" وتجليات الوحي عند ابن عربي (قراءة تأويلية عرفانية)

أمين يوسف عودة

بروفسور اللغة العربية وآدابها. الجامعة الأردنية. الأردن

## ملخص إجمالي:

تحاول هذه المقاربة التأويلية استكناه أحد أبرز نصوص محيي الدين ابن عربي الخصيبية، الوارد في كتابه «الفتوحات المكيّة» تحت عنوان: «في معرفة الأرض التي خلقت من بقية خميرة طينة آدم وتسمّى أرض الحقيقة». وهذا النصّ يشكّل جزءاً من رؤاه العرفانية، ومعارجه الروحية صوب عوالم الغيب، المأهولة بكل ما هو غريب وعجيب، بل يمكن أن يُنعت بعضه بالمستحيل قياساً بمنطق العقل، وقوانين عالم الحسّ.

وقفت هذه القراءة على تحديد مظهرين من مظاهر الكتابة عند ابن عربي في كتابه «الفتوحات»، وبيّنت أنّهما يعكسان طرفاً من بنية التفكير والتأويل اللتين يصدر عنهما المؤلف في تأسيس رؤيته الكوزمولوجية العرفانية. ونظرت إلى أنّ نصّ «أرض الحقيقة» السردية، بغرائبه وعجائبه، يمثل مظهرًا من مظاهر الحقائق الإلهية المتجلية في عالم الغيب، بيد أنّ مظهر مصادق للكيفية التي تتجلّى فيها الحقائق الإلهية في عالم الحسّ. فما يبدو مستحيلًا في هذا العالم، يغدو ممكنًا في عالم أرض الحقيقة الغيبية. ينتهي التأويل إلى أنّ هذه الأرض ليست أرضاً بالمعنى المتعارف عليه، إنّما هي جزءٌ من كينونة الذات الإنسانية، استنادًا إلى المقولة العرفانية التي ترى أنّ الإنسان بجرمه الصغير ينطوي على ما تفرّق في الكون بجرمه الكبير. معنى ذلك أنّ الإنسان، ولو كان في ظاهره يخضع لمنطق العقل وقوانين عالم الحسّ والشهادة، فإنه يكتنز في باطنه عوالم أخرى تتخطى حدود المنطق والعقل والحسّ المشهودة. إنّها عوالم أرض الحقيقة. ولعلّه من المنطق أن يؤدّي هذا التأويل إلى تأويل آخر وهو أنّ مصطلح الحقيقة يستدعي مصطلحًا غائبًا هو مصطلح المجاز، ويعني إمكانية النظر إلى عالم الحسّ والشهادة على أنه عالم مجازي أو خيالي، وهو ما يتفق مع رؤية ابن عربي له.

\* \* \*

مفردات مفتاحية: أرض الحقيقة - التجليات الإلهية - الحقيقة الغيبية - عالم الحسّ - الخيال

- البرزخ.

## تمهيد:

أفرد ابن عربي الباب الثامن من كتاب «الفتوحات المكيّة»، للحديث عن موضوع غيبيّ ينطوي على العجيب والغريب، بل المستحيل بالنظر إلى منطق العقل، وقوانين عالم الحسّ والشهادة القائمة على ترتيب الأسباب، وارتباط العلة بالمعلول، وامتناع التداخل بين حدود الأشياء على نحو لامعقول.

لقد وضع لهذا الباب العنوان الآتي: «في معرفة الأرض التي خُلقت من بقية خميرة طينة آدم وتسمّى أرض الحقيقة وذكر ما فيها من الغرائب والعجائب». ثم ابتدأ الحديث عن هذه الأرض بستّة أبيات شعريّة يصف فيها النخلة<sup>[1]</sup> وصفاً عرفانياً رمزياً مكثفاً، يتسق مع طبيعة الشعر الاختزاليّة، ثمّ انتقل إلى السرد مفتتحاً خطابه بصيغة (اعلم)، وهي صيغة أمرٍ من حيث البنية الصرفيّة، على أنّ دلالتها السياقيّة تستضمر تنبيه المتلقّي وإغراءه للإقبال على ما سييسطه السارد من خزائن معرفته. والواقع أنّ هذه الصيغة تتردّد كثيراً في التراث السرديّ، ولا سيما «رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا». ولعلّها توحى بيقينيّة المعرفة التي لا يرقى إليها الشكُّ من وجهة نظر السارد على الأقل. ويبدو أنّها مستلهمة من صيغة قرآنيّة قارة من حيث محمولها المعرفيّ في قوله، تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾<sup>[2]</sup>.

## مدخل أوّل: ثنائيّة البطون والظهور في خطاب الشعر والسرد:

دأب ابن عربي على الجمع بين مظهريّ الخطاب الشعريّ والخطاب السرديّ بتقديم الأوّل على الثاني في جميع أبواب الكتاب على كثرتها، وهي ظاهرة تسترعي التأمل وإجالة النظر في ضوء منظومته العرفانيّة، التي تحتفي بثنائيّات من مثل البطون والظهور، والإضمار والكشف، والتلويح

[1]- ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكيّة، تحقيق وتقديم: د. عثمان يحيى، تصدير ومراجعة: د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1985، السفر الثاني، ص 257. والأبيات هي:

يا أخت بل يا عمّتي المعقولة	أنت الأميمة عندنا المجهولة
نظر البنون إليك أخت أبيهم	فتنافسوا عن همّة معلولة
إلّا القليل من البنين فإنّهم	عطفوا عليك بأنفس مجبولة
يا عمّتي، قل: كيف أظهر سرّه	فيك الأخيّ محققاً تنزيله
حتّى بدا من مثل ذاتك عالم	قد يرتضي ربُّ الورى توكيله
أنت الإمامة والإمام أخوك والـ	مأموم أمثال له مسلولة

[2]- سورة محمد - الآية 19.

والتصريح، فضلاً عن مفهوم البرزخ أو الوسيط بوصفه مرتبة وجودية يتعين فيها المضمّر وينكشف، ويظهر فيها الباطن، ويُفصّل فيها المجمل، وهي ظاهرة تحتاج إلى تأويل وفهم.

يبدو جلياً للناظر، أن آليات التفكير التي يصدر عنها ابن عربي في تأسيس منظومته العرفانية، قد وجدت لها موقعاً أثيراً في منهجه وأسلوب كتابته. فهو - كما أشير قبل قليل - يبدأ حديثه عن أرض الحقيقة بوصفها وصفاً شعرياً رمزياً عرفانياً شديد الكثافة التعبيرية، وبعيد الغور دلاليّاً. فالشعر، هنا، يمثل خطاباً مجملاً يكاد ينغلق على محموله الدلالي. ثم ينتقل إلى السرد مفتتحاً خطابه بصيغة الأمر الآنف الذكر؛ ليُظهر مخبّات الرمز الشعري، ويكشف عنها في السرد كشفاً مفصلاً. ونلفت هنا إلى أن أسلوبه في التأليف يعتمد على البدء بالمجمل وإضمار المعنى (= الخطاب الشعري المرموز)، ثم يردفه بالمفصّل وإظهار المعنى وتعيينه (= الخطاب السردى المكشوف). وهذا الأسلوب على مستوى الخطاب المرقوم يغري الباحث بمقارنته بأسلوب انكشاف الحقّ - تعالى - على مستوى الوجود وفقاً للعرفان الصوفيّ عند ابن عربي. فالحقّ - تعالى - كان باطنًا، وكان كنزاً مخفياً فأحبّ أن يُعرف فخلق الخلق، فبه عرفوه،<sup>[1]</sup> فبطون الحقّ وجودياً يوازي بطون الدلالة شعرياً، وانكشاف الحقّ وجودياً يوازي ظهور الدلالة سردياً وتعيّنها؛ لذلك كانت صيغة (اعلم) الفاصلة بين خطاب الشعر، وخطاب السرد بمنزلة الوسيط، أو بلغة ابن عربي (البرزخ)<sup>[2]</sup> بين بطون الدلالة في الشعر وظهورها في السرد، فالعلم، لكي يُعلم، يحتاج إلى إظهار وتفصيل وتعيين.

فضلاً عن ذلك، فإنّ دلالة (اعلم) الزمنية، في ما يبدو، تكشف عن رغبة لا واعية عند من يستعملها في جعل خطابه السردى حاضراً في الزمن الآتي باستمرار؛ لأنّ صيغة الأمر، وإن كان المراد منها هنا التنبيه، تدلّ زمنياً على المستقبل المتاخم للزمن الحاضر. فزمن السرد عند ابن عربي لا ينتمي إلى الماضي بقدر ما هو مسكون بالّلحظة الآتية، أو بزمن القارئ. بل يمكن القول أنّه ينتمي إلى زمن مفتوح لا يتوقّف عند حدّ معين، وهذا ما تحيل عليه التجربة الصوفية نفسها التي تتعالى على الزمن، فتخرق جدرانها الراهنة، وتتموقع في أزمنة آتية، ثم تتعالى عليها، وهلمّ جرّاً، ما دام ثمة قارئ يريد أن يعلم.

[1] - ومناسبة ذكر النخلة هنا، أنّها خلقت من فضلة طين بقيت من طينة آدم - عليه السلام - وبقي من هذه الفضلة الطينية قدر السمسم، فخلق الله - تعالى - منها أرض الحقيقة. فالجوهر المشترك بين هذه المخلوقات الثلاثة أنّها خلقت من طينة واحدة. أنظر: ابن عربي، الفتوحات المكيّة، السفر الثاني، ص 257-258.

[2] - الحديث: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق في عرفوني». قال السخاوي في المقاصد الحسنة نقلاً عن ابن تيمية: ليس من كلام النبي، ولا يعرف له سند صحيح، ولا ضعيف. أنظر: السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، دار الهجرة، بيروت، 1986، ص 327. وقال العجلوني: لكن معناه صحيح مستفاد من قوله، تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]؛ أي: ليعرفون، كما فسره ابن عباس، رضي الله عنهما. وهو واقع كثيراً في كلام الصوفية، واعتمدوه وبنوا عليه أصولاً لهم. أنظر: العجلوني، إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، أشرف على طبعه وتصحيحه والتعليق عليه: أحمد القلاش، ط 4، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985، ج 2، ص 132.

## مدخل ثانٍ: السارد من وراء حجاب:

يتخذ سرد ابن عربي وضعيّة أولى تتمثّل في صيغة السرد بضمير المخاطب «أنت» موجّهًا خطابه لمتلقٍّ مفترَض، ثمّ يتحوّل إلى صيغة السرد بضمير «الأنّا» عبر انتقاله من ابن عربي، إلى شخصيّة إمّا مجهولة أو معلومة تسمّى باسمها، فيتحوّل هو إلى سارد وسيط ينقل عن سارد مباشر يسرد بصيغة «الأنّا». وهكذا يضعنا مرّة أخرى في مجال الوسيط، الذي يُظهر العلم بعدما كان خفيًا في صدر العارف. بيد أنّ ما يدعو إلى الوقوف والتأمّل في تحوّل صيغة السرد، أنّ ابن عربي يستعمل تعبيراً خاصّاً عندما يستدخل الشخصيّة المجهولة لافتتاح السرد العيانيّ أو الشهوديّ لعجائب أرض الحقيقة وغرائبها، فيقول في مطلع الفقرة: «أخبر بعض العارفين بأمرٍ أعرفه شهوداً، قال: «دخلتُ فيها [= أرض الحقيقة] يوماً مجلساً يُسمّى مجلس الرّحمة، لم أر مجلساً قطُّ أعجب منه...»<sup>[1]</sup>. ويستأنف هذا العارف المجهول سرد مشاهداته العجيبة. وهكذا يفعل في بقية فقر الباب باستثناء ثلاث فقر فقط يسند سردها إلى شخصيّة معلومة ومعاصرة له هي الشيخ أوحد الدين حامد ابن أبي الفخر الكرمانى الذي يروي حكاية وقعت له مع شيخه، تجري أحداثها الغرائبيّة في عالم الحسّ والشهادة، وليس في عالم الغيب الذي تنتمي إليه أرض الحقيقة. وتأتي هذه الرواية في سياق استدلاله على إثبات صحّة ما يجري في أرض الحقيقة من غرائب وعجائب، من مثل: تجرّد الروح عن الجسد، واتّصالها بجسد آخر.

يقول ابن عربي: «وقد ظهر عندنا، في هذه الدار وهذه النشأة، ما يعضد هذا القول [= القول بإحدى غرائب أرض الحقيقة وعجائبها]... ومنها ما حدّثني أوحد الدين حامد بن أبي الفخر الكرمانى -وفقه الله- قال: «كنت أخدم شيخاً وأنا شاب، فمرض الشيخ، وكان في محارة، وقد أخذه البطن، فلماً وصلنا تكريت قلت له: يا سيدي، اتركني أطلب لك دواءً مُمَسِّكاً من صاحب مارستان سنجار من السبيل. فلما رأى احتراقي قال: رُحْ إليه». قال [= أوحد الدين]: «فرّختُ إلى صاحب السبيل وهو في خيمته جالس، ورجاله بين يديه قائمون، والشمعة في يديه، وكان لا يعرفني ولا أعرفه، فرآني واقفاً بين الجماعة، فقام إليّ، وأخذ بيدي، وأكرمني. وسألني: ما حاجتك؟ فذكرت له حال الشيخ. فاستحضر الدواء، وأعطاني إيّاه، وخرج معي في خدمتي، والخادم بالشمعة بين يديه، فخفّت أن يراه الشيخ فيخرج، فحلقتُ عليه أن يرجع، فرجع. فجئت الشيخ وأعطيته الدواء، وذكرت

[1]- يوضح ابن عربي مفهوم البرزخ بقوله: «فإنّ الحضرة الإلهيّة على ثلاث مراتب، باطن وظاهر ووسط، وهو ما يميّز به الظاهر عن الباطن وينفصل عنه وهو البرزخ، فله وجه إلى الباطن ووجه إلى الظاهر». ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكيّة، دار صادر، بيروت، د. ت، ج2، ص391. والبرزخ «هو الخط الفاصل بين الحضرة الإلهيّة والكوئيّة». ابن عربي، محيي الدين، إنشاء الدوائر، طبع في مدينة ليدن بمطبعة بريل، 1336هـ، ص22. وانظر في ما يتعلّق بمفهوم البرزخ، وسيطاً وفاضلاً: ابن عربي، محيي الدين، تنبيهات على علو الحقيقة المحمديّة العليّة، تحقيق: حسن محمود، ط1، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، 1988، ص98. الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، ط1، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، 1981، ص447-451. خميس، ساعد، نظريّة المعرفة عند ابن عربي، ط1، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص101.

له كرامة الأمير، صاحب السبيل، بي. فتبسّم الشيخ وقال لي: يا ولدي، إني أشفتك عليك لما رأيت من احتراقك من أجلي، فأذنت لك. فلما مشيت خفتُ أن يخجلك الأمير بعدم إقباله عليك. فتجرّدت عن هيكلتي هذا، ودخلت في هيكل ذلك الأمير، وقعدتُ في موضعه. فلما جئتُ أكرمتك، وفعلتُ معك ما رأيت. ثم عدتُ إلى هيكلتي هذا. ولا حاجة لي في هذا الدواء، وما أستعمله». فهذا شخص قد ظهر في صورة غيره، فكيف أهل تلك الأرض [= أرض الحقيقة]؟! [1].

يظهر ممّا تقدّم أن ابن عربي يسند السرد المرتبط بأرض الحقيقة، وهي أرض غيبية مجهولة، إلى سارد مجهول، وعلى العكس من ذلك، يسند السرد المتعلّق بعالم الحسّ والشهادة المعلوم، إلى سارد معلوم. فهو من جهة يحرص على إيجاد التناسب والتماثل بين السارد والمسروود، ومن جهة أخرى، يعيد تمثيل ثنائية الباطن [= عالم الغيب] والظاهر [= عالم الشهادة] عبر ثنائية المجهول [= أرض الحقيقة] والمعلوم [= عالم الحسّ والشهادة].

إنّ الهدف الجوهرية من هذا المدخل الذي تتشابك فيه قضايا عدّة، وهذا شأن منهجيّ وأسلوبية عند ابن عربي، هو تلك العبارة المراوغة التي تحدثتُ توتراً في نسق السرد واتّساقه، وتعمل على إغواء المتلقّي للوقوف عليها متأملاً ومتسائلاً. أمّا العبارة التي استحققت هذا الوصف بامتياز، فهي قوله في مطلع إسناد السرد إلى السارد المجهول: «أخبرَ بعض العارفين بأمرٍ أعرفه شهوداً» [2]. فما دام يعرف ما سيرويه السارد معرفة شهود وعيان، لماذا يعهد إليه بالسرد؟ ولماذا لم يقيم بهذه المهمة بنفسه؟ ثمّ -أخيراً- لماذا يصبرُ على أن يكون السارد مجهولاً؟ صحيح أن التساؤل الأخير حظي بتفسير أولي، أو ما يشبه الإجابة في ما تقدّم، لكنّها إجابة ليست بحجم الإغواء المستجنّ في تلك العبارة، وتظلُّ الأسئلة منتصبة في انتظار إضاءات جديدة.

من المفيد الإشارة أنّ لجوء ابن عربي إلى هذا الأسلوب الذي يبدو مقصوداً، يجعل المتلقّي يميل إلى القول أنه يخفي وراء قناع السارد المجهول، وإنّه هو نفسه الذي وطئ أرض الحقيقة ورأى ما فيها من عجائب وغرائب، وهو الذي يسردها -الآن- من وراء حجاب «بعض العارفين». وليس ثمّ ما يدعو إلى اتّهامه بأنه يحنف عن الصدق؛ لأنّه واحد من العارفين. وما كان بدعاً في هذا الأمر، فالرسول -صلى الله عليه وآله وسلم- سبق أن استعمل مثل هذا الأسلوب في قوله: «إن عبداً خيرّه الله بين أن يؤتية من زهرة الدنيا ما شاء، وبين ما عنده، فاختر ما عنده». فبكى أبو بكر وقال: فدينك بآبائنا وأمّهاتنا. فعجبنا إلى هذا الشيخ، يخبر رسول الله عن عبد خيرّه الله بين أن يؤتية من

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكيّة، السفر الثاني، ص 259.

[2]- المصدر نفسه، ص 261-262.

«أرض الحقيقة» وتجليات الوحي عند ابن عربي

زهرة الدنيا وبين ما عنده، وهو يقول فديناك بآبائنا وأمهاتنا. فكان رسول الله هو المُخْبِر، وكان أبو بكر هو أعلمنا به»<sup>[1]</sup>.

وعليه، إذا كان الرسول (ص) يخفي نفسه الكريمة، لأمر ما، وراء حجاب «عبد»، وهو المراد في الخطاب، فما الأمر الذي يرمي إليه ابن عربي من وضعيّة السرد من وراء حجاب؟

ما يتبادر إلى ذهن المتلقّي للوهلة الأولى، أنّه يسعى لخلق حالة من اليقين المعرفي لدى متلقّيه تجاه هذا الأمر الذي يفوق قدرات الطاقة البشرية العادية، ولو أسند السرد إلى نفسه إسناداً مباشراً، لكان هو الشاهد الوحيد على عجائب أرض الحقيقة وغرائبها، والشاهد الواحد، وإن كان موثوق الجانب في ما يصدر عنه من معارف، فإنّ تعزّيزه بشاهد آخر - والأحرى أن يقال إيهام المتلقّي بوجود شاهد آخر - يضيف على المعرفة مزيداً من اليقين بصحّة الدعوى وموضوعها.

مع ذلك، فإنّ السرد من وراء حجاب، أو بعبارة أخرى عبر وسيط، يعيدنا مرّة أخرى إلى النظر إليه بوصفه مجلّي من مجالي منظومة ابن عربي العرفانيّة التي تحتفي بالوسيط أو البرزخ بوصفه مرتبة وجوديّة، يتجلّى بها الباطن ويظهر على مسرح الوجود، وفي الوقت نفسه يؤدّي وظيفة الفصل والجمع في الآن نفسه بين الأضداد، كالظاهر والباطن أو القدام والحدوث.

### أرض الحقيقة وأرض المجاز:

تشير صفة «الحقيقة» التي يضيفها ابن عربي على هذه الأرض، إلى نصّ غائب مضادّ، يتعيّن فيه وصف المجاز إزاء وصف الحقيقة لهذه الأرض؛ أي أنّ ثمة أرضاً أخرى يمكن تسميتها بأرض المجاز، وليست هذه الأخيرة سوى الأرض التي نعيش عليها، والتي تشكّل جزءاً من عالم الحسّ والشهادة أو عالم الملك، وليس عالم الحسّ والشهادة إلّا عالم مجاز أو خيال. وهذه المقولة العرفانيّة هي الأكثر خصوبة في فكره.

على أنّ الغزالي كان له في هذا المقام قدم سبق على ابن عربي، فهو الذي وضع المهاد المعرفي لفكرة الوجود المجازي أو الخيالي لعالم الحسّ والشهادة. فهو يقول في سياق حديثه عن حقائق القرآن وأمثاله: «فافهم من هذا أنّك نائم في هذه الحياة الدنيا، وإنّما يقظتك بعد الموت، وعند ذلك تصير أهلاً لمشاهدة صريح الحقّ كفاً، وقبل ذلك لا تحتمل الحقائق ألا مصبوبة في قالب الأمثال الخيالية»<sup>[2]</sup>. ويضيف قائلاً في سياق حديثه عن عروج الصوفيّ سعياً للوصول إلى ما يسمّيه بـ(حقيقة الحقائق): «... ومن ههنا، يترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة،

[1]- المصدر نفسه، السفر الأول، ص 259.

[2]- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ط 1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1992، ج 2، ص 556، حديث رقم (3654).



واستكملوا معراجهم، فرأوا أن ليس في الوجود إلا الله، وأن كلَّ شيء هالك إلا وجهه، لا أنه يصير هالكاً في وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلاً وأبدًا، إذ لا يتصوّر إلا كذلك، فإنَّ كلَّ شيء سواه إذا اعتبرت ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض، وإذا اعتُبر من الوجه الذي يسري إليه الوجود من الأوّل الحقّ، رُئي موجوداً لا في ذاته بل من الوجه الذي يلي موجده، فيكون الموجود وجه الله فقط. ولكلّ شيء وجهان، وجه إلى نفسه، ووجه إلى ربّه، فهو باعتبار وجه نفسه عدم، وباعتبار وجه الله وجود، فإذا لا موجود إلا الله ووجهه، فإذا كلَّ شيء هالك إلا وجهه أزلاً وأبدًا...»<sup>[1]</sup>.

لا ريب في أن مضمون هذين النصّين يفتحان الآفاق لإجالة النظر في فكرة «الخيال» أو الوجود القائم في «الخيال»، فالإنسان في هذا الوجود كالتائم، وما يراه ويعيشه بمنزلة الحلم، ولا يستيقظ الإنسان منه إلا بالموت. فالموت-هنا- يمثّل قنطرة عبور من عالم الأحلام [= عالم الحسّ والشهادة = عالم المجاز = عالم الخيال] إلى عالم الحقائق، أو بتعبير الغزالي «حقيقة الحقائق».

يبدو واضحاً أن ابن عربي قد تلقّف هذه الفكرة، وجعل منها أساساً أقام عليه نظريّة متكاملة في فلسفة الخيال على مستوى أنطولوجي، يعمّ الوجود بأسره من العرش إلى الفرش؛ إذ إن كلَّ ما سوى الحقّ ظاهر في هذه المرتبة الخياليّة. وهو يقول في سياق تعليقه على قوله، تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [ الأنفال: 17 ]: «أبان الله لنا فيما ذكره في هذه الآية أن الذي كنّا نظنّه حقيقة محسوسة إنّما هي متخيّلة يراها رأي العين، والأمر في نفسه على خلاف ما تشهده العين، فكلُّ ما سوى ذات الحقّ فهو في مقام الاستحالة السريعة والبطيئة، وهو خيال حائل وظلٌّ زائل، فالعالم ما ظهر إلا في خيال، فهو متخيّل لنفسه، وهو كلّه في صور مثل منصوبة، فالحضرة الوجوديّة إنّما هي حضرة الخيال، والوجود المُحدَثُ خيال منصوب، ثمّ تقسّم ما تراه من الصور إلى محسوس ومتخيّل، والكلُّ متخيّل، وهذا لا قائل به إلا من أشهد هذا المشهد»<sup>[2]</sup>. إنَّ تأسيس هذه الرؤية العرفانيّة للوجود المُحدَث المنصوب في الخيال، مرتبطة بوظيفة الخيال نفسه، فهو «يجسّد المعاني، ويردُّ ما ليس قائماً بنفسه قائماً بنفسه، وما لا صورة له يجعل له صورة، ويردُّ المُحال ممكناً، ويتصرّف في الأمور كيف يشاء»<sup>[3]</sup>.

ولعلّ من أهمّ الأسباب التي دعت ابن عربي إلى وضع هذا التصوّر، هو أنّ عالم الملكوت عالم معانٍ مجردة، ولا يمكن إدراكه معرّي عن النّسب والاعتبارات، أي بمعزل عن تلبّسه بالصور؛ لذلك كان لا بدّ من وجود وسيط يقبل الجمع بين المعنى المجردّ وصورته، وهما ضدّان من حيث لطافة

[1]- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، جواهر القرآن ودرره، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، ط6، بيروت، 1990، ص32.

[2]- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، مشكاة الأنوار في ضمن رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1986، ص18.

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكيّة، طبعة دار صادر، ج3، ص525. الغراب، محمود محمود، شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ محيي الدين ابن عربي، الناشر: المؤلف، دمشق، 1985، ص137.

"أرض الحقيقة" وتجليات الوحي عند ابن عربي

الأوّل وكثافة الآخر، والوسيط الجامع هنا، كما يراه، هو الخيال [=البرزخ]. وهنا، لا بدّ من الإشارة إلى أن ظهور المعاني المجرّدة [= الحقائق الأزليّة] في الصور الخياليّة، يمثل حالة من حالات الانحراف عن الأصل.

إذن، فعالم الحسّ والشهادة - وعالمنا الأرضيُّ جزء منه - عالم مجازيُّ أو خياليُّ. والمجاز شكل من أشكال التعبير القائم على الانحراف في علاقات التجاور والاستبدال بين مفردات اللّغة، ومن ثمّ، فهو مفارق للحقيقة بدرجة ما، لكنّه في الوقت نفسه ينطوي عليها ويشير إليها. وكذلك عالم الشهادة بوصفه المجازيُّ أو الخياليُّ، شأنه شأن اللّغة، فمظاهر المُحدّثات وصورها فيه خياليّة أو مجازيّة، وذلك باعتبار وجهها الذي يلي صفة العدم الذاتيّة المحايثة لها، على ما تقدّم في قول الغزالي، على أنّها في الآن نفسه منطوية على الحقائق الإلهيّة الأزليّة، وذلك من الوجه الذي يلي الحقّ، كما يقول الغزالي أيضًا.

فالمجاز اللغويُّ يضاوي الصور الوجوديّة الخياليّة من حيث طريقة التعبير عن الحقائق في كليهما. ولكي يتوصّل إلى إدراك الحقائق المحمولة في التعبير اللغويّ المجازيُّ، والتعبير الوجوديُّ الخياليُّ، لا بدّ من إجراء تأويليٍّ يعمل على إلغاء الانحراف في كلا التعبيرين، للوقوف على الحقيقة المستجَنّة فيهما.

جدير القول هنا أنّ التوازي والتشابه بين عالم اللّغة وعالم الحسّ والشهادة الأرضيُّ المنبثق من وجهيّ المجاز فيهما، يفضي إلى إمكانيّة النظر في عقد موازنة أخرى بين عالم الحسّ والشهادة الأرضيُّ [= أرض المجاز] وعالم الحقيقة الغيبيُّ [= أرض الحقيقة] الذي يتحدّث عنه ابن عربي؛ ذلك أنّ من صفات عالم الحسّ والشهادة الأرضيُّ، أنّ المستحيل لا يمكن وقوعه فيه أو تحقُّقه إلّا على صعيد واحد هو صعيد الحدث اللغويُّ فقط<sup>[1]</sup>، فالمجاز اللغويُّ قادر على الجمع بين الضدّين، وعلى تصوير ما لا يمكن وجوده أو وقوعه بالفعل، وبه - فحسب - يمكن تحويل المستحيل ممكناً، فهو من هذا الوجه يشبه عالم الحقيقة الغيبيُّ من حيث إمكانيّة وقوع المستحيل فيه وتحقُّقه، لا على مستوى الحدث اللغويُّ فحسب، ولكن أيضًا على مستوى وقائع الحياة التي يعيشها أهل تلك الأرض العجيبة. والموازنة بين العالمين من هذا الوجه تكشف عن علاقة تواز وتماثل. لكنّها من وجه آخر تكشف عن علاقة تواز وتضادّ؛ إذ إنّ ما يستحيل وقوعه في أرض المجاز على مستوى الأفعال الواقعيّة المعيشة، سيكون وقوعه متحقّقًا بالفعل في أرض الحقيقة.

المستحيل الممكن مظهر الحقيقة في أرض الحقيقة:

لماذا يضمني ابن عربي صفة الحقيقة على هذه الأرض؟ وهل ثمّة ما يؤهلّها لهذه التسمية؟

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكيّة، طبعة دار صادر، ج2، ص183. وانظر أيضًا: ج3، ص377، 508.

لقد سبقت الإشارة إلى أنه يرى الكون المحدث من عرشه إلى فرشه قائماً في مرتبة وجودية خيالية، وأن كلَّ الصور الكونية - سواء أكانت تنتمي إلى أرض الحقيقة أم إلى أرض المجاز - هي صور خيالية أو مجازية. وحينئذٍ، فما معنى أن يطلق وصف الحقيقة على تلك الأرض الغيبية وهي - في ما يبدو - لا تختلف في جوهرها الخيالي عن عالمنا الأرضي، هذا العالم الذي أُلصقت به صفة المجاز «هنا»، طوعاً أو كرهاً، لأنَّ الحقيقة «هناك»؟

إنَّ الإجابة عن هذا السؤال، في ما يتراءى لهذه القراءة، تكمن في ما تبديه أرض الحقيقة من قدرة لا متناهية على التبدُّل والتحوُّل في الصور، وفي الوقت نفسه من إمكانية التجرُّد عن الصور، وهذا فضلاً عن وقوع ما يستحيل وقوعه في عالمنا الأرضي. في هذا الإطار، يقول ابن عربي: «... وأهل هذه الأرض أعرَفُ الناس بالله. وكلُّ ما أحالهُ العقل، بدليله عندنا، وجدناه في هذه الأرض ممكناً قد وقع. ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة:20]، فَعَلِمْنَا أَنَّ الْعُقُولَ قَاصِرَةٌ، وَأَنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى جَمْعِ الضَّدَيْنِ، وَوُجُودِ الْجِسْمِ فِي مَكَانَيْنِ، وَقِيَامِ الْعَرَضِ بِنَفْسِهِ، وَانْتِقَالِهِ، وَقِيَامِ الْمَعْنَى بِالْمَعْنَى. وَكُلُّ حَدِيثٍ وَآيَةٍ وَرَدَتْ عِنْدَنَا، مِمَّا صَرَفَهَا الْعَقْلُ عَنْ ظَاهِرِهَا، وَجَدْنَاهَا عَلَى ظَاهِرِهَا فِي هَذِهِ الْأَرْضِ»<sup>[1]</sup>.

ليبيان حقيقة هذا الأمر بتفاصيله، لا مفرَّ من الوقوف على غرائب أرض الحقيقة وعجائبها كما يرويها ابن عربي، سعياً لتلمُّس مظاهر الحقيقة، ومسوغات وصف هذه الأرض بها. وفي ما يأتي خصائص أرض الحقيقة:

## 1. الجمع بين الرؤية والكلام في شهود التجليات الإلهية:

يروى ابن عربي على لسان العارف قوله: «دخَلْتُ فِيهَا يَوْمًا مَجْلِسًا يَسْمَى مَجْلِسَ الرَّحْمَةِ لِمَ أَرَّ مَجْلِسًا -قَطُّ- أَعْجَبَ مِنْهُ. فَبَيْنَا أَنَا فِيهِ، إِذْ ظَهَرَ لِي تَجَلُّ إِلَهِي، لَمْ يَأْخُذْنِي عَنِّي، بَلْ أَبْقَانِي مَعِي. وَهَذَا مِنْ خَاصِيَّةِ هَذِهِ الْأَرْضِ. فَإِنَّ التَّجَلِّيَّاتِ الْوَارِدَةَ عَلَى الْعَارِفِينَ فِي هَذِهِ الدَّارِ [= أَرْضِ الْحَسَنِ وَالشَّهَادَةِ] فِي هَذِهِ الْهَيَاكِلِ، تَأْخُذُهُمْ عَنْهُمْ وَتَفْنِيهِمْ عَنْ شَهُودِهِمْ، مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْلِيَاءِ وَكُلِّ مَنْ وَقَعَ لَهُ ذَلِكَ. وَكَذَلِكَ عَالَمُ السَّمَاوَاتِ الْعُلَى، وَالْكَرْسِيِّ الْأَزْهَى، وَعَالَمُ الْعَرْشِ الْمَحِيطِ الْأَعْلَى، إِذَا وَقَعَ لَهُمْ تَجَلُّ إِلَهِي أَخَذَهُمْ عَنْهُمْ وَصُعِقُوا. وَهَذِهِ الْأَرْضُ [= أَرْضِ الْحَقِيقَةِ] إِذَا حَصَلَ فِيهَا صَاحِبُ الْكَشْفِ، الْعَارِفُ، وَوَقَعَ لَهُ تَجَلُّ، لَمْ يُفْنِهِ عَنْ شَهُودِهِ، وَلَا اخْتَلَفَهُ عَنْ وَجُودِهِ، وَجُمِعَ لَهُ بَيْنَ الرَّؤْيِيَّةِ وَالْكَلامِ»<sup>[2]</sup>.

[1]- أمَّا ما يمكن وقوعه في عالم الحسِّ والشهادة الأرضي من وقائع غريبة وعجيبة وخارقة للمألوف، فهو خرق لنظام هذه الأرض المؤسَّس على المنطق السببي، وترتيب العلل، وعدم التداخل بين الأشياء على نحو غير منطقي. ومثل هذه الوقائع طارئة وليست أصلية، وتصنَّف ضمن الخوارق والكرامات. ومن هذا الباب ما أورده ابن عربي في حكاية الشيخ أُوحد الدين الكرمانى التي تقدَّم ذكرها.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، السفر الثاني، ص 273.

يشير النصُّ إلى خاصية الجمع بين الرؤية والكلام في شهود التجليات الإلهية في موقع محدد من أرض الحقيقة، يُسمى مجلس الرحمة، وهو شهود أكمل وأتمُّ بالنسبة إلى العارف، إذ يشهد الحقيقة الإلهية من موقعين اثنين لا من موقع واحد، كما يحدث في أرض الشهادة. فالعارف - في أرض الحسِّ والشهادة - يتمثل الحقيقة الإلهية ويتلبس بها بمقدار حظِّه من التجلي، فإما تجلي رؤية دون خطاب، وإما تجلي خطاب دون رؤية<sup>[1]</sup>، فهو من هذا الموقع لا يتمكن من الاستغراق في شهود الحقيقة الكلية بكمالها، وإنما الذي يشهده هو نسبتها إلى تجلي الرؤية فقط، أو إلى تجلي الكلام فقط. وعليه، فأرض الحسِّ والشهادة، وإن كانت مظهرًا من مظاهر تجلي الحقائق الإلهية، فإنها تنقص درجة عن أرض الحقيقة، هذه الأرض التي استحققت وصفها بجدارة.

## 2. أرض الحقيقة باقية لا تفتنى ولا تتبدل، ولا تقبل إلا ما هو روحاني، وتمنح زائرها سرعة الفهم والإدراك:

هذه كلها من سمات الحقيقة المطلقة. فجوهر الحقيقة باق لا يتبدل ولا يفنى، وإنما الذي يغشاه التبدل والزوال هو الصور والهاكل والمنصات؛ أو بكلمة أخرى، المظاهر التي تتجلى فيها الحقائق الأزلية<sup>[2]</sup>. وتلتقي هذه الخاصية مع خاصية «التروحن» أو تحرُّر الروح من قيود الجسد وعوائقه، لتعزز صلاحية هذه الأرض لاحتواء الحقائق الإلهية، مجردة وغير مجردة، وتجليها فيها. يقول ابن عربي: «وليست تقبل هذه الأرض شيئاً من الأجسام الطبيعية الطينية البشرية، سوى عالمها أو عالم الأرواح منَّا بالخاصية. وإذا دخلها العارفون فإنما يدخلونها بأرواحهم لا بأجسامهم، فيتركون هياكلهم في هذه الأرض الدنيا، ويتجردون»<sup>[3]</sup>. فالروح هي الوسيط الأكثر فعالية في النفاذ إلى جوهر الحقائق وإدراكها الإدراك الكلي الذي يتفني معه الغموض واللبس. وتتيح خاصية «التروحن» للولي الانكشاف على عوالم جديدة في هذه الأرض، فيتمكن من التواصل مع عوالم النبات والجماد والأشياء، فتحدثه ويحدثها ويتواصل معها بلغات مختلفة، كما يحدث الرجل صاحبه. أمّا سرعة إدراك الحقائق واستيعابها فهي نتيجة طبيعية؛ لأنَّ روح الولي في هذه الأرض قد تخلّصت من حُجب المادة ومتعلقاتها، وانطلقت تحلّق في فضاءات معرفية تتّصف بالشفافية والصفاء، فليس من المستغرب أن يكتب ابن عربي قائلاً: «وما رأيت الفهم ينفذ أسرع ممّا ينفذ إذا حصل العارف في هذه الأرض»<sup>[4]</sup>.

[1]- المصدر نفسه، ص 259.

[2]- يستدعي هذا القول مشهداً قرآنيًا، هو موقف موسى -عليه السلام- مع الحق - تعالى - حينما تجلّى له في الخطاب من دون الرؤية وهو في عالم الحسِّ والشهادة.

[3]- ثمة جزء مهم من منظومة ابن عربي العرفانية، والتصوّف بعامة، يبني على النظر إلى عالم الشهادة وفق منظور ثنائية الظاهر والباطن. فالظاهر هو الصورة، والباطن هو المعنى. ولكي يتحقّق العارف من المعنى لا بد له من عبور الصورة؛ بمعنى أنه يلجأ إلى تحويل كثافة الصورة بإكسیر الولاية من كينونتها المادية المضللة، إلى كينونتها الروحانية أو حقيقتها المعنوية الأزلية.

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكيّة، السفر الثاني، ص 260.

### 3. مستحيلات أرض الشهادة ممكنات أرض الحقيقة:

#### أ- اجتماع الأضداد، وانتفاء النقص:

يصف ابن عربي بعض بقاع أرض الحقيقة وأشجارها وثمارها بأوصاف تشاكل أوصاف أرض الجنة الموعود بها المؤمنون، بكل ما فيها من موجودات وملذذات، وعلى نحو قد يوهم المتلقي بأنه يتحدث عن أرض الجنة لا عن أرض أخرى. ففي أرض الحقيقة أرض من ذهب وأشجارها وفواكهها، وأرض من فضة وأشجارها وثمارها وأنهارها وكل ما فيها من مخلوقات بما فيهم أناسها، وأرض من زعفران وأخرى من كافور. على أن وهم المتلقي يتلاشى عندما يقول، بعد وصفه مطعومات هذه الأرض ومشموماتها: «... ونعمتها ما لا يصفها واصف، تقصر فاكهة الجنة عنها»<sup>[1]</sup>. ويضيف: «وإذا نظرت إلى نسائها، ترى النساء الكائنين في الجنة بالنسبة إليهن، كنسائنا من البشر بالنسبة إلى الحور في الجنان»<sup>[2]</sup>؛ وعليه، فأرض الحقيقة غير أرض الجنة.

إنّ ميزة انتفاء النقص من أرض الحقيقة الذي يشير إليه ابن عربي في قوله: «فلا يظهر فيها نقص أبداً»<sup>[3]</sup>، يشي بأمرين، الأوّل: النقص اللاحق بأرض الحسّ والشهادة [= أرض المجاز]. والآخر: صلاحية أرض الحقيقة لتجلي الحقائق الإلهية فيها تجلياً يتنفي معه التلبس والمراوغة، وذلك لا تصافها بالكمال. أمّا الجمع بين الضدّين فيصوره السارد عبر مشهد الجمع بين الصغير والكبير، من غير أن يكبر الصغير أو يصغر الكبير. وهو يقول على لسان السارد المجهول: «ورأيت من كبر ثمرها بحيث لو جعلت الثمرة بين السماء والأرض، لحجبت أهل الأرض عن رؤية السماء، ولو جعلت على الأرض لفضلت عليها أضعافاً. وإذا قبض عليها الذي يريد أكلها، بهذه اليد المعهودة في القدر، عمّها بقبضته لنعمتها، هي ألطف من الهواء. يطبق الرجل عليها يده، مع هذا العظم، وهذا بما تحيله العقول هنا [= أرض الحسّ والشهادة] في نظرها. ولما شاهدتها ذو النون المصري<sup>[4]</sup>، نطق بما حكى عنه من إيراد الكبير على الصغير، من غير أن يصغر الكبير، أو يكبر الصغير، أو يوسع الضيق، أو يضيق الواسع، فالعظم في التفاحة -على ما ذكرته- باق، والقبض عليها باليد الصغيرة، والإحاطة بها موجود، والكيفية مشهودة مجهولة، لا يعرفها إلا الله. وهذا العلم ممّا انفرد الحقُّ به»<sup>[5]</sup>.

[1]- المصدر نفسه، ص 261.

[2]- المصدر نفسه، ص 262.

[3]- المصدر نفسه، ص 264.

[4]- المصدر نفسه.

[5]- ذو النون بن إبراهيم المصري، أبو الفيض. ويقال: ثوبان بن إبراهيم، وذو النون لقب. ويقال: الفيض بن إبراهيم. كان أحد العلماء الورعين في وقته. توفي سنة (245هـ) وقيل سنة (248هـ). السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين، طبقات الصوفية، تحقيق: نور الدين شريعة، ط3، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1986، ص 15-16. ابن الملقن، أبو حفص عمر بن علي، طبقات الأولياء، تحقيق: نور الدين شريعة، ط2، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1994، ص 218-219.

## ب - عدم امتزاج بحارها بعضها ببعض مع أن مكُوناتها متجاورة بلا فواصل:

يبدو ذلك مصداقاً لقوله، تعالى: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾ [الرحمن: 18-19]. يقول ابن عربي: «... فَتُعَايِنُ مَتَهَى بَحْرِ الذَّهَبِ تَصْطَفِقُ أَمَاجِهِ، وَيَبَاشِرُهُ بِالمَجَاوِرَةِ بَحْرِ الحَدِيدِ، فَلَا يَدْخُلُ مِنْ وَاحِدٍ فِي الأُخْرِ شَيْءٍ»<sup>[1]</sup>.

## ج - القدرة على التصرف في الأشياء بالهمة، والتنقل بسرعة خاطفة:

«وَأَمَّا أبنيتهم فمنها ما يحدث عن هَمَمِهِمْ، ومنها ما يحدث كما تُبْنَى عندنا [=عالم الحسّ والشهادة الأرضي] من اتِّخَاذِ الأَلَاتِ وَحَسَنِ الصَّنْعَةِ... وَأَمَّا مَرَاقِبُهُمْ فَتَعْظُمُ وَتَصْغُرُ، بِحَسَبِ مَا يَرِيدُ الرَّاكِبُ. وَإِذَا سَافَرُوا مِنْ بَلَدٍ إِلَى بَلَدٍ، فَإِنَّهُمْ يَسَافِرُونَ بَرًّا وَبَحْرًا. وَسُرْعَةُ مَشِيهِمْ فِي البَرِّ وَالبَحْرِ أَسْرَعُ مِنْ إِدْرَاكِ البَصْرِ لِلْمُبْصِرِ»<sup>[2]</sup>.

## د - وجود الظلمة والنور من غير شمس. وعدم قدرة الماء على إغراق سكان هذه الأرض:

ومن عجائبها أنّ «عندهم ظلمة ونور من غير شمس تتعاقب، وتتعاقبهما يعرفون الزمان. وظلمتهم لا تحجب البصر عن مُدْرِكِهِ، كما لا يحجبه النور... وَإِذَا سَافَرُوا فِي البَحْرِ وَغَرَقُوا، لَا يَعدُو المَاءُ عَلَيْهِمْ كَمَا يَعدُو عَلَيْنَا، بَلْ يَمشُونَ فِيهِ كَمَشِي دَوَابِهِ، حَتَّى يَلْحَقُوا بِالسَّوَاخِلِ»<sup>[3]</sup>.

## هـ - اتّصاف الأعيان الكثيفة بالليونة واللطافة:

ومنها قوله: «ورأيت في هذه الأرض بحرًا من تراب، يجري مثل ما يجري الماء»<sup>[4]</sup>.

إن التأمل في مجموع ما تنبني عليه أرض الحقيقة من خصائص، سيحيل بالضرورة إلى الوقوف على إحدى مقولات ابن عربي التي ينطلق منها في تأسيس رؤيته لنظام تجلّي الذات الإلهية في مراتب الوجود المختلفة، ويسمّيها بالتنزّلات: «اعلم أن التنزّلات ليست إلا تعيّنات وشؤونًا للذات الأحديّة في الصور الأسمائية، أوّلها: تجلّي الذات في صور الأعيان الثابتة الغير المجعولة، وهو عالم المعاني، وثانيها: التنزّل من عالم المعاني إلى التعيّنات الروحية وهي عالم الأرواح المجرّدة، وثالثها: التنزّل إلى التعيّنات النفسية وهي عالم النفوس الناطقة، ورابعها: التنزّلات المثالية المتجسّدة المتشكّلة وهي عالم المثال، وباصطلاح الحكماء عالم النفوس المنطبعة، وهي بالحقيقة عالم الخيال. وخامسها: التنزّل إلى عالم الأجسام الماديّة وهو عالم الحسّ»<sup>[5]</sup>. ويمكن تمثيلها بالشكل الآتي:

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكيّة، السفر الثاني، ص 263.

[2]- المصدر نفسه، السفر الثاني، ص 265.

[3]- المصدر نفسه.

[4]- المصدر نفسه، ص 266.

[5]- المصدر نفسه.



## الذات



تُظهر هذه السلسلة من التجليات كيفية انكشاف الحقّ -عزّ وجلّ- في مراتب الوجود المختلفة، بدءاً بالتجليّ المعنويّ المجرد، وانتهاءً بالتجليّ المادّيّ والمحسوس، مروراً بالمراتب الوسيطة التي تعمل على تكثيف المعنويّ المجرد شيئاً فشيئاً. ورغم أنّ عالم الأجسام المادية أو عالم الحسّ والشهادة يمثل آخر المراتب، وفيه ما فيه من الثقل الكثافة والحُجُب، فإنّ فيه ميزة لا تتحقّق في المراتب السابقة عليه، وهي أنّه يشتمل على المراتب السابقة بالقوّة؛ أي أنّ كلّ ما سبقه من مراتب مبطن فيه بالقوّة، وإذا ما أراد العارف أن يفتح على تلك المراتب بالفعل، فما عليه إلاّ أن يتجرّد من عالمه المادّيّ المحسوس، ليكتشف أنّ غلظ عالم الحسّ والشهادة، وكثافته وصرامة منطقته، وتمايز حدود الأشياء فيه، ما هو إلاّ وهم وخيال، يحجبان الحقائق الإلهية في صيغ تجلياتها في المراتب السابقة، والمضمرة - في الوقت نفسه - في مرتبة عالم الحسّ والشهادة، ولكنّ حكمة الحقّ - تعالى - اقتضت إبداع عالم الحسّ والشهادة على هذا النحو لمناسبة التشريع والتكليف وحمل الأمانة.

إنَّ الموازنة بين عالمي الحسِّ والشهادة الأرضي وعالم الحقيقة، سيفضي إلى نتيجة مفادها أنَّ الوقوف عند مظاهر الأشياء والقوانين التي تتحكَّم بها في عالم الشهادة الأرضي، لا يؤدي إلاَّ إلى معرفة وجه من وجوه الحقيقة الإلهية المتجلية في هذا العالم المادي، تتمثل في منطق العقل وقوانين المادة وثبوت الأسباب والعلل. وأيَّ خسارة سيخسرها العارف - في مجال معرفته بالله تعالى- إذا رضي بالوقوف عند هذا الحدِّ؟! ولهذا، يسعى العارف لاستكمال بحثه عن الوجوه الأخرى لتلك الحقيقة، ولا يتأتَّى له ذلك إلاَّ بالعروج الروحيِّ إلى / في ما هو مضمَّر في عالم الحسِّ والشهادة الأرضي من حقائق روحية ومعنوية، يقع على وجه آخر للحقيقة الإلهية. وليست أرض الحقيقة إلاَّ مثالاً على هذا الوجه الآخر. ثمَّ إنَّه ليس من قبيل المصادفة أن يأتي هذا المثال مضاداً لنظيره عالم الحسِّ والشهادة الأرضي؛ إذ إنَّ الحقَّ - عزَّ وجلَّ - يتفرَّد بصفة جمعه بين الضدِّين، كما تقدَّم في قول ابن عربي، وكما قال أبو سعيد الخزاز يوماً: «ما عرفت الله إلاَّ بجمعه بين الضدِّين. ثمَّ تلا قوله، تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الحديد:3] يريد من وجه واحد، لا من نسبٍ مختلفة كما يراه أهل النظر من علماء المسلمين»<sup>[1]</sup>.

لقد كانت النتيجة التي انتهى إليها ابن عربي عندما قال: «وكلُّ حديث وآية وردت عندنا [= عالم الحسِّ والشهادة الأرضي] ممَّا صرفها العقل عن ظاهرها، وجدناها على ظاهرها في هذه الأرض [= أرض الحقيقة]»<sup>[2]</sup>، نتيجة منطقيَّة تتسق مع مقدماته. ولعلَّه من الحقِّ أن يضاف إلى مقولته: أنَّ ما يبدو مستحيلاً في عالم الشهادة الأرضي مضمَّر بالممكن ومسكون به.

### الإنسان الخليفة مفتاح أرض الحقيقة وخازنها:

من المقولات العرفانية الأثيرة لدى الصوفيَّة، ولا سيَّما ابن عربي، أنَّ الإنسان بجرمه الصغير يضاهي الكون بجرمه الكبير، وأنَّ كلَّ ما هو مفصَّل ومشتَّت في الكون مجموع في هذا الجرم الصغير. فالإنسان، على حدِّ عبارة النَّفريِّ المختزلة، معنى الكون كلِّه<sup>[3]</sup>. أمَّا ابن عربي فيذهب إلى تفصيل هذا المعنى، واستدراجه إلى منظومته العرفانية سعياً للكشف عن أهميَّة الوجود الإنسانيِّ ومركزيَّته بالنسبة إلى غيره من المخلوقات، وهو معنيٌّ بإنشاء نظام معرفيِّ عرفانيِّ يبيِّن فيه موقع الإنسان الخليفة من الحقِّ - تعالى - من جهة، ومن الكون بأسره من جهة أخرى. فالإنسان في مرتبة كماله عند ابن عربي هو بمنزلة مرآة لها وجهان، الوجه الأوَّل يعكس صورة الحقِّ - تعالى - فهو من

[1]- وجدي، محمد فريد، دائرة معارف القرن العشرين، مادة «وجد» وهي مأخوذة عن رسالة بعنوان: «هتك الأستار في علم الأسرار» لم يُذكر اسم مصنفها. وجاء في مقدِّمتها: ألَّفَتْها من مصنفات الشيخ المحقِّق محيي الملة والدين ابن عربي قُدَّس الله سره، وغيرها من كتب المحقِّقين. ج 10، ص 674. وانظر: عودة، أمين يوسف، تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفيَّة، ط 1، منشورات رابطة الكتاب الأردنيين، عمان، 1995، ص 77-78.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، السفر الثالث، ص 174.

[3]- المصدر نفسه، السفر الثاني، ص 273.

هذا الوجه يعدُّ مجلّي للوجود الحقِّ وقَدَمَه، أمّا الوجه الآخر فيعكس الكون بأسره، ويعدُّ مجلّي للخلق وحدوثه. فالإنسان كائنٌ برزخيٌّ جامعٌ بين الأضداد، ولعلّه - من ثمّ - استحقَّ مقام الخلافة. يقول في هذا الصدد: «والإنسان الذي هو آدم عبارة عن مجموع العالم، فإنّه الإنسان الصغير، وهو المختصر من العالم الكبير. والعالم، ما في قوّة إنسان حَصْرُه في الإدراكِ لِكِبْرِهِ وَعِظْمِهِ، والإنسان صغير الحجم، يحيط به الإدراك من حيث صورته وتشريحه، وبما يحمله من القوى الروحانيّة، فرتّب الله فيه جميع ما خرج عنه ممّا سوى الله، فارتبطت بكلّ جزء منه حقيقة الاسم الإلهيّ التي أبرزته وظهر عنها، فارتبطت به الأسماء الإلهيّة كلّها لم يشدّ عنه منها شيء، فخرج آدم على صورة الاسم الله، إذ كان هذا الاسم يتضمّن جمع الأسماء الإلهيّة، كذلك الإنسان - وإن صغر جرمه - فإنّه يتضمّن جميع المعاني»<sup>[1]</sup>.

ويضيف: «... كذلك الإنسان - وإن صغر جرمه عن جرم العالم - فإنّه يجمع جميع حقائق العالم الكبير، ولهذا يسمّى العقلاء<sup>[2]</sup> العالم إنساناً كبيراً، ولم يبق في الإمكان معنّى إلاّ وقد ظهر في العالم فقد ظهر في مختصره»<sup>[3]</sup>.

تنطوي هذه المقولات العرفانيّة على إمكانيّة تأويل أرض الحقيقة بما لا يتعارض مع دلالتها المركزيّة. فالإنسان الذي استخلفه الحقُّ - تعالى - على الكون، وجعل هذا الكون، في الوقت نفسه، مجموعاً فيه، يستأهل أن يكون خازناً لأرض الحقيقة ومفتاحاً لها. وما دام ابن عربي يَصوّر آدم [=الإنسان] جامعاً لما تفرّق في الكون من حقائق إلهيّة، فمن البدهيّ القول بأنّ أرض الحقيقة من محمولات هذا الإنسان ومضمراته، علم ذلك أم لم يعلم؛ وإذن، فأرض الحقيقة ليست أرضاً مفارقة للذات الإنسانيّة، أو الأخرى يقال: إنّ هذه الأرض ليست أرضاً بالمعنى المتعارف عليه، ولكنّها شكل من أشكال الكينونة الوجوديّة أو الطاقة الخلافة المضمرة في الإنسان، وهي تشبه من وجه آخر الجنّة، لكنّها جنّة محايدة للإنسان، ومفتاحها معه، فإن أحسن استعماله ولجها، وحقّق السعادة لنفسه. أليست هذه الأرض تشبه تلك المدن الفاضلة التي كان يحلم بها الفلاسفة عبر التاريخ الإنسانيّ! واجتهد كلّ واحد منهم في صياغة المبادئ التي تقوم عليها أو إن شئت قلت المفاتيح! أمّا مفتاح هذه الأرض عند ابن عربي، والصوفيّة عامّة، فهو المجاهدة<sup>[4]</sup> الحقّة في سبيل معرفة الله - تعالى - والوصول إلى

[1]- النّفري، محمد بن عبد الجبار، كتاب المواقف والمخاطبات، تحقيق: آرثر يوحنا أربري، مكتبة الكليّات الأزهرية، القاهرة، د. ت، ص 5.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكيّة، طبعة دار صادر، ج 2، ص 124.

[3]- لعلّه يشير إلى إخوان الصفا وخلان الوفا، الذين أشاروا في رسائلهم إلى المضاهاة بين الإنسان والعالم، وتسمية العالم إنساناً كبيراً، والإنسان عالماً صغيراً. أنظر: رسائل إخوان الصفا، طبعة دار صادر، بيروت، 1999. الرسالة الثانية عشرة من الجسمانيّات والطبيعيّات في قول الحكماء: «إن الإنسان عالم صغير»، ج 2، ص 456-479.

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكيّة، طبعة دار صادر، ج 2، ص 142. وانظر: ابن عربي، محيي الدين، كتاب نقش الفصوص، ص 1. وكتاب التراجم، ص 31، وكلاهما في ضمن رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، مصورة عن طبعة حيدر آباد الدكن، د. ت. وانظر: عقلة المستوفز لابن عربي، طبع في مدينة ليدن بمطبعة بريل، 1331هـ، ص 45.

"أرض الحقيقة" وتجليات الوحي عند ابن عربي

مقام الولاية الكبرى<sup>[1]</sup>، هذا المقام الذي يضاهاه، بل يفوق، الإكسير الذي كان يحلم به الكيميائيون القدماء على طريقتهم الخاصة، والذي يحوّل المعادن الخسيسة إلى معادن ثمينة، على أنّ بحثهم انتهى بهم إلى طريق مسدود، بخلاف الصوفيّة الذين أدركوا أنّ مفتاح مُغيّبات النفس البشريّة، وكذلك مُغيّبات الكون التي هي جزء من مُغيّبات النفس البشريّة، تتجلّى في معرفة الله - تعالى - عبر طريق المجاهدة، والتحقّق بمقام الولاية الكبرى، هذا المقام الذي يمنح صاحبه القدرة على قلب صور الأعيان والتصرّف فيها، حيث يردُّ الجاهل عالمًا، ويحوّل الظلمة إلى نور، ويقلب الكثيف لطيفًا، والمستحيل ممكنًا، ويخرق حدود الزمان والمكان. إنّه يرتحل بالإنسان من كينونته البرائيّة المحدودة إلى حقيقة كينونته الجوانيّة الفسيحة. أليس مقام الولاية بهذا الاعتبار هو المفتاح الذهبيّ لأرض الحقيقة بعجائبها وغرائبها! وما الكرامات وخوارق العادات المعروفة عند أولياء الله - تعالى - إلا جزء يسير من هذه الأرض المستسرة في الإنسان الخليفة بالفعل. وليس إظهار الكرامات يشكّل غاية في ذاتها عندهم، إنّما يأتي هذا الإظهار في سياق تعريف الآخر الذي يجهل ما تكتنزه ذاته من طاقة خلّاقة، وفضاء مطلق يستعصي على الحصر والتقييد. إنها معرفة للذات وحقيقتها أولًا وآخرًا. وقد أدرك الصوفيّة جوهر الحقيقة عندما قالوا: من عرف نفسه عرف ربّه.

### سرد الحقيقة وسرد المجاز:

يسرد ابن عربي مشاهدات عيانيّة، رآها وعاشها، فهي ليست خيالاً أو تجاوزاً للواقع. والمدقّق في السرد الذي يَصوّر هذه المشاهد الغريبة والعجيبة، يرى أنّ صفة التصوير المجازي تكاد تنتفي فيه، والأغلب الأعمّ في لغة السرد هذه أنّها لغة الحقيقة، هذا المصطلح البلاغيّ الذي يستعمل في مقابل مصطلح المجاز، الذي هو انحراف عن الحقيقة اللغويّة بكيفيّة ما. وهذا يعني أنّ العلاقة بين السرد المكتوب أو المحكيّ، والواقع الذي يحكي عنه، هي علاقة معكوسة بالنظر إلى الكتابة التي تدخل في نطاق السرد الأدبيّ عمومًا، فبدلاً من أن يكون الانحراف في لغة السرد كان الانحراف في واقع أرض الحقيقة الممثل في غرائبها وعجائبها قياساً بأرض عالم الحسّ والشهادة؛ لذلك لجأ ابن عربي في لغة السرد إلى استعمال لغة الحقيقة لا لغة الانحراف اكتفاءً بانحراف الوقائع نفسها. ولكن ماذا عن سرد العجائب والغرائب في أرض عالم الحسّ والشهادة، كما في حكايات ألف ليلة وليلة مثلاً، هذا السرد الذي يكاد يضاهاه بغرائبيّته وعجائبيّته وقائع أرض الحقيقة؟ إنّ العامل المشترك

[1]- المجاهدة في الاصطلاح الصوفيّ تعني: حمل النفس على المشاق البدنيّة ومخالفة الهوى على كلّ حال. كتاب اصطلاح الصوفيّة، في ضمن رسائل ابن عربي، ص 8. وترد مصطلحات أخرى تحيل إلى المعنى نفسه كمصطلح «كيمياء السعادة» الذي يعني: تهذيب النفس باجتذاب الرذائل وتزكيتها عنها واكتساب الفضائل وتحليلتها بها. وكذلك مصطلح «كيمياء الخواص» ومعناه: تخلص القلب عن الكون باستئثار المكون. أنظر: القاشاني، عبد الرزاق، معجم اصطلاحات الصوفيّة، تحقيق: د. عبد العال شاهين، ط 1، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، 1992، ص 89. وليس غريباً أن يؤلّف الغزالي كتاباً بعنوان: كيمياء السعادة. وكذلك ابن عربي في كتابه: كيمياء السعادة لأهل الإرادة.

بينهما هو الغريب والعجيب في كليهما، وإن كانت المنطلقات مختلفة في جانب ومتفقة في جانب آخر. وسيتم توضيح هذا في ما سيأتي.

لا بد من القول أن السارد الشعبي في حكايات ألف ليلة وليلة ذات السمة الغرائبية والعجائبية، يخلق الوقائع اختلاقاً، ويبدعها من خياله الخلاق إبداعاً، في محاولة منه أن يصنع عالماً مغايراً في علاقاته ومنطقه للعالم الذي يعيش فيه، والذي لا يسمح له بتجاوز قوانينه الصارمة، ومنطقه المعلل، وحواجزه الكثيفة. ولا يجد السارد الشعبي في هذه الحالة سوى اللُّغة أداة يصنع منها عالمه المجازي أو الخارق أو غير المألوف، وإن شئت قلت أرض حقيقته الخاصّة به، حيث يمارس خلق الوقائع الغريبة والعجيبية على مستوى لغويّ فقط، سواء كان محكياً أم مكتوباً. فاللُّغة هنا هي التي تتيح له خلق الوقائع المجازية [= الوقائع المنحرفة أو العجيبية أو الغريبة] فهي لغة خلاقة ومبتكرة، وليست لغة محايدة أو شبه محايدة كما عند ابن عربي الذي لم يكن بحاجة إلى اختلاق مثل هذا العالم على صعيد لغويّ، لأنّه كان حقيقة بالنسبة إليه وواقعاً عايشه، فلم تكن لغة سرده سوى وصف مباشر ونقل أمين له. ولا يفهم من ذلك أن لغته السردية أقل في مستواها الإبداعي من لغة السرد في ألف ليلة وليلة، بل إن لغته تفوق نظيرتها جمالياً تفوقاً واضحاً، بيد أنّ اختلاف الوضعين بين سارد عجائب ألف ليلة وليلة، وسارد عجائب أرض الحقيقة، هو الذي أفضى إلى وصف لغة السرد في ألف ليلة وليلة بما تقدّم.

قد تكون الموازنة بين عوالم التصوّف وعوالم ألف ليلة وليلة في هذا السياق ضرباً من المغامرة، ولكنّها على كلّ حال مغامرة تستحقّ الخوض، لا سيّما أنّها ترتكز على التأويل. والاختلاف الظاهر بين هذين العالمين من وجه، يضمّر تشاكلاً باطنياً بينهما من وجه آخر. فالصوفيّ عندما يختار خوض المجاهدة، والسعي لمعرفة الحقّ - تعالى - إنّما يختار الطريق التي يرى فيها سعادته التي ما بعدها سعادة، وليس أدلّ على ذلك ممّا رواه ابن عربي في شأن أرض الحقيقة التي فيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر. وليس يدخل هذه الأرض إلّا من باتت نفسه طوع يده، واستطاع أن يتجرّد عنها، أو بلغة ابن عربي «يتروّح»، ولا يتأتّى له ذلك إلّا بالمجاهدة المشروعة التي تنتهي بصاحبها إلى مقام الولاية الكبرى، وإلى أن يقول للشيء كن فيكون بإذن الله، على سبيل الاستخلاف والتبعية، لا على سبيل الأصالة.

إنّ ما يكتشفه الصوفيّ عبر رحلته في ذاته المؤدّية إلى الحقّ - تعالى - من عوالم خارقة للمألوف والمعروف، ومن ملذوذات ومطعومات ومشموحات ومبصرات غير معهودة في عالم الحسّ والشهادة الأرضي، أمر ملموس ومشهود ومحسوس بالنسبة إلى الصوفيّ، لكنه بالنسبة إلى سارد الحكاية الشعبية أمر متخيّل، وأمر يقع في نطاق الرغبة الدفينة الغائرة في اللاشعور الجمعيّ عند

## "أرض الحقيقة" وتجليات الوحي عند ابن عربي

الشعوب. ولعلّه غير خاف أنّ الحكاية الشعبيّة تمثّل وسيطاً سردياً، ربما لا يدانيه وسيط آخر في الدلالة على مخبّات اللاشعور الجمعيّ، الحافلة بالرغبات والنزعات التي يفرض عليها المجتمع حظراً ورقابة، ولكنّها رغم هذا السياج المضروب حولها، تجد لها منفذاً ومتنفّساً في فعل الحكوي، عبر التسامي بها وتحويلها تحويلاً لاواعياً إلى مسرودات يتقبّلها المجتمع<sup>[1]</sup>، حين لم تجد لها متنسعا في أرض الواقع كممارسة فعليّة، إمّا نتيجة المنع والحظر إن كانت ممكنة الحدوث، وإمّا نتيجة أنّها تنشّد تحقيق رغبات تفوق القدرات البشريّة.

ثمّة نمطان من الحكايات يمكن الإشارة إليهما في هذا السياق، يتعيّن النمط الأوّل في حكايات الجنس المكشوف، ويتعيّن الآخر في حكايات الخوارق والغيبّيّات بأشكالها المتعدّدة. وستتجاوز القراءة النمط الأوّل لتقف عند النمط الآخر.

تحفل حكايات الليالي بقصص الخوارق التي تتّصل بعوالم السحر والجنّ والعرافيت، حيث تتوسّل فيه الشخصيات الإنسانيّة بعناصر مساعدة، تنماز بقدرات تفوق القدرات البشريّة في تحقيق المطلوب والمرغوب. وهي المفتاح السحري الذي يضعه السارد الشعبي في اللحظة التي يراها مناسبة في يد الشخصية، بصرف النظر عن انسجامها مع منطق الأفعال السابقة أو اللاحقة للحكاية، أو تناقضها معها، فالمهم هو أن يؤدّي هذا المساعد الدور الذي يتطلّب الموقف في تلك اللحظة. إنّ تناقض الأفعال في الحكاية، وعدم خضوعها لنمو منطقي وطبيعي في غير قليل من الأحيان، حتّى في الأفعال الخارقة من حيث بنيتها الداخلية الخاصة بها، ينطوي على مدى تأثير اللاشعور في آليات السرد وهيمنته عليها؛ إذ «إن طبيعة اللاشعور لا تحفل بالمتناقضات بل تتسع لها جميعاً، فتعايش كلّها في أعماقه»<sup>[2]</sup>، وهذا يدلّ دلالة واضحة على رغبة السارد الشعبي التي تختزل رغبة الناس في اللاشعور، في خرق المألوف، وكسر حدود المنطق والعقل، سعياً إلى إنشاء عالم مغاير، يوازي عالم اللاشعور والأحلام الذي يمكن أن يتحقّق فيه المراد بكلمة أو إشارة أو فعل يسير.

تتجلّى العوامل المساعدة في تشكيل السرد الخارق بمظاهر مختلفة، لعلّ من أبرزها خاتم سليمان، والمصباح السحري، والخزرة ذات الوجوه الخمسة المطلّسة، وشخصيّات الجنّ والعرافيت المسخّرة، أو تلك التي تتحرّر من القمام بمساعدة خارجية. هذه العوامل المساعدة،

[1]- الولاية صغرى وكبرى، فالصغرى يتولّى فيها العبد طاعة الله، والكبرى هي التي يتولّى الله فيها عبده فلا يكله إلى نفسه ولا إلى الناس. والولاية في الاصطلاح: قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه. وقيل: تولّى الحق - سبحانه وتعالى - عبده بظهور أسمائه وصفاته عليه، علماً وعيناً وحالاً وتصرفاً. أنظر: الحفني، عبد المنعم، الموسوعة الصوفيّة، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2003، ص1008.

[2]- يمكن قول هذا مع شيء من التحفظ، لأنّ طبقات المجتمع الرسميّ والمحافظة ما زالت تفرض حظراً شديداً على هذا النمط من المسرودات، ولا يخفى على أحد ما تعرّضت له حكايات ألف ليلة وليلة من محاكمة وإقصاء، إلى أن أعيد النظر في ذلك وتمّ الإفراج عنها. أنظر في ما يتعلق بمحاكمة ألف ليلة وليلة: مجلّة «فصول» الأعداد الخاصة بألف ليلة وليلة، المجلّد الثاني عشر، العدد الرابع، ربيع 1994، ص273-293. والمجلّد الثالث عشر، العدد الأول، ربيع 1994، ج2، ص280-287.



وغيرها، تشكّل في حكايات ألف ليلة وليلة ما يشبه العلامات الأيقونية التي تنحلّ مضممراتها الدلالية في دلالة واحدة، معلنة عن انكشاف تلك العوالم الغيبية - وإن شئت قلت عالم اللاشعور- القادرة على تلبية الرغبات المكبوتة، واستحضار ما لذ وطاب استحضاراً سحرياً يتجاوز كلّ ما من شأنه أن يقيّد أو يمنع أو يحرم. وتنبغي الإشارة إلى أنّ ثمة صيغة نبويّة ذات نمط واحد تتكرّر في سرد حكايات ألف ليلة وليلة في الأغلب الأعم، وتشكّل هويّة العلاقة بين هذه العوامل المساعدة، وأفعال الشخصيات الرئيسة وأوضاعها. وتتجلّى هذه العلاقة في أنّ الشخصية لا تصل إلى الحلّ السحريّ، ومن ثمّ تحقيق المراد، إلّا بعد أن تعيش وضعاً من أوضاع الحرمان والعوز [= الدافع] الذي يدفع الشخصية إلى البحث عن حلّ [= الفعل] حيث تصادف مجموعة من الصعوبات [= الموانع] فتعمل على إبطالها وتجاوزها بمشقةً وجهد كبيرين، لتنتهي إلى امتلاك المفتاح السحريّ الذي يحقق لها الرغبات المنشودة [= الوصول]<sup>[1]</sup>.

وبعد، فهل ثمة علاقة بين شكل البنية النمطية الذي تنتظم معظم الأفعال في حكايات ألف ليلة وليلة، وبنية الأفعال التي يخضع لها الصوفيّ في رحلته المعرفية التي توصله إلى ما سمّاه ابن عربي بأرض الحقيقة، أو ما تسمّيه هذه القراءة التأويلية بأرض الذات الإنسانية؟

ذكر ابن عربي أنّ دخول أرض الحقيقة لا يكون إلّا للعارفين القادرين على تجريد أرواحهم من أجسادهم [= التروحن] لأن هذه الأرض لا تقبل إلّا كلّ ما هو روحانيّ. يقول: «وإذا دخلها العارفون فإنّما يدخلونها بأرواحهم لا بأجسامهم، فيتركون هياكلهم في هذه الأرض الدنيا، ويتجرّدون»<sup>[2]</sup>. وللوصول إلى هذه المرحلة من الولاية الكبرى، لا بدّ للشخصية الصوفية أن تمرّ في مراحل متعدّدة من المجاهدات وقطع والمقامات التي تشكّل رحلة الصوفيّ إلى معرفة الحقّ - تعالى - وتحقيق الولاية، والتمعّن في رحلة الصوفيّ أو معراجه أو سفره الروحيّ، يجد أن مكونات هذه الرحلة الروحية تكاد تخضع للبنية ذاتها - إن لم تكن مطابقة لها - التي تنتظم حكايات ألف ليلة وليلة، فالشخصية التي ستسلك طريق التصوّف، تتعرّض لموقف ما يجعلها تتنبّه إلى سلوكها، وتتأمّل في أعمالها لتكتشف أنها ليست في مرضاة الله - تعالى - فترجع وتتوب. وقد عبّر القشيري عن مثل هذا الموقف في سياق الحديث عن بداية الطريق بقوله: «فأولّ ذلك انتباه القلب عن رقدة الغفلة، ورؤية العبد ما هو عليه من سوء الحالة... فإذا فكّر بقلبه في سوء ما يصنعه، وأبصر ما هو عليه من قبيح

[1]- فرج، فرح أحمد، «التحليل النفسي وألف ليلة وليلة، دراسة تمهيدية»، مجلّة «فصول»، المجلّد الثاني عشر، العدد الرابع، شتاء 1994، ج1، ص121. وللوقوف على شيء من التناقضات في السرد، يمكن الرجوع -على سبيل المثال- إلى القصة الإطارية من حكايات ألف ليلة وليلة، الوحدة السردية الخاصة بسفر شهريار وأخيه شاه زمان والتقاءهما بالمارد وفناء الصندوق المخطوفة.

[2]- تُنظر على سبيل المثال حكاية «جودر مع أخويه وأمه» التي تستغرق إحدى وثلاثين ليلة، بدءاً بالليلة 623 وانتهاءً بالليلة 653 في الجزء الرابع من كتاب ألف ليلة وليلة، طبعة دار مكتبة الحياة. بيروت، د. ت. وفي هذه الحكاية يحصل «جودر» بعد المشقة ومواجهة الأهوال والمخاطر، على الخاتم السحريّ الذي يدعكه ويأمر خادمه بما يريد من حوائج الدنيا مهما كانت.

الأفعال، سنحت في قلبه إرادة التوبة، والإقلاع عن قبيح المعاملة، فيمدُّه الحقُّ - سبحانه - بتصحيح العزيمة والأخذ في جميل الرجعة، والتأهّب لأسباب التوبة<sup>[1]</sup>.

إن سوء الحالة، وقبيح الأفعال والمعاملة التي يراها العبد طاغية على أحواله [=الدافع إلى التوبة والمضيّ في الطريق الصوفيّ] توازي بنويّاً حالة العوز والحاجة التي تعاني منها الشخصية في سرد ألف ليلة وليلة. ثمّ يعقب التوبة مجاهدة النفس [=الفعل] التي تعمل على كبح جماح الشهوات، وتمزيق حجب الغفلة [=الموانع] بغية التحقّق في مقامات الطريق والترقيّ فيها، والفوز بمقام الولاية الكبرى [=الوصول].

تبدي هذه المقاربة بين رحلة الشخصية في سرد ألف ليلة وليلة، ورحلة الصوفيّ، توازيّاً واضحاً في بنية الأعمال في كلّ من الرحلتين. ولكنّ ثمة فرق جوهريّ بينهما، يجعلهما يسيران في اتجاهين متضادين؛ فرحلة الصوفيّ رحلة معرفيّة داخلية، استناداً إلى: من عرف نفسه عرف ربّه، ولا علاقة لها بقطع المسافات الجغرافيّة، وتهدف إلى المعرفة الإلهيّة والتحقّق بمقام الولاية الكبرى والسعادة الأخرويّة. ورحلة الشخصية في ألف ليلة وليلة رحلة معرفيّة خارجيّة تعتمد على قطع المسافات الجغرافيّة، وتهدف إلى المغامرة والاستكشاف والسعادة الدنيويّة. تلك رحلة سماويّة، وهذه رحلة أرضيّة، والفرق بينهما كالفرق بين الحقيقة والمجاز؛ فالولاية الكبرى بالنسبة إلى الصوفيّ هي المفتاح السحري، والإكسير، وكيمياء السعادة، وبهذه المفاتيح يكتشف أرض حقيقته المنطوية في ذاته، والمشمّلة على الغرائب والعجائب، وعلى كلّ ما لدّ وطاب.

من المهم الإشارة إلى أنّ هذه الأرض وما فيها حقيقيّ وليس مجازياً. أمّا الخاتم السحريّ، أو الخرزة المطلّسة، أو الجنّ، وغيرها من مفاتيح سحريّة، وما تستحضره من عوالم عجيبة وغريبة، فتمثّل الحلّ المتاح والوحيد للسارد الشعبي الذي يختزل رغبات الشعوب، والذي لا يملك ما يملكه الصوفيّ صاحب الولاية الكبرى، على أنّ هذا الحلّ ليس حلاً حقيقياً، إنه حلّ مجازي، أو حلّ سرديّ إن جاز التعبير. إنّ سرد ألف ليلة وليلة، يؤلّف عوالم لغوية بديلة توازي عوالم ابن عربي في أرض الحقيقة. وعلى الرغم من تباعد هذين العالمين في ظاهر الأمر، فإنّ السارد الشعبيّ عندما راح ينشئ عوالمه السحريّة، كان يعبر في لاشعوره عن إمكانيّة وجود هذه العوالم وجوداً حقيقياً في مكان ما قريب، يكاد يكون أقرب إليه من جبل الوريد؛ لأنه ينطق به ويسرده ويؤلّفه. فهل يمكن الادعاء بأن كتاب ألف ليلة وليلة هو كتاب الإنسان، وهو يمثل النسخة الأرضية، وإن شئت قلت: النسخة المجازية لعالم الغرائب والعجائب، في مقابل كتاب أرض الحقيقة، وهو كتاب الحقّ

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكيّة، السفر الثاني، ص 260.

- تعالى - الوجودي الذي يمثل النسخة السماوية، وإن شئت قلت: النسخة الحقيقية لعالم الغرائب والعجائب. إنها الحقيقة في مقابل المجاز. ولعلّ هذه القراءة التأويلية قد أوّمت في ما تقدّم من كلام إلى أنّ المجاز، وإن كان مجازاً، فإنه مضمّر بالحقيقة. وهكذا قال الثّقري في واحد من مواقفه: «وقال لي: ليس الكاف تشبيهاً، هي حقيقة أنت لا تعرفها إلاّ بتشبيهه»<sup>[1]</sup>.

### لائحة المصادر والمراجع

1. ابن الملقن، أبو حفص عمر بن علي، طبقات الأولياء، تحقيق: نور الدين شريبة، ط2، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1994.
2. ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكيّة، تحقيق وتقديم: عثمان يحيى، تصدير ومراجعة: إبراهيم مذكور، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1985، السفر الثاني.
3. ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكيّة، دار صادر، بيروت، د. ت، ج2.
4. ابن عربي، محيي الدين، تنبيهات على علو الحقيقة المحمديّة العليّة، تحقيق: حسن محمود، ط1، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، 1988.
5. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1992، ج2، ص556، حديث رقم (3654).
6. الحفني، عبد المنعم، الموسوعة الصوفيّة، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2003.
7. الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، ط1، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، 1981.
8. خميس، ساعد، نظريّة المعرفة عند ابن عربي، ط1، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.
9. السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، دار الهجرة، بيروت، 1986.
10. السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين، طبقات الصوفيّة، تحقيق: نور الدين شريبة، ط3، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1986.
11. العجلوني، إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، أشرف على طبعه وتصحيحه

[1]- القشيري، عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيريّة في علم التصوّف، تحقيق وإعداد: معروف زريق، وعلي عبد الحميد بلطه جي، ط2، دار الجيل، بيروت، 1990، ص92.

- والتعليق عليه: أحمد الفلاش، ط4، مؤسّسة الرسالة، بيروت، 1985، ج2.
12. عودة، أمين يوسف، تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفيّة، ط1، منشورات رابطة الكتاب الأردنيين، عمان، 1995.
13. الغراب، محمود محمود، شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ محيي الدين ابن عربي، الناشر: المؤلف، دمشق، 1985.
14. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، جواهر القرآن ودرره، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، ط6، بيروت، 1990.
15. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، مشكاة الأنوار في ضمن رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1986.
16. القاشاني، عبد الرزاق، معجم اصطلاحات الصوفيّة، تحقيق: د. عبد العال شاهين، ط1، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، 1992.
17. القشيري، عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيريّة في علم التصوّف، تحقيق وإعداد: معروف زريق، وعلي عبد الحميد بلطه جي، ط2، دار الجيل، بيروت، 1990.
18. النّفري، محمد بن عبد الجبار، كتاب المواقف والمخاطبات، تحقيق: آرثر يوحنا أبري، مكتبة الكليّات الأزهرية، القاهرة، د. ت.

# واقعية الوحي

## بيان كيفية نزول الوحي على النبي حسب ملاحظنا

أحمد واعظي

أستاذ في جامعة باقر العلوم وعضو الهيئة العلمية

مهدي منصورى

باحث أكاديم وفي الفلسفة الإسلامية. جامعة باقر العلوم

### ملخص إجمالي:

نشأت خلافات شتى بين المتكلمين والمفسرين والفلاسفة لجهة بيان كيفية نزول الوحي. ومن جملة البيانات والتوضيحات التي قُدمت، سوف نعرض إلى ما أورده الحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي في الحكمة المتعالية من آراء، خصوصاً تلك التي استعان فيها بالأسلوب البرهاني إلى جانب النصوص الدينية والعرفانية. ويمكن القول أن الشيرازي المعروف بـ ملاحظنا أخذ بهذه الواجهة ليؤسس منهجه الميتافيزيقي الخاص، والذي سيتمكن بوساطته من تقديم نظام معرفي يطابق ظواهر النصوص الدينية.

لقد عدّد ملاحظنا صدرنا خمس مراحل لنزول الوحي. وهي مراحل يمكن وضعها ضمن المندرجات التالية: الوحي من دون وساطة، الوحي العقلي، الوحي المثالي، الوحي الحسي والطبيعي للرّسول، والوحي الحسي والطبيعي للنّاس. أما نزول المَلَك على النبي (ص)، من وجهة نظره، فلا يُقصد به تجافي المَلَك؛ بل يحمل معنى التجلي الذي يترافق مع ارتقاء النبي في معارج الألوهية. وفي هذا المضمّار وجّهت إلى رؤية صاحب الحكمة المتعالية إشكالات عديدة، سنحاول في هذا البحث الإجابة عنها بعد توضيح مراحل النزول ومعناه.

\* \* \*

مفردات مفتاحية: الوحي، كيفية نزول الوحي، الملائكة، الوحي العقلي، الوحي المثالي، الوحي الحسي والطبيعي، الملاحظنا صدرنا.

## مقدمة:

ثمة آراء متعددة في كيفية نزول الوحي، يمكن تقسيمها إلى ثلاث مجموعات:

المجموعة الأولى: أصحاب الرؤية التشبيهية الذين يُشبهون الملائكة بالأجسام، وأن النزول مكانيٌّ، وهو رأي العديد من المتكلمين والمفسرين؛ حيث تُدرج العديد من الأقوال ضمنه.

المجموعة الثانية: أصحاب الرؤية التنزيهية؛ حيث لا يكون نزول الوحي عن طريق مشاهدة جسم الملك أو سماع صوته؛ بل عن طريق الارتباط الروحيّ به.

المجموعة الثالثة: أصحاب الرؤية المعتدلة، وهي رؤية صدر المتألهين التي سنوضحها في طيّات المقال<sup>[1]</sup>.

## التوضيح التفصيلي لكيفية نزول الوحي:

إنّ لنزول الوحي مراحل، وهذا لا يعني أنّ كلّ أشكال الوحي تتضمن جميع المراحل، بل من الممكن أن تتضمن البعض منها.

## - المرحلة الأولى: الوحي من دون وساطة:

يعتقد ملاًصدرا بضرورة الإيمان بالكتب السماوية، وكذلك بضرورة العلم بكيفية نزول هذه الكتب، ويُشدّد على أهميّة ما كتبه العلماء والمفسرون في هذا المجال<sup>[2]</sup>. ومن البين بحسب صدر- أنّ لبعض الأنبياء، ومن جملتهم نبيّ الإسلام، مقاماً يسمح له بتلقّي الوحي مباشرة من الله تعالى من دون وساطة الملك العقلي<sup>[3]</sup>. وقد عبر القرآن الكريم عن هذا النوع من الوحي بقوله: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى﴾<sup>[4]-[5]</sup>.

يعتقد ملاًصدرا أنّ التعليم على أنواع ثلاثة: التعليم البشريّ، التعليم الملكيّ، والتعليم الإلهيّ. التعليم البشريّ للناس، والتعليم الملكيّ للرسل؛ حيث يتمثّل الملك للرسل ليعلمهم الكتاب، والتعليم الإلهيّ للخواصّ من الأولياء والأنبياء، وهو الذي يحصل من دون الوساطة الخلقية. وعندما تتحدّث الآيات الشريفة، فقول: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ

\*- المصدر: فصلية «الحكمة الإسلامية» العلمية - البحثية، العام التاسع، العدد الثاني، شتاء 1401 هـ.ش.

تعريب: محمد الحاج.

[1]- م. ن، ص 296-297؛ الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج7، ص 26-27؛ م. ن، ص 136-135.

[2]- تفسير القرآن الكريم، صدر المتألهين، ج1، ص 295.

[3]- تفسير القرآن الكريم، صدر المتألهين، ج6، ص 276؛ م. ن، ج3، ص 414؛ الحكمة المتعالية، ج7، ص 27.

[4]- سورة النجم، الآيات 8-10.

[5]- تفسير القرآن الكريم، صدر المتألهين، ج1، ص 302؛ أسرار الآيات، ص 13.



أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا<sup>[1]</sup>؛ فَإِنَّ كَلِمَةَ ﴿يُكَلِّمُهُ اللَّهُ﴾ دَالَّةٌ عَلَى التَّعْلِيمِ الإِلَهِيِّ بِوَسَايَةِ الْوَحْيِ الْمُبَاشَرِ، وَعِبَارَةٌ ﴿مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ دَالَّةٌ عَلَى التَّعْلِيمِ الْمَلَكِيِّ، وَعِبَارَةٌ ﴿يُرْسِلَ رَسُولًا﴾ تُشِيرُ إِلَى التَّعْلِيمِ الْبَشَرِيِّ<sup>[2]</sup>.

## - المرحلة الثانية: امتلاك العقل المستفاد والملوكوت الأعلى (المرتبة العقلية وملوكوت الوحي الأعلى):

في هذه المرحلة من الوحي، تحصل المشاهدة ويتوثق الارتباط العقلي بروح القدس. ينشأ هذا الارتباط على أثر التجرد والتخلص من التعلقات الجسمانية. إِنَّ الارتباط العقلي بعالم العقل وذات روح القدس المجردة، ومشاهدة العلوم والحصول عليها وغيرها من الأحوال هو أعلى من الارتباط المثالي بتمثل روح القدس في عالم الخيال المنفصل. لذلك؛ جاء في القرآن الكريم قول الله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى \* ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى \* وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى﴾<sup>[3]-[4]</sup>.

إِنَّ أَيًّا مِنْ الْقُوَى الْحَسِّيَّةِ وَالْخَيَالِيَّةِ وَالْوَهْمِيَّةِ لَا دَخَالَهَ لَهَا فِي الْاِرْتِبَاطِ وَالْمَشَاهِدَةِ بَيْنَ النَّبِيِّ وَالرُّوحِ الْقُدُسِ، وَهَذَا يَعْنِي أَنَّ التَّلَقِّيَّ الْعَقْلِيَّ لَا تُشَوِّبهَ شَائِبَةٌ؛ بَلْ هُوَ تَلَقِّيٌّ مَعْصُومٌ بِالْكَامِلِ. وَأَفْضَلُ أَجْزَاءِ النَّبُوَّةِ، هُوَ هَذَا الْوَحْيِ فِي الْمَرْتَبَةِ الْعَقْلِيَّةِ<sup>[5]</sup>.

وهكذا، فَإِنَّ النَّبِيَّ مِنْ نَاحِيَةِ الْاِتِّحَادِ وَالْفَعْلِيَّةِ الْعَقْلِيَّةِ، يَمْتَلِكُ كِمَالِ الْقُوَّةِ الْعَاقِلَةِ، بِالإِضَافَةِ إِلَى الصَّيْرُورَةِ الْمَلَكِيَّةِ، وَمِنْ النَّاحِيَةِ الرُّوحِيَّةِ يَمْتَلِكُ الْمَلَكُوتَ الْأَعْلَى<sup>[6]</sup>. وَالحَاصِلُ أَنَّ الْمَعْرِفَةَ الْعَقْلِيَّةَ الْمَتَّائِيَّةَ مِنَ الْوَحْيِ وَالْكَلامِ الإِلَهِيِّ هِيَ مَعْرِفَةٌ تَامَّةٌ يُعْبَرُ عَنْهَا بِالْعَقْلِ الْبَسِيطِ<sup>[7]</sup>. وَالتَّعَقُّلُ فِي هَذِهِ الْمَرْحَلَةِ مُرْتَبَطٌ بِالرُّوحِ الرَّبَّانِيِّ الْخَاصِّ بِالْأَنْبِيَاءِ<sup>[8]</sup>. فِي الْمَقَابِلِ، الْفَلَاسِفَةُ مَحْرُومُونَ مِنْ هَذِهِ الْمَرْتَبَةِ الْعَقْلِيَّةِ وَلَا يَمَكُنُهُمُ الْوَصُولُ إِلَيْهَا؛ ذَلِكَ لِأَنَّ مَعْرِفَتَهُمُ الْعَقْلِيَّةَ الَّتِي تَحْصُلُ مِنَ الْقُوَّةِ النَّظَرِيَّةِ، لَيْسَتْ مَعْرِفَةٌ تَامَّةٌ وَلَا يَمَكُنُ إِطْلَاقَ عَنَوَانِ الْحَقِيقَةِ عَلَيْهَا<sup>[9]</sup>. وَأَمَّا الْأَنْبِيَاءُ، وَبِسَبَبِ اِمْتِلَاكِهِمْ مَوْهَبَةَ التَّجَرُّدِ التَّامِّ مِنَ الْجِهَاتِ التَّعَقُّلِيَّةِ وَالصَّيْرُورَةِ الْعَقْلِيَّةِ بَتَّبِعِهَا، فَهَمُ يَمْتَلِكُونَ الْقَابِلِيَّةَ لِلْوَحْيِ وَالْمَعْرِفَةَ التَّامَّةَ، خِلاَفًا لِلْمَعْرِفَةِ الْحَاصِلَةِ مِنَ الْقُوَّةِ الْعَاقِلَةِ الْفَاقِدَةِ لِلتَّجَرُّدِ التَّامِّ؛ لِأَنَّ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ النَّاطِقَةَ كَانَتْ

[1]- سورة الشورى، الآية 51.

[2]- أسرار الآيات، ص 19 و 54؛ المظاهر الإلهية، ص 63؛ تفسير القرآن الكريم، ج 7، ص 164.

[3]- سورة النجم، الآيات 5-7.

[4]- تفسير القرآن الكريم، ج 1، ص 301؛ م. ن، ج 6، ص 268-277؛ إيقاظ النائمين، ص 34.

[5]- م. ن، ج 6، ص 281.

[6]- تفسير القرآن الكريم، ج 6، ص 277-278؛ م. ن، ج 3، ص 344؛ م. ن، ج 7، ص 153-154؛ الشواهد الربوبية، ج 1، ص 344؛ مجموعة

الرسائل التسعة، ص 284؛ المبدأ والمعاد، ص 268.

[7]- أسرار الآيات، ص 13.

[8]- المبدأ والمعاد، ص 252-253.

[9]- الشواهد الربوبية، ج 1، ص 244؛ المبدأ والمعاد، ص 252-253.

في البداية عقلاً بالقوّة، ثم خرجت من القوّة إلى الفعل بسببّيّة العقل الفعّال، إلّا أنّها لم تصل إلى مرتبة التجرّد التام<sup>[1]</sup>.

يصل الفيلسوف والعارف بالتدرّج إلى التجرّد والمعرفة العقلية بالعمل والاكْتساب عن طريق الرياضة وتهذيب النفس ورفع الموانع، وكذلك التعقّل الفكريّ وإقامة البراهين العقلية التي تؤدّي دور التضرّع إلى حضرة العقل الفعّال<sup>[2]</sup>.

### وساطة العقل الفعّال في الوحي:

إنّ الملك العقليّ الوساطة في الوحي، هو العقل الفعّال والذي عبّرت عنه الشريعة بروح القدس وجبرائيل والروح الأمين والمعلمّ شديد القوى<sup>[3]</sup>. وعليه، فإنّ الارتباط بالملك العقليّ هو ارتباط بالذات والوجود النفسيّ للملك، وليس بوجوده الإضافيّ؛ وما ذاك إلّا لأنّ الارتباط الذي يحصل ليس مع الجهة المتجلية وصورها ومظهرها؛ بل مع ذات الملك التي هي عين الجهة العقلية<sup>[4]</sup>.

لقد أشكل البعض على وساطة العقل الفعّال في الوحي، وحقّته في ذلك، أنّ التفسير الفلسفيّ للوحي يبتني على نظرية الأفلاك التسعة في هيئة بطليموس، وكذلك على العقول العشرة؛ لهذا نعرف لماذا أطلق على العقل العاشر: العقل الفعّال، وهو الذي يعلمّ أنبياء الله الوحي. وقد أبطلت نظرية الأفلاك التسعة. ولم يُعطَ الدليل على أنّ العقل العاشر هو العقل الفعّال. وهذا يعني أنّ النظرية لا تقوم على أساس ثابت<sup>[5]</sup>.

في الجواب على هذا الإشكال وما يتعلّق بهيئة بطليموس، أمكن القول أنّ ذاك البحث ليس بحثاً فلسفيّاً؛ بل هو من الأصول الموضوعية المقتبسة من بحث الهيئة. لذلك؛ بدأ الفلاسفة غير مصرّين على ضرورة تطبيق المسألة على الأفلاك. وإذا صوّر علم الهيئة العالم بهذا النحو، فالفلاسفة عمدوا إلى تطبيق كليّاته الوجودية على هذه المسألة؛ حيث إنّ إبطال الهيئة لا يعني إبطال الكليّات الفلسفية؛ بل هو تغيير محلّ التطبيق. كما أنّ وجود العقل الفعّال في الرؤية الفلسفية غير متوقّف على المقدّسات البطليموسية للكون، فإذا أبطلت المقدّمات، صار إثبات العقل الفعّال غير ممكن. ولكن ثمة العديد من الأدلّة التي تثبته، حيث طبّقه الفلاسفة على جبرائيل، واعتبروا أنّه هو نفسه حامل الوحي من خلال التأويل الوجوديّ. بعبارة أخرى، فإنّ الخصائص التي ذكرها للعقل الفعّال

[1]- المبدأ والمعاد، ص 269-270.

[2]- تفسير القرآن الكريم، ج 5، ص 289؛ م. ن، ج 6، ص 276.

[3]- تفسير القرآن الكريم، ج 1، ص 148 و 297؛ م. ن، ج 2، ص 248؛ المبدأ والمعاد، ص 269؛ م. ن، ج 6، ص 276-278؛ م. ن، ج 5، ص 288؛ الحكمة المتعالية، ج 7، ص 26-27؛ إيقاظ النائم، ص 35-36.

[4]- تفسير القرآن الكريم، ج 6، ص 278؛ م. ن، ج 7، ص 115؛ إيقاظ النائم، ص 35-36؛ الحكمة المتعالية، ج 7، ص 26؛ الشواهد الربوبية، ج 1، ص 351.

[5]- رسالة القرآن، ناصر مكارم الشيرازي، ج 7، ص 328؛ الوحي والنبوة في ظلّ القرآن، محمد تقي شريعتي، ص 45-47.

تطابق بشكل دقيق الخصائص التي ذكرتها الشريعة لجبرائيل<sup>[1]</sup>.

ولقد أشكلوا أيضًا بأنَّ "ما يظهر من آيات القرآن بوضوح أنَّ الوحي نوع العلاقة بالله تعالى، وليس بالعقل الفعَّال، فهو ينزل على قلب النبي عن طريق الملك صاحب الوجود الحقيقي، وليس عن طريق الملك المولود في الخيال أو لتأثير الحسِّ المشترك عند النبي. كما أنَّ الصوت الذي يسمعه النبي عند الوحي هو صوت حقيقي، وليس من تأثيرات الخيال أو الحسِّ المشترك"<sup>[2]</sup>.

في الجواب على الإشكال، يجب القول:

أولاً: المقصود من العقل الفعَّال عند الفلاسفة هو جبرائيل في لسان الشريعة؛ لذلك ينبغي ألاَّ يُفهم منه ما يوحي بعدم التدخُّل الإلهي في الوحي.

ثانياً: إنَّ تدخُّل العقل الفعَّال في عمليَّة الوحي لا تتنافى مع إلهيَّته؛ فالعلماء يعتقدون بدور لجبرائيل في الوحي النازل على الأنبياء. وفي العديد من الحالات، كان الوحي في النبوة يحصل بوساطته. وعلى هذا الأساس، فإنَّ وجود وساطة في عمليَّة الوحي، لا يتنافى مع حقيقته التي هي نوع من العلاقة بالله تعالى. وإذا اعتبرناه نوعاً من العلاقة بالله، فهذا لا يعني بالضرورة علاقة مباشرة من دون وساطة الملك. لذلك؛ فالعقل الفعَّال في البحث الوجودي للفلاسفة هو نفسه جبرائيل، ووساطته تعني وساطة جبرائيل، وهذا لا يتعارض مع النصوص الدينيَّة.

الإشكال الآخر على ملأ صدرنا مفاده التالي: "إذا كان اتَّصال نفس النبي في الوحي مع العقل الفعَّال، أو ما يُعبَّر عنه في الشريعة بجبرائيل شرطاً، عند ذلك يجب ألاَّ نقبل أيَّ وحي لا وساطة فيه، فيكون دور جبرائيل فيه ضرورياً. هذا مع العلم أنَّ ملأ صدرنا التزم القول بالوحي من دون وساطة بين النبي والله تعالى. وعليه، يصبح الإشكال أكثر قوَّة عندما نقرأ صاحب الحكمة المتعالية في بعض كتابته، وخصوصاً عند تفسيره الآية 51 من سورة الشورى. ففي هذه الآية يعتبر أن القسم الأوَّل في ما عبَّر عنه بكلمة ﴿إِلَّا وَحِيًّا﴾ هو الوحي من دون وساطة، واعتبر أنَّ الكلام ﴿مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ هو الوحي الملكي<sup>[3]</sup>. بعبارة أخرى، فإنَّ ما تفيد به آيات القرآن الكريم والعديد من الروايات، هو أنَّ الوحي الإلهي في بعض الحالات، يحصل من دون وساطة الملك. طبعاً، تبين الآيات الشريفة أنَّ نزولها التدريجي كان يجري بوساطة جبرائيل. أمَّا في ما يتعلَّق بتبيين القرآن وتفصيل أحكام الشريعة، فكان يتمُّ في بعض الحالات من دون وساطة الملك<sup>[4]</sup>.

[1]- المبدأ والمعاد، ص 269.

[2]- رسالة القرآن، ج 7، ص 329.

[3]- أسرار الآيات، ص 19؛ تفسير القرآن الكريم، ج 2، ص 301.

[4]- معرفة الوحي، علي رباني الكلبايكاني، ص 178.

بإزاء هذا الإشكال، يجب القول أن ملاًصدرا كان ملتفتاً إلى مسألة حصول الوحي تارة من دون وساطة، وتارة أخرى عندما يقول إنَّ الوحي يكون دائماً مع الوساطة. وهذا عائد إلى اعتباره أنَّ الحقائق العقلية مشتركة بين النبيِّ والوليِّ، والإلهام يشترك مع الوحي من الجهة العقلية. لكنَّ معيار الوحي عنده امتلاك جهتيَّ التنزُّل والتمثُّل باعتبار ضرورة التبليغ والعرض، هو خلاف الإلهام الذي يفتقد جهة التمثُّل، وتالياً يفتقد جهة التبليغ. ففي الإلهام لا وجود لقضية التبليغ. في هذا الصدد، يعتقد ملاًصدرا أنَّ وجود جهة التمثُّل هي في الوحي؛ ولذلك فإنَّ الكشف الصوريَّ يشتمل على الكشف المعنويِّ. وفي الإلهام؛ حيث لا يجري الحديث عن جهة التمثُّل، فالكشف فيه معنويٌّ فقط<sup>[1]</sup>.

### المرحلة الثالثة: التمثُّل للقوَّة الخيالية (المرتبة الخيالية والملكوت الأوسط في الوحي):

تمكَّن النبيُّ؛ وبسبب امتلاكه قوَّة وكمالاً في القوَّة العاقلة، من الارتباط بمصدر المكاشفات العقلية، ولهذا كان يتلقَّى الحقائق والمعارف العقلية من الملائكة العقلية. من جهة أخرى، وبسبب امتلاكه قوَّة وكمال القوَّة الخيالية والتمثُّل، فقد كانت نفس النبيِّ وبعد الارتباط بعالم المعقولات وتلقِّيها عن طريق العقل المستفاد، تنزُّل وتدرك هذه الحقائق العقلية على شكل صوريٍّ وخياليٍّ في عالم المثال المنفصل بوساطة قوَّة الخيال<sup>[2]</sup>. لذلك؛ يصح القول أنه يمكن بالقوَّة الخيالية مشاهدة الأشخاص المثاليين والغيبيين، وتلقِّي الأخبار الجزئية منهم، والاطِّلاع على الأحداث الماضية والمستقبلية من خلال الارتباط بالملائكة المثاليين<sup>[3]</sup>. وهذه الحالة خاصَّة بالأنبياء، والأولياء لا نصيب لهم فيها<sup>[4]</sup>.

فالنبيُّ في المرحلة الخيالية لا تتمثُّل له صور لا حقيقة لها؛ بل يشاهد الوجود الحقيقي للملك ومنشأ الوحي في عالم الأمر والملكوت العقليِّ. وهو يرى وجوده المثاليِّ في مرتبة الخيال، فيشاهد حقيقته ويسمع الوحي. وفي هذه المرحلة تكون نفس النبيِّ في عالم الألواح القدرية، حتَّى لو سلك عقله في مرحلة العقول العالية ونفذ إليها<sup>[5]</sup>.

ينسب البعض إلى الفلاسفة اعتقادهم بأنَّ الوحي هو عبارة عن حقائق غير لغوية يظهرها الله تعالى أو الملك للنبيِّ. وهي حقائق مستقلة عن اللغات؛ أي أنَّها معارف محضة يضيف عليها النبيُّ ثوب اللُّغة. ويحصل هذا النوع من الانتقال إمَّا عن طريق الحقيقة عينها، أو عن طريق العلام

[1]- إيقاظ النائمين، ص 147.

[2]- تفسير القرآن الكريم، ج 6، ص 278؛ الشواهد الربوبية، ص 341-342.

[3]- تفسير القرآن الكريم، ج 6، ص 277.

[4]- الشواهد الربوبية، ج 1، ص 342؛ تفسير القرآن الكريم، ج 6، ص 278.

[5]- إيقاظ النائمين، ص 34-35؛ الحكمة المتعالية، ج 7، ص 26-27؛ تفسير القرآن الكريم، ج 6، ص 278.

والرُّموز التي تدلُّ على الحقائق التي يريدُها المرسل. لذلك؛ يكون للوحي أركان ثلاثة عبارة عن: مرسل الوحي، ومتلقّي الوحي، والرّسالة<sup>[1]</sup>.

تحدّث البعض أيضاً عن أنّ "رؤية الفلاسفة، وعلى فرض صحّة مبانيهم الفلسفيّة في خصوص عالم العقول والنفوس والمثال، أنّها رؤية تحمل العديد من الإشكالات من الناحية العقليّة. وقد ذكرت الروايات أنّ الأنبياء يتلقّون المعرفة الوحيانيّة الأعمّ من الكلّيّة والجزئيّة من عالم الغيب، ذلك بأنّهم يلعبون دور القابل وليس الفاعل. أمّا كلامهم عن الدور الفاعليّ لنفس الرسول في إعطاء القلب اللغويّ للمعرفة الوحيانيّة الكلّيّة والتمثّل البشريّ للملك، فليس مقبولاً؛ لأنّ ما يستفاد من الآيات والروايات أنّ التمثّل البشريّ للملائكة، وكذلك فعل ملائكة الوحي، هو بإذن الله تعالى. وأمّا دور النبيّ، فهو مشاهدة ذلك المثال البشريّ وليس صناعته... كما لا يمكن قبول فكرة إعطاء القلب اللغويّ للوحي بشكلها العامّ؛ لأنّ ما يفهم من الآيات والروايات أنّ التوراة قد نزلت على النبيّ موسى على شكل كلمات مكتوبة على الألواح"<sup>[2]</sup>.

إنّ هذا الإشكال غير وارد على ما تنطوي عليه منظومة ملاءمات، لا سيما إذا أردنا عدم دراسته في خصوص وروده على غيره؛ فقد اتّضح ممّا بيّنه أنّه يعترف بمراتب للوحي والنبيّ والعالم والمملك؛ حيث يكون لكلّ مرتبة من النبوة وحيّ يتناسب مع النشأة الخاصّة بها. وبهذه المثابة لن يكون صحيحاً الادّعاء بأنّ ارتباط النبيّ محدّدٌ بالمرتبة العقليّة للملك فقط؛ بل أيضاً بمرتبة المملك المثاليّة، وهي المرتبة النازلة للحقيقة العقليّة. لذلك؛ وتبعاً لهذه، فالنبيّ يتلقّى الوحي الجزئيّ اللغويّ من الملك في مرتبة من العالم، والذي هو عالم المثال، وفي مرتبة نازلة أخرى يتلقّاه في عالم محسوس، فيسمع ويرى الوحي على صورة ألفاظ وأصوات ماديّة.

### المرحلة الرابعة: التّنزّل إلى مرحلة الإحساس:

لم يتوقّف ملاءمات عند حدود مشاهدة عالم المثال، وإنما يعتقد أنّ هذه الصور المثاليّة تنزّل أيضاً إلى مستوى حواسّ النبيّ. فالنبيّ يشاهد الصورة المثاليّة لمملك الوحي، ويسمع منه الألفاظ الوحيانيّة، وبعد هذه المشاهدة التي تحصل بوساطة القوّة الخياليّة -وهي من قوى النبيّ الباطنيّة- ليست هذه الصور تتجلى في حواسّه الظاهريّة. وانطلاقاً من رؤيته حول تجرّد الصور المتخيّلة يعتقد صدرا أنّ وجود المادّة ليس شرطاً في الرؤية. فالرؤية ليست شيئاً سوى أنّ تشاهد النفس الصور المتخيّلة. إذأ، نفس النبيّ ترتبط بداية بعالم العقل حيث تتلقّى المعقولات عن طريق العقل المستفاد، ثمّ تنزّل فتدرك عين هذه الصور في عالم المثال بوساطة المتخيّلة، ثمّ وبعد النزول إلى

[1]- الوحي والأفعال القولية، علي رضا قائمي نيا، ج16، ص40-41.

[2]- معرفة الوحي، ص220-221.

عالم الدنيا، يشاهد النبي ويسمع عين هذه الصور في العالم المحسوس<sup>[1]</sup>.

الحقيقة، أن النفس هي التي تنزل من العالم الأعلى إلى العالم الأوسط، ومن ثم إلى الأدنى. وبالتالي فهي التي تشاهد ملك الوحي بما يتناسب مع كل عالم، وهي التي تسمع الوحي والكلام الإلهي. ومما لا شك فيه، أن ما يشاهده الأولياء والأنبياء من الصور، لا يمكن أن يكون منطبعاً في القوى الإنسانية، ذلك لأنها تُشاهد في غير هذا العالم المادي، وهي حقيقة تعرض على الحس المشترك والخيال؛ إلا أنها تكون من الأعلى لا من الأسفل، ومن المادة الخارجية، وهذا هو الإبصار<sup>[2]</sup>. هنا، لا ينبغي أن نظن بأن صورة قد حضرت في الحس المشترك؛ بل الحقيقة الخارجية هي التي حضرت في القوة الخيالية والحس المشترك بشكل حضوري<sup>[3]</sup>.

الخلاصة، أن النبي إذا كان يتلقى الوحي في عالم الطبيعة بحواسه الظاهرة (بأي صورة كانت)، فذلك وحي إلهي على وجه الحقيقة، سواء حصل ذلك على شكل رؤية حسية (كروية ملك الوحي على شكل دحية الكلبي)، أم على شكل سماع صلصلة الجرس، أو سماع كلام ملك الوحي؛ كما سمع الرسول الأكرم (ص) في بداية البعثة سورة العلق من جبرائيل، وكما سُمع كلام الله تعالى من النبي موسى عن طريق شجرة طور سيناء<sup>[4]</sup>. إذاً، مشاهدة جبرائيل بالبصر الحسي وسماع كلامه بالسمع الحسي، هو حقيقة الوحي وليس من باب المجاز<sup>[5]</sup>.

### الوحي الحسي على حس النبي:

بما أن حواس النبي الظاهرية تابعة لحواسه الباطنية، فهو مثلما يقابل الملائكة في المرتبة العقلية والمثالية، وتتنزّل على عقله وخياله، فإنها تتنزّل من بعد ذلك إلى مرحلة أدنى لترى عيناه وتسمعت أذناه أن كلاً من العين والأذن الظاهرية للنبي هي التي ترى وتسمع؛ ولذلك عجز الآخرون عن الرؤية والسمع. وليس صحيحاً أن ملك الوحي الذي يظهر على شكل وجود مادي وجسماني، يمكن لأي إنسان سليم البصر أن يراه. النبي في المراحل كافة، هو وحده الذي يرى ويسمع، إلا من أراد هو له ذلك<sup>[6]</sup>. فلو كان في ذلك المجلس شخصاً آخر غير أبي ذر لما شاهد.

أما لماذا كان الوحي الحسي مختصاً بالنبي؛ فذلك لأنه يحصل من الداخل، لا من الخارج؛ ليراه كل إنسان سالم الحواس. فالنبي يسمع ما لا يسمعه الآخرون. الملائكة تخرج من داخله، كما

[1]- إيقاظ النائمين، ص36؛ الحكمة المتعالية، ج7، ص27.

[2]- المبدأ والمعاد، ص475-476.

[3]- تفسير القرآن الكريم، ج1، ص300؛ إيقاظ النائمين، ص35-36؛ الحكمة المتعالية، ج7، ص25-26.

[4]- أسرار الآيات، ص53-54؛ المظاهر الإلهية، ص63.

[5]- الحكمة المتعالية، ج7، ص26-27؛ تفسير القرآن الكريم، ج1، ص299-300؛ إيقاظ النائمين، ص35.

[6]- الحكمة المتعالية، ج7، ص36؛ إيقاظ النائمين، ص38-39.



في قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ\* عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ\* بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾<sup>[1]</sup>. وبناءً على الآيات الشريفة، فالقلب هو الذي يدرك المعنى أولاً، ثم من بعد ذلك يسمع اللفظ باللسان العربيّ المبين. وهذا يدحض القول بأنَّ سبباً خارجياً أدى إلى وجود موج يسمعه الإنسان<sup>[2]</sup>. فالوحي ينتزَل من أعلى المراتب إلى أدناها، فيصل إلى مستوى الطبيعة، ثمَّ ينزل من عالم المثال إلى عالم الحسِّ الظاهريّ، ومن عالم الحسِّ الظاهريّ إلى الأعضاء والأدوات. ولذا يتخذ الوحي مساره من الأعلى لا من الأدنى، ومن الداخل لا من الخارج. هنا قد يقول قائلٌ بأنَّ ملكَّ الوحي موجود مادّيٌّ خارجيٌّ في نشأة الطبيعة، وأنَّ شخصاً لا يراه سوى المعصوم فقط؛ غير أنَّ هذا القول إنّما يعني السفسطة في المحسوسات؛ أي أنَّ هناك موجوداً مادياً وأنَّ الحواسَّ سليمة، إلاَّ أنَّ الذي يراه شخص واحد فقط، بينما الآخرون يعجزون عن رؤيته؛ بما يعني عدم الثقة بالحسِّ، مع العلم، أنَّ الثقة بالحسِّ هي بمقداره وطبيعته. ولكن عندما يقال إنَّه ينتزَل من الأعلى إلى الأدنى، عند ذلك يمكن دفع أيِّ محذور<sup>[3]</sup>. وهكذا، فإنَّ الوحي ينتزَل من طور العقل إلى طور المثال، ومنها إلى طور الحسِّ، ثمَّ إلى الخارج. فإذا حصل في الخارج على شكل موج، فهو موج حاصل من الداخل لا من الخارج. وهنا، لا محذور على مستوى الأثر الداخليّ في البدن، سواء حصل ذلك أثناء الرؤيا أم غير الرؤيا؛ حيث يحصل للبدن حالات كالتعرق، والحرارة، والبرودة وأمثالها. لذلك؛ فقد ترك القضية العلميّة أثرها في البدن. وليس صحيحاً القول أنّها لا تنتزَل إن لم تصل إلى حدود الحسِّ المشترك، فقد تنتزَل تارةً إلى أدنى المراتب، إلى مستوى الخارج؛ حيث تكون مفهومة عند الجميع، فهي تصل إليه. وقد يحصل موج في الفضاء الخارجيّ، فيتخيّل الشخص سماعه من الخارج، إلاَّ أنَّه قد سمع من الداخل. إذًا، التنزَل إلى الفضاء الخارجيّ وإلى السمع، لا يدلُّ على وجود دافع وسبب خارجيٌّ.

انطلاقاً من تطابق العوالم، باعتبار النظام الحاكم وامتلاك قوى النبيّ كافةً للفعل، يقتضي الأمر تأثير القوّة النظرية عند ارتباطها بملكوت العالم، فيشاهد في قواه الأمور التي شاهدها في تلك العوالم. وبناءً على تطابق العالم، فالوحي في المرتبة الأدنى تابع للوحي في المرتبة الأعلى، والأدنى هي المرتبة الأعلى التي تنزَلت إلى الأدنى. لذلك؛ كانت الألفاظ تابعة لتلك المعاني، والملكُ في المرتبة الأدنى تابع للملك في المرتبة الأعلى، وهي تجلُّ له. لذلك؛ فإنَّ الجواهر العقلية التي تفيض على النبيّ بالعارف، كانت تظهر على شكل ملك يتكلّم ويتجلّى أمام عينيه وأذنيه، مثلما أنّ جسد الإنسان في مرحلته الدنيا تابع لنفسه في المرتبة الأعلى؛ فبدن النبيّ تابع لروحه<sup>[4]</sup>.

[1]- سورة الشعراء، الآيات 153-155.

[2]- الحكمة المتعالية، ج7، ص27؛ تفسير القرآن الكريم، ج1، ص299؛ شرح أصول الكافي، ج2، ص439.

[3]- الحكمة المتعالية، ج7، ص27.

[4]- الحكمة المتعالية، ج8، ص127-128؛ تفسير القرآن الكريم، ج6، ص278؛ ج7، ص115.

## إبطال فرضية خارجية الملك في عالم الحس والطبيعة:

الفرض الآخر الممكن، هو القول بأنَّ الملك يتحقَّق في الخارج على هيئة البشر، وكما يدرك البشر بوساطة الحواسِّ الظاهرية ما هو في الخارج، كذلك الأنبياء يدركون بحواسِّهم الظاهرية في مرحلة الوحي الطبيعيِّ. وهنا يُطرح السؤال التالي: هل يتمكَّن الجميع من مشاهدة ذلك الملك المتمثِّل وسماعه؟

في الجواب، وانطلاقاً من كون الوحي أمر خارق للعادة، أنَّ المتلقِّي فقط هو الذي يسمع الكلام. ولأنَّ التعليم الوحيانيَّ خارق للعادة، فإنَّ عدم سماع صوت الملك من جانب المحيطين بالنبِيِّ، لا يسقط الاعتبار عن المعرفة الحسِّية في الظروف العادية. ولو كان الوحي يحصل بأسلوب اعتياديِّ، وكان النبيُّ هو الذي يسمع من دون سواه، عند ذلك يمكن الحديث عن سقوط اعتبار المعرفة الحسِّية. والصحيح، أنَّ للأعمال الخارقة للعادة أحكاماً خاصة، ولا يجب مقارنتها مع الأعمال الاعتيادية. لذلك؛ كان خروج بعير من قلب الجبل، لا يسقط نظام التوالد والتناسل عند الحيوانات<sup>[1]</sup>. ويعتقد القائلون بهذه الفرضية، أنَّ هناك العديد من الآيات والروايات التي تشير إليه<sup>[2]</sup>.

والحقيقة، أنَّ هذه الفرضية باطلة؛ لأنَّ تجسُّد الحقيقة المجردة محال، ومن لوازمها أن يصبح الملك إنساناً. فالملك المتجسِّد، إمَّا أن يكون في تلك الحال: ملكٌ أو إنسان؛ فإذا كان ملكاً، فلا معنى لتعلقه بجسم مادِّي؛ لأنَّ من لوازم الملكية التجرد. وإذا تعلق، فقد خرج عن الملكية وأصبح مادياً؛ أي أصبح تجرُّده ناقصاً. ففي عالم الطبيعة تتعلَّق الأرواح بالأجساد، وليس صحيحاً حصول عينية بين الجسد والروح<sup>[3]</sup>. أما إذا كان إنساناً، فعند ذلك لا يصحُّ القول أنَّه ملكٌ متجسِّد؛ لأنَّه إنسان وليس أيَّ حقيقة أخرى. لذلك؛ تصرُّ هذه النظرية على عدم تبدُّل الملك من حقيقة الملكية إلى الإنسانية. أمَّا في التمثِّل البشريِّ، فيتحقَّق الملكُ بهيكل بشريِّ في الخارج، فيتحدَّث بلسان البشر وينجز أفعال البشر بأعضائهم وأدواتهم الفيزيائية. يبدو أنَّه، وبالاستناد إلى الآيات والروايات التي توضح أنَّ النبيَّ يشاهد "الملك" ويسمعه، لا يبدو من الممكن الاستنتاج بأنَّ الرؤية والسمع الحسِّي والطبيعيَّ من الخارج إلى الداخل، ومن الظاهر إلى الباطن؛ بل الرؤية والسمع أعمُّ من ذلك؛ أي أنَّهما تتضمَّنان الجانبين. كما لا يمكن استنتاج الأخصُّ من الأعمُّ<sup>[4]</sup>. وعليه، يجب تفسير الرؤية والسمع على أساس أنَّهما من الداخل والباطن إلى الظاهر والخارج، انطلاقاً من دليل الاستحالة الذي يلي تجسُّد الملك؛ بل يمكن القول أنَّ الآيات القرآنية تؤيِّد هذا الأمر. وقد

[1]- معرفة الوحي، ص 181 و 230.

[2]- المصدر نفسه، ص 230.

[3]- الحكمة المتعالية، ج 9، ص 338.

[4]- تفسير القرآن الكريم، ج 3، ص 460.

جاء في القرآن الكريم على لسان الكافرين: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ سَوَّلُوا أَنْزَلْنَا مَلَكَاً لَقَضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ\* وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكَاً لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَكَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ﴾<sup>[1]</sup>.

الواضح أن الملك إذا تجسّد؛ للزم الأمر خلق إنسان لا خلق ملك. وانطلاقاً من هذه الاستحالة العقلية، فقد يتبادر إلى الذهن من الآيات التي تتحدّث عن تجسّد الملك، تعيّنًا في الرؤية من الباطن إلى الظاهر. والدليل على ذلك، أن البشر العاديين وحتى العصاة، تحصل لهم الرؤية من الباطن إلى الظاهر، وكل ذلك بإذن أولياء الله. فقد تمكّن قوم لوط من مشاهدة الملائكة، بإذنه<sup>[2]</sup>.

### التطابق وعدمه بين مراحل الوحي الثلاث والإنشاء:

لقد أشكل البعض على ملاً صدرا عبر السؤال التالي: "كيف يمكن تصوير المراحل الثلاث العقلية والمثالية والحسية في الآيات التي جاءت على شكل الأمر والنهي (الإنشائية)، والتي لا تحتوي بُعد الحكاية؟ والبديهي، أن لهذه المراحل والمراتب معنى ومفهوم في الحقائق والأمور التي لها ما بإزاء خارجي، وليس الأمور الإنشائية التي ليس لها ما بإزاء في عالم الخارج. مع اعتقادنا، بأن هذه الإنشائيات مجعولة من قبل الله تعالى"<sup>[3]</sup>.

في الجواب على هذا الإشكال نقول إنّ تقرّر الإنشاء في كلّ موطن يتناسب معه. لا يجب الاعتقاد بأنّه إذا لم يكن له ما بإزاء في عالم الطبيعة، فلا يجب أن يمتلك أصولاً تكوينية. هو يكون إنشائية إذا كان الخطاب فيه غير المخاطب، وأمّا إذا كان الخطاب عين المخاطب، فلا يكون إنشائية. لذلك؛ كانت حقيقته في مراتب العالم العالية هي عين الإنشاء، ولا يلزم أن يكون له ما بإزاء خارجي.

يتضمّن الإنشاء في عالم الملكوت خاصية وحدة الخطاب والمخاطب، بينما يتضمّن التعدّد في عالم الملك. لذلك؛ راحت تلك الحقيقة في عالم الوحدة تُظهر نفسها على شكل الإنشاء في تنزلها للعالم. وبعبارة أخرى، كما لا يمكن أن يكون لله تعالى جسم في عالم التكوين، فإنّ الجسم يظهر نتيجة تنزل الوجود إلى جهة النقص والضعف. والإنشاء يتحقّق في الفصل بين الحقيقة والمخاطب؛ حيث لا وجود لهذه الحالة في عالم الوحدة. وتظهر الحقيقة بهذا الشكل في تنزل الوجود وعالم الوحدة. أمّا النتيجة المترتبة على هذه القاعدة فهي التالية:

أولاً: إنّ للإنشاء حقيقة ليست بحاجة إلى أن يكون لها ما بإزاء.

[1]- سورة الأنعام، الآيات 8-9.

[2]- إيقاظ النائمين، ص 38-39؛ الحكمة المتعالية، ج 7، ص 36.

[3]- مدخل إلى المسائل الجديدة في علم الكلام، جعفر السبحاني، ج 2، ص 28؛ نظرية الوحي الفلسفية من وجهة نظر الفارابي وملاً صدرا، محمّد جعفري، ص 324.

ثانياً: إنَّ الإنشاء من جهة الوحدة، هو عين حقيقة الوجود التي تظهر نفسها على شكل الإنشاء في تنزّلها. لذلك؛ لا يقتضي أن يظهر على شكل إنشاء الوجود؛ بل إنَّ تقرُّره تابع للعالم الموجود فيه؛ أي أنه قد يكون له تقرُّر عقليٌّ ومثاليٌّ وماديٌّ.

### التطابق وعدم التطابق بين المراحل الثلاث والأحداث الدنيوية:

وجّه البعض نقداً آخر لمداد صدر ما يلي: "كيف يمكن رسم المراحل الثلاث العقلية والمثالية والحسية، في ما يتعلّق بالأحداث الطبيعية والتاريخية والاجتماعية، من قبيل جدال أهل الكتاب والمشركين وعبدة الأصنام مع الرّسول، والحقائق والاتّهامات والافتراءات التي كان يوجّهها أعداء الرّسول له؟ والحقيقة، -حسب المنتقدين- أنّ ترتيب الوحي في هذه الأقسام الثلاثة لا معنى له"<sup>[1]</sup>.

الجواب على هذا النقد، أنّ عالم الوحدة هو عالم الجمع، بحيث تحضر المراتب الدنيا في المراتب العليا. ولذا لا يمكن أن تكون حقيقة ما في عالم الطبيعة والمثال في ما هي غير موجودة في عالم العقل، أو أن لا تكون ناشئة منه.

إنَّ المسائل التي تحصل في الدنيا وتتعلّق بعالم الطبيعة -وهي تلك التي أشار إليها القرآن- لا تعني أنّها لا تمتلك حقيقة عقلية، أو أن لا تكون مورداً للوحي. ولكن؛ ولأنّها ذات حضور جمعيّ عقلائيّ، يمكنها الاتّصال بالوحي العقليّ.

يقول الله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾<sup>[2]</sup>. وجاء في آيات أخرى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ \* فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ \* لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾<sup>[3]</sup>، وهذا الكتاب المكنون هو الذي يقول: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾<sup>[4]</sup>. وأيدت الآيات الشريفة الوجود البسيط للقرآن في العالم الأعلى وأمّ الكتاب، ﴿فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾<sup>[5]</sup>. ﴿الرَّ كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾<sup>[6]</sup>. وتحدّثت في أسباب النزول والأحداث التاريخية والجزئية.

يؤكّد الفلاسفة وجود مرتبة أخرى للوحي غير المرتبة العقلية، وهي المرتبة المثالية باعتبارها المرحلة السفلى أو النازلة من المرتبة العقلية. لذلك؛ أمكن القول بالوجود المثالي لكلّ الأحداث الطبيعية والتاريخية، كما أمكن القول تلقاء ذلك، أن يتسنّى للرّسول الاطلاع على تلك الحقائق بشكل مثاليّ بسبب من ارتباطه بالعالم المثال.

[1]- مدخل إلى المسائل الجديدة في علم الكلام، ج2، ص28.

[2]- سورة الحجر، الآية 21.

[3]- سورة الواقعة، الآيات 77-79.

[4]- سورة يس، الآية 12.

[5]- سورة الزخرف، الآية 43.

[6]- سورة هود، الآية 1.

## - المرحلة الخامسة: التنزل إلى مستوى سمع وبصر الأشخاص العاديين:

لا بدّ من القول أنّ الوحي الإلهي الذي يصل إلى الأنبياء عبر الملائكة، ليس هو الحلقة الأخيرة والنهائية، بل إنّ النبي كالمَلَك، هو حلقة من حلقات عبور الوحي. وبعدهُ يقوم بإبلاغ الناس ما أوحى إليه. في هذا الصدد، يعتقد ملاً صدرا أنّ النبيّ سلسلة من سلاسل عبور كلام الله وكتابه. وكما أنّ الكلام الإلهي وكتاب الله عبور في سلاسل متّصلة وصلت إلى النبيّ، فإنّ معطيات الوحي تنتقل عبر سلسلة من الحلقات منه إلى الأشخاص الآخرين. فما يسمعه الإنسان على لسانه هو نهاية الوحي والكلام الإلهي وكتابه. ثمّ يستمرّ الوحي الإلهي بتدفّقه حتّى يصل إلى سائر الناس العاديين. وعندما يتلقّى المؤمن الوحي من رسول الله (ص)، فإنّ ما بين شفّتي الرّسول وسماع المخاطب هو تتمّة الوحي الحقّ وكلام الله وكتابه.

هنا يستحضر ملاً صدرا الآية الشريفة مرّة أخرى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾<sup>[1]</sup>، فيعتبر أنّ عبارة ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ﴾ مطلقة؛ فالله تعالى يتكلّم مع البشر، سواء كان رسولاً أم غير رسول، وكيفية كلام الله على نحو "المنفصلة مانعة الخلو"، فكلّ بشر يسمع كلام الله، لا يخرج عن إحدى الطرق الثلاث؛ إمّا أن يكون من دون وساطة، أو من وراء حجاب، أو من خلال رسول، والرّسول أعمّ من الملك أو النبيّ البشريّ. ثمّ إنّ ما يبلغه الرّسول الإنسانيّ للبشر صادق، كما هو حال الرّسول (الملك): ﴿فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾<sup>[2]</sup>.

### معنى نزول الملائكة:

لا يقصد من نزول الملائكة تجافيتها؛ بمعنى إذا قلنا إنّ الملائكة نزلت، فهذا لا يعني أنّها تركت موطنها الأصليّ واتّجهت نحو عالم الطبيعة. هنا الحديث عن حقيقة واحدة تُنسب إلى الملائكة، والتي يُعبّر عنها بالتنزّل والتجليّ، وتنسب أيضاً إلى أنفس الأنبياء والأولياء؛ حيث يصدق مفهوم الارتقاء حولها، فيقال إنّها ترقّت. فالأنبياء يترقّون من جهة، والملائكة تنزّل من جهة أخرى. وإذن، فإنّ إنزال ونزول الوحي بوساطة الملائكة، إنّما هو عبارة عن الارتباط بين النبيّ والحقائق الملكيّة في مختلف المراتب. والحقيقة، أنّ نزول المَلَكِ على أثر السفر من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، هو عين خروج النبيّ من الغيب إلى الظاهر، ولهذا فهو يرتبط في كلّ مرتبة وجوديّة بالملائكة<sup>[3]</sup>.

ولقد انصرف البعض ليُشكّل على ملاً صدرا أنّه، بناءً على نظريّته، في كلّ وحي صعود ونزول،

[1]- سورة الشورى، الآية 51.

[2]- الحكمة المتعالية، ج7، ص309؛ الشواهد الربوبية، ج1، ص349؛ المبدأ والمعاد، ص484؛ أسرار الآيات، ص19 و53؛ تفسير القرآن الكريم، ج4، ص335.

[3]- الحكمة المتعالية، ج7، ص27؛ ج8، ص126؛ إيقاظ النائمين، ص36.

ولكن انطلاقاً من المضامين الدينية، هناك نزول فقط، ونحن غير مطلعين على البعد الآخر. ولكن من وجهة نظره، لا يمكن إنكار قوس الوحي الصعودي؛ فمن دونه لا يمكن بيان نزوله. وطبقاً لتقريره، فإنَّ على الرسول الانقطاع عن العالم الأدنى قبل نزول الوحي؛ وما ذاك إلاَّ لئتمكَّن من السير الصعودي حتى ينزل الوحي من بعد ذلك في قوس النزول، فيتنزَّل في مشاعره وقواه. وهذا ما لا يمكن فهمه من النصوص القرآنية والروائية. وحسب هذا البعض، فقد أشارت الروايات إلى أنَّ الرسول ﷺ كان يتلقَّى الوحي وهو جالس مع الأصحاب والناس، فكان ينزل عليه من دون مقدمات، وكأنَّنا أمام نموذج حكمي، وكأنَّ للرسول حالة متوقَّعة وتمهيدية هي التي يعبر عنها بقوس الصعود. فالنبيُّ موسى ﷺ كان يبحث عن ملاذ لعياله، فشاهد شجرة أمامه، وقد خرجت منها النار من دون أن تحترق، وفي هذا الحال، نزل الوحي عليه وكلم الله. فكيف يمكن الحديث في هذا النموذج عن قوسين<sup>[1]</sup>؟

في الجواب يبدو أنَّ المستشكل في هذا المحلِّ، ظنَّ أنَّ النبيَّ يعيش حالة ضعف وجوديِّ فكان بحاجة إلى العزلة؛ لتحصل له حالة الانقطاع، وتالياً؛ ليصبح صاحب استعداد للوحي. والحقيقة، أنَّ الرسول (ص) واصل إلى مقام "لا يشغله شأن عن شأن". ففي الوقت الذي يكون في الدنيا مع الناس هو على ارتباط بملكوت العالم يتلقَّى الوحي. والنبيُّ يعيش في السفر الرابع، وهو مع الناس في السير الحَقَّاني. فالسير الصعوديُّ في الوحي لا يعني التخلُّص من الحُجُب وانتظار الوحي، ذلك بأنَّه مستقرُّ في العالم الآخر؛ ولوجود الجذبة التي حصلت له، فهو يتلقَّى الوحي ويقبله. وإذا كشفت الحقائق للأنبياء في هذا العالم، فسيكون ذلك بوساطة غلبة سلطان الآخرة على قلوبهم. من أجل هذا كان بإمكانهم تحرير مشاعرهم وحواسِّهم بالموت الإراديِّ والاستقرار في الحياة الأخرى<sup>[2]</sup>.

أمَّا الحديث عن قوس الصعود في الوحي، فهو بسبب استعداد القابليات عند النبيِّ، إذ بها يتمكَّن من تلقِّي ما يتناسب مع مراتب العالم. ثمَّ إنَّ وجود هذه القابلية التي تتَّسع العالم، هو وجودٌ محيطٌ بكلِّ الجوانب فيه؛ لذلك فهو قادر على ضبط الظاهر والباطن والغيب والشهادة. بل الغيب شهادة لهم؛ لأنَّهم استطاعوا التخلُّص من القيود البدنية.

لقد وصل الأنبياء إلى مقام لا يشغلهم شأن عن شأن بسبب قوَّة نفوسهم وعلوِّ منزلتهم، وهم في الذات والفعل، كما هي مبادئ العالم العالية. وعليه، فإنَّ شهودهم الباطنيِّ للعالم لا يوجب الانقطاع عن ظاهره، فهم مع وجودهم في الدنيا ينتفعون من الغيب. إنَّ كلَّ إنسان يقطع تعلُّقه

[1]- نظرية الوحي الفلسفية من وجهة نظر الفارابي والملا صدرا، ص322.

[2]- المبدأ والمعاد، ص422.



بالبدن اختياراً أو اضطراراً يمكن مشاهدة الأمور المناسبة له<sup>[1]</sup>.

في النموذج الحكمي، لا يجب الاعتقاد بحصول حالة متوقّعة للرّسول في ما يختصُّ بقوس الصعود، ولا ينبغي الحديث عن قوس الصعود وعدم القدرة على الجمع بين الدنيا والانقطاع عنها. فالرّسول الذي كان في ملكوت العالم موجود أيضاً في ملكه؛ حيث لا يمنع أحدهما الآخر. إلى ذلك، فالرّسول لا يعلم مراتب العالم أثناء السير الصعودي؛ بل أثناء العودة والنزول. لذلك؛ فهو على ارتباط لميِّ بالعالم وليس إنياً. أمّا نزول الوحي في هذه الدنيا وإدارة الحياة الدنيويّة فهي تعود إلى مسألة حاكميّة الآخرة على قلوب الأنبياء وللقوّة الموجودة في باطنهم<sup>[2]</sup>.

لقد حاول البعض تقديم تسويغ لعقيدة ملأ صدرنا في هذا الشأن، ليرى أنّ صاحب الحكمة المتعالية، بكونه في موقع الدفاع، اعتبر أنّ نموذج القوسين أفضل أنواع الوحي، وهذا يعني أنّه لا يعتقد بهذا التوضيح في أنحاء الوحي كافّة. وهو لا يعتقد بهذا النموذج في الوحي الأوّل الذي نزل على الأنبياء. ثمّ يضيف هؤلاء أنّ الجواب المقدم غير مقنع أيضاً؛ لأنّه يتضمّن إشكاليّين:

ألف- إن ملأ صدرنا هذا النموذج المختصُّ بأفضل مراتب الوحي، لم يوضح كيف يمكن تبيينه في باقي المراتب؟ وفي ما استقصيناه لم يظهر أنّه وضع نموذجاً آخر لمراتب الوحي الأخرى.

ب- إذا كان القوسان مختصّين بأفضل أنواع الوحي، فكيف يكون الأمر في العديد من حالات الوحي الأخرى، باستثناء البرهة الأولى للرّسالة والنبوّة، حتّى عندما كان النبيُّ في أعلى حالات الانقطاع، حيث شاهدنا قوساً واحداً فقط؟ وبعبارة أخرى، فإنّ النصوص الدينيّة لا تشير إلى هذا التفكيك<sup>[3]</sup>.

في الجواب على الإشكال الأوّل نقول: لقد بين ملأ صدرنا موارد الوحي الأخرى، واعتبر أنّ أحد معايير الوحي هي وساطة المملّك<sup>[4]</sup>، ووساطة المملّك وحي. لذلك؛ كان الوحي بوساطة المملّك العقليّ تارةً، وتارةً أخرى بوساطة الملك المثاليّ والطبيعيّ. وأفضل أنواع الوحي هو الوحي باللسان إلى جانب الوحي العقليّ. ولكن، إذا لم يكن الوحي باللسان موجوداً، فهو قسمٌ من الوحي وليس أفضله<sup>[5]</sup>.

في الجواب على الإشكال الثاني نسأل: هل يمكن أن يكون الوحي قوساً واحداً؟ عندما يجري

[1]- المصدر نفسه، ص 428.

[2]- أسرار الآيات، ص 231؛ الحكمة المتعالية، ج 7، ص 43؛ م. ن. ص 178، 179، 204؛ مجموعة رسائل الملأ صدرنا الفلسفيّة، ص 242، 249؛ تفسير القرآن الكريم، ج 1، ص 255؛ ج 3، ص 411؛ ج 4، ص 303؛ ج 6، ص 20، 79، 246؛ ج 7، ص 18، 226، 398؛ إيقاظ النائمين، ص 650، 683، 147.

[3]- نظريّة الوحي الفلسفيّة من وجهة نظر الفارابي والملأ صدرنا، ص 323.

[4]- إيقاظ النائمين، ص 147.

[5]- تفسير القرآن الكريم، ج 1، ص 300.

الحديث عن الاستعداد والقابلية اللذين يشتملان الجذبة الإلهية، فذلك يحتم الحديث عن قوس الصعود للرَسُول الذي يربطه بأعلى مراتب العالم. لذلك؛ لا يمكن تصوّر حالة من الوحي ليس فيها قوس صعود، ففي كلّ نزول صعود وارتقاء للنبي، ولا يمكن أن يكون هناك نزول من دون صعود.

من جملة الإشكالات الأخرى التي وُجّهت إلى مَلْأَصْدْرَا، أنّ الحقائق والمعارف الوحيانية تنزّل من العالم الأعلى إلى ما دونه. لذلك؛ كانت عبارات "الإنزال" و"التنزيل"، وكذلك "تنزّل الملائكة والروح الأمين"، وهي وإن كانت لا تعني نزول التجافي، إلاّ أنّها ليست ذات صلة بصعود ونزول الرسول؛ خصوصاً أنّ النصوص الدينية تشير إلى أنّ نزول جبرائيل أو الملائكة الآخرين كانت طبق مراسم خاصّة. فإذا أراد مَلْأَصْدْرَا تطبيق آرائه الخاصّة (ارتقاء وتنزّل النبي وليس المعارف) على الآيات والروايات، وَجَبَ عليه حمل العبارات الدينية على أنّها مجاز. وبذلك تصبح نظريته صحيحة إذا أيدتها القرائن اللفظية المتصلة والمنفصلة، وهي قرائن غير موجودة. لذلك؛ يبقى أمامه الاعتقاد بثبات نفس النبي وانتقال المعارف من الأعلى إلى الأدنى. وهذا ما حاول السبزواري توجيهه وتبريره في حاشيته على الأسفار<sup>[1]</sup>.

حيال هذا الإشكال، ثمة ملاحظات عدّة أبرزها:

أولاً: أنّ مسألة ارتقاء النبي وردت في العديد من الآيات. فعندما يتحدّث القرآن الكريم عن شرط الطهارة للوصول إلى الكتاب الإلهي، فهذا يعني أنّ وجود شخص يحمل حيثيات الطهارة هذه هي التي تناسب والجهة العقلية التي مكّنته من الوصول إلى القرآن الكريم، كما هو في الكتاب المكنون: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ \* فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ \* لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾<sup>[2]</sup>.

ثانياً: لو لم تصل سعته الوجودية إلى العقل لما أمكنه إدراك الحقيقة العقلية. قد يقال إنّ هذا في غير الوحي. والجواب: ألم تعرض حقيقة القرآن بالوحي العقليّ بوساطة الملك؟ فإذا عرضت حقيقة القرآن بالوحي العقليّ، فمن الطبيعي أن يحصل الارتقاء؛ لأنّ الآية الشريفة وضعت شرطاً مطلقاً وهو الطهارة، فإذا حصلت، تحققت السعة في حقيقة الإنسان، والتي تكون على مستوى عالم العقل. وكذلك، جاء أنّ القرآن حقيقة لدنيّة، وهي حقيقة تُلقَى من ناحية الحكيم العليم ويتلقّاها الرَسُول: ﴿وَإِنَّكَ لَتَلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾<sup>[3]</sup>. والقرآن اللدنيّ الذي هو في أمّ الكتاب؛ لذلك كان العلوّ الوجودي. ولا بدّ من أن يكون للنبي وجود عالٍ ليتلقّى الحقيقة اللدنيّة. فما لم يرتق النبي لا ينزل الوحي عليه.

[1]- الحكمة المتعالية، ج7، ص28.

[2]- سورة الواقعة، الآيات 77-79.

[3]- سورة النمل، الآية 6.

جاء في سورة النجم: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ \* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ \* عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ \* ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ \* وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ \* ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ \* فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ \* فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾<sup>[1]</sup>. وهذا يعني أنه اقترب؛ لا بل أصبح في نهاية القرب التي لا قرب بعدها. وهذا يعني تحقق علو المرتبة الوجودية. والنبِيُّ الذي يتلقَى الوحي في مراتبه وتنزُّله، يقتضي أن يكون ارتقاؤه في مقابله.

قصارى القول: إنَّ رؤية ملاًصدرا هذه إن لم تكن عديمة الإشكالات، فإشكالاتها قليلة. كما يمكن تقديم إجابات على الإشكالات الموجهة لرؤيته، وأفضل التوضيحات تلك الأقرب إلى مضمون الآيات والروايات.

### المصادر:

1. جعفرى، محمد (1391) نظريه فلسفى وحى از منظر فارابى وملاًصدرا، [نظريه الوحي الفلسفي من وجهة نظر الفارابي والملاًصدرا]، قم: انتشارات مؤسسه الإمام الخميني.
2. ربانى گلپايگانى، على، (1391 الف)، وحى شناسى، [معرفة الوحي]، قم: نشر مؤسسه الإمام الصادق.
3. ربانى گلپايگانى، على، (1391 ب)، وحى نبوي [الوحي النبوي]، طهران مؤسسه الدراسات والفكر الإسلامى.
4. سبحانى، جعفر (1383). مدخل مسائل جديد در علم كلام [مدخل إلى المسائل الجديدة في علم الكلام]، (ج2). قم: نشر الإمام الصادق.
5. شريعتى، محمد تقى (1384)، وحى و نبوت در پرتو قرآن [الوحي والنبوة في ظل القرآن]، طهران، مؤسسه الدراسات وتطوير العلوم الإنسانية.
6. صدرالدين الشيرازى، محمد بن ابراهيم (1383)، شرح اصول الكافى، تصحيح محمد خواجوى، طهران نشر معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافيه.
7. صدرالدين الشيرازى، محمد بن ابراهيم (1378) المظاهر الإلهيه، تصحيح السيد جلال الدين الأشتياني، مشهد: جامعة مشهد.
8. صدرالدين الشيرازى، محمد بن ابراهيم (1375)، مجموعه رسائل فلسفى ملاًصدرا، تحقيق وتصحيح حامد ناجى اصفهانى، طهران: انتشارات حكمت.

[1]- سورة النجم، الآيات 3-10.

9. صدرالدين الشيرازي، محمد بن ابراهيم (1366)، تفسير القرآن الكريم، قم: انتشارات بيدار.
10. صدرالدين الشيرازي، محمد بن ابراهيم (1361)، إيقاظ النائمين، طهران، المنظمة الإسلامية للحكمة والفلسفة في ايران.
11. صدرالدين الشيرازي، محمد بن ابراهيم (1360) (الف)، أسرار الآيات، مقدّمة وتصحيح محمد خواجهوي، طهران، المنظمة الإسلامية للحكمة والفلسفة في ايران.
12. صدرالدين الشيرازي، محمد بن ابراهيم (1360) (ب)، الشواهد الربوبية، مقدّمة السيد جلال الدين الأشتياني، تعليقات الحكيم السبزواري، طهران: مركز النشر الجامعي.
13. صدرالدين الشيرازي، محمد بن ابراهيم (1354)، المبدأ والمعاد، مقدّمة وتصحيح السيد جلال الدين الأشتياني، والسيد حسين نصر، طهران، مؤسّسة الفلسفة في ايران.
14. صدرالدين الشيرازي، محمد بن ابراهيم (1417ق)، الشواهد الربوبية، (ج1)، بيروت: مؤسّسة التاريخ العربي.
15. صدرالدين الشيرازي، محمد بن ابراهيم (1302ق)، مجموعة الرسائل التسعة، قم: مكتبة المصطفوي.
16. صدرالدين الشيرازي، محمد بن ابراهيم (1981م). الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة (ج7، 8، 9) بيروت: دار احياء التراث
17. قائمي نيا، عليرضا (1381) وحى وافعال كفتارى [الوحي والأفعال القولية]، (ج16). قم: نشر طه.
18. مكارم الشيرازي، ناصر (1377)، پیام قرآن [رسالة القرآن]، قم، دار الكتب الإسلامية.

# لغة الوحي بغير لغة التنزيل

## مشكلة الترجمة ومعضلة الفهم

جهاد زيدان

أكاديمي وباحث عربي في الدراسات القرآنية. مقيم في جنيف. سويسرا

### ملخص إجمالي:

كيف تبدى لغة الوحي حين تُنقل إلى غير العربية؟ وهل ما يُنقل عند طريق الترجمة من الآيات والكلمات وحروف أوائل السور هو نفسه الكلام الإلهي المنزّل بلسان عربيّ مبين، أم أنّه كلام آخر يقترب من معناه إلّا أنّه لا يطابقه؟

إلى ذلك، ثمّة الكثير من الأسئلة الموازية والمستأنفة حول مشكلات الترجمة عموماً، وترجمة النصّ المقدّس بوجه خاصّ. كما سيجري التطرّق إلى سؤال أساسي وفي ما إذا كان من الجائز ترجمة القرآن من وجهة نظر فقهاء المسلمين وعلماء التفسير.

في هذا البحث سعيّ نحو مقارنة النصّ الوحيانيّ من زاويتين: زاوية النقل والترجمة، وزاوية التفسير والتأويل. وهاتان الزاويتان تتصلان أو تنفصلان، تبعاً لحدود الوظيفة المُعطاة لكلّ منهما في حقل التعامل مع الخطاب الإلهيّ. وذاك بينّ في سياق هذه المقاربة. فالأولى - أي الترجمة - تمارس التفسير وهي تبحث عن معنى الكلمات في الآيات وتحولها إلى غير المتكلّمين بلسان العرب. أمّا الثانية فتتخذ سبيل التأويل انطلاقاً من رؤيتها إلى النصّ القرآنيّ بما هو وحدة قوليّة ذات منازل متكرّرة في عمليّة الفهم، وكذلك بوصفه نصّاً منفتحاً على التأويل، وعلى إقبال المتأوّل نحو الآيات للتعرف على مقاصدها التنزيلية وغاياتها التأويلية.

\* \* \*

مفردات مفتاحية: الترجمة - الوحي - اللّغة - التأويل - النقل - مُلأ صدر - ابن

عربي - بيرمان.

## تمهيد:

يوجب التداخل المركّب بين النقل الترجميّ كطور ابتدائيّ في العمليّة التأويليّة، والاستقراء المتدبّر كتأويل متعال، تظهير هندسة فهم تلتقي فيها قراءتان متوازيتان حول موضوع واحد، إلّا أنّهما تعملان بمنهجين مختلفين، ولو أسفرا في الغالب عن نتائج غير متكافئة.

- القراءة الأولى: تتحرّى إمكان ترجمة القرآن مع مراعاة ما تظهره الآيات من تلازم وثيق وقطعيّ بين ظاهر القول الإلهيّ، وما هو مُستبطن فيه من مقاصد وغايات. فإذا كانت غاية الترجمة إيصال الكلام الإلهيّ إلى أفهام المتكلّمين بغير لسان العرب، فذلك يعني أنّ المترجم سيجد نفسه بإزاء أحد أمرين: إمّا التزام نقل الحرف واللفظ وحصر اشتغاله ضمن هذه الدائرة، وإمّا أن يمضي إلى نقل المعنى، والاكتفاء بما انتهى إليه من فهم شخصيّ للكلمات المشكّلة للآيات. وحالئذ يصير الفعل الترجميّ أدنى إلى إجراء متعثر لا تجد معه سبيلاً إلى التمييز بين خصوصيّة الكلام الإلهيّ وعموميّة الكلام البشريّ. وهذا الأمر يفضي إلى استيلاء نصّ مستحدث يفارق النصّ الأول لفظاً ومعنى وغاية. وفي الحالين يشكّل المنقول من الآيات، مرتبة لاحقة على النصّ الأصليّ. وحال الترجمة في هذه المنزلة، أشبه بتقرير عن الأصل، أو صورة محرّرة تفسّر ظاهر الآيات وتنقلها إلى لغة أخرى لها منطقتها وتركيبها الخاصان. بذلك لا يعود النصّ القدسيّ هو نفسه، حيث لا يستطيع الناقل الإحاطة بمنزله ودلالاته وطبقاته المعرفيّة المتعدّدة. فالخطاب الإلهيّ بيان للناس وليهتدوا به إلى الصواب. ولأنّه بيان ينبغي له أن يصل الأفهام فلا بدّ له من أن يظهر للمخاطب بواسطة اللسان الذي يتكلّمه ويفهمه. وثمة من يذهب إلى أنّ الخطاب لا يصير بياناً واضحاً ما لم يرد بلسان المخاطب نفسه. وذلك على نحو يكون فيه استعمال لسان المتلقّي شرطاً في حصول البيانيّة. معنى ذلك أنّه لا بيانيّة ولا إفصاح ولا وضوح بالنسبة إلى المتلقّي ما يجيئه من خارج لسانه، أي من خارج منطقه الداخليّ ولغته التي بها يتمكّن من الفهم.

لا يسري هذا الأمر على النصّ القدسيّ وحسب، وإنّما أيضاً على كلّ نصّ وخطاب ينطوي على غير وجه من أوجه الفهم النصّ الفلسفيّ -على سبيل المثال- يندرج في مرتبة ثانية بالنسبة إلى القدسيّ. وهو أيضاً تسري عليه شبكة من التعقيد من نوع آخر إلّا أنّها تشترك مع النصّ القدسيّ في أسبقية المعنى على اللفظ.

المُرَاد بهذه الأسبقية أنّ المعنى يتقرّر أولاً في العقل، ثم يوضع بإزائه اللفظ، على أن يكون أشدّ الألفاظ قرباً وشبهاً به؛ تترتب على هذا نتائج ثلاث: الأولى أنّ للمعاني وجوداً في العقل تستغني فيه عن كلّ تشكيل لفظيّ، أي يكون لها وجود خالص؛ والثانية، أنّ الشكل اللفظيّ قد يقوم مقامه شكل آخر، ما دام أمراً يعرض للمعنى من خارج ولا يتقوم به من الداخل؛ والثالثة، أن لهذه المعاني



الخالصة رتبة في الوجود تعلق على رتبة الألفاظ، حيث إنَّ العقل الذي توجد فيه هو أخصُّ ما يميِّز الإنسان وبه يشرف على غيره من الحيوانات؛ ومثل التقابل بين المعنى واللفظ عند المتفلسف العربيِّ كمثّل التقابل بين الروح والجسم: فكما أنَّ الروح يوجد في عالم الغيب، فكذلك المعنى يوجد في عالم المعقول، وكما أنَّ الجسم يقيم في عالم الظاهر، فكذلك اللفظ يقيم في عالم المحسوس؛ فدلَّ ذلك على أنَّ استقلال المعنى عن اللفظ أشبه باستقلال الروح عن الجسم.

- القراءة الثانية: هي قراءة المتدبِّر، معها يمضي القارئ في سفر مديد طلباً للتعلُّم والفهم. إلاَّ أنَّه في سفره هذا يثرُّ التعرُّف على كلمات الوحي بإحالة ما استغلق عليه من فهم إلى المُوحي نفسه. ذلك بأنَّ قراءة المتدبِّر تصدر عن معرفة شخصيَّة يهبُّها المتكلِّم تعالى للخاصَّة من قرَّائه. وتلك موهبة حاصله للموهوب «من عين الجود وبذل المجهود» كما يقول الصوفيُّ الكبير أبو سعيد الخراز. وهذان مصدران للوهاب يتلازمان تلازماً ذاتياً ولا يصحُّ إدراك الفهم لو توفَّر أحدهما من دون الآخر. فالمعرفة الوهيَّة معرفتان: معرفة تعرُّف ومعرفة تعريف. معرفة التعرُّف تعني أن يعرفَ الله تعالى نفسه خواصَّ أوليائه بأسرار الأسماء والصفات والأفعال. وأمَّا معرفة التعريف، فهي أن يكشف الله للناس عن آثار قدرته في الآفاق وفي الأنفس<sup>[1]</sup>. ذاك يدلُّ على أنَّ كلا المعرفتين تُنجزان معاً بالمعيَّة الإلهيَّة واللُّطف الرحمانيِّ، بحيث يتلقَّى القارئ المتدبِّر معرفته من الفيض الإلهيِّ علماً وتعريفاً بحسب سعته وقدرته واستعداده. فكلَّما اتَّسعت آفاقه ازداد تعرُّفاً حتى إذا بلغ حد العجز عن الفهم نبَّه الحقُّ من كتابه العزيز ما يسدِّده وما تأمن إليه نفسه، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾<sup>[2]</sup>. في هذه الآية حثُّ على الأخذ بسبيل الفهم المسدَّد بالصبر والدعاء. كأن يمضي القارئ إلى تأوُّل الآيات ما وسعته قدرته على فهمها، فإذا بلغ سعيه منتهاه ووقع في الحيرة، دعاه الله إلى الدعاء وطلب زيادة العلم.

بين لا تناهي كلام الوحي ومحدوديَّة المتلقِّي، يذهب ابن عربي إلى بيان أن الحقيقة الغيبيَّة في إطلاقها غير متعلِّقة ولا متوهِّمة، فإدراكها هو التحيرُ فيها، تماماً كما جاء في الحديث: «العجز عن درك الإدراك إدراك»<sup>[3]</sup>. والحيرة التي يتحدَّث عنها ابن عربي هنا، هي الحيرة في مقام التعقُّل والتدبُّر، لا تلك التي ارتكن فيها الإنسان إلى قبضة الفكر المحض. فثمة فرق عند الشيخ الأكبر بين حيرة المتدبِّر وحيرة الباحث عن معنى الكلمات في ظاهر الحرف والعبارة. فإنَّ حيرة الأخير وكما يستدلُّ من كلام صاحب الفتوحات تقع في مرتبة ناقصة وعلامتها تعطيل الأفهام والحؤول دون تلقِّي القول الإلهيِّ على الحقيقة. أمَّا حيرة العارف المتدبِّر الذي حرَّر قلبه وأطلقه من التعلُّقات

[1]- غلام حسين الديناني - العقل والعشق الإلهي - دراسة ضمن كتاب: «المعرفة الديننيَّة - جدليَّة العقل والشهود» دار المعارف الحكميَّة، بيروت - 2011 - ص 98.

[2]- سورة طه، الآية 114.

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

والميول والرغبات الدنيويَّة، فحيرته عبارة عن تحوُّل القلب وتبدُّله انسياقاً مع تنوُّع الحقيقة في صورها المختلفة، أي إدراك الوحدة في الكثرة، والتنزيه في التشبيه، والحقيقة في المجاز. وبالتالي إدراك الثبات في التنوُّع والتنوُّع في الثبات. وحسب ابن عربي، فإنَّ القلب العارف وحده الذي يستطيع إدراك هذا التنوُّع، أمَّا الفكر المحض فينظر إلى الحقيقة من منظار المفاهيم التي اصطنعها بنفسه، ولهذا، فهو محكوم بالقصور والحجب، لأنَّه يسعى على الدوام خلف تقييد الحقِّ وحصره في إطار المفاهيم الصمَّاء.

## 1. ترجمة الوحي في المعنى والاختبار:

لتأصيل المهمَّة الترجميَّة وجدنا أن نميِّز بداية بين الترجمة لغة واصطلاحاً وبين نقل النصِّ كما ورد عند النُّحَّات. فالترجمة تعادل تفسير الكلام بلغته التي جاء فيها. ومنه قيل في ابن عباس: إنَّه ترجمان القرآن، أي مفسِّره. والزمخشري في كتابه «أساس البلاغة» رمى إلى هذا المعنى لمَّا قال: «كلُّ ما تُرجم عن حال شيء فهو تفسرته»، والترجمان هو المفسِّر للكلام. وجاء في تفسير ابن كثير أنَّ كلمة ترجمة تستعمل في لغة العرب بمعنى التبيين مطلقاً سواء اتَّحدت اللُّغة، أم اختلفت<sup>[1]</sup>. أمَّا معنى النقل فهو التعبير من معنى كلام في لغة ما، بكلام آخر من لغة أخرى، مع الوفاء بجميع معانيه ومقاصده.. وفي السياق يورد أهل الاختصاص وجهين للمهمَّة الترجميَّة: وجه حرفي ووجه تفسيري<sup>[2]</sup>.

- الترجمة الحرفيَّة: هي التي تُراعى فيها محاكاة الأصل في نظمه وتركيبه، فهي تشبه وضع المرادف مكان مرادفه. ويذهب البعض إلى تسمية هذه الترجمة باللفظية وبعضهم إلى تسميتها بالترجمة المساوية.

- الترجمة التفسيريَّة: هي التي لا تُراعى فيها تلك المحاكاة، أي محاكاة الأصل في نظمه وترتيبه؛ المهمُّ فيها هو حُسن تصوير المعاني والأغراض كاملة، ولهذا تسمَّى أيضاً بالترجمة المعنويَّة. وسمَّيت تفسيريَّة لأنَّها بحسب تصوير المعاني والأغراض فيها جعلها تشبه التفسير، وما هي بتفسير. وهنا لا بدَّ من الإشارة، استطراداً إلى أنَّ ما يسمَّى إشكاليَّة خفاء المعنى هي من الإشكاليَّات المحوريَّة في حقل الترجمة. فحقيقة المعنى ليست وفقاً على لغة واحدة تنقل عقلاً واحداً وتجمع بين أفراد مجتمع واحد، بل هي صارت ملكاً مشاعاً بين لغات متباينة تحمل مدارك متفاوتة وتتكلَّمها مجتمعات متباعدة. ولذا، فحيثما تقرَّرت المباينة، تعثَّرت الإبانة. فاللِّسان الذي يختلف عن غيره

[1]- محمد عبد العظيم الزرقاني - مناهل العرفان في علوم القرآن - راجعه وضبطه وعلَّق عليه محمد علي قطب وبوسف الشيخ محمد- المكتبة العصريَّة - صيدا - بيروت. 2001 ص 102.

[2]- المصدر نفسه.

من الألسنة من وجوه مخصوصة، يُخفي عليها من هذه الوجوه، فيكون الاختلاف اللغويُّ بذلك سبباً في الخفاء المعنوي<sup>[1]</sup>.

في مقام الترجمة التفسيرية. نجد أنَّ المترجم يعتمد إلى المعنى الذي يدلُّ عليه تركيب الأصل فيفهمه، ثم يصبّه في قالب يؤيِّده من اللُّغة الأخرى، موافقاً لمراد صاحب الأصل، ذلك من غير أن يكلف نفسه عناء الوقوف عند كلِّ مفردٍ، ولا استبدال غيره به في موضعه<sup>[2]</sup>. سوى أنَّ الترجمة الحرفية على التعيين، ونظراً إلى المشكلات التي كثيراً ما تواجه المترجم في هذا الحقل.. تفترض الأخذ بشرطين إضافيين:

أحدهما: وجود مفردات في لغة الترجمة مساوية للمفردات التي تألّف منها الأصل، وذلك حتى يمكن أن يحلَّ كلُّ مفرد من الترجمة محال نظيره من الأصل، كما هو ملحوظ في معنى الترجمة الحرفية.

ثانيهما: تشابه اللُّغتين في الضمائر المستترة، والروابط التي تربط المفردات لتأليف التراكيب، ولذا لا يرى بعض الباحثين مشقّة بيّنة في إيجاد مفردات ضمن لغة الترجمة مساوية لجميع مفردات الأصل. وكذلك أن يظفروا بالتشابه بين اللُّغتين، المنقول منها والمنقول إليها في الضمائر المستترة، وفي دوام الروابط بين المفردات لتأليف المركّبات<sup>[3]</sup>.

لا ينبري الباحثون إلى العناية بهذه المشكلة إلّا لأنّها تتصل اتصالاً موثوقاً ببيان أربعة فروق وجدوها ضرورية لرفع اللبس الحاصل بين الترجمة والتفسير. إذ مهما تكن الترجمة حرفية أو تفسيرية فإنّها غير التفسير مطلقاً، سواء أكان تفسيراً بلغة الأصل أو هي ترجمة تفسير الأصل. ولذا وضعوا الفروق الأربعة التالية:

الأول: أنّ صيغة الترجمة هي صيغة استقلالية يُراعى فيها الاستغناء بها عن أصلها وحلولها محلّه. أمّا التفسير فليس كذلك لأنّه قائم أبداً على الارتباط بأصله (...).

الثاني: أنّ الاستطراد غير جائز في الترجمة. أمّا في التفسير فيجوز، بل قد يجب فيه الاستطراد، ذلك لأنّ الترجمة مفروض فيها أنّها صورة مطابقة لأصلها حاكية له. ولذا، فمن الأمانة أن تساويه بدقّة من دون زيادة أو نقص. وحتى لو كان في الأصل خطأ لوجب أن يكون الخطأ عينه في الترجمة. وهذا بخلاف التفسير حيث المفروض فيه أنه بيان لأصله وتوضيح له.

[1]- مصدر سبق ذكره - ص 104.

[2]- انظر، طه عبد الرحمن - فقه الفلسفة - الفلسفة والترجمة - المركز الثقافي العربي - الطبعة الثانية - الدار البيضاء - بيروت 2000 - ص 62.

[3]- المصدر نفسه - ص 105.

الثالث: أنَّ الترجمة تتضمن عرفاً، دعوى الوفاء بجميع معاني الأصل ومقاصده. والتفسير ليس كذلك. فإنه قائم على كمال الإيضاح - كما مرّت الإشارة - سواء أكان هذا الإيضاح بطريق إجماليّ أو تفصيليّ، متناولاً كلّ المعاني والمقاصد مقتصرًا على بعضها دون بعض، طوعاً للظروف التي يخضع لها المفسّر ومن يفسّر لهم....

الرابع: أنَّ الترجمة عرفاً، هي دعوى الاطمئنان إلى أنَّ جميع المعاني والمقاصد التي نقلها المترجم هي مدلول كلام الأصل؛ وأنّها مرادة لصاحب الأصل منه. وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى التفسير. بل أنَّ المفسّر تارة يدعي الاطمئنان وذلك إذا توفّرت لديه أدلّته، وتارة لا يدعيه عندما تعوزه تلك الأدلّة. ثمّ هو طوراً يصرّح بالاحتمال ويذكر وجوهاً محتملة مرجّحاً بعضها على بعض، وطوراً يسكت عن التصريح أو عن الترجيح. وقد يبلغ به الأمر إلى أن يعلن عجزه عن فهم كلمة أو جملة ويقول: ربُّ الكلام أعلم بمراده. ذلك على نحو ما نحفظه لكثير من المفسّرين إذا عرضوا لمتشابهات القرآن أو بفواتح السور المعروفة<sup>[1]</sup>.

الخلاصة التي ينتهي إليها أصحاب التحليل المارّ ذكره هي أنّه لا فرق بين الترجمة الحرفيّة والتفسيريّة من حيث الحقيقة. فكلاهما - حسب تحليلهم - تعبير عن معنى كلام في لغة معيّنة بكلام آخر من لغة أخرى مع الوفاء بجميع معاني الأصل ومقاصده. والفرق بينهما شكليّ، وهو أنّه يحلُّ كلّ مفرد في الترجمة الحرفيّة محلّد مقابله من الأصل. فضلاً عن ذلك، فإنّ تفسير الأصل بلغته، يساوي تفسيره بغير لغته فيما عدا القشرة اللفظيّة<sup>[2]</sup>...

أمّا النتيجة التي ينهض عليها أصل الإشكال في الهيرمنيوطيقا الترجميّة، هي التي تدور مدار الأثر المترتب على النقل لجهة انزياح الكلام الإلهيّ عن مقصوده حتى ليوشك في المطاف الأخير ألاّ يكون للكلام الإلهيّ صلة وصلٍ بمقصود المتكلّم.

## 2. بين إمكان النقل الترجميّ واستحالته:

مع أنّ الترجمة كمنجز حضاريّ حاصلة منذ وقت بعيد، وأنّ مفاعيلها وصورها وآثارها المعرفيّة وجليّة في تواصل المجموعة الإنسانيّة وتعارفها، فلا يزال يُطرح السؤال عمّا إذا كانت الترجمة عموماً، وترجمة كلمات الوحي على وجه الخصوص.

مرجع هذه المفارقة إلى جدلٍ لم ينته حول ما إذا كان النصّ المترجم هو نفسه النصّ الأصل. ثمة تشكيك بأن ينجو من الأذى وهو يترنّح بين لغتين لكلّ منهما عالمها المخصوص. يظهر ذلك

[1]- المصدر نفسه - ص 108.

[2]- المصدر نفسه - ص 110.

في حقل الأدب والشعر، مثلما يظهر على الخصوص في حقول الفلسفة والتصوف والنصوص المقدسة. كثيرون من الباحثين وجدوا أن تاريخ التدوين هو نفسه في العمق تاريخ الترجمة. وهذه القاعدة تسري بنفسها على مجمل العلوم الإنسانية التي تبادلتها الحضارات المختلفة من الفلسفة إلى اللاهوت إلى العلوم البحتة. قد تكتسي الترجمة مظهر الشرح والتعليق كما هو الشأن عند ابن رشد. وعلى سبيل المثال، فإنك حين تدرس أرسطو فذلك يعني أنك تشرحه. ثم تحوِّله من لغة إلى لغة، ومن خطاب إلى خطاب. وهذا التحويل هو ما كان يوفّر للفلسفة حيويّتها ونشاطها. والذين يقولون بهذا الرأي يعتقدون أن الترجمة تنفخ الحياة في النصوص وتنقلها من ثقافة إلى أخرى. والنصّ - برأيهم - لا يحيا إلاّ لأنّه قابل للترجمة، أو أنّه غير قابل لذلك في الوقت ذاته. فالترجمة ككلّ كتابة، هي فعالية وتحويل وإعادة إنتاج، ذلك أن ترجمة نصّ ما تعني تحويله وتوليده. فالنصّ لن يموت، ولن يُلغى إلاّ إذا لم يعد قادراً على الإنتاج. إلاّ إذا لم يعد يطرح أسئلة. وفي هذه الحالة لا يعود مستحيل الترجمة وحسب، وإنما أيضاً لا يُفكّر فيه وبه، ولا يُتداول، ولا يؤوّل، ولا يُقرأ، ولا يعود نصّاً<sup>[1]</sup>.

مع هذه القراءة التي تجد في التراث العربيّ الإسلاميّ ما يبرّرها سنلاحظ أن الترجمة تمرّ بمراحل متداخلة ومتجانسة في ما بينها. فهي كما يُقال، نسّخُ والغاءُ واستمرار. إنّها نقلٌ للنصوص، وتحويل لها. وهي أيضاً تحويل للغتين معاً: اللّغة المترجمة واللّغة المترجمة. ولعلّ هذا ما قصده الجاحظ في قوله «متى وجدنا الترجمان قد تكلم بلسانين علمنا أنّه قد أدخل الضيّمَ عليهما، لأنّ كل واحدة من اللّغتين تجذب الأخرى، وتأخذ منها وتعترض عليها<sup>[2]</sup>. وثمة من مضى ليؤكد الضيّم الذي أشارت إليه مقالة الجاحظ، ليبين أنّ اللّغة المترجمة لا تخون اللّغة المترجمة فحسب، وإنما تخون ذاتها أيضاً. يضيف: لولا هذه الخيانة المزدوجة لما كانت هناك ترجمة، بل لما كانت هناك كتابة<sup>[3]</sup>.

لقد اشتغلت الفلسفة الغربيّة على المهمّة الترجميّة بوصفها قضيّة إشكاليّة في غاية التعقيد. ثم مضت بعيداً في الاجتهاد لعلها تجد حلولاً لها. فيلسوف اللغة المعاصر اندريو بنجامين له مذهب في الترجمة أقامه على ضربين مفهوميّين هما: مفهوم الكلمة ومفهوم الاستعمال.

- مفهوم الكلمة: ينظر بنجامين غلى «الكلمة» بوصفها مفهوماً عاماً يندرج تحته كلّ ضرب من ضروب القول، لفظاً أو جملة أو نصّاً. وهو من أخصّ صفات هذا المفهوم، إنّهُ محلّ تعدّد الاختلاف أو التنازع الدلاليّ. وتوضيح ذلك، أنّ الإحالة التي تجمع بين الكلمة والشيء الخارجيّ الذي تطلق عليه، لا تستغرق كلّ إمكانات الكلمة الدلاليّة، بل تقوم فيها إلى جانب هذه الإحالة

[1]- عبد السلام بنعبد العالي - في الترجمة - دار الطليعة - بيروت 2001 - ص 43

[2]- الجاحظ - الحيوان - ج 1 - ص 76.

[3]- بنعبد العالي، عبد السلام - المصدر نفسه - ص 44.

دلالات إضافية مختلفة. فتكون قدرتها الدلالية مجاوزة لوظيفتها الإحالية. ويرجع السبب في ذلك إلى أن الكلمة لا تدلُّ على معناها الإحاليِّ دلالة مطلقة، وإنما تنطوي على إمكان ظهور معانٍ أخرى فيها تُنازعُ هذا المعنى محلّه، وتشكُّل معه تعدُّدًا دلاليًّا لا يستند إلى معنى أصليِّ بعينه، أو قلَّ تشكُّل معه تعدُّدًا من دون أصل.

- مفهوم الاستعمال: هو عبارة عن اللَّحظة التي يتمُّ فيها تحصيل معنى مخصوص. كما إذا فهم المرء، مثلاً، القول المُلقى به إليه أثناء التواصل. وقد استخدم بنجامين للدلالة على هذا المفهوم لفظاً اقتبس من اليونانية، وهو «براغما» الذي يفيد في هذا اللسان معنى الشيء باعتبار حصوله عن طريق الممارسة. وإذا كان «الاستعمال» هو الظفر بمعنى مخصوص في سياق خطابيِّ ما، فإنَّ هذا المدلول يتميِّز عن مدلول «الكلمة» تميُّز الخاصِّ عن العامِّ. فالاستعمال هو بمنزلة المعنى المتحقِّق من المعاني الممكنة التي تحتلها الكلمة. وعلى هذا يكون الاستعمال حاملاً للمدلول الوجوديِّ والزمنيِّ الذي تختصُّ به لحظة تحقُّق المعنى<sup>[1]</sup>.

غير أنَّ صفة هذا المعنى التحقيقيَّة، ولو صرفت غيره من المعاني، تبقى دالة على هذه المعاني على جهة الإمكان، فيكون المعنى المتحقِّق والحاضر حضوراً فعلياً، ومحفوظاً بمعانٍ مهمة وحاضرة حضوراً ممكنًا، أو بتعبير بنجامين، حضوراً بدئيًّا. على أساس هذا التجديد في المفهومين: (الكلمة والاستعمال) سعى بنجامين لإيجاد حلٍّ للتعارض بين الفلسفة والترجمة. فقد تمكَّن، بفضل مفهوم الكلمة، من بيان كيف أنَّ لفظ «الترجمة» لا يدلُّ على فعل واحد أو معنى واحد. وإنما يدلُّ على أفعال ومعانٍ متعدِّدة. ثمَّ إنَّ بيِّن كذلك كيف أنَّ لفظ «الفلسفة» هو أيضاً محلٌّ للتعدُّد الدلاليِّ والتأويليِّ. بل ذهب أبعد من هذا وذاك، ليجعل الجامع بين الفلسفة والترجمة وهو مبدأ الاختلاف، محلاً لهذا التعدُّد ذاته. ثمَّ استفاد من مفهوم الاستعمال ليجعل لكلِّ واحد من عناصر «الترجمة» و«الفلسفة» و«الاختلاف»، وجهاً مخصوصاً يخرج به من مقام التحديد الإمكانانيِّ إلى مقام التحديد التحقُّقيِّ، الذي لا ينافيه منافاة مطلقة<sup>[2]</sup>.

### 3. هيرمنيوطيقا ترجمة النصِّ المقدَّس:

تلقاء الكلام الإلهيِّ نجدنا أمام مهمة هيرمنيوطيقية مركَّبة. تأويل ضمن حقل النقل والترجمة، وتأويل في مقام فهم الكلام الإلهيِّ والتعرُّف على مراتبه وبطونه. ولقد مرَّ معنا أنَّ بين التأويلين لقاء ومفارقة في الآن عينه. فهما يلتقيان على تظهير النصِّ الإلهيِّ قصد إفهامه للمخاطب، ويفترقان في تقنيات التظهير ومدارج الإفهام.

[1]- Benjamin, A: Translation and the Nature of Philosophy, p.115.

[2]- Ipid.P.157.



تأويل الترجمة هو إجراء اضطراريٌّ تحتمه وظيفة المترجم حين يفترض عليه واجبه الدينيُّ القيام به، كأن ينقل النصَّ إلى لسان حضارةٍ أخرى لأمر يعود إلى ضرورات عقديَّة أو إيديولوجيَّة أو حضاريَّة. بهذا لا يستطيع المترجم مهما بلغت أمانته وقدرته على تفهيم مقاصد الكلمات، الإتيان بما يركن إليه النصُّ المقدَّس وما يمتلئ به من أسرار. أمَّا تأويل التعرُّف فيقصد تقريب ما هو بعيد عبر متاخمة منطقة السرِّ التي ينطوي عليها النصُّ. بمثل هذا الضرب من التأويل يتحرَّر المؤوِّل من الرسوم الوظيفيَّة للتفسير مثلما يتحرَّر النصُّ القدسيُّ من قيود التلقِّي الأول، ويشرِّعه على وعود لا متناهية من الفهم.

وبقطع النظر عمَّا إذا كان المتعرِّف قادراً على متاخمة الطبقات القصيَّة للآيات، فإنه حالما يفتح باب التأوِّل يروح يختبرها بالمحاورة والمساءلة والرجاء. ومثل هذا الاختبار يسري على كلِّ مؤوِّل وإن تكاثر المؤوِّلون ونظروا بأعين متعدِّدة إلى نصِّ واحد. ذاك ما أعرب عنه ابن كلاب لمَّا رأى أنَّ كلام الله واحد، ولكنَّه حين يخرج إلى الفضاء الزمانيِّ والمكانيِّ يتخذ أشكالاً مختلفة ويتجلى في نصوص متعدِّدة.

لم ينأ المنجز الهرمنيوطيقيُّ في الغرب عن إدراك الوجه الميتافيزيقيُّ للترجمة. بل هو سعى من خلال عدد من كبار التأويليين مثل بنيامين و بيرمان و غادامر و هايدغر و سواهم، لإثبات هذا التوجُّه للترجمة. لاسيما في ميدان النصوص المقدَّسة. كان بيرمان مثلاً موافقاً لبنيامين في الجمع بين ما يسمِّيه «الخلوص اللغويِّ» و «الخلاص الدينيِّ»، في حين لم تغب عنه ضرورة حفظ ما قضت به الإرادة الإلهيَّة من تعدُّد اللُّغات<sup>[1]</sup>. هذا فضلاً عن أنَّه كان يعتقد اتجاهاً في الترجمة يضيف على النصوص الأصليَّة قداسة، هي أشبه ما تكون بالقداسة التي تُخلع عادة على النصوص الدينيَّة، كما أنَّه كان يجد في بعض ترجمات هذه النصوص نماذج مثلى للترجمة الحقيقيَّة، وأحدًا فاصلة في مسار العمل الترجميِّ، إن تأسيساً له أو اعترافاً به، أو تغييراً له<sup>[2]</sup>. ولا عجب في القول، تبعاً لهذا التأويل، بأنَّ للترجمة دوراً دينيًّا في التاريخ<sup>[3]</sup>.

ومثلما رأى بيرمان إلى الوجه الميتافيزيقيُّ لترجمة النصِّ الدينيِّ، كذلك ذهب مارتن هايدغر ولكن على طريقته، في الفضاء التأويليِّ نفسه. فهو وإن لم يشغل صراحة بالأصل البابليُّ للترجمة، ولا بمقصدها التخليصيِّ التوراتيِّ، فقد أورد إشكالاتها في سياق من المفاهيم التي لا يمكن الشكُّ في نسبتها إلى المصطلحات المتداولة في المجال الصوفيِّ. ولا يبعد أن يكون قد استأنس بها

[1]- Berman: l'épreuve de l'étranger, pp.21- 23.

[2]- المصدر نفسه ص 289.

[3]- راجع: طه عبد الرحمن - فقه الفلسفة - الفلسفة والترجمة. في قراءته لأفكار بيرمان - مصدر سبق ذكره - ص 123.

خلال الفترة الدراسية الأولى التي قضاها في تحصيل اللاهوتيات المسيحية<sup>[1]</sup>.

من هذه المفاهيم الصوفية يذكر قرأء هايدغر طائفة منها وردت في كتاباته وهي: التأويل، الانكشاف، التجلي، الغفلة، النسيان، الحضور، الورد، الوهب، الإمداد، الإلقاء، والسمع. ولما كانت هذه المفاهيم تشكّل جزءاً من الجهاز التصوريّ الذي توسّل به هايدغر في إنشاء فلسفته الوجودية، فقد شاركت الفلسفة الترجمة عنده في الانبناء على مجموعة من المعاني التي لا يمكن أن يثمرها النمط العقلانيّ التجريديّ، وإنما ثمرها شدة الاستغراق في التربة الروحية للدين.

لقد كان هايدغر من أولئك الذين اقتبسوا ما شاؤوا من مقولات تناهض العقل التجريديّ، ثمّ ألبسها لباس التأمل الفلسفيّ. وحسبنا كشاهد على ذلك، ما بذله من جهد في زعزعة المقولة التي ظلّت الفلسفة تتحدّد بها منذ نشأتها، حتى صارت تستعمل بدلها، وهي: النظر حيث استبدلت بمقولة «السمع»: وهي المقولة التي اختصّت المعرفة الدينية باعتمادها في فهم الحقائق الغيبية. حيث أصبح المتفلسف، بعدما كان مستغرقاً في النظر، مدعوّاً إلى الاستماع إلى ما يُقال في اللّغة، كما كان المتدينّ يستمع إلى ما يتنزّل من الوحي<sup>[2]</sup>.

لقد بلغت هرمنوطيقا بعد الحدائة ذروة الجمع بين القيمة المعنوية الوجدانية للإيمان الدينيّ، والقيمة اللفظية لممارسة الإيمان. وسنجد التظهير الأكثر جلاء لمثل هذا الجمع من خلال التعامل مع الكتاب المقدّس. فإذا كان غادامير شديد الوعي بمدلول التصوّر التوراتيّ لاختلاط الألسنة الإنسانية، فإنّ الذي استوقفه طويلاً هو حدث التخليص الإنجيليّ الذي تمثّل في قصة التجسيد وتبلور في معتقد التثليث<sup>[3]</sup>. فلقد أراد أن يبيّن كيف أنّ التأويل (أو الفكر) الذي تبني عليه الترجمة أساساً لا ينفكّ أبداً عن اللّغة، فانبرى لتاريخ الفكر الغربيّ يبحث فيه عن السند الذي يقوّي به دعواه.

وهكذا لم يجد غادامير - على ما يلاحظ بعض قرأته - إلاّ المبحث الدينيّ المسيحيّ الذي دار على مسألة التجسيد الإلهيّ، ذلك أنّ هذا المبحث ربط بين هذه المسألة ومسألة الكلام، فضلاً عن أنّ فعل التجسيد الإلهيّ شبيه بفعل الالتحام بين الفكر واللّغة. ولنسمّه «التجسيد اللفظي»<sup>[4]</sup>.

على هذا التأسيس المعرفيّ، أمكن قيام الشّبه بين التجسيد الإلهيّ والتجسيد اللفظي. فكما أنّ الإله في التجسيد الأول لا يحمل صورة الإنسان فقط، مع بقائه على أصل الألوهية، فكذلك الفكر

[1]- المصدر نفسه ص 124.

[2]- طه عبد الرحمن - المصدر نفسه - ص 124.

[3]- Gadamer: Véritéet method. pp 288.

[4]- مصدر سبق ذكره - ص 124.

في التجسيد الثاني، لا يلبس لباس اللُّغة فقط مع بقاءه على أصل التجريد، وإنما يصير أيضًا كلامًا حقًا بمقتضى دلالاته على الشيء ذاته<sup>[1]</sup>.

### العهد الجديد مثالاً:

ما الذي يُستفاد ممّا مرّ الكلام عليه حيال ترجمة القول الإلهيّ في معرض الكلام على العهد الجديد من الكتاب المقدّس؟

يذكر بعض المؤرّخين أنّ اللُّغة التي تكلم بها رسول الله عيسى عليه السلام هي «الأراميّة» التي كانت منتشرة في فلسطين في عهده، فتكون هي اللُّغة التي نزل بها الإنجيل، في حين أنّ نصوص الإنجيل الأربعة المشهورة والمنسوبة إلى «متى» و «يوحنا» و «مرقس» و «لوقا» وردت باللُّغة اليونانيّة، فتكون عمليّة الترجمة قد تلقّفت الإنجيل ولمّا يمض على نزوله قرن من الزمن؛ لكنّ هذه النقول الأربعة أقيمت مقام الأصل الآراميّ المنزّل، بل اعتمدت كأصول حقيقيّة من وضع هؤلاء القدّيسين وأطلق عليها اسم «الأنجيل الأربعة». وهي الأنجيل التي نقلتها الكنيسة المسيحيّة على مرّ القرون نقلها إلى اللغات الأوروبية، ثم إلى اللغات الإفريقية واللغات الآسيوية. وذلك على رغم أنّ بعض الألسنة لم تستكمل بيانها أو تبسط نفوذها إلّا بفضل هذه الترجمات؛ فهذا اللسان الألمانيّ مثلاً، قد استفاد أيّما استفادة من ترجمة «لوثر» للإنجيل في ترسيخ قواعده وتوسيع آدابه؛ ولمّا كان منطق الترجمة هو الاشتغال بنقل الأنجيل اشتغالاً «متواصلًا» فقد اتّصف في بعض أطواره بصفة التوجيه المحكّم والتنسيق الشامل. ولذا، فلا غرو أن تصير الترجمة الإنجيليّة هي النموذج الأمثل الذي يحتديه عموم النّقلة في مختلف دوائر المعرفة الإنسانيّة، كما أنّه لا غرو أن يستمدّ التصرُّو الشائع عن العمل الترجميّ أسبابه وأوصافه من هذه الممارسة المسيحيّة للترجمة<sup>[2]</sup>. وبناء على هذا التصرُّو الدينيّ للترجمة جرى استنتاج الفرضيتين الآتيتين:

أولاً: فرضيّة ممارسة الدعوة: وهي فرضيّة تنزل ممارسة الترجمة في هذا التصرُّو منزلة ممارسة «الدعوة»؛ ذلك أنّ ترجمة الأنجيل اقترنت بإرادة الكنيسة الراسخة في نشر تعاليم المسيحيّة بين الشعوب، وفي حمل أفرادها على اعتناق هذه التعاليم، فيكون العمل الترجميّ الكنسيّ غير منفكّ عن مبدأ الدعوة إلى المسيحيّة<sup>[3]</sup>.

ثانياً: فرضيّة وساطة المترجم: وهي فرضيّة تقوم في هذا التصرُّو على إنزال المترجم منزلة «الوسيط»؛ مع العلم أنّ واجب الوسيط في المجال الدينيّ - كما هو شأن النبيّ - أن يُبلِّغ ما يحمله

[1]- المصدر نفسه - ص 125.

[2]- المصدر نفسه - ص 63.

[3]- المصدر نفسه - ص 64.

تبليغاً أميناً لا تبديل فيه ولا تحريف، حتى يعلم المبلِّغ إليه بحقيقة رسالته، فينهض إلى تصديقها والعمل بها على الوجه المطلوب؛ فلمَّا كان غرض مترجم الإنجيل أن يتبع الطريق نفسه في التبليغ، فإنَّه يقيم نفسه مقام الوسيط بين المتكلِّم الإلهيِّ والمكلِّف الإنسانيِّ (...). ولكن حال المترجم، بوصفه وسيطاً، هو أدنى إلى آلة جامدة يتوسَّل بها المؤلِّف ليوصل مقصوده إلى المخاطب الذي لا يتكلَّم هذا المؤلِّف لغته، كما يستعملها المخاطب ليحصل هذا المقصود الذي لا سبيل له إليه إلَّا بهذه الوسيلة؛ فالوسيط هي الوساطة التي تجرَّدت من حقوقها وقامت بحقوق غيرها<sup>[1]</sup>.

#### 4. هيرمنيوطيقا النصِّ القرآنيِّ وخصوبيته:

من النقل إلى الفهم:

إذا كانت مهمَّة الهرمنيوطيقا تصيير البعيد عن الفهم قريباً لطالب الفهم، فليس هدف الهرمنيوطيقيِّ بالأساس استيعاب العالم الكامن خلف النصِّ، وإنَّما هو الانفتاح على عالم الإمكانيَّات التي يخترنها النصُّ بما يتيح له استكشاف طبقاته المجهولة. لكن عمليَّة الاستيلاء على العوالم الممكنة تستدعي تمثُّل النصِّ ومحاورته من داخل. وهذه مهمَّة تحتاج إلى درجة من المجهود التأويليِّ يصل فيها المؤلِّ إلى النقطة التي تمَّحي فيها المسافة بين المؤلِّ الناظر في النصِّ، والنصِّ المنظور إليه من طرف المؤلِّ. وما ذاك إلَّا لأنَّ المؤلِّ متضمَّن هو نفسه في العملية التأويليَّة.

متى اتَّصل الأمر بترجمة القرآن الكريم، قد نمسي على منقلب آخر تصير معها الترجمة نفسها واقعاً هرمنيوطيقياً. فالمترجم في مقام اشتغاله على نقل الآيات يجد نفسه في مواجهة تحديين متلازمين: تحديَّ النقل والتحويل، وتحديَّ الفهم والتأويل في آن. وذاك بلا ريب، أمرٌ مستصعب، ومهمَّة شاقَّة في التحديين معاً، فلا يحسنُّهما على وجه الإجمال إلَّا من كان على دراية بثلاثة علوم:

1 - علم بالعربيَّة: اللُّغة التي نزل بها القرآن الكريم على قلب النبيِّ (ص).

2 - علم باللسان المنقول إليه: أي إلى غير لسان العرب: ذلك بأنَّ مهمَّة المترجم أن يُعدَّ للنصِّ المترجم ما وسَّعته قدرته من إحاطة بقواعد اللُّغة، في نحوها، وصرفها، وبناءاتها، وتراكيبها.

3 - علم بنوع النصِّ: ومقتضاه أن يكون المترجمُ فاهماً محتوى النصِّ ومقصده. وهذا المقتضى هو من الشرائط الأولى التي ينبغي عليه حيازتها. فالمترجم العارف بالفلسفة - على سبيل المثال - يقدر على مقاربة النصِّ الفلسفيِّ أكثر ممَّا يقدر عليه آخرون ممن لا ذائقة لهم بهذا الفنِّ. كذلك الأمر ما يعني الشعر أو النثر، أو أوثر الصوفيِّ على سبيل المثال، حيث لا يفلح المترجم هاهنا بلوغ تراكيبها الرمزيَّة ما لم يكن قد أُلِف لغتها ووقف على أسرارها.

[1]- المصدر نفسه - ص 64.

مع تحدّي الفهم تصّاعد مستويات البذل، وتفتتح آفاق أخرى تتعدّى التقليد المدرسيّ لتتمدّد نحو اللّامتناهي الذي يخترنه الخطاب الإلهيّ. فهذا الخطاب بما هو خطابٌ تقديسيّ ينطلق من المطلق بوصفه ركيزة مهمّة تؤسّس معايير القيمة التي ينطوي عليها النصّ من جهة، ومعايير تلقّي هذا النصّ من جهة ثانية. لذا، ذهب الباقلانيّ إلى أنّ الله تعالى جعل عجز الخلق عن الإتيان يمثل القرآن دليلاً على أنّه منه، وجليلاً أساساً على وحدانيّته<sup>[1]</sup>. ثمّ يمضي إلى ما هو أبعد ليبيّن أنّ فهم الكلام الإلهيّ يتجاوز حدود الوعي اللسانيّ ليصل إلى تمثّل هذا الكلام من خلال قبوله والإقبال إليه. «فمن كانت بصيرته أقوى ومعرفته أبلغ كان إلى القبول منه أسبق، ومن اشتبه عليه وجه الإعجاز، أو خفي عليه بعض شروط المعجزات وأدلّة النبوءات، كان أبطأ إلى القبول حتى تكاملت أسبابه، واجتمعت له بصيرته، وترافدت عليه موادّه<sup>[2]</sup>. لذا، فإنّ المتناهي في الفصاحة من سمع القرآن عرف أنّه معجز لأنّه يعرف من حال نفسه أنّه لا يقدر عليه. فما الذي نعنيه إذاً بالفهم؟...

لقد استخدمت التفاسير والمصادر القرآنيّة مصطلح الفهم بكثرة، وكان الكلام يدور تارة على فهم الآيات القرآنيّة، وأخرى على قواعد الفهم وشروطه. ذهب بعضهم إلى أنّ الفهم يُعدّ نوعاً من أنواع الإدراك مثله مثل الظنّ، والشعور، والذكر، والعرفان، إلخ... وذهب آخرون إلى أنّه يعني الألفة مع الشيء، فتقع به المعرفة بالقلب، ولذا، فهو تصوّر عميق للمعنى من لفظ المخاطب عند السماع أو الإشارة، وقيل إنّ «إدراك خفيّ دقيق، ولذا فهو أخصّ من العلم، لذا لا يصح أن يوصف به الله تعالى؛ لأنّ الإدراك في الفهم متفاوت».

في ما يتّصل بإمكان فهم آيات الوحي، نجدنا حيال رؤى واجتهادات شتّى، منها:

أولاً: أن فهم آيات القرآن وقفّ على «من خوطب به» وأما غيرهم فلا يقدرّون على فهمها.

ثانياً: تأسيساً على تقسيم الآيات إلى صنفين: متشابهة ومحكمة، يرى مفسّرون أنّ الآيات المحكمة قابلة للفهم لجميع المسلمين، أمّا الآيات المتشابهة فهي عند أصحاب هذا المنحى، ليست كالمحكمة في يسر فهمها، ذلك بأنّها تُحمل على مراتب أهمّها: أ - الآيات المتيسّر فهمها للجميع - ب - الآيات التي يتعدّر على الجميع فهمها.

ثالثاً: أنّ جميع الآيات، مُحكمها ومتشابهها، ممكنة الفهم كما يعتقد كثيرون، ولا توجد آية قرآنيّة يستعصي فهمها. وممّا بيّنه علماء التفسير من المعاصرين أنّه «ليس بين آيات القرآن (وهي بضعة آلاف آية) آية واحدة ذات إغلاق وتعقيد في مفهومها، بحيث يتحيرّ الذهن في فهم معناها. فالقرآنيّة العربيّة أفصح الكلام، ومن شرط الفصاحة خلوّ الكلام عن الإغلاق والتعقيد، حتى أنّ الآيات

[1]- القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني - إعجاز القرآن - تحقيق أحمد صقر - دار المعارف - القاهرة - 1963 ص 17.

[2]- المصدر نفسه - ص 25.

المعدودة من مشابه القرآن كآيات المنسوخة، وغيرها، هي في غاية الوضوح من جهة المفهوم». وقد استندت هذه الفئة، إثباتاً لرأيها، إلى العقل والنقل، ورأت أن عدم فهم القرآن يتناقض وصفاته، ومنها كونه «هدى» و«نور» و«مبين»، وأن الآية الآتية تبرهن إمكانية فهم جميع الآيات ﴿فَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾<sup>[1]</sup>.

يقسم كثير من المفسرين والباحثين فهم القرآن، إلى نوعين هما: فهم عادي عرفي، وفهم عالمي واسع. ويرى هؤلاء أن بعض المعارف الإلهية التي نزلت على قلب النبي (ص) في قالب لفظي هي خارج نطاق الحس والتجربة، والمادة، ومن ثم فإن فهم عامة الناس لها لا يتجاوز الحالة السطحية المادية، بحيث يفهمون الآيات بما لا ينسجم مع الإرادة الإلهية. في مقابل هذه الكثرة ثمة من يفهم الآيات وفق مبان محددة، وشروط خاصة. على سبيل المثال، هناك تباين كبير بين الفهمين في شأن الآية الكريمة ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾<sup>[2]</sup> والآية ﴿عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾<sup>[3]</sup>، حيث يؤمن المشبهة وسواهم من علماء التفسير أن ظاهر الآية حجة، ولا داعي لمعرفة مرتكزات التفسير وشروطه، والأخذ بالاعتبار القرائن المقامية والكلامية، سواء كانت هذه القرائن متصلة بالجملة، أم منفصلة عنها. لكن هناك من العلماء من يردُّ على هذه الحجة فيرى أن: «هذه القرائن - كالأية التي تفسر الآية الأخرى - وهي ذات تأثير كبير في بلورة الظاهر، خصوصاً وأن الكلام الإلهي يصدق بعضه بعضاً، ويسند بعضه بعضاً».

ثم ينتهي هؤلاء إلى تقسيم الفهم إلى عادي وغير عادي، ويرون أن الفهم العادي يحجزنا عن الوصول إلى القصد الإلهي: «إن الاتكاء والاعتماد على الأنس والعادة في فهم معاني الآيات يشوش المقاصد منها ويختلُّ به أمر الفهم، كقوله تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}<sup>[4]</sup>، وهذا هو الذي دفع الناس إلى أن لا يقتصروا على الفهم العادي، والمصداق المأنوس به في الذهن في فهم معاني الآيات»<sup>[5]</sup>.

### ب- ليس للفهم نهاية:

يلاحظ، في مؤلفات عدد من الباحثين، «أنهم عدّوا التفسير - وهنا بمعنى التأويل - مفتاحاً لفهم الآيات: «فالتفسير عندهم كشف المغلق من المراد بلفظه»، وعلى ما يرى الزركشي أن التفسير هو الباب الذي يفضي إلى الفهم: «ومن ادّعى فهم أسرار القرآن، ولم يحكم التفسير الظاهر، فهو كمن

[1]- سورة النساء - الآية 82.

[2]- سورة الفتح - الآية 10.

[3]- سورة طه - الآية 5.

[4]- سورة الشورى - الآية 11.

[5]- تفسير النص القرآني - المصدر إياه 0- ص 65 - نقلاً عن العلامة محمد حسين الطباطبائي صاحب «تفسير الميزان».



ادعى البلوغ إلى صدر البيت قبل تجاوز الباب، فظاهر التفسير يجري مجرى تعلّم اللّغة التي لا بدّ منها للفهم»<sup>[1]</sup>.

يشير الزرقاني، في فصل «فضل القرآن والحاجة إليه»<sup>[2]</sup>، إلى أنّ العمل بتعاليم القرآن يكون بفهمه، وفهمه منوط بتفسيره: يضيف: «إنّ العمل بهذه التعاليم لا يكون إلّا بعد فهم القرآن وتدبره والوقوف على ما حوى من نصح ورشد، والإلهام بمبادئه عن طريق تلك القوة الهائلة التي يحملها أسلوبه البارع المعجز، وهذا لا يتحقّق إلّا عن طريق الكشف والبيان لما تدلّ عليه ألفاظ القرآن، وهو ما نسمّيه بعلم التفسير»<sup>[3]</sup>.

والقصد، كما يعتقد المفسّرون، هو أنّ للمعنى الواحد مراتب وطبقات كثيرة، قد تصل حسب بعض الروايات إلى سبع أو سبعين مرتبة، وبوسع المخاطب أن يخوض غمار هذه المراتب مع الالتزام بضوابط التفسير وشروطه والمعايير المتّبعة فيه، فلآيات القرآنيّة معان كثيرة يمكن اكتشاف المزيد منها مع تطوّر الإنسان في المجالات المختلفة، غاية ما هناك أنّ هذه المعاني المعروفة منها، وغير المعروفة، يقع بعضها في طول بعض، وليست عرضيّة، وإلّا لوجب إهمال تلك المعاني التي لا تنسجم مع غيرها ومع القصد الإلهيّ بحكم عرضيّتها وتقاطعها.

وبحكم إعادة الترتيب اتخذ الكتاب وحدته العضويّة، وهذه إحدى أهمّ معجزات القرآن. إذ النصّ واحد لا يتغيّر ولا يتبدّل وتختلف قراءته تبعاً للتركيب في تطوّر العقل البشريّ، فلكلّ حالة عقليّة تاريخيّة إسقاطاتها الذهنيّة الخاصّة بها على القرآن تبعاً لمبادئها العقليّة وأشكال تصوّرها للوجود. أمّا النصّ فهو ثابت ليس على مستوى الكلمة فقط ولكن أيضاً على مستوى الحرف. فالقرآن في بنائيّته الحرفيّة - كما يلاحظ عدد من الباحثين - يماثل البنائيّة الكونيّة بحيث إذا تغلّت نجم عن موقعه اختلّ النظام الكونيّ كلّهُ، ولهذا قابل الله بين البنائيّة الحرفيّة للقرآن (موقع) النجوم، فلم يقسم - سبحانه - بالنجم ولكنّه أقسم بمواقعها في سياق تعريفه بخصائص القرآن البنائيّة: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ\* وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ\* إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ\* فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ\* لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ\* تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾<sup>[4]</sup>.

فليس من أحد يستطيع ضبط الصياغة القرآنيّة على مستوى الحرف المماثل لصياغة الكون غير الله. فلكلّ حرف وظيفته (الألسنة البنيويّة) في الإنشاء القرآنيّ الذي ليس هو مجرد بلاغة فقط.

[1]- تفسير النصّ القرآني - المصدر نفسه - ص 67.

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

[3]- الزرقاني - المصدر نفسه - ص 126.

[4]- سورة الواقعة - الآية 80.

فالاستخدام الإلهي للمادة اللغوية ولأي مادة في الكون يختلف نوعياً عن الاستخدام البشري مع وحدة خصائص المادة. فحين يستخدم الله اللغة العربية في التنزيل فإنه يستخدمها وفق مستوى إلهي يقوم على الأحكام المطلق. فلا يكون في القرآن مترادفات توظيفاً ضمن جناس وطباق، إذ تتحوّل الكلمة ضمن الاستخدام الإلهي إلى (مصطلح دلالي) متناهي الدقة ﴿فَلَا أُفْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾<sup>[1]</sup>. فلكل كلمة في القرآن دلالتها المفهومية المميزة، وذلك خلافاً للاستخدام البشري البلاغي العفوي لمفردات اللغة، فلا يورد القرآن (مس) بمعنى (لمس) إطلاقاً، ولهذا حين قال الله (لا يمسه إلا المطهرون) فقد قصد (النفس) الطاهرة وليس (البدن)، فالبدن (يلا مس) النساء: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾<sup>[2]</sup>، وكذلك ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قُرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ﴾<sup>[3]</sup>، أمّا (المس) فيتجه إلى المعرفة والإدراك والإحساس والشعور: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا﴾<sup>[4]</sup>. وكذلك ﴿إِن تَمَسَّكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ﴾<sup>[5]</sup>. فمس القرآن يعني إدراكه والشعور به. وهو مس لا يأتي إلا للمطهرين نفساً وليس للمتطهرين بدنًا فقط، فعلم القرآن المكنونة لا تتكشف للشارق والقاتل والزاني والمنتفع بها في أغراض الدنيا، وقد صيغت هذه الآية في إطار الربط بين الكرم والمكنون والطهر. فالكرم يعني العطاء، فإذا انقطع القرآن عن العطاء لم يكن كريماً، والعطاء يرتبط بتكشف المكنون، فما كان متكشفاً في السابق فهو موروث، وليس عطاءً جديداً يضيفي على القرآن صفة الكرم، ثم إن هذا العطاء يكون لنفس طاهرة<sup>[6]</sup>.

وليس للنفوس الطاهرة مواصفات (فوق طبيعية) كما يفترض البعض وإن تفاوتت درجاتها العبادية، إذ تشمل هذه النفوس أولئك الذين لا يعانون كثيراً مراتب الارتقاء الديني عبادة، وتشمل متوسطي الارتقاء، وأعظمهم عند الله هو السابق: ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾<sup>[7]</sup> ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه، ومنهم مقتصد، ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله، ذلك هو الفضل الكبير<sup>[7]</sup> سورة فاطر، (32-31).

إذن، فالقرآن ممنهج بالاستخدام الإلهي لمفردات اللغة العربية على مستوى الاصطلاح الدقيق، منزل على مستوى الحرف، ومن هنا يذهب باحثون إلى نفي شبهة تنزله على سبعة أحرف من لغة مختلف القبائل العربية. وغاية ما نستطيع قوله إنه ما كان من عنعنة وكشكشة في لغة بعض القبائل

[1]- سورة الواقعة - الآيتان 75-76.

[2]- سورة النساء - الآية 7.

[3]- سورة الأنعام - الآية 7.

[4]- سورة الأعراف - الآية 120.

[5]- سورة آل عمران - الآية 120.

[6]- المصدر نفسه.

[7]- سورة فاطر - الآيتان 31-32.

قرأت بها القرآن لا علاقة له بحرف التنزيل، وإنما هي قراءات هم قرأوا بها بما يتيسر في لسانهم؛ أمّا ما جاء من إعراب وتشكيل في عصر التدوين من بعد اللّغة فحكّمه إلى المنهج المحيط بالشرعة<sup>[1]</sup>. لهذا يتطلّب العلم القرآنيّ قاموساً (ألسنيّاً معرفيّاً) يستند في تحديد دلالات ألفاظ القرآن المنهجية والمعرفية إلى نظرية (العائد) المعرفي، أو المرجع، أو الوسيط، فهناك ثلاثة أمور في عملية توصيل دلالات المفردة. فهناك الكلمة، وهناك الأمر الذي تشير إليه، وهناك التصوّر العقليّ المشكل عن هذا الأمر في الذهن وذلك خلافاً للتصوّر التقليديّ لفقه اللّغة والمعاني. فخصائص اللّغة غالباً ما تأتي مرتبطة بخصائص الأمة التي تتكلّمها من زاوية الوسيط الذهنيّ للتصوّر، فكلّ أمة تتكلّم كما تفكر، ونحن نعلم أنّ لغة القرآن هي الوسيط الذهنيّ للتصوّر، فكلّ أمة تتكلّم كما تفكر ونحن نعلم أنّ لغة القرآن لغة عربيّة، وقد ورد المعنى بذلك في (11) آية من الآيات الكريمة (لساناً عربيّاً - حكماً عربيّاً)، غير أنّ اللّغة ليست مجرد كلمات دالّة على مسمّى من دون وسيط مشكّل للتصوّر.

## 6. هيرمنيوطيقا الوحي في الحكمة المتعالية:

يمثّل التأويل عند الفيلسوف الإلهيّ صدر الدين الشيرازي المعروف بمؤلّف صدرها عملية معرفية متكاملة لها أهميتها الخاصة لجمعها بين البرهان والقرآن والعرفان، حيث يأخذ التأويل تبعاً لهذا الجمع معنى الكشف عن مراتب المعنى وبواطنه<sup>[2]</sup>.

ولكي لا يشتبه الحال على المأخوذ بتعبير الباطن، يرفض صدرها بشدّة مصطلح التأويل المشبّه بالباطنية، ويؤكد على التفسير بما له من المعنى الشامل للتأويل، ووفق طريقة الراسخين في العلم الذين خصّهم الله تعالى بالتأويل. وهذه طريقة تحفظ الظاهر بقدر ما تعني بالباطن. فتأويل الشريعة يعني أسرار العبادات، وتأويل الطريقة يعني أسرار النفس، وتأويل الحقيقة يعني أسرار الوجود.

لا يتعد صدر الدين الشيرازي في مسلكه التأويلي عن مذاق أهل المكاشفة؛ بل يتابعهم في مقولة الظاهر والباطن، ليرى أنّ للقرآن ظهراً وبطناً، وأنّ لبطنه بطوناً سبعة هي مراتب المعنى القرآنيّ الذي يتصاعد من المعنى الظاهر إلى المعنى المتخيّل بالحواس الباطنية، ثمّ إلى المعنى العقليّ المجرد، ثمّ إلى المعنى الأمريّ الذي هو عالم الروح. وهذان المعنيان الأخيران هما من عالم الآخرة، حيث يرى الشيرازي أنّ لكلّ منهما درجات ومراتب ومنازل ومقامات تتجاوز حدود العقل فضلاً عن الحسّ، وهي معانٍ لا يدركها إلّا الأوحدي من الأنبياء والأولياء، أمّا إذا تصاعدنا في

[1]- المصدر نفسه.

[2]- فلسفة التأويل عند صدر الدين الشيرازي- علي أمين جابر - مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت - ط 1 - 2014 - من ص

المعنى فسنجد مرتبة فوق كل هذه المراتب لا يدركها أحد حتى الأنبياء إلا إذا فنوا عن العوالم وتجرّدوا عن النشآت وبلغوا مقام الوحدة.

على أن ما يرمي إليه الشيرازي من مقولة البطون، التي تتجاوز السبعة في الواقع إلى ما شاء الله تعالى، هو الإشارة إلى تكثُر المعنى القرآنيّ كثرة لا تقف عند حدٍّ لأنّها كلمات الحقّ تعالى التي لا تنفذ: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾<sup>[1]</sup>.

فهم الكلام الإلهيّ وفق التأويليّة الصدرائيّة ليس مجرد مرتبة مدرجة ضمن الهندسة المعرفيّة لمراتب الحكمة المتعالية. إنّه، بحسبها، كلُّ المراتب بوصف كونه حاضرًا فيها، محيطًا بها عميق الإحاطة. وهو في الآن نفسه مفيض عليها الوجود والعلم والتسديد. وإلى هذا، فإنّه لا يغادر أيًّا منها إلا لكي ينشئ لها ظلًّا وجوديًّا في القرآن الذي يتّسع للمراتب الوجوديّة كلّها. وضمن هذه الدالّة فهو جامع الوجود. كما في الآية {ما لهذا القرآن لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها}<sup>[2]</sup>.

#### أ- اللطف الإلهي كمصدر للفهم:

المفارقة البيّنة أنّ صدر المتألّهين ما كان ليملك اجتياز المصالحة بين الميتافيزيقا والشريعة بغير القرآن. كان عليه لكي يستيسر عبور ضفّتي التضادّ هذه، أن يغيّر خطّ الانطلاق. كأنّ يبتدئ أسفاره العقليّة بـ «سيريّة تفكير» تفارق سابقيه ومعاصريه من المشاء والصوفيّة وتبّاع شيخ الإشراق. فإنّه بدل أن يبدأ من «الأنا الفلسفي» المحض الذي سيوصله إلى التهلكة، يبدأ بـ «الهُو» المتعالي أي الله أحد. ذلك بأنّ كلّ نظر يحضر في سماء الحكمة المتعالية، ينبغي له أن يعتصم بالقول الإلهيّ ويتسدّد به ثمّ ليعود إليه عند كلّ ظلمة تصيبه في وعثاء السفر. فلو جئنا إلى سورة التوحيد (الإخلاص) (قل هو) لوجدنا الأمريّة الإلهيّة بالتوحيد الخالص. ذلك ان شرط التوحيد، حاصل بإقامة الحد على أنانية الأنا، وإلا وقع الشرك. مبتدأ العبور من الثنويّة إلى الأحديّة، ومن التكثير إلى التوحيد بهاتين المفردتين الأمريتين. فإنهما تقتضيان صيغة الأمر. أي: لا تقل أنا «قل هو»؛ نفي وإثبات. بذلك يكون فعل الأمر جعلًا إلهيًّا مقضيًّا بالتوحيد. والآيات الواردة في توحيد كثيرة منها قوله: (لا تدع مع الله إلهاً آخر لا اله الا هو) (سورة القصص - الآية 88)، وقوله ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحِي إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾<sup>[3]</sup>، وقوله ﴿اتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾<sup>[4]</sup>.

وإذا، محو «الأنا» تشكّل أصل العلاقة ومتبدأ كلّ تأويل للآيات. ربما أدرك ملاً صدرا من خلال

[1]- سورة الكهف- الآية 109.

[2]- سورة الكهف- الآية 49.

[3]- سورة الأنبياء - الآية 108.

[4]- سورة النحل - الآية 51.

مكابداته الاستدلالية والكشفية أنّ حضور «الأنا» في حكمته المتعالية لا يفضي إلا إلى توليد الحُجُب، وإذْكَ تَوَبَّدَ الجاهليَّة، وبنأى الفؤاد من رؤية المقصود من القرآن.

لكنَّ السير بالآيات لدى صدر المتألَّهين سوف يمضي به إلى حدوده القصوى لكي ينجز علية المحو. ولعلَّ رحلته العقلية المديدة في الأسفار الأربعة هي التي ستفتح له على فضاءات التأويل المتعالي. وفي «المظاهر الإلهية»، و«مفاتيح الغيب»، و«الشواهد الربوبية»، وهي المنجزات المعرفية المشهودة، سوف نجد ظهورات مسعاه على نحو جليّ.

لقد سعى صاحب الحكمة المتعالية، وهو يفكِّك مذاهب المفسِّرين، لبيان حقيقة أنّ بقاء الأنا المفسِّرة على عرشها الأرضي، سيؤدِّي إلى انغراسها وسكونها، ثمَّ إلى يباسها في تربة الاحتجاب والجهل...

### ب- تأويل الراسخين في العلم:<sup>[1]</sup>

سيكون لنا مع المنجز الهرمنيوطيقي لصاحب الحكمة المتعالية منعطفاً بيّناً في قراءة الوحي، هي تلك عرفها بـ «قراءة الراسخين في العلم».

#### هداية:

ينبغي القول أنّ فهم الكلام الإلهي عند هؤلاء الذين وصفهم الرسول (ص) بأنهم ليسوا بأنبياء ويغبطهم النبيون، ليس شرطه الظهور بكسوة الألفاظ والحروف، ولا بتمثُّل المتكلم بصورة شخصيَّة، وإنما هو إلقاء معنويّ إلى قلب مستمع من الله مباشرة أو من وراء حجاب.

وكلامه تعالى - حسب ملاً صدرا - ليس كما قالت الأشاعرة من أنّه معان نفسيَّة قائمة بذاته تعالى، ولا كما ذهبت إليه المعتزلة من أنّه خلق أصوات وحروف، دالَّة على المعاني في جسم من الأجسام، وإلا لكان كلُّ كلام، كلام الله؛ بل إنّ حقيقة التكلم إنشاء كلمات تامّات وإنزال آيات مُحكّمات وأخر متشابهات في كسوة الألفاظ والعبارات. والكلام قرآن، وهو العقل البسيط والعلم الإجماليّ، وفرقان وهو المعقولات التفصيليَّة، وهما غير الكتاب لأنّهما من عالم الأمر وعالم القضاء وحاملها اللوح المحفوظ. وأمّا القلم والكتاب فهما من عالم الخلق والتقدير ومظهره عالم القدر الذهنيّ والقدر العينيّ والأولان غير قابلين للنسخ والتبديل لأنّهما فوق الزمان بخلاف الثالث؛ لأنّه موجود زمنيّ ومحلّه لوح قدريّ نفسانيّ هو لوح المحو والإثبات، والكتاب يدركه كلُّ أحد، وأمّا القرآن فـ «لا يمسه إلاّ المطهرون»<sup>[2]</sup>.

[1]- صدر الدين محمد الشيرازي - المظاهر الإلهية- تحقيق جلال الدين الأشتياني - مركز انتشارات دفتر تليغات إسلامي - ط 2 - طهران. ص 104.

[2]- المصدر نفسه ص 106.

في كتاب «مفاتيح الغيب» يعرض صدر المتألهين أربعة مسالك تفسيرية للقرآن هي: مسلك أهل اللغة، ومسلك أهل التأويل الذين يصرفون الألفاظ عن مفهومها الأول.. ومسلك أهل الجمع بين التفسير الحرفي والتأويل، ثم ينتهي إلى الأخذ بما يسميه مسلك الراسخين في العلم.

خاصية أهل هذا المسلك الذي يتبناه ملاً صدرا، أنهم - كما يقول - ينظرون بعيون صحيحة منورة بنور الله في آياته من غير عور ولا حول ويشاهدونه في جميع الأكوان من غير قصور ولا خلل. إذ قد شرح الله صدورهم للإسلام، وينور قلوبهم بنور الإيمان، فلانشرح صدورهم، وانفتاح روزنة قلوبهم يرون ما لا يراه غيرهم، ويسمعون ما لا يسمعون. ليس لهم حرارة التنزيه ولا برودة التشبيه، ولا الخلط بينهما، كالفاتر من الماء، بل كالخارج عن عالم الأضداد كجوهر السماء. فالخارج عن الضدين ليس كالجامع للطرفين<sup>[1]</sup>.

تأويلية صدر المتألهين تنتمي إلى الصفات التي وضعها لمسلك الراسخين في العلم هي تأويلية أبدعت مفاتيح جديدة في عالم التفسير تقوم على استنباط طبقات النص عبر استئناف مستمر ودائم لعمليات الفهم. أمّا التأويل عنده فيرتكز على آليات مثلثة الأضلاع هي النص والعقل والكشف. وهو ما لم ينصرف إليه على الجملة جمع المفسرين في عصره.

ولئن كان ثمة ما يستشير الإشكال حول مصطلح التأويل، فلهذا المصطلح عند ملاً صدرا معنى خاص، وهو أن التأويل يعني التفسير نفسه ولكن مع استئناف لا ينقطع من أجل استكشاف المزيد من فهم حقائق الآيات.

لكن هذا النوع من التأويل (أي التفسير المستأنف) عند ملاً صدرا له قواعده ومعانيه وضوابطه، نذكر منها على وجه الحصر ما يلي:

دحض طرق التفسير التي تفصل بين اللفظ ودلالته.

وصل ظاهر اللفظ بظاهر المعنى، وظاهر المعنى بباطنه وهكذا دواليك وصولاً إلى ما يسميه بالكشف.

دحض ثنائية المجاز والحقيقة في معرض تفسير المحكم والمتشابه من الآيات. إذ ثمة اتصال ووحدة بين المجاز والحقيقة، ذلك أن كل القرآن حقيقة لا مجاز في مقام الكشف.

ج- الشروط العشرة للفهم:

ينطلق صدر المتألهين في التأسيس لقواعد فهم القرآن من أن الكتاب المنزل هو نسخة عن

[1]- صدر الدين الشيرازي (ملا صدرا)- كتاب مفاتيح الغيب- تعليق علي النور ومحمد خواجوي - مؤسسة التاريخ العربي - بيروت 1999-ص 153.



الوجود، فأصول القرآن وخطوطه ومسائله إنمّا هي أصول الوجود وخطوطه ومسائله، ولذلك وُصِفَ القرآن على لسان الحقّ تعالى بـ «الحكيم والمحفوظ والمبين» وغيرها من أسماء المجد وأسماء الجمال. ومن هنا كان تفسير القرآن من وجهة نظر مُلماً صدر إجراءً تأويلياً للوجود، وكانت مفاتيحه مفاتيح للوجود. وعلى هذا النحو سنرى كيف يعود ليتّصل بأصول القراءة على نشأة التدبُّر والإستيعاء والتلقّي. وها هو يعرض في كتاب «مفاتيح الغيب» للآليات والشروط الضرورية، الفكرية والأخلاقية والسلوكية الواجب اتّباعها في محاكاة الكلام الإلهي. وقد أوردها في إطار عشرة إجراءات تدخل على الجملة ضمن الحقل المفتوح للسير والسلوك:

**الأول:** فهم عظمة الكلام. وفيه يدعو كلّ متأمّل لينظر في فضل الله ورحمته، وكيف لطف بخلقه في إيصال كلامه الى أفهامهم وأذواقهم، وكيف جذبهم الله إليه بحبل القرآن العظيم على شكل أصوات وحروف هي من صفات البشر.

**الثاني:** تطهير القلب من خبائث المعاصي وفق القاعدة القرآنية (لا يمسه إلا المطهرون)<sup>[1]</sup>.

**الثالث:** حضور القلب وترك حديث النفس، وهذه الصفة تتولّد ممّا قبلها.

**الرابع:** التدبُّر، حيث لا خير في عبادة لا فقه فيها، وفي قراءة لا تدبُّر فيها كما في المأثور عن أهل الحقيقة المحمدية.

**الخامس:** الاستنباط، ومؤداه- أن يستوضح القارىء من كلّ آية ما يليق بها. إذ ما من علم إلا وفي القرآن أصله وفرعه ومبدأه ومنتهاه.

**السادس:** التخلّي عن موانع الفهم. إذ إنّ القلب لجهة إدراك حقائق الأشياء هو بمنزلة المرأة. وكلّما كانت الشهوات أشدّ تراكمًا كانت معاني القرآن أشدّ احتجابًا.

ثم يورد صدر المتألّهين أربعة أنواع من الحُجب تؤلّف على الجملة موانع الفهم، ويدعو إلى مفارقتها كشرط لاستقبال القلب الآيات.

أ- أن يكون الإنسان مصروف الهمم إلى تحقيق الحروف من العبادات ليصرف وجه القلب عن عالم المعاني.

ب- التقليد لمذهب سمعه من أحد الشيوخ وجحد عليه وثبت في نفسه التعصّب له (...).

ج- أن يكون عالماً بالعربية، على ألا تقتصر القراءة على ظاهر اللّغة وقواعد الصرف والنحو والبيان، وإلخ). في حين أنّ المقصود الأصليّ من إنزال القرآن ليس إلاّ سياقة الخلق إلى جوار الله

[1]- سورة الواقعة - الآية 79.

بتكميل ذواتهم وتنوير قلوبهم بنور معرفة الله وآياته.

## د - الجمود والوقوف على ما قرأه من تفسير الماضين.

السابع التخصيص، أي أن يقدر العبد أنه هو المقصود بكل خطاب. فإذا سمع في القرآن أمراً أو نهياً أو وعداً أو وعيداً، قدر أن الخطاب موجهٌ إليه فليعمل بمواده ﴿وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ﴾<sup>[1]</sup>. ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾<sup>[2]</sup>.

الثامن: التأثر والوجد. وهذا المفتاح الشرطي لبلوغ الكلام الإلهي ضروري في التفسير عند صدر المتألهين. أي أن يتأثر القارئ ليتخلق بكل آية من الآيات. فيكون له بحسب كل فهم وجد وحال: من الحزن والخوف والخشية والرجاء والفرح. فعند الوعيد يتضاءل من خيفته، وعند التوسع ووعد المغفرة يستبشر كأنه يطير من الفرح، وعند ذكر صفات الله وأسمائه ينحني خضوعاً لجلاله وعظمته. وعند ذكر الكفار ما يستحيل عليه، أي الله، كذكرهم لله ولدًا وصاحبة، يغضُّ صوته وينكسر في باطنه حياءً من قبح مقاتلتهم. وعند ذكر الجنة ينبعث من باطنه شوقٌ إليها. وعند وصف النار ترتعد فرائصه خوفاً منها (...). وهكذا، فإن الصلة الأحوالية بالقرآن هي التي تنقل «التالي» (أي القارئ) من طور الحاكي الذي لا يتعدى كلامه حركة اللسان، الى طور معايشة الآية واختبارها في نفسه واختبار نفسه بها. والقرآن إنما يُراد لإستجلاء هذه الأحوال. إذ بهذه الأحوال تزداد درجة القرب والمنزلة عند الله، وهي أشدُّ مراتب المعرفة، والمعرفة هي المبدأ والغاية.

التاسع: الترقّي، ومفاد هذا المفتاح المعرفي التدبيري أن يترقى القارئ لكي يسمع الكلام من الله لا من نفسه. والمراد هنا الإشارة إلى ثلاث درجات من القراءة وهي:

الأولى: أن يقدر العبد كأنه يقرأ على الله واقفاً بين يديه، وهو ناظرٌ إليه، ومستمع منه. فيكون حاله عند هذا التقدير السؤال والتضرع والابتهاال. وهذه الدرجة يصفها صدر المتألهين بأدنى الدرجات كونها تخصّ عوام الناس. أولئك الذين لم يتعدوا حروف الآيات إلى معناها وطبقاتها، لكنهم يؤمنون بها على سبيل التسليم والتكيف والالتزام التعبدي.

الثانية: أن يشهد العابد بقلبه كأن ربّه يخاطبه بألطافه، ويناجيه بأنعامه وإحسانه، فمقامه في هذه الدرجة، الحياء والتعظيم والإصغاء والفهم.

الثالثة: وهي أعلى الدرجات، أي درجة القرب، وفيها يكون حال القارئ، أو المستمع لكلام الله حال من يرى في الكلام المتكلم. وفي الكلمات الصفات، فلا ينظر إلى نفسه، ولا إلى تعلق

[1]- سورة البقرة - الآية 231.

[2]- سورة آل عمران - الآية 138.

الإنعام به من حيث أنه منعم عليه، بل يكون مقصور الهمم على المتكلم، موقوف الفكر عليه، حتى ل يبدو كأنه مستغرق بمشاهدة المتكلم عن غيره.

العاشر: التبرؤ، والمراد بهذا المفتاح التدبري على ما يبين واضعُه - أن يتبرأ القارئ من حوله وقوته، وعدم الالتفات إلى نفسه بعين الرضا والتزكية<sup>[1]</sup>.

## 7. العربية والمفارقة الهرميوطيقية:

بوصفه لغة الوحي، ينطوي لسان العرب على خاصية مفارقة، في مقام كونه كلاماً وحيانياً. ولذا من غير الجائز التعامل مع العربية في مثل هذا المقام بالذات كلغة مثل سائر اللغات. فلقد أنزل القرآن الكريم على قلب النبي (ص) لفظاً ومعنى باللسان العربي. وهناك عدد من الآيات يبين ذلك منها: - ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾<sup>[2]</sup>. - ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ ﴿عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾<sup>[3]</sup>. - ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾<sup>[4]</sup>.

القرآن الكريم أنزل باللسان العربي، فكان نزوله أعظم تحول تاريخي في اللغة العربية وآدابها ومعجزاتها الكبرى في كل موضوع من المواضيع التي حفل بها. فلقد كان نزوله بداية لانطلاقة اللغة العربية انطلاقة كبرى من إطارها المحدود في الجزيرة العربية إلى الانتشار على صعيد عالمي. فالقرآن للناس كافة، وخطابه للعالمين.

على هذا التخصيص، شغل موضوع نقل القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية حيزاً وازناً من تفكير الهيئات الدينية الإسلامية كما عالجه رجال الفقه والكلام واللغة منذ أقدم العصور.

وفيما كانت المناقشات والمطارحات حول هذا الموضوع تحتدم حيناً، وتفتت أحياناً، كان من لا ينطقون العربية قد تعلموا هذه اللغة، ونقلوا القرآن الكريم إلى لغاتهم أو نقلوه إلى لغاتهم عن ترجمات أخرى من دون الرجوع إلى أصله العربي.

يستدل من البحث عن مواقف الكثيرين من فقهاء والتيارات الكلامية أنهم لم يجيزوا ترجمة القرآن. فقد أجمعوا على استحالة ترجمته بمعانيه الأصلية ومعانيه التي اشتمل عليها. ففي معرض الكلام عن ميزاته البلاغية يرى بعض هؤلاء من المعاصرين: «أن نقل الخواص البلاغية العربية إلى ما يقابلها في اللغات الأخرى، على فرض العثور عليه كله - لا يستتبع الدرجة البلاغية في تلك اللغة. والتصرف باختيار الأساليب البلاغية المناسبة للغة الأخرى قد يحصل بلاغة، ولكنها تنسب

[1]- ملاً صدرًا- مفاتيح الغيب- (ص 136- 137- 138- 139- 140- 141).

[2]- سورة يوسف- الآية 2.

[3]- سورة الشعراء- الآيات 139-194-195.

[4]- سورة الشورى- الآية 7.

إلى صائغ الترجمة، ومُحال بالتالي أن يصل إلى حدِّ يُعجز البشر، فكيف وهذا الصوغ صوغه وهو من البشر؟ وعليه يكون الإعجاز الذي به كان القرآن آيةً فائتًا لا محالة في الترجمة».

كان ابن حزم الحنبليُّ يقول إنَّ من قرأ ام القرآن أو شيئًا منها أو شيئًا من القرآن في صلته مترجمًا بغير العربية، أو بألفاظ عربيَّة غير الألفاظ التي أنزل الله تعالى، عامدًا، بطلت صلته، وهو فاسق، لأنَّ الله تعالى قال: (قرآنًا عربيًّا) وغير العربيِّ ليس عربيًّا، فليس قرآنًا، وإحالة عربيَّة القرآن تحريف لكلام الله، وقد ذمَّ الله تعالى من فعلوا ذلك<sup>[1]</sup>.

أمَّا في ما جاء حول حكم قراءة القرآن بالعجميَّة، فقد أفاض الزركشيُّ في معالجة مسألة قراءة القرآن مترجمًا فقال: «لا تجوز قراءته بالعجميَّة سواء أحسن العربية أم لا، في الصلاة وخارجها. واستقرَّ الإجماع على أنَّه تجب قراءته على هيئته التي يتعلَّق بها الإعجاز لنقص الترجمة عنه، وكذلك لنقص غيره من الألسن عن البيان الذي اختصَّ به من دون سائر الألسنة. وإذا لم تجز قراءته بالتفسير لكان التحدي بنظمه، فأحرى ألاَّ تجوز الترجمة بلسان غيره.

ولما كان القرآن الكريم متعبَّدًا بلفظه إجماعًا، فلا مجال لأن تؤدِّي التراجم المقصود الحقيقيُّ لكلام الله، ولذلك قال الإمام الغزالي: «لا تقوم ترجمة الفاتحة مقامها، ولا تجزي الترجمة العاجز عن العربية. ولو أمكن لأيِّ من البشر ترجمة القرآن ترجمة حرفيَّة لخرج القرآن عن كونه معجزًا، وكان في إمكان البشر أن يأتي بمثله<sup>[2]</sup>...»

في غمرة هذه المباحث والمطارات التي بدأت منذ العصر الإسلاميِّ الأول وما تزال مستمرة، خصوصًا حيال ما نشهد من تقدم العلوم والمعارف وسهولة الترجمات، ناهيك باستخدام الكمبيوتر لهذه الغاية، قامت مشيخة الأزهر بمعالجة هذه الإشكاليَّة منذ 1929، ثمَّ توصلت إلى أنَّ الغاية من ترجمة معاني القرآن هي تبسيط هذه المعاني وتفسيرها بدقَّة وترجمتها باعتبار أنَّ القرآن لفظ عربيٌّ معجز وله معنى. أمَّا نظمه العربيُّ فلا سبيل إلى نقل خصائصه لأنَّ هذا مستحيل استحالة قطعيَّة.

أمَّا الخلاصة التي آلت إليها آراء هؤلاء المعاصرين حول هذه المسألة بالذات فهي «أنَّ ترجمة القرآن الكريم ترجمة تامَّة تؤدِّي من المعاني والتأثير ما تؤدِّيه عبارته العربية، إنَّما هي ضرب من المحال» والحجَّة في مشروعة هذا التقرير قائمة على أربعة مرتكزات:

أنَّ القرآن الكريم معجز لا يمكن ترجمته.

أنَّ ترجمة القرآن بحرفيَّته غير ميسورة.

[1]- ابن حزم - المحلى - ج 3 - ص 254.

[2]- الوجيز - ص 26-27.

أنَّ الترجمة تفقد القرآن روعة النظم العربيِّ والطلاوة واللذَّة والتأثير في النفوس.  
 أنَّ في الترجمة ما يؤوِّل بعض الألفاظ<sup>[1]</sup>.

ولعلَّ ما ينتهي إليه الجمع الأعظم من العلماء المسلمين حيال ترجمة القرآن هو أنَّ الحقيقة المتعالية حلَّت في العبارات والحروف، وأنَّ العبارة والحرف واللفظ هي نفس الحقيقة وليست صورة عنها، بل هي ليست شكلاً لمحتوى، أو إلباساً لفظياً لمقاصد الوحي. فالحرف حقيقة ومعنى لا مجرد لفظ عارض على المعنى. وإذن، فاللفظ عين التعبُّد، به يتَّصل العابد بالمعبود على حقيقة العبادة. لذلك كانت الصلاة وفقاً على لغة القرآن. وعلى هذه النشأة يصير مآل الترجمة معرفة بالنصِّ من الدرجة الثانية، أي أنَّها نقل لسطوح الأحرف لا تظهير لذات مقصد القائل.

لا بدَّ من القول هنا أنَّ بين تأويل النقل الترجميِّ وتأويل التدبُّر لقاء وافتراقاً في آن. لقاء حول الكلام نفسه، وافتراق في فهم الكلام، أي حقيقة المقصد الإلهيِّ من القول المنزَّل. فإذا كان التأويل كمفهوم كليِّ يعني حمل الكلام على غير المعنى الذي وضع له، فالنقل الترجميُّ يتدبَّر من اللفظ وينتهي في اللفظ، وبذلك يفارق طبقات المعنى التي يختزنها النصُّ القدسيِّ. أمَّا التأويل المتدبَّر فهو الذي يمضي إلى ما لا يتناهى في استدراج المعاني. وبذلك يتعدَّر على المؤوِّل الوصول إلى مطابقة قصد المتكلِّم مطابقة تامَّة. وما ذاك إلاَّ لأنَّ لكلِّ مؤوِّل تأويله وفهمه الخاصِّين به. من هنا اعتبر العرفاء وأهل الذوق أنَّ التأويل عبارة عن توجيهاتهم للآيات والروايات حيث كانوا يحملون الكلام على الظاهر، وأنَّ التفسير الذي يقومون به مطابق لظواهر القرآن والحديث، ولذلك لا حاجة عندهم للتأويل، معتبرين أنَّ تأويلات المتكلِّمين والعلماء غير صحيحة، لا بل هي مخالفة لمكاشفاتهم.

في المقابل، لزم الراسخون التوجيه الإلهيِّ لمَّا حصروا تأويل كلامه تعالى بعلمه. كما جاء في الآية ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾<sup>[2]</sup>. ومعنى هذا أنَّهم لرسوخهم في العلم الإلهيِّ آمنوا به، وسلَّموا بالمحكم والمتشابه منه... وأمَّا الفرق بين الناقل والمؤوِّل فهو كالفرق بين من وقف على الحرف وقوف المعطلِّ للفهم، ومن عاينه ومضى في اختباره في سفر لا قرار له.

[1]- راجع: محمد صالح البنداق - المستشرقون وترجمة القرآن الكريم - منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت - الطبعة الأولى 1980 (ص 73).

[2]- سورة آل عمران- الآية 7.

## لائحة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

1. أبو بكر محمد بن الطيب الباقلائي - إعجاز القرآن - تحقيق أحمد صقر - دار المعارف - القاهرة - 1963.
2. أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ - الحيوان - ج-1 مكتبة نور - 2006.
3. راجع: محمد صالح البنداق - المستشرقون وترجمة القرآن الكريم - منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت - الطبعة الأولى 1980.
4. صدر الدين الشيرازي (ملا صدرا) - كتاب مفاتيح الغيب - تعليق علي النور ومحمد خواجوي - مؤسسة التاريخ العربي - بيروت 1999.
5. صدر الدين محمد الشيرازي - المظاهر الإلهية - تحقيق جلال الدين الأشتياني - مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي - ط 2 - طهران.
6. طه عبد الرحمن - فقه الفلسفة - الفلسفة والترجمة - المركز الثقافي العربي - الطبعة الثانية - الدار البيضاء - بيروت 2000.
7. عبد السلام بنعبد العالي - في الترجمة - دار الطليعة - بيروت 2001.
8. غلام حسين الديناني - العقل والعشق الإلهي - دراسة ضمن كتاب: «المعرفة الدينية - جدلية العقل والشهود» دار المعارف الحكيمية، بيروت - 2011.
9. فلسفة التأويل عند صدر الدين الشيرازي - علي أمين جابر - مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت - ط 1 - 2014.
10. محمد أبو القاسم حاج حمد - منهجية القرآن المعرفية - دار الهادي - بيروت - 2003.
11. محمد عبد العظيم الزرقاني - مناهل العرفان في علوم القرآن - تحقيق: فواز أحمد زمرلي - دار الكتاب العربي - بيروت ط 1 - 1415هـ - 1995م.
12. محمد عبد العظيم الزرقاني - مناهل العرفان في علوم القرآن - راجعه وضبطه وعلّق عليه محمد علي قطب ويوسف الشيخ محمد - المكتبة العصرية - صيدا - بيروت. 2001.
13. محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج4، مكتبة نور- 2010.
14. Benjamin, A: Translation and the Nature of Philosophy.



# ابن عربي وتحليل الوحي

## الحقيقة المحمدية بما هي الكمالات العلمية للوجود

عبد الله نصري

مفكر وأستاذ الفلسفة بجامعة العلامة الطباطبائي. طهران

### ملخص إجمالي:

قدّم العرفاء المسلمون، ولا سيّما الشيخ محي الدين ابن عربي، تحليلاً خاصاً عن الوحي. فقد اعتقدوا أنّ الحقيقة المحمدية هي الصادر الأوّل، انطلاقاً من مبدأ وحدة الوجود ومراتبه، وأنّ الله تعالى شاء مشاهدة كلّ صفاته وكمالاته خارج ذاته؛ ولذلك أوجدها. وهذه الحقيقة هي مظهر كلّ أسماء وصفات الحقّ، ومنها يحصل الأنبياء جميعاً على نور نبوتهم.

في منظومته العرفانية يرى ابن عربي، على وجه التحديد، أنّ وجود رسول الله (ص) هو الوجود الواسع والمنبسط في مقام الصادر الأوّل، وهذه المنزلة الوجودية هي في مقام الحصول على الكمالات العلمية كافّة، ومن جملتها حقيقة القرآن الكريم. وهذه الحقيقة العقلية تُكشف له مع تحقّق الحقيقة المحمدية. أمّا وجود القرآن اللفظي فقد حصل بالتدرّج وفي زمان دعوته على مدى ثلاثة وعشرين عاماً.

في هذه الدراسة قراءة تحليلية لرؤية ابن عربي لعلاقة الوحي بالوجود وعالم الخلق استناداً إلى نظريته الوجودية وعقيدته في الحقيقة المحمدية.

\* \* \*

كلمات مفتاحية: الحقيقة المحمدية، الوحي، جبرائيل، عالم المثال، التمثّل، الملائكة - الكمالات العلمية.

## تمهيد:

تقوم رؤية ابن عربي في باب النبوة والوحي على حقلين معرفيين: معرفة الوجود ومعرفة الإنسان. فقد جرى تقسيم مراتب الوجود طبقاً لهذه الرؤية إلى خمسة أقسام:

1. الغيب المطلق، أو الغيب الحقيقي، أو الهويّة المطلقة، والتي تكون الأعيان الثابتة عالمها؛
2. عالم الأرواح المجردة، أو عالم الجبروت؛
3. عالم المثال، أو عالم الملكوت (ويُعرف هذان العالمان بالغيب المضاف)؛
4. عالم الملك أو الشهادة؛
5. عالم الإنسان الكامل.

تُبنى معرفة الوجود عند ابن عربي على مسألة تجلّي الحقّ تعالى. وهذا التجلّي على نوعين عبّر عنهما بتجلّي الغيب وتجلّي الشهادة<sup>[2]</sup>:

الأوّل، هو التجلّي العلميّ الغيبيّ أو التجلّي الذاتيّ الحبيّ، أو ما يُطلق عليه الفيض الأقدس. وهو عبارة عن ظهور الحقّ تعالى في صور الأعيان الثابتة في العلم الإلهيّ. الثاني، التجلّي الشهوديّ الوجوديّ، والذي يُعبّر عنه بالفيض الأقدس، وبوساطته يتحقّق وجود العالم الخارجيّ.

في التجلّي الأوّل، يتجلّى الله تعالى من مقام الأحديّة إلى مقام الواحدية، ويظهر في مرتبة العلم على صورة الأعيان الثابتة. أمّا في التجلّي الثاني فتصبح الأعيان الثابتة موجودة، ويتمّ إيجاد العالم. يبيّن ابن عربي أنّ عالم الإنسان الكامل هو العالم الأهمّ من بين العوالم الخمسة المتقدّمة؛ لأنّه الهدف من الخلق. ويعتقد أنّ الحقّ تعالى يشاهد ذاته وصفاته وأفعاله بحكم الأولوية والباطنية. ولأنّه أراد مشاهدة ذاته وصفاته وأفعاله بحكم الآخريّة والظاهريّة؛ فلذلك خلق الإنسان. وهذا الإنسان هو الموجود الوحيد الذي بإمكانه إظهار سرّ الحقّ بالحقّ. إنّه الخليفة والكون الجامع؛ وفيه برزت كلّ حقائق عالم الوجود، أي العالم الكبير، وهذا العالم هو الإنسان، والإنسان حادث وأزليّ. إنّه من ناحية النشأة الجسمانيّة، مسبوق بالعدم الزمنيّ، وهو في النتيجة حادث وأزليّ وأبديّ من جهة الروح والحقيقة الوجوديّة.

\* - المصدر: طبع في مجلة «قبسات»، العام الثالث عشر، صيف 1387هـ / 2008م.

- ترجمة: د. علي الحاج حسن.

[2]- فصوص الحكم، تصحيح، ابن عربي محي الدين، أبو العلاء عفيفي، 1366، النص الشعبي.

## الحقيقة المحمّديّة:

لقد أوجد الله تعالى الحقيقة المحمّديّة بداية في العلم الإلهيّ ثم أوجدها بالوجود التفصيليّ في الأعيان الثابتة، ثمّ تحقّقت في عالم الخارج؛ وهذا يعني وجود المصادر الأوّل أو النور المحمّديّ. وهذه الحقيقة هي مظهر جميع أسماء الحقّ تعالى وصفاته. ويجدر القول أنّ نبيّ الإسلام هو الإنسان الكامل؛ أيّ أنّه الجامع لكلّ المراتب والكمالات الوجوديّة، وهو مرآة كلّ الأسماء والصفات الإلهيّة، ومظهر الاسم الأعظم، وخليفة الله الكامل. وتجلّي الله تعالى في عالم الأعيان يكون بوساطة الإنسان الكامل. وهو الصورة الإجماليّة والجمعيّة للحقّ تعالى. ذلك بأنّه صاحب مقام جمع الجمع. وبه تحقّق معرفة الله تعالى عن طريق الرسول ﷺ والأنبياء.

صحيح أنّ الوجود الدنيويّ والمادّيّ لخاتم الأنبياء متأخّر عن الأنبياء كافّة، لكنّ وجوده العلميّ والحقيقيّ متقدّم على الجميع. وقد اختير للنبوّة في عالم الأعيان الثابتة، وفي ذلك المقام كان الخاتم على معرفة بالأعيان الثابتة لجميع الأنبياء، وفي ذلك المقام أيضاً آمن الأنبياء برسالته وخاتميتها. من هذا المنطلق، يتحدّث ابن عربي عن أنّ جميع الأنبياء قد حصلوا على نورهم الوجوديّ من الحقيقة المحمّديّة. وهذا ما نجده مبيّناً في "فصوص الحكم": "فكلّ نبيّ من لدن آدم إلى آخر نبيّ، ما منهم أحد يأخذ إلّا من مشكاة خاتم النبيّين، وإنّ تأخّر وجود طبيّته، فإنّه بحقيقته موجود وهو قوله: (كنت نبياً وآدم بين الماء والطين). وغيره من الأنبياء ما كان نبياً إلّا حين بُعث"<sup>[1]</sup>. وبما أنّ الحقيقة المحمّديّة جامعة لجميع الأسماء الإلهيّة ومن جملتها اسم الربّ؛ فإنّ الفيض واصلٌ إلى الموجودات كافّة عن طريقها. وعليه، للنبيّ بعدان: الأوّل حقيقته وربوبيّته، والثاني عبوديّته وخلّفته. وقد أشارت إلى هذين البُعدين الآية الشريفة: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾<sup>[2]</sup>؛ والرّمى هنا، هو فعل الله تعالى في بُعد الحقيقة والربوبيّة؛ لكنّه يرتبط بالنبيّ في بُعد العبوديّة والخلقيّة.

## ضرورة النبوّة:

انطلاقاً من تحليله لنظام الوجود وأسماء وصفات الحقّ تعالى، سيقدّم ابن عربي برهانين على ضرورة النبوّة:

- البرهان الأوّل: يعرض في عرفانه بحثاً يحمل عنوان "تخاصم الأسماء"؛ والمقصود بذلك أنّ لأسماء الحقّ تعالى نوعاً من التقابل بعضها مع البعض الآخر تؤدّي إلى وجود النظام الأحسن.

[1]- فصوص الحكم، تصحيح، ابن عربي محي الدين، أبو العلاء عفيفي، 1366، الفص الشيشي.

[2]- الأنفال: 17.

وتعود جذور هذا التخاصم إلى طلب الأحسن، وإلى طلب كل واحد من الأسماء الظهور المطلق. والسبب في ذلك، أن كثرة أسماء الحقِّ والأعيان الثابتة تفضي إلى أن يصير مظهر كل اسم محجوباً عن ظاهر الأسماء الأخرى.

بعبارة أوضح، كل اسم يطلب الظهور والسلطة المطلقة، مع أن تحقِّقه في العالم يبعث على أن يكون كل واحد من الأعيان الثابتة مظهر اسم خاص، وبالتالي المحرومة من مظهرية الاسم الآخر. لذلك؛ وللحوول دون التخاصم بين مظاهر الأسماء، لا بد من وجود مظهر حاكم وعادل يحكم بينها بالعدل، ويوصل كل واحد من الأعيان إلى الكمال. وهذا الحاكم العادل هو النبي الحقيقي والقطب الأزلي والأبدي أو الحقيقة المحمّدية.

في هذا السياق، يقول الخوارزمي: "بما أن الأسماء الإلهية تقتضي ظهور كل واحد منها في الخارج بصورة خاصة، وحسب خصوصياتها في الحضرة العلمية؛ فقد كان التكثر في الخارج من الضرورات. ولأن كل واحد من الأسماء يطلب ظهوره وظهور سلطته وأحكامه، يقع النزاع والتخاصم بين الأعيان الخارجية، وبما أن كل واحد من الأعيان الخارجية متحجّب عن الاسم الظاهر في غيره، فلا بدّ حائز من وجود مظهر حاكم عادل يحكم بينها، وينظر إلى نظام العالم على مستوى الدنيا والآخرة، فيحكم بالعدل بين الأسماء ليصل كل اسم إلى كماله الظاهر والباطن. والحاكم العادل هو النبي الحقيقي والقطب الأزلي أولاً وآخرًا، وظاهرًا وباطنًا، وهو عبارة عن الحقيقة المحمّدية، حيث جاء في الحديث: «كنت نبيًا وآدم بين الماء والطين»؛ أي بين العلم والجسم»<sup>[1]</sup>.

- البرهان الثاني: كل واحد من أسماء الحقِّ تعالى يطلب مظهرًا، وإذا لم يكن للاسم مظهر كان عبثًا. بعبارة أخرى، كل الأسماء الإلهية تشتاق إلى مشاهدة جمالها في مرآة الغير، وهذا الأمر لا يتحقّق إلا من خلال المظاهر. لذلك؛ فإن لكل واحد من الأسماء مظهرًا. واسم الله الجامع لجميع الأسماء الإلهية، يطلب مظهرًا، وهو مظهر جامع لجميع الأسماء والصفات الإلهية. والإنسان الكامل هو الموجود الوحيد في العالم الذي يحمل لياقة مقام المظهرية لاسم الله. وفي الحقيقة، فإن تجلّي الاسم الإلهي الأعظم يستلزم تحقّق الإنسان الكامل، وهذا الإنسان هو الحقيقة المحمّدية.

## أقسام النبوة:

قسّم العرفاء النبوة إلى قسمين: مطلقة ومقيّدة.

النبوة المطلقة: هي التعريف المتعلّق بالحقيقة المحمّدية وعالم الغيب، وهي عبارة عن الإخبار عن المعارف الإلهية في عالم الجبروت<sup>[2]</sup>.

[1]- الخوارزمي، تاج الدين حسين، 1364، شرح فصوص الحكم، تصحيح نجيب مايل الهروى، ص 31.

[2]- ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكيّة، تحقيق، عثمان يحيى، 8-1405، ج 3، ص 265.

النبوة المقيّدة أو التشريعيّة: هي الاطلاع على الغيب وتبليغ الأحكام في عالم الشهادة.

هذا يعني أنّ النبوة المقيّدة متعلّقة بمقام البعث والتشريع. فالنبيُّ المطلّق حاكم بين الأسماء ومدبّر لها، ولكنّ تدبيره وربوبيّته لا يقتصران على عالم الأسماء والأعيان الثابتة؛ بل يصلان إلى عالم الشهادة أيضاً. بعبارة أخرى: النبوة المطلقة ترتبط بالنبوة المقيّدة عند تدبير أمور عالم المادّة، أي أنّها تتجلّى وتظهر في وجود الأنبياء، فيكون كلّ نبيٍّ مظهرًا من مظاهر الحقيقة المحمّديّة أو النبيّ المطلّق. والرسول الأكرم هو مظهر كامل الحقيقة المحمّديّة، رغم أنّ وجوده المادّي والطبيعيّ متأخّر عن جميع الأنبياء، إلّا أنّه متقدّم على الجميع من حيث وجوده الكلّيّ الواسع، وكلّ الأنبياء من جهة ما هي مظهر من مظاهر ذلك الوجود الكلّيّ المنبسط.

من التعليقات الشارحة لكتاب «فصوص الحكم» نقتبس في هذا الصدد التعليق التالي:

«إنّ العين الثابتة للرسول جامعة لجميع أعيان الموجودات، وأعيان تلك الموجودات هي مظاهر عين تلك الحضرة في العلم الإلهيِّ. وأعيان الموجودات الخارجيّة مظاهر هويّته، وهي الفيض المقدّس والنفسُ الرحمانيُّ. بل إن جميع الشرائع مظهر شريعته أيضاً»<sup>[1]</sup>.

### تعريف الوحي:

يرى ابن عربي أنّ الوحي عبارة عن نزول المعاني العقلية المجرّدة في قوالب حسية مقيّدة في مرتبة الخيال، سواء حصل ذلك أثناء النوم أم اليقظة<sup>[2]</sup>. وقد قسّم الخطاب الإلهيِّ وكيفيته إلى ثلاثة أقسام انطلاقاً من نصّ الآية 51 من سورة الشورى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾:

1. الوحي بما هو إنزال الكلام الإلهيِّ من دون وساطة؛

2. إنزال الكلام الإلهيِّ من وراء حجاب؛

3. إنزال الكلام الإلهيِّ بوساطة الملك.

يعتقد ابن عربي أنّ الوحي عبارة عن الشيء الذي ينزله الله تعالى على قلوب عباده من دون وساطة، ومن خلال الوحي تخطر لقلوب عباد الله مسائل لا يعرفون كيفية قبولها؛ أي أنّهم لا يدركون كيف اتّخذت سبيلها إلى قلوبهم، ولا يعرفون من أين أتت ولأيّ سبب. وحسب الشيخ الأكبر أنّ الوحي يبدأ من خلال الرؤيا؛ لأنّ حقيقة الوحي مجرّدة، وهو بحاجة إلى وساطة في وصوله إلى مرتبة الحسّ. والمعاني المعقولة أقرب إلى الخيال منها إلى الحسّ؛ لأنّ الخيال مرتبة

[1]- الخميني (الامام) روح الله، تعليقات على شرح فصوص الحكم، 1410ق، قم، ص 180.

[2]- ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكيّة، تحقيق، عثمان يحيى، 8-1405، ج 12، ص 184.

متوسّطة بين المعقول والمحسوس. والوحي، من وجهة نظره، عبارة عن المعنى، وإذا أراد المعنى النزول إلى عالم الحسّ، فلا بُدَّ من أن يكون عبر طريق الخيال. وهو في عالم النوم على ارتباط بالمتخيّلة. ولذلك؛ كان الرسول يطّلع عليه أثناء النوم بمساعدة الخيال. وحاصل قوله في هذا المورد أنّ ”الرؤيا بدء الوحي بلا شكّ... فإنَّ البدء عندنا هو ما يناسب الحسّ أولاً، ثمَّ يرتقي إلى الأمور المجرّدة الخارجة عن الحسّ. فلم تكن بداية الوحي إلّا الرؤيا نومًا كان أو يقظة. والوحي تشريع الشرائع من كونه نبيًّا أو رسولًا، كيف ما كان“<sup>[1]</sup>.

### نزول الوحي:

لدى العرفاء رؤية خاصّة حول الوحي، تقوم على أساس نظريّة الحقيقة المحمّديّة. ومفادها أنّ الوجود المنبسط للرّسول الأكرم ﷺ في مقام الصادر الأوّل، وفي مواجهة مقام الأحديّة، يجعله يحصل على الكمالات العلميّة كافّة، ومن جملتها حقيقة القرآن. وفي مرتبة وجوده الكلّيّ والمنبسط والمجرّد، ينزل عليه وجود القرآن العقليّ والمجرّد. وثمة العديد من الآيات الشريفة التي تتحدّث عن وجود القرآن في أمّ الكتاب واللوح المحفوظ، وهي تتعلّق بالمقام الذي أشرنا إليه، من هذه الآيات:

﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ \* فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾<sup>[2]</sup>

﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ﴾<sup>[3]</sup>

وهكذا تنكشف حقيقة القرآن العقليّة للنبيّ عند ظهور الحقيقة المحمّديّة. أما وجود القرآن اللفظيّ فيتنزّل بالتدرّج عند بعث رسول الله ﷺ الذي هو آخر الرّسل طيلة ثلاثة وعشرين عامًا. من وجهة نظر ابن عربي، أنّ الرّسول ﷺ كان على اتّصال بالحقيقة المحمّديّة طيلة مدّة الرسالة، من أجل أن يتلقّى منها الآيات الإلهيّة. وفي الواقع، إنّ حقيقة القرآن المجرّدة قد نزلت إلى عالم الطبيعة على صورة كلام وألفاظ. ومن خلال تكامل الرّسول ﷺ في عالم الطبيعة، كانت نفسه على استعداد للاتّصال بالعين الثابتة والوجود المنبسط لتلقّى منها الحقائق. بعبارة أخرى، يتنزّل الوحي عندما يحصل الاتّصال بين الوجود الماديّ للرّسول ﷺ، ووجوده الكلّيّ المنبسط، حيث يتلقّى الحقائق من هذا الوجود ويرسلها إلى العالم الماديّ.

وبما أنّه لا وجود لشيء في الوجود سوى ظهور الحقّ تعالى وأسمائه وصفاته، فليس لأيّ موجود استقلال في الموجوديّة. كما أنّ حقيقة وجود الرّسول ﷺ ليست مستقلّة عن وجود الحقّ

[1]- المصدر نفسه، ص 188-9 و 278-82.

[2]- البروج (85): 21-22.

[3]- الزخرف (43): 4



تعالى؛ لأنَّ الرسول ﷺ هو المظهر التامُّ لأسماء الله. لذلك؛ يقول ابن عربي حول الوحي: ”ولا يلقي عليك الوحي في غير ولا تلقى“<sup>[1]</sup>. والحقيقة، أنَّ إلقاء الوحي على الرسول ﷺ هو إلقاء له على ذات الحقِّ تعالى وحقيقته، أولاً لأنَّ ليس له وجود استقلاليٌّ، وثانياً؛ لأنَّ وجوده ذو بُعدٍ إلهيٍّ وقد فني في الحقِّ. وبصورة أوضح لقد أصبحت حقيقة العبد عين ربِّها، لا غيره. وإذا حاول العبد في هذا المقام ادِّعاء حقٍّ؛ فلائنه مظهر الحقِّ تعالى ومن دون أيِّ اعتبار لبُعد الخلق. إنَّ العبوديَّة عين الربوبيَّة: ”العبوديَّة كُنه الربوبيَّة“. والوحي منه وإليه وليس إلى أحدٍ آخر. وإذا نُسب إلى الرسول ﷺ، فلا تَصَل نفسه بمقام المظهرية التامة للحقِّ تعالى. طبعاً، لا وجود للثنائية الوجودية هنا؛ بل هي ثنائية في الظاهر والمظهر.

إلى ذلك، فإنَّ للملاك جبرائيل وساطة في اتِّصال نفس النبي ﷺ بالحقيقة المحمَّدية. وأنبياء التشريع - حسب ابن عربي- هم الذين يأخذون بوساطة الروح الأمين من عين الملك<sup>[2]</sup>. وهو يعتقد أنَّ الوحي ينتزك بوساطة الملك في عالم المثال وحضرة الخيال. ويعتقد أنَّ عالم المثال هو ظلُّ عالم الروح وأحد العوالم النورانية، انطلاقاً من عقيدة المراتب الطولية للعوالم الوجودية. كما يعتبر أنَّ عالم المثال من جملة مبادئ الوحي كما ورد في الفتوحات المكية: ”حضرة المثال هو أوَّل مبادئ الوحي الإلهي في أهل العناية“<sup>[3]</sup>.

بدايةً، يحصل الوحي في صور المثال في عالم الرؤيا، ثمَّ على صورة مشاهدة الملك في عالم المثال. وفي اعتقاد ابن عربي أنَّ مشاهدات الرسول ﷺ في الرؤيا واليقظة هي على السواء، وأمَّا الاختلاف بينها فعائدٌ إلى أنَّ أحدها وقع في عالم الحسِّ، والآخر في عالم الخيال؛ وإذن، فالاختلاف يعود إلى عوالم المشاهدات، لا إلى حقيقتها.

لا بدَّ من القول أنَّ مشاهدات الرسول ﷺ واحدة، سواء حصلت أثناء النوم أم اليقظة، ولا تفرق الصورة الحسيَّة والصورة المثاليَّة عنده. وما يشاهده الرسول ﷺ في عالم الرؤيا هو عين مشهوداته في عالم اليقظة. الحقُّ تعالى هو مبدأ مشاهداته كلها. وفي الحقيقة، فقد تنزل الأمر الإلهيُّ من عالم الألوهية إلى الحقيقة المحمَّدية، ومنها إلى عالم المثال. إلى ذلك، يرى ابن عربي أنَّ نزول القرآن على قلب الرسول ﷺ على صورة اللُّغة والكلام؛ أي أنَّ الرسول ﷺ تلقَّى القرآن بهذه الأحرف والكلمات العربية نفسها. ولهذا الداعي نراه يقول في بحث نزول القرآن من الحضرة المحمَّدية: ”اعلم، أنَّ الله أنزل هذا القرآن حروفاً... وجعله كلمات وآيات، سوراً ونوراً، وهدى وضياءً، وشفاءً ورحمة، وذكرًا وعربيًّا ومبينًا، وحقًّا وكتابًا، ومحكمًا ومتشابهًا، ومفصلاً لكلِّ اسم ونعت من

[1]- فصوص الحكم، تصحيح، ابن عربي محي الدين، أبو العلاء عفيفي، 1366، الفص الإسماعيلي.

[2]- ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكيَّة، تحقيق، عثمان يحيى، 8-1405، ج2، ص78.

[3]- المصدر نفسه، الباب 325، ش1515 وش1520، والباب 337، ش350.

هذه الأسماء معنى ليس للآخر، وكله كلام الله. ولما كان جامعاً لهذه الحقائق وأمثالها، استحق اسم القرآن<sup>[1]</sup>. ففي أثناء نزول الوحي بوساطة جبرائيل، يكون الرسول ﷺ غائباً عن عالم الحس والطبع، ويتصل بعالم المثال. وعندما ينتهي الوحي، يعود إلى عالم الحس. وكلما نزل جبرائيل تلقى الرسول ﷺ الوحي منه في المثال. وإذا شوهد جبرائيل على شاكلة دحية الكلبي، فإن تلك المشاهدة قد حصلت بداية في عالم المثال وحضرة الخيال، ثم يتخذ تمثلاً ملكياً. وفي إحدى التعليقات على ما مر ذكره نقراً ما يلي:

”إنَّ الوحي لا يكون إلاَّ بنزول الملك، وأوَّل نزوله في الحضرة الخياليَّة ثمَّ الحسيَّة. فالمشاهد له لا بدَّ من أن يكون خياله متنوِّراً ليقدر على مشاهدته فيه، ثمَّ في المثالي المطلق؛ لأنَّه وساطة بين العالم الحسيِّ والعالم المثاليِّ المطلق. فالنازل لا بُدَّ له من العبور عليه، والصاعد أيضاً كذلك“<sup>[2]</sup>. ولا ريب في أنَّ عالم المثال بالنسبة إلى الرسول ﷺ هو مُجلي الحقِّ والمعاني الغيبيَّة، ومعبّر الحقائق الباطنيَّة والإلهيَّة. من هنا، اعتبر العرفاء أنَّ الوحي هو انكشاف الصورة عن طريق سماع الصوت أو مشاهدة جبرائيل. طبعاً، تارة تكون مشاهدات ومكاشفات الرسول ﷺ في أعلى مراتبها؛ أي أنَّه يشاهد حقائق الوحي في الحقيقة المحمديَّة من دون وساطة. وفي هذا المقام يكتشف الكلام ويشهده من دون وساطة جبرائيل.

### الأنبياء استنزال الوحي:

بما أنَّ مقام بعض الأنبياء أعلى من الملائكة عند العرفاء؛ لذلك كان إلقاء الوحي بواسطة الملك بإذن منهم؛ أي أنَّ الملك يكون وساطة في الوحي بإذن النفس النبويِّ. يعتقد الإمام الخميني في هذا المجال أنَّ بعض الأنبياء، وبسبب مراتبهم الوجوديَّة، قادرون على إنزال الملائكة، ويقول: ”إنَّ الكمَّل مثل الأنبياء يمثِّلون الحقائق في مثالهم، حسب اختيارهم، ومن المثال ينزلونها إلى الملك لخلاص المحبوسين في عالم الطبيعة، منزل الملائكة في عالم المثاليِّ والملكويِّ، حسب قوَّة روحانيَّتهم وكمالها. فروحانيَّة النبيِّ هي المنزلة للملائكة الروحانيَّة في المثال وفي الملك“<sup>[3]</sup>. فروحانية النبي هي المنزلة للملائكة<sup>[4]</sup>.

[1]- المصدر نفسه.

[2]- الخوارزمي، تاج الدين حسين، 1364، شرح فصوص الحکم، تصحيح نجيب مايل الهروي، ص 684.

[3]- الخميني (الإمام) روح الله، تعليقات على شرح فصوص الحکم، 1410ق، قم، ص 36.

[4]- الخميني (الإمام) روح الله، صحيفه نور، 1378، ج 26، من كلامه بتاريخ 1366/1/25.

## تحريف كلام ابن عربي:

بخصوص ماهية الوحي يقول ابن عربي في الفتوحات: "الوحي ما تقع به الإشارة القائمة مقام العبارة من غير عبارة، فإنَّ العبارة تجوز منها إلى المعنى المقصود بها؛ ولهذا سُمِّيت عبارة بخلاف الإشارة التي هي الوحي، فإنَّها ذات المشار إليه. والوحي هو المفهوم الأوَّل والإفهام الأوَّل، ولا أعجل من أن يكون عين الفهم، عين الإفهام، عين المفهوم منه. فإن لم تحصل لك هذه النكتة فليست بصاحب وحي. ألا ترى أنَّ الوحي هو السرعة، ولا سرعة أسرع ممَّا ذكرناه، (أنَّ الله إذا تكلم بالوحي كأنه سلسلة على صفوان). فهذا الضرب من الكلام يُسمَّى وحيًا. ولما كان بهذه المثابة وأتته تجلُّ ذاتي؛ لهذا ورد في الخبر: (أنَّ الله إذا تكلم بالوحي، كأنه سلسلة على صفوان، صعقت الملائكة)، (ولمَّا تجلَّى الربُّ للجبل تدكدك الجبل) وهو حجاب موسى فإنَّه كان ناظرًا إليه طاعة لأمر الله، فلاح له عند تدكدك الجبل، الأمر الذي جعل (الجبل دكًا فخرَّ موسى صعقًا)... فالوحي ما يسرع أثر من كلام الحقِّ تعالى في نفس السامع، ولا يعرف هذا إلاَّ العارفون بالشؤون الإلهية"<sup>[1]</sup>.

كلام ابن عربي يفيد بأنَّ تلقِّي الوحي قد ترك تأثيرًا كبيرًا على الرَّسول ﷺ، ولم يتطرق إلى أن قراءة ما أُوحي به إلى اليه على غيره لا يكون وحيًا إذا لم يؤثر. إنَّه يعتقد أنَّ الآيات القرآنيَّة، هي وحيٌّ في نفسه؛ أي أنَّ العبارات التي قدَّمتها تفيد أنَّه لم يجعل الوحي في نفسه الحاصل دائمًا وللجميع، والتي يُراد منه الحقائق والمعارف أساس نظريَّته. وهو يعترف بوجود اختلاف بين الوحي النبويِّ والإلهامات الربانيَّة، ويعتقد أنَّ الوحي النبويِّ عبارة عن تقديم مجموعة من الحقائق والمعارف التي هي وحي في نفسه دائمًا. طبعًا، هذا النوع من الوحي غير مستمرٍّ على عكس الإلهامات الربانيَّة المستمرة. أمَّا مصطلح وحي القلب فقد استخدم في العرفان الإسلاميِّ بمعنى إفاضة الإلهامات الربانيَّة، وهي مرتبطة بخاتم النبوة. فضلًا عن ذلك، لا رابط بين الكلام عن أنَّ الوحي الذي هو إشارة سريعة، وبين القول بأنَّ الكلام الإلهيَّ لا يدلُّ على مقصود المتكلِّم من ناحية كونه عبارات. فلو لم يكن الوحي بمعنى الإلهام؛ بل بمعنى النصِّ، هل كان الشيخ الأكبر سيني في دلالته على مقصود المتكلِّم؟

يتحدَّث ابن عربي عن مراتب للوحي؛ في المرتبة الأولى تنزل المعاني العقليَّة المجردة على قلب الرَّسول ﷺ، ثمَّ يصل في مراتب لاحقة إلى الخيال، ومن ثمَّ إلى الحسِّ. "إنزال المعاني المجردة العقليَّة في القلوب الحسيَّة المفيدة في حضرة الخيال، في نوم كان أو يقظة"<sup>[2]</sup>. وبعد نزول

[1]- ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكيَّة، تحقيق، عثمان يحيى، 8-1405، ج12، ص30-329.

[2]- ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكيَّة، تحقيق، عثمان يحيى، 8-1405: قسم المعارف، الباب 73.

الوحي من مقام التجرد إلى مرتبة الألفاظ، عند ذلك يمكن الحديث عن دلالاته. كما أن الوحي للأنبياء لا يكون من دون دلالة.

نخلص إلى القول أن الوحي هو عين تلك المعارف الموجودة في الحقيقة المحمدية على شاكلة البساطة والتجرد، والرَسُول ﷺ يتلقى هذه المعارف في عالم الدنيا من خلال الاتصال بعينه الثابتة أو الحقيقة المحمدية، ثم يقوم بإبلاغ الناس بها. وقد يكون الملك وساطة في اتصال نفس النبي بالحقيقة المحمدية.

### لائحة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

1. ابن عربي محي الدين، 8-1405، الفتوحات المكية، تحقيق، عثمان يحيى.
2. ابن عربي محي الدين، 1366، فصوص الحكم، تصحيح، أبو العلاء عفيفي.
3. الخوارزمي، تاج الدين حسين، 1364، شرح فصوص الحكم، تصحيح نجيب مايل الهروي.
4. الخميني (الإمام) روح الله، 1410ق، تعليقات على شرح فصوص الحكم، قم.
5. الخميني (الإمام) روح الله، 1378، صحيفه نور.
6. القيصري، داود بن محمد، 1375 شرح فصوص الحكم، تصحيح السيد جلال الدين الأشتياني.

علم المبدأ  
LMOLMABDAA



# منتدى علم المبدأ

## "رؤحنة الفلسفة"

كيف لنا أن نستنقذ الميتافيزيقا من التفسير المادي للوجود؟  
قدم الندوة وأدارها: البروفسور إحسان الحيدري

## رؤحنة الفلسفة

إشكاليّة المصطلح والمضمون  
- د. حميد لشهب

## الروحانيّة في فلسفة صدر الدّين الشيرازي

- ش. د. علي أمين جابر

## الله هنا والآن؛ ما وراء اللغة، ما وراء الواقع

- د. منذر چلوب





## "رُوحَنَةُ الفِلسَفَةِ"

كيف لنا أن نستنقذ الميتافيزيقا من التفسير المادي للوجود؟

قدم الندوة وأدارها: البروفسور إحسان الحيدري

أستاذ فلسفة الدين والأخلاق في جامعة بغداد. العراق

لم يكن اختيارنا موضوع "روحنة الفلسفة" ليكون منفسحاً لفعالية معرفية جرى تنظيمها بين جامعة بغداد ومجلة "علم المبدأ" والمجمع الفلسفي العربي، إلا لفتح أفق إشكالي في فضاء التفلسف المعاصر. وما من شك أن موضوعاً كهذا يستأنف سجلاً طال أمده حول واحدة من أهم وأعقد القضايا في تاريخ الميتافيزيقا، عينا بها الكيفية التي قاربت فيها الفلسفة المسائل الروحانية وبخاصة مسألة الوحي وعلاقته بالواقع والعناية به.

وما من ريب أن عنوان الندوة أثار إشكالات عدّة، سواء من جانب المحاضرين أنفسهم، وكذلك مما قدّمه المشاركون من تعقيبات وتعليقات. ومن البين أن الإشكال الأبرز هو ذلك الذي أعرب عنه المحاضرون والمتدخلون بسبب التفاوت في فهم ومقاربة عبارة "روحنة الفلسفة". ثمة من فهم تلك العبارة بوصفها إقحاماً للفلسفة في حقل ليس من اختصاصها وهو حقل الروحانيات. ومنهم من نظر إليها من زاوية إظهار الجانب الروحاني في المجال الفلسفي الذي طغت عليه الفلسفات المادية والتجريبية لقرون متواصلة. ومنهم من تعامل معه من زاوية البحث عن المجالات الفكرية عبر التاريخ التي امتزجت فيها الجوانب العقلية مع الجوانب الروحية، وآخرون رأوا أن الفلسفة منذ بدء تأسيسها اعتمدت العقل الإستدلالي البرهاني ثم التجريبي لتكون الحصيصة النأي عن الجانب الروحي بذريعة وعجز العقل، وكذلك التجربة، عن إثبات المبدأ الأول للكون بشكل قاطع. من أجل ذلك كانت الغاية من هذه الندوة الإجابة عن التساؤل القديم والمتجدد حول صلات الوصل بين الفلسفة والأمر الديني في أفقه الوحياني، وبالتالي عن مدى عناية الفلسفة بالغيب وتقديم نظرية معرفة بشأنه؟

نشير إلى أن هذه الندوة انعقدت بتاريخ 2023/9/22، وشارك فيها ثلاثة من

## "رُوحَنَةُ الفِلسَفَةِ"

الشخصيات الفكرية والأكاديمية هم: الأكاديمي المغربي المشارك في المؤسسات البحثية النمساوية الدكتور حميد لشهب، وأستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية الشيخ الدكتور علي جابر، وأستاذ الفلسفة في جامعة الكوفة الدكتور منذر جلوب من العراق.

ولقد وجدنا من المفيد أن ننشر المداخلات بنصوصها الأصلية وكما قدّمها الأساتذة المشاركون بصيغة بحوث علمية، وذلك لإدراكنا بأن متاخمة موضوع كهذا هو من الدقة والحساسية والأهمية ما يفترض على الباحث مجاوزة الأملية الشفهية التي غالباً ما تحجب الكثير من الأفكار والفرضيات المكوّنة لماهية الموضوع المطروح.

## رُوحَنَةُ الفِلسَفَةِ إشكاليّة المصطلح والمضمون

د. حميد لشهب

دكتوراه في الفلسفة وعلوم اللّغة والتواصل وعلوم التربية/ النمسا

### مقدّمة:

بادئ ذي بدء، أعترف بأنني أصبت بنوع من الدوخة، التي ترافق في غالب الأحيان التمعّن في موضوع ندوة أو محاضرة تُقترح من جهة من الجهات. وهذه الدوخة من طبيعة إبستمولوجية محضة<sup>[1]</sup>. وهي تكون غالباً أيضاً مصحوبة باحترام علميٍّ معينٍ للموضوع المطروح للنقاش. حصل لي ذلك هذه المرة أيضاً، لربّما بنسبة أقوى من سابقاتها، والسبب الرئيس هو طريقة طرح الموضوع: رُوحَنَةُ الفِلسَفَةِ. فالمصطلحان معاً لا يخلوان من إشكاليّات، ليس في مضامينهما وحسب، بل أيضاً، وبالخصوص، في محاولة تحديدهما/تعريفهما<sup>[2]</sup>.

ماذا تكون الفلسفة، إن لم تكن تحديداً للمفاهيم؟ لكن السؤال الإبستمولوجي الخفيّ يبقى: هل المَطْلُوب هو إلباس الفلسفة، بحقٍّ أو من دون حقٍّ، عباءة الروحانيّات؟<sup>[3]</sup>. ألا نقوم بذلك، افتراضاً أنّ هذا هو المطلوب، بتمريغ الروحانيّات في رمال الفلسفة؟ هناك نيّة، أو محاولة، إلحاق

[1]- مريم سليم. علم تكوين المعرفة، سلسلة: إبستمولوجيا (بياجيه) دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، 2002.

[2]- Geiger, Louis Bertrand. Philosophie et spiritualité. Préface de Étienne Gilson. Éditions du Cerf, Paris 1963.

[3]- Pourquoi philosophie et spiritualité ? Accueil Philosophie et spiritualité philosophie-spiritualite.com

الفلسفة بالروحانيات؟ يمكن التمييز الدقيق بين الروحانيات والفلسفة؟<sup>[1]</sup> وأي نوع من الفلسفة يجب على المرء رُوْحَتَهَا: التي تهتمُّ بالميتافيزيقا والوجود والإلهيات والإنسان، أم الفلسفات الغربية التي انتشرت في ما يُسمَّى الحداثة الغربية، والتي في حلَّتْها الراديكالية رفضت الكثير من الفروع الفلسفية السابقة عليها، وبالخصوص الميتافيزيقا والروحانيات؟<sup>[2]</sup>

أعترف ثانيًا بأنني لم أهدِ إلى أيِّ جواب مقنع، بل كلِّما فرغتُ من تأمُّل سؤال من هذه الأسئلة، أطلَّ سؤال آخر برأسه، مساهمًا في تعزيز الدوخة الإستمولوجية، السالفة الذكر.

وأعترف ثالثًا بأنَّ هذا الموضوع نبَّهني إلى الوقوف بتأنٍّ على قضية ظهور الفلسفة، وطرح السؤال الجذريِّ التالي: من السابق على الآخر في الظهور/الوجود: الفلسفة أم الروحانيات؟ ألم يظهر معًا في الوقت نفسه، اليد في اليد، خطوة بخطوة؟ وهنا كذلك وجدت نفسي أتساءل: ألسْتُ في خضمِّ الحديث عن العلاقة بين الفلسفة والروحانيات؟ وهل هذا الحديث مسموح به هنا، أم أنَّه انزلاق مرغوب فيه عن وعي، لتجنُّب الموضوع؟

لكي أخرج من هذا النفق بحيرة أقل، أقترح اليوم التطرُّق إلى جملة من النقاط، بغية المساهمة في توسيع جنبات الموضوع، الذي أضحي يطرح نفسه بالحاح في يومنا هذا، نظرًا إلى ما وصل إليه الإنسان المعاصر، وخصوصًا في الغرب:

النقطة الأولى، سأتطرَّق فيها، ولو في عجالة، إلى ميادين الروحانيات والفلسفة، والعلاقة الظاهرة والمستترة بينهما<sup>[3]</sup>. النقطة الثانية، سأخصِّصها لمحاولة فهم محاولات إقصاء الروحانيات في الفلسفة الغربية منذ فجر الحداثة الغربية.

النقطة الثالثة، أختتم فيها بوضع الأصبع على الرجوع القويِّ لموضوع الروحانيات في الفكر الغربيِّ المعاصر.

[1]- صادق العلي: «الروح ... الروحانية ... الروحانيات!»، الحوار المتعدد-العدد: 6534.

[2]- Amit Goswami. Das bewusste. Universum: Wie das Bewusstsein die materielle Welt erschafft. Übersetzer: Thomas Niehaus, Lüchow, 2013.

[3]- من المواقف التي يمكن ذكرها في هذا الإطار هناك موقف الدالاي لاما في قوله: «عندما كان عمري حوالي 19 أو 20 عامًا، طورت فضولًا كبيرًا للعلوم. وفي عامي 1954 و1955 التقيت بماو تسي تونغ في الصين. أتنى علي لعقلي العلمي وأضاف أن الدين سم، ربما على أمل أن يكون ذلك جذابًا لشخص ذي عقل علمي.

ومع ذلك، منذ أكثر من 30 عامًا، بدأت سلسلة من الحوارات التي تغطي علم الكونيات وعلم الأحياء العصبي والفيزياء، بما في ذلك فيزياء الكم وعلم النفس ... .. أعتقد أن البوذية تعطي معنى أعظم لكل هذه الأفكار».

Dalai Lama über Quantenphysik und Spiritualität. In: Dalai Lama über Quantenphysik und Spiritualität - Gedankenwelt.

## 1. الروحانيّة والفلسفة، ما يجمع وما يفرّق:

ما يجمع الروحانيّة والفلسفة هو انتماؤهما إلى عالم الفكر الإنسانيّ، إذ يجعلان تطوير الإنسان الهدف الرئيس لهما. فالروحانيّة تركّز على الروح والعالم الخفيّ، أي الأبعاد الروحانيّة للوجود. وقد طوّرت في تاريخها الطويل نظاماً للمعتقدات والممارسات الهادفة إلى توسيع الوعي.

أمّا الفلسفة، ومن دون السقوط في الاختزال المتعمّد، فتتمحور حول استكشاف الأسئلة الأساسيّة عن الوجود والمعرفة والقيم والحقيقة، وتركّز على التفكير النقديّ/الإبستمولوجيّ والمنطق والتحليل. وهدفها المثاليّ هو محاولة فهم العالم والإنسان والعلاقات بينهما، باللجوء إلى الاستدلال المنطقيّ والتحليل الفلسفيّ.

في تاريخ الفكر الإنسانيّ، لا يمكن الحسم قطعاً بمن سبق في الظهور، لأنّ مصدرهما المشترك هو التساؤلات الكبرى التي طرحها الإنسان عندما بدأ يعي وجوده ووضع الهشّ في الكون. فقد أسّس وجوده بتساؤلات شغلته في فجر حياته عن أصله: إشكاليّة من أين أتيت؟، ومسألة إلى أين أنا ذاهب؟، من دون نسيان سؤال: ماذا أعمل في هذا الكون، وما هو الهدف من وجودي فيه؟ إلخ. وهي أسئلة مقلقة تعبّر عن طبيعته الحقيقيّة، لأنّه الكائن الوحيد الذي يُعتقد بأنّه قادر على التفكير وتجاوز نطاق حياته البيولوجيّة/الماديّة/الجسديّة، للدخول في عالمٍ متعالٍ، لا يمكن الوصول إليه إلاً بالتفكير والفكر.

نلفت هنا إلى أنّ هذا المصدر المشترك يسمح بالقول أنّ هناك تداخلاً بين الروحانيّة والفلسفة في بعض الأحيان. فقد تدرس الفلسفة مسائل روحانيّة، وقد تستخدم الروحانيّة أدوات فلسفيّة بعينها لتطوير مفاهيم روحانيّة.<sup>[1]</sup> ويمكن أن نجد ذلك في كلّ الحضارات الإنسانيّة السابقة المعروفة: حضارة بلاد ما بين النهرين، وادي السند، مصر القديمة، المايا، الصين القديمة، الحضارة اليونانيّة القديمة، فارس، روما، الأزتك، الإنكا، إلخ. وعليه، فالمعرفة هي الهدف الأسمى للروحانيّات وللأسئلة الفلسفيّة في الآن نفسه. وبقدر ما يجمع هذا الهدف، بقدر ما يُفرّق، لأنّ السبيل إلى تحقيقه والهدف من تحقيقه يختلفان في غير موضع.

لا يمكن غلق هذه النقطة من دون الإشارة إلى أنّ موضوع «الروح» حاضر في تاريخ الفلسفة منذ بداياتها الأولى كذلك، وانتهى المطاف في الفلسفة إلى تحديد الإنسان في بُعديّة الماديّة/الجسديّة والروحيّة، من دون تحديد دقيق لمصطلح الروح في غالب الأحيان<sup>[2]</sup>. لكن بمجرد ما تُطرح إشكاليّة التحديد، نكون في عالم الروحانيّات بامتياز.

[1]- Jean-Louis Vieillard-Baron : « Spiritualisme et spiritualité ». La revue Laval théologique et philosophique, Volume 69, numéro 1, février 2013, p.57-61.

[2]- Denise Leduc-Fayette. FENELON : PHILOSOPHIE ET SPIRITUALITE, DROZ, 2000

## 2. محاولات إقصاء الروحانيات في الفلسفة الغربية منذ فجر الحداثة الغربية:

تُعدُّ الحداثة الغربية لحظةً خاصّةً في تاريخ البشرية، رغم أنّها لا تعني كلّ هذه الأخيرة، لسبب بسيط هو أنّها تطوّرت في بيئة مغايرة لبيئات بشرية أخرى. فما برعت فيه هذه الحداثة هو أنّها استفادت من تراث كلّ الحضارات التي سبقتها، وحاولت القيام بتوليف الكثير من المعارف والفلسفات والعلوم في مرحلة أولى، قبل أن تقرّر «فرقة» العلوم، وإخراجها من حظيرة الفلسفة التي كانت تعتبر أم العلوم. وقد كانت لهذه الفرقة آثارٌ مباشرةً وجانبيةً كبيرة على تطوّر العلوم بصفة عامّة، حيث بدأ «تأليه» الرقم، والاعتراف به فقط، بل حتّى كلّ العلوم لاستخدامه ليُعرّف بها كعلوم. بمعنى إحداث نوع من الهيمنة على العلوم غير الطبيعية، أي ما يُسمّى بالعلوم الإنسانيّة، وفرض ما يُسمّى المنهجية العلميّة عليها، لدراسة ظواهرها، ومحاولة نسفها من الداخل، في ما سُمّي بـ «إزاحة السحر على العالم»، أي رفض كلّ ما لا يمكن تفسيره علمياً، أي تجريبياً.

كلُّ ما سبق تحليله صاحبه فهمٌ جديدٌ للإنسان كسيد للكون، بل إنّ هذا الأخير لا يوجد إلّا لخدمته والسهر على رفاهيته. لقد أصبح الإنسان يُدرس اعتماداً على طرق العلوم الطبيعية أيضاً، طبيّاً وبيولوجياً، أي أنّه اختزل إلى موضوع دراسة كبقية المواضيع الماديّة الأخرى. لقد اعتُرف له بخصائص مميّزة كالتفكير والتأمّل والانفعال والرغبة في العيش في تجمعات بشرية.. إلخ. في الوقت نفسه، رأى الإنسان نفسه محروماً ممّا كان يُعدُّ مهماً بالنسبة إليه، أي جانبه الروحيّ. لقد أصبحت محاربة هذا الجانب الشُّغل الشاغل للفلسفات الوضعيّة، وشمل هذا أيضاً الدين والمعتقدات التي أُرجعت إلى خاثة «الخيال» غير النافع. حتّى أنّ السياسة أصبحت أهمّ من الروحانيات والدين والميتافيزيقا، من هنا نلاحظ أنّ الثورة الفرنسيّة مثلاً قامت على معاداتها المبدئية للدين المسيحيّ الإقطاعيّ<sup>[1]</sup>، الذي كان مسيطراً على الحياة السياسيّة، وعند انتصارها وانتزاعها للسلطة من الكنيسة، أصبح العداء لكلّ الديانات كيفما كانت طبيعتها، ووصل الأمر إلى الإعلان عن الفصل «النهائي» بين السياسة والدين، أي ما اصطُح عليه اللابيديّة أو العلمانيّة<sup>[2]</sup>. وعلى هذا الأساس تأسست الحداثة الغربيّة، رغم ضرورة التنبيه إلى أنّ النموذج الفرنسيّ للفصل بين الدين والسياسة لم يعمّ كلّ الغرب إلى يومنا هذا: مثال الولايات المتّحدة الأميركيّة التي خصّصت لله مكاناً في ديباجة دستورها، أو الممالك الأوروبيّة التي تعدّ، لحدّ اليوم، ضامنة للدين المسيحيّ في بلدانها، أو وجود أحزاب سياسيّة تدّعي أنّها تشتغل

[1]- «لماذا يتمّ تصوّر الرّغبة في اللامتناهي بمثابة أمر خطير وفضيع؟ إنّ الجواب الأكثر وضوحاً هو أنّ الحروب الدينيّة التي أدمت أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر قد قادت مُنظري الشّأن الإنسانيّ (فلاسفة وفقهاء قانون) إلى أن يروا في علاقة الإنسان باللامتناهي (أي الله) علةً أكبر الكوارث التاريخيّة. فلا تزال الصحافة ووسائل الإعلام تشتغل اليوم وفق هذه الرؤية: يكفي أن يُعلن قائدٌ سياسيٌّ عن كونه مؤمناً حتّى يُسارع إلى اعتباره قادراً على إتيان أفضع الأفعال»، في: جان ماري جوكو: «اللامتناهي الفيزيائي واللامتناهي الروحي (لمّ تتسبّب الحداثة في الجنون؟)»، ترجمة: محمد عادل مطيمط.

اللامتناهي الفيزيائي واللامتناهي الروحي (لمّ تتسبّب الحداثة في الجنون؟) - جان ماري جوكو | مجلة حكمة (hekma.org)

[2]- انظر في هذا الإطار: محمود حيدر: «حاضرة الدّين في زمنّ الحداثة الفائضة»، شرق غرب، العدد 18، فكر ومعرفة، نونبر 2018.

بمبادئ مسيحية، ولها كتل نيابية في البرلمانات الوطنية والبرلمان الأوروبي<sup>[1]</sup>.

هذا الكلام يقودنا إلى التأكيد على أنّ محاولات إقصاء الروحانيات في الغرب، لم تنجح المئة بالمئة، بل إنها تطوّرت بشكل أو بآخر، ليس فقط كميدان مستقلّ عن ميادين أخرى، بل نجد آثاراً لها في فكر فلاسفة كثيرين، في مختلف الأقطار الغربية إلى اليوم<sup>[2]</sup>. ففي عزّ ثورات العلم الطبيعيّ، عادتُ ثنائِيَّة الروح بقوة، في مقولة ديكارت (1650-1596): «أنا أفكر، إذن أنا موجود». وإذا افترضنا أنّ الوجود المقصود في هذه المقولة هو الوجود الفيزيقيّ، فإنّ الفكر يعبرُ في هذه الحالة عن العالم الروحيّ. وإن كان قد حصل هناك وعي، فإنّه وعي بالجانب الروحيّ للإنسان.

لعلّ فهم مقولة ديكارت بهذه الطريقة يُعدُّ تعسُّفاً، لكنه لا يقلُّ أهميّة عن أيّ فهم وتأويل آخر لها. فالحياة طبقاً لفهمه، لا توجد فقط في الأشياء الماديّة، بل أيضاً في اللامرئيّ، في الفكر، في الروح. وإذا كانت الحياة الماديّة منتهية، فإنّ الحياة الروحيّة لا نهائيّة ولا حدود لها في اعتقاده. في هذا الإطار، يقول جان ماري جكو: «إحدى أفضع سمات ثقافة القرن العشرين هي أسطورة ذلك الفكر الذي لا يدين بشيء للغير، ثمّ إنّنا بقدر ما ندرك أننا أموات أو مدفونين في أجسادنا، بقدر ما ندرك أنّنا لا نكون أحياء إلاً بالفكر، حياةً لا علاقة لها بالبتّة بتلك الحركات العاطلة للزمان، أيّ حياة هي الحياة بحق»<sup>[3]</sup>.

لا نستطيع في هذه المداخلة التعرّيج على كلّ المفكرين الغربيين، الذين هم كديكارت، لم يهتموا في تفكيرهم الجانب الروحيّ، بقدر ما نودُّ التأكيد - وهذه فرضيّة ندافع عنها منذ مدّة، ببراهين معقولة - على أنّ تقليعة الحدائث لم تبرح مكانها في ما يخصُّ محاولة القضاء على الروحانيات، بل لربما كانت محاربتها باسم العقل والعلوم الصلبة والمعادلات الرياضيّة والفيزيقيّة، تقوية لها، وسبباً إضافياً لاستمرارها<sup>[4]</sup>. وهذا موضوع نقطتنا الأخيرة.

[1]- Hubert Meisinger Jan Schmidt (Band-Herausgeber). Physik, Kosmologie und Spiritualität. Dimensionen des Dialogs zwischen Naturwissenschaft und Religion. Theologisch-Philosophische Beiträge zu Gegenwartsfragen, Band 11, Peter Lang, 2007.

[2]- Francis Guibal: „Philosophie, laïcité, spiritualité. À partir du débat entre André Comte-Sponville et Luc Ferry. Dans Revue des sciences philosophiques et théologiques, 2009/4 (Tome 93), pages 729 à 755.

[3]- جان ماري جكو: «اللامتناهي الفيزيائي واللامتناهي الروحي (لم تتسبب الحدائث في الجنون؟)»، ترجمة: محمد عادل مطيّم. اللامتناهي الفيزيائي واللامتناهي الروحي (لم تتسبب الحدائث في الجنون؟) - جان ماري جكو | مجلة حكمة (hekma.org) ويضيف بكلمات واضحة المعالم في النص نفسه: «فلو تمّ الإصغاء إلى أقوال "ديكارت"، وتمّ أخذ مبدأ العاطلة على محمل الجدّ، لما سُخِّرَتْ كلّ هذه الطاقة لتلك الآلات التي تتيح التنقّل في الفضاء وغزوه، فواء الفضاء لا نعثر سوى على الفضاء نفسه دائماً! لقد كان على الثقافة الغربية أن تُسَخَّرَ كلّ طاقتها لحياة الروح، أي للحركات اللاماديّة للفكر. غير أنّ ما حدث مثلما نعرف هو العكس، حيث انغمست هذه الثقافة في اللّهو بدلاً من الفكر».

[4]- Adolphe Franck. Philosophie et Religion. WENTWORTH PR, 2018.



### 3. الرجوع إلى موضوع الروحانيات في الفكر الغربي المعاصر:

كان المؤتمر الخامس للفيزياء في بروكسيل (بلجيكا) عام 1927، والذي حضره أينشتاين، مناسبة لتقديم شرح جديد للعلاقة بين الروح والمادة، بهدف فهم ظواهر ميكانيكا الكم التي لم تكن بعد قد فسرت. أهم نتائج هذا المؤتمر تمثلت في التأكيد على وجود روح تتجلى في قوانين الكون، أُسْمِيَ بكثير من البشر<sup>[1]</sup>، وسُمِّي هذا بـ «المصفوفة الإلهية the divine matrix»، أي أن فيزياء الكمومية انتهى بها الأمر إلى الاعتراف بالروح، بل خصّصت لها مكاناً ومكانة، ليس أقلها تجليها في قوانين الكون، أي ضمناً الاعتراف بأنها تتمظهر<sup>[2]</sup>. أكثر من هذا، إذا رجعنا إلى كتاب الألماني أولريك فارنكا: «الفلسفة الكمومية والروحانيات - مفتاح أسرار الوجود الإنساني»<sup>[3]</sup>، سنلتقي بفكرة كون الفيزياء الكمومية اهتدت إلى التعرف - ولربما الاعتراف - على وجود الروح في كل ما كان يُعدُّ فراغاً في الكون. ولشرح هذا ببساطة، نُذَكِّرُ بأنَّ الجسم يتكوّن من خلايا، وهذه الأخيرة تتكوّن من جزيئات، تتكوّن بدورها من ذرّات. والذرّات تتكوّن من جزيئات ذريّة فرعيّة. وهذه الجزيئات الذريّة الفرعيّة هي ما يُسمّى الطاقة. وتنتج هذه الأخيرة من الأفكار والأحاسيس وذبذبات مغناطيسيّة، نجح العلم حالياً في قياسها، وبالتالي تمّت البرهنة على تأثيرها على المادة.

أيضاً، نقراً عن إعادة اكتشاف الروحانيات في الفيزياء عند الفيزيائيّ ألان لايمان، في كتابه «البحث عن النجوم في إحدى جُزُر مين»<sup>[4]</sup>، والذي يروي فيه تجربة شخصيّة عندما كان ذاهباً بقارب إلى جزيرة «مين»، وعندما وصل، وأطفأ المحرّك، والضوء، استلقى على ظهره متأملاً السماء، يقول: «بعد بضعة دقائق، اختفى العالم من حولي، ودُبتُ في السماء المتلألئة بالنجوم. اختفى القارب، واختفى جسدي من الوجود... وشعرتُ بارتباط وتواصل، ليس بيني وبين النجوم فحسب، بل بيني وبين الطبيعة كلّها، والكون بأسره». ولعلّ المغزى الذي يمكن للمرء الوصول إليه بعد الاطلاع على هذا الكتاب، هو أنّ العالم الفيزيائيّ اليوم لم يعد يستهزئ بالعالم

[1]- Van der Wal, Koo. Philosophie und Spiritualität. Wiederaufnahme einer ursprünglichen Beziehung. Alber, 2022.

[2]- Wiltrud Miethke. QUANTENZAUBER: Eine Physik der Spiritualität, Independently published, 2012.

[3]- Ulrich Warnke. Quantenphilosophie und Spiritualität: Der Schlüssel zu den Geheimnissen des menschlichen Seins. Goldman Verlag, 2011.

[4]- Alan Lightman, Searching for Stars on an Island in Maine, Center Point Pub, 2018.

Alan Lightman. Einstein's Dreams, United Kingdom, 1992 «وهو أيضاً صاحب كتاب: «أحلام أينشتاين



الروحاني، بل لم يعد ينكره أو يقاومه؛ لأنه تيقن بأن هناك شيئاً أكثر من المادة في العالم<sup>[1]</sup>. في السياق عينه، ومنذ فترة غير بعيدة، استخدم الفيزيائي أميت غوسوامي الفيزياء الكمية ليصف مفاهيم روحية كخلود الروح وإعادة التجسد والحياة بعد الموت<sup>[2]</sup>، في مزيج متألق من العلم والروحانية والوعي. فالوعي عنده هو أكثر من مفهوم مجرد، بل هو حقيقة أولية وأساسية للعلم. وهو استنتج في كتابه «فيزياء الروح. الكتاب الكمي للحياة والموت» أن ذاكرة إعادة التجسد - حيواتنا السابقة ووصولنا إليها - هي حقيقة علمية مطلقة، وقابلة للبرهان.

وما لم يكن في حساب المتخصصين في العلوم الصلبة، هو التفاعل والتشابك بين ما هو مادي وما هو غيبي/روحي<sup>[3]</sup>، وتلاشي الحدود بينهما إلى مستوى يصعب عدم ملاحظته أو تكذيبه، رغم تنافرها المبدئي<sup>[4]</sup>.

لأبأس من الإشارة، ولو في عجالة، إلى ميدان آخر أصبح فيه حضور الروحي أو الروحانيات ظاهراً للعيان، ونقصد ميدان السينما الغربية. ولعلّ فيلم (ماتركس Matrix 2003) من أهمهما، لأنه حاول إلى حد ما الجمع بين الخطاب الروحاني والخطاب العلمي. ويبقى فيلم (أفاتار Avatar)، الذي عُرض جزؤه الأول عام 2009، ولحقته أجزاء أخرى) الفيلم الذي تُرسم فيه نقاط الالتقاء بينهما. فقد استلهم موضوعه من نظريات الفيزياء الحديثة، وتحديدًا نظرية الكم لماكس بلانك، ونظرية الأوتار الفائقة لبراين غرين، وهما عبارة عن دمج لنسبية أينشتاين وميكانيكا الكم المتعارضتين، مشكلتين نظرية واحدة. وهذه النظرية تؤكد وجود عشرة إلى أحد عشر بُعداً في الكون، منها ستة إلى سبعة أبعاد منطوية على نفسها، بخلاف الأبعاد الزمكانية (المكانية الثلاثة والزمن). والافتراض الذي ينطلق منه المرء هو وجود عوالم وكائنات متعددة ومتداخلة، لكل منها نواحيه الخاصة.

[1]- Hehl, W. (2023). Spirituelle Physik. In: Spiritualität kontrovers. Springer VS, Wiesbaden. [https://doi.org/10.10079\\_2-40617-658-3-978/](https://doi.org/10.10079_2-40617-658-3-978/).

[2]- أميت غوسوامي. فيزياء الروح. الكتاب الكمي للحياة والموت. ترجمة رمزي صالحه. دار الخيال، 2022.

[3]- Joanna Maria Otto. Quantenphysik und Meister Eckhart. Crotona Verlag GmbH, 2019.

[4]- DR. PHIL. MOONHEE FISCHER. Brauchen wir wirklich die Quantentheorie, um Spiritualität besser zu verstehen. 11. MÄRZ 2023, in:

[www.ursachewirkung.com/blog/4740-brauchen-wir-die-quantentheorie-um-spiritualitaet-zu-verstehen](http://www.ursachewirkung.com/blog/4740-brauchen-wir-die-quantentheorie-um-spiritualitaet-zu-verstehen)

## خلاصة:

أخلص من هذا البحث بقناعة أنني تحدثت أكثر عن رَوْحَةِ الفيزياء، وتركت الفلسفة جانباً. والسبب الرئيس لهذا هو أن الفلسفة لم تُعَادِ أبداً الروحانيات، بل هناك فلسفة روحانية بامتياز، بنظمها وأطروحاتها ومبادئها، أو بميدان اشتغالها، كما سبقت الإشارة.

لم تكن الفلسفة أبداً ضدَّ الروحانيات، إلا بعد عقود طفلتها المدللة (الفلسفة الوضعية والمادية والنسبية، إلخ)، التي توهمت أنَّ العلم التجريبي سيحلُّ كلَّ مشاكل البشرية، ولن نحتاج لا إلى الفلسفة ولا إلى الروحانيات. وأنبه هنا إلى أنَّ الروحانيات والفلسفة تزدهران وتتطوران أكثر عندما تظهر ملامح عجز العلم الوضعي والتجريبي، بل ترافقان انهزام هذا العلم، واستطاعتنا من خلال الفيزياء إعادة تأسيس ميدان التفكير الإنساني، وهذا ما نلاحظه أكثر في أيامنا هذه. الإنسان لم يرجع إلى الدين والروحانيات، لأنه في الأساس لم ييارحهما أبداً، ولن ييارحهما، لأنَّهما يؤسسان عالمه الرمزي، وتعنتي الفلسفة بشرح وتأويل هذا الرمز، ليعيش الإنسان في توازن في هذا العالم ومع نفسه.

ألفتُ النظر هنا إلى أنَّه لا يجب أن يفهم من هذا أنني رَوْحَتُ الفيزياء، بل قد أقول إنني وضعت الأصعب على بديهية، أصبحت أكثر وضوحاً في عالم التكنولوجيا: لم تستطع الفيزياء المعاصرة الرجوع إلى أصلها (الفلسفة)، إلا بعدما اكتشفت الجانب الروحي في الكون، ومن ثمَّ في الإنسان.

# الروحانية في فلسفة صدر الدين الشيرازي

ش. د. علي أمين جابر

باحث وأستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية

## تمهيد:

عندما نراجع جذور الفلسفة ومصدرها في بدء أمرها، سنجدها في الأسطورة التي غدّت الثقافة في الشرق، من الهند إلى مصر مروراً بفارس. هكذا يؤرّخ لها المؤرّخون في المراجع الغربية، ويغفلون حكمة الأنبياء التي سبقت التراث الوثني ورافقته طويلاً.

ولدت الفلسفة في اليونان باحتكاكات أسطورية مع طاليس (Tales) وأنكسيمندر (Anaximander)، ومن هذه الأسطورة ظهرت حكمة الآلهة (Lesage) متجسدة بأبولون (Apollon) وديونيسوس (Dionysos)، ثم كانت الحكمة الدينية التي تحمل النبوة للإنسان.

ويتجرأ جيورجيو كولي (1917 - 1979) على القول أن (الجنون هو رحم الحكمة).<sup>[1]</sup>

إنه مسار غريب لأكثر المعارف الإنسانية شمولاً وعمقاً ونقاشاً. فحتى الدين يحضر على نحو الحكايات التي لا تقبل التصدي. هو التاريخ الوثني للفلسفة الذي لا يكشف عن حقيقة النشأة ومسارها ومقولاتها الأولى، ويُجانب واقعية الدين. وما زاد تاريخ الفلسفة هذا غموضاً وتعقيداً هو التجريد الذهني لاحقاً من خلال النزعات العقلية التي اجتاحت التفكير الفلسفي عبر منطق الجدل في الأفكار التأملية، لولا منطق البرهان من الثلاثي اليوناني.

لقد وضع أرسطو قواعد التفكير المنطقي لصيانة العقل عن الخطأ في الفكر، كما حدّد التعريف الكلاسيكي لعلم المنطق، وأعاد الاعتبار للعقل والبرهان في الفلسفة (الحكمة). وكان يمكن للمنهج العقلي أن يستمرّ قُدماً في البحث والنظم والتجريد في العالم الغربي لولا صعود العلم التجريبي الذي حوّل الفلسفة إلى تابع. وفي العصور الوسطى اقتصرت الفلسفة الغربية على المسائل اللاهوتية، وانفصلت عن العلم بمعناه الكلاسيكي الواسع.

يقول راسل حول القرن التاسع عشر « إنّ الاتّساع الهائل من نطاق السيطرة العلمية يثير مشكلات اجتماعية جديدة ذات طابع أخلاقي، ولو نظرنا إلى كشوف العلماء واختراعاتهم في ذاتها لرأيناها

[1]- جيورجيو كولي، ولادة الفلسفة، ترجمة عفيف عثمان، بيروت دار المعارف الحكيمية، ط. الأولى 2016 م، ص 31 و32.

محايدة من الوجهة الأخلاقية ولكن القوة التي تكسبنا إياها هي التي يمكن تحويلها في اتجاه الخير أو الشر»<sup>[1]</sup>. إلا أنه لا يقدم جواباً عن ذلك بل يصرُّ على استبعاد الفلسفة الباحثة عن مسائل الميتافيزيقا.

يجدر لي أن أقف سريعاً عند الفلسفة الوجودية في أوروبا التي كانت على تماسٍ بالدين، والتي «يبدو أن نقطة البداية العامة التي تشترك فيها الحركة بأسرها هي النظر إلى المذهب العقلي في الفلسفة على أنه عاجز عن تقديم تفسير سليم لمعنى الوجود الإنساني». هذا ما يسميه سورين كيركيغارد بالأحوال الوجودية للتفكير.<sup>[2]</sup>

لكنه في ميزان النقد تجريد لا مفر منه لا يفصح فيه الوجود عن نفسه.

أمّا كارل ياسبرز، المتخصّص في مشكلات علم النفس المرضي، فوجوديته إنسانية ذاتية لا موضوعية ويعطي تفصيلاً ثلاثياً لمراتب الوجود: الوجود الموضوعي (وجود - هناك)، والوجود الشخصي (وجود الأنا) والوجود المتعالي (الوجود في ذاته)، والفلسفة تنتمي إلى ميدان الوجود المتعالي أو الوجود في ذاته فقط.<sup>[3]</sup>

هذه الرؤية للوجود تقترب من نظرية الوجود المتعالي لحكيم شيراز محمد بن ابراهيم الشيرازي المعروف بالملأ صدرا حيث ترجع مظاهر الوجود المختلفة إلى الوجود الواجبي الواحد الذي تؤدي معرفته إلى معرفة مراتبه المتعددة. لقد قدّم طرزاً جديداً من الفلسفة التي تجمع بين العقل والعرفان لكنها تهدف إلى إثبات الحقائق الدينية، فمن جهة رسم العلاقة بين الفلسفة والدين، وألغى الفصل بينهما، ومن جهة ثانية ورفض أن يكون الدين في خدمة الفلسفة ومبرراً لها، بل رأى أن الدين يرشد الفلسفة بحقائقه المأخوذة على نحو المسلّمات، وعليها أن تثبت ذلك بالعقل، وهو ما التزمه في منهجه الفلسفي. كان يأخذ الحقيقة الدينية فيقرّها بلغته الفلسفية الخاصة، ثمّ يقيم عليها البرهان العقلي والكشفي، ثمّ يعيد تقديمها مسألة فلسفية.

لذا، يمكن القول أن هذا المنهج لا محلّ فيه للترف الفلسفي ولا للنظرية لمجرد النظرية، بل كانت فلسفة دينية جادة كما سنوضح.

وبناءً عليه يطرح السؤال: هل كان الملأ صدرا ينظر إلى المشائية على أنها ترف في بعض جوانبها كمسألة العلم الإلهي وطبيعة النفس والمعاد الجسماني... بسبب عدم موافقتها للدين؟ ربما.

سنحاول أن نرصد ونتلمّس هذا المنهج الروحاني في الحكمة المتعالية والذي يميّزها عن سائر

[1]- برتراند راسل، حكمة الغرب، ترجمة د. فؤاد زكريا، الكويت - عالم المعرفة العدد 365 يوليو 2009، ج 2، ص 224.

[2]- المصدر السابق، ج 2، ص 250.

[3]- المصدر نفسه، ص 251 - 252.

الاتجاهات والمناهج الفلسفية الأخرى لنوضح هذه الميزة ونطرحها جديداً في ميدان الفلسفة الإسلامية.

## ماذا نقصد بالروحانية؟

قد يستغرب البعض هذا الطرح في ميدان الفلسفة التي بُنيت على العقل واستبعدت الروح. فهل الروحانية هي عودة إلى مواجيد المتصوفة والإيمان الديني واستبعاد العقل وإقصائه عن ساحة التفلسف ورجوع القهقري إلى عهد سالف تخطته الفلسفة في تطورها التاريخي؟!

كلاً على الإطلاق، وإنما هو الحدُّ من تسلُّط النزعة المادية على التفكير العقلي ومحاولة العودة بالإنسان أو تذكيره بأصالة الروح أيضاً وأنها مكوّن حاسم في هويته. لقد نسي الفلاسفة الماديون الله تعالى أو تناسوه وتوهموا أنّ لذّتهم وسعادتهم هي في العقل المجردّ والعالم الفيزيائيّ وإبعاد الأفكار الدينية وشعائرها لأنّها ليست سوى أوهام وأساطير أسقطتها الفلسفة ولم تورث الإنسانية إلّا الجهل والبؤس! وهو ادّعاء يكذّبه الواقع الذي أنتجته المادية في الغرب وأرجاء العالم حيث لا لذّة ولا سعادة بل شقاء.

يقول لترستيس: «... القول بأنّه لا توجد سعادة إلّا مع الله ولا غبطة إلّا مع اللّامتناهي هي العبارة التي تتكرّر على نحو موصول على ألسنة القديسين. أتراهم يتحدّثون لغواً وينكرون الحقائق الواضحة؟ أم تراهم يقصدون شيئاً فشلنا نحن في فهمه حتى إذا كنّا نردّده كالبيضاء بألسنتنا في الكنيسة والمحفل والمسجد...؟! أنا أعتقد أنّ ما يقوله القديسون صحيح، لا فقط أنّ فيه بعض الحقّ، بل إنّ كلّ حقّ»<sup>[1]</sup>.

رُوحَنَةُ الفِلسَفَةِ تعني العودة إلى أصالة الروح في النفس الإنسانية التي يعترف بها العقل ويحترمها ويتعامل معها، والرُوحَنَةُ تعني العودة إلى الله تعالى، إلى المبدأ، فلعنّ الإنسان يجد سعاداته المفقودة.

## تعريف الفلسفة والحكمة:

نقف هنا أمام مصطلحين (الفلسفة) و (الحكمة) فهل هما واحد أو لا؟

اعتبر البعض أنّهما مترادفان لأنّ الفلسفة بحسب جذرها اليونانيّ هي (حب الحكمة)، فيما مال آخرون إلى التفريق بينهما بالقول أنّ الحكمة (ليست للعلم المجردّ بل للعلم مع زيادة مبالغة فيه، أو للعلم مع العمل)<sup>[2]</sup>.

[1]- ولترستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة وتعليق وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة - مكتبة مدبولي، ط . الأولى 1998، ص 260.

[2]- الكفوي، معجم الكليات، ص 382.

في المقابل، ذهب أهل الحديث إلى أن الحكمة هي السنّة الشريفة (ويعلمهم الكتاب والحكمة)، وهناك تفسيرات عديدة أخرى.

مما لا شكّ فيه أنّ الحكمة هي فلسفة الشرق التي انتقلت إلى الغرب منذ القديم، وهي شديدة الارتباط بالدين ومقولاته، ثمّ جرّدت من هذا التعلّق والارتباط وعادت إلى الشرق كذلك، أي مجردة عن مواضيع الدين والأخلاق، حتى أنّ بعض الباحثين في فلسفة الغرب لا يقبل تسميتها بالحكمة والفلسفة، إذ ليس فيها شيءٌ من ذلك سوى آراء واتجاهات ذاتية هي عنديات النظر الشخصي لمن عرف من فلاسفة الغرب إلى يومنا هذا<sup>[1]</sup>.

إلى ذلك، يرى باحثون آخرون أنّ الحكمة هي النظرة السامية والمنحة والنور من الله تعالى . فمعناها يغير معنى الفلسفة في الحضارة الإغريقية التي تقوم على العقل والمبادئ الكلية والبحث عن الأسباب، وتعلي من القدرة البشريّة للوصول وحدها إلى الحقيقة والانتصار على الطبيعة<sup>[2]</sup>. وقد تسرّب هذا المعنى إلى الفلسفة في الشرق، وتحوّلت إلى إغريقية بعد أن كانت دينية ذات مسحة روحانية. بل أنّ حقيقة الفلسفة في الشرق مأخوذة من وحي النبوات وتعاليم الأنبياء.

لاحظوا كلام الشيخ الرئيس ابن سينا حول تعريف الحكمة حيث يقول:

«وقد كنت تسمع تارة أنّ الحكمة هي أفضل علم بأفضل معلوم، وأخرى أنّ الحكمة هي المعرفة التي هي أصحُّ معرفة وأتقنها، وأخرى أنّها العلم بالأسباب الأول للكلّ»<sup>[3]</sup>.

وهو يقول قبل ذلك معرفاً بعلوم الفلسفة «إنّ العلوم الفلسفية تنقسم إلى نظرية وعملية»، ويضيف «وذكر أنّ النظرية هي التي نطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس لحصول العقل بالعقل، وذلك بحصول العلم التصوريّ بحصول العلم التصوريّ والتصديقيّ .. وأنّ العملية هي التي يطلب فيها أولاً استكمال القوة النظرية بأمور هي بأنّها أعمالنا، ليحصل منها ثانياً استكمال القوة العملية بالأخلاق»<sup>[4]</sup>.

يقارب ابن سينا بين الفلسفة والحكمة بالمعنى الإغريقيّ المجرد، ولا نشعر بحضور الدين وروحانية بل نجد تمجيداً للعقل، يربط القوة العملية بالقوة النظرية، وأنّها تالية لها وتغذي بالأخلاق.

بعبارة أخرى، لا نتلمّس حضور الإله في كلّ هذا المعنى، فالحكمة هي العلم بالأسباب الأولى للكلّ.

[1]- محمد بن فتح الله بدران، الفلسفة الحديثة في الميزان، ص 95 - 98 .

[2]- عبد الحميد إبراهيم، الوسطية العربية، ج 1، ص 214 - 2018 و 256 - 282 .

[3]- الحسين بن علي بن سينا، الإلهيات من الشفاء، مراجعة إبراهيم مدكور، ص 5 .

[4]- المصدر السابق، ص 4 / 3 .

باعترادي، أنَّه من هذه النقطة الجوهرية يبدأ الملاً صدرا رحلته في حكمته المتعالية ليعيد الفلسفة أو الحكمة إلى منبتها الشرقيِّ الدينيِّ. فإذا كانت الفلسفة بدوًّا هي كسب الكمال للنفس الإنسانيَّة بمعرفة حقائق الموجودات عن طريق البرهان والنظم العقليِّ للعالم، أي عالم التكوين، لكنها تنتهي إلى التشبُّه بالباري تعالى.

وهو قال في تعريفه لها: «اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانيَّة بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها، والحكم بوجودها تحقيقًا بالبراهين، لا أخذًا بالظنِّ والتقليد، بقدر الوسع الإنسانيِّ».

وإن شئت قلت: نظم العالم نظمًا عقليًّا على حسب الطاقة البشريَّة ليحصل التشبُّه بالباري تعالى»<sup>[1]</sup>.

ولو رجعنا إلى تعريفه للحكمة سنقف على معنى أوضح وأعمق. فثمة فرق كبير، كما سنوضح، عنده بين الفلسفة والتفلسُّف، أو بين الحكمة والتفلسُّف الذي يساوي الحكمة المشهورة المجازية لا الحقيقيَّة وإن جرت بها الألسن.

فالحكمة هي ما تهَيَّأت واستعدَّت بها النفس للسموِّ والارتقاء إلى الحقِّ تعالى يهبها المولى للخواصِّ من عباده عندما يزهدون عن النفس وعن الدنيا، ويندرجون في السالكين إليه، فيؤتيهم علمًا لدنياً من عنده.

هذه الحكمة لها أسماء متعدِّدة، لكنَّ حقيقتها واحدة، فهي عند أهل الشرع والتعبُّد تُسمَّى القرآن، وعند أهل التصوُّف والإشراق تُسمَّى النور، وعند أهل العرفان تُسمَّى العقل البسيط. وكم هو شاسعُ البون بين تعريف المشائية والشيخ الرئيس، وبين تعريف الملاً صدرا.

يقول الشيرازي عن الحكمة: «ليس المراد منها الحكمة المشهودة عند المتعلِّقين بالمتفلسفين، المجازية، المتشبِّين بأذيال الأبحاث المتعالية».

بل المراد من الحكمة التي يستعدُّ النفس بها للارتقاء إلى الملاً الأعلى والغاية القصوى، وهي عناية ربانيَّة وموهبة إلهية لا يؤتى بها إلا من قبله تعالى، كما قال تعالى ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾<sup>[2]</sup>.

إنَّ الحكمة المُعبَّر عنها تارة بالقرآن وتارة بالنور، وعند العرفاء بالعقل البسيط، هي من فضل الله وكمال ذاته ورشقات وجوده، وقد آتاها الله لمن اختاره واصطفاه من خواصِّ عباده ومحبيه،

[1]- الأسفار، ج1، ص 20.

[2]- البقرة/ 269.



لا ينالها أحد من الخلق إلا بعد تجرُّده عن الدنيا وعن نفسه بالتقوى والورع والزهد الحقيقي والانخراط في سلك المقرَّبين من ملائكته وعباده الصالحين حتى يعلمه الله من لدنه علماً، ويؤتیه حكمة وخيراً، ويحييه حياة طيبة، وجعل له نوراً يمشی به في ظلمات الدنيا ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ (الأنعام/122).<sup>[1]</sup>

فالحكمة ليست نتيجة علمية تعليمية، بل نتيجة مجاهدات وعبادات وتأمُّلات شرَّعها الله ليتحقَّق قوله تعالى ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة/282). ولذا ليس غريباً أن يرد في ذيل هذه الآية الكريمة اسم الله تعالى ثلاث مرات متتالية.

أمَّا قصَّة التفلسف التي هاجمها الملاً صدر تبرا منها، بل أنه استغفر الله تعالى واعتبرها معصية هدرت من عمره وجهده، فهي المباحكات والمجادلات الفارغة التي لا طائل منها بنظره، وغايتها إظهار البراعة والفن في البحث، لا الكشف عن الحقائق، ولا علاقة لها بحقيقة الفلسفة.

قال حول ذلك:

«وإني لأستغفر الله كثيراً ممَّا ضيَّعت شطراً من عمري في تتبُّع آراء المتفلسفة والمجادلين أهل الكلام وتدقيقاتهم، وتعلم جريزتهم في القول وتفنُّنهم في البحث، حتى تبين لي آخر الأمر بنور الإيمان وتأييد الله المَنَّان أن قياسهم عقيم وصراطهم غير مستقيم».<sup>[2]</sup>

### موضوع الفلسفة:

يوافق الملاً صدرًا عموم الفلاسفة الإسلاميين في التحديد العام لموضوع الفلسفة، ألا وهو (الموجود بها هو موجود) الذي يكون معروضاً أولاً وبالذات لمحمولاته. وإذا كان الموضوع كذلك فيلزم أن يكون البحث عن الوجود الواجبي من مطالب الفلسفة ومسائلها لا موضوعها الأول.

فمسائلها تشمل إثبات كلِّ الحقائق الوجودية من الواجب تعالى ووحدانيته وأسمائه وصفاته وأفعاله.

وهو يقول أيضاً في هذا الخصوص: «الموضوع الأول للحكمة الإلهية هو الموجود بما هو موجود، لا الوجود الواجبي كما ظن، لأنَّه من المطالب في هذا العلم، فأما مسأله ومطالبه فإثبات جميع الحقائق الوجودية من وجود الباري جلَّ اسمه ووحدانيته وأسمائه وصفاته وأفعاله، من

[1]- المظاهر الإلهية، تحقيق جلال الدين الأشتياني، قم، دفتر تبليغات إسلامي، 1419 هـ، ط الثانية، ص 58/57.

[2]- الأسفار، ج1، ص 11.

ملائكته وكتبه ورسله وإثبات الدار الآخرة وكيفية نشوئها عن النفوس»<sup>[1]</sup>.

ويقوم البحث الفلسفيُّ على ثلاثة مقاصد هي أصول وركائز أساسية سنجدُها متكررة في سائر أبحاثه وكتبه، وهي:

- معرفة المبدأ (الله تعالى) أي الحقَّ الأول وصفاته وآثاره.

- معرفة الطريق أو الصراط الموصل إلى المبدأ (علم النفس وسلوكها).

- معرفة المعاد وهو علم الآخرة وأحوالها.

ولعلَّه استفاد ذلك من كلام لأمير المؤمنين علي «ع»: «رحم الله أمراً أعدّ لنفسه واستعدّ لمرسه، وعلم من أين وفي أين وإلى أين»<sup>[2]</sup>.

وإذا كانت معرفة الحقَّ الأول وما له من الأسماء والصفات والأفعال من أفضل العلوم الإلهية وأرفع مسائلها، فإنَّ معرفة النفس الإنسانية وأنها كلمة نورية روحانية، هي من أرفع مسائل العلوم الطبيعية وأفضلها، وكما قال أرسطاطاليس: «إنَّ من عجز عن معرفة نفسه فأخلق بأن يعجز عن معرفة خالقه». وفي الحديث المرويِّ عن سيِّد الأولياء: «من عرف نفسه فقد عرف ربَّه»، يعني من لم يعرف نفسه لم يعرف ربه.<sup>[3]</sup>

لنعرض نصَّ المبدأ صدار في هذا الخصوص، حيث يقول:

«وإنَّ أفضل العلوم الطبيعيَّة معرفة النفس الإنسانية وإثبات أنَّها كلمة نورية ذات روحانية وشعلة ملكوتية، وبيان أنَّها لا تموت بموت البدن، وأنَّها كيف يستكمل حتى يضاها جواهر الملائكة بأن يصير عالماً عقلياً منتقشاً فيها على سبيل القبول ما هي منتقشة في المبادئ على سبيل الفعل، وأنَّها كيف يتحد بالعقل الفعال، وكيف يصير معقولاته فعلية بعدما كان انفعالية»<sup>[4]</sup>.

هكذا يدهشنا الشيرازيُّ وهو يعرض في عناوين بحثه لمسائل علم النفس الفلسفيِّ حيث يجتاحنا الشوق الروحانيُّ فضلاً عن العقليِّ لمطالعة بحوثها وتعرُّف حقيقتها بعيداً عن الجفاف الروحيِّ الذي ابتليت به الفلسفة لتوغُّلها في المعقولات الذهنية المجردة .

[1]- الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص 15.

[2]- المظاهر الإلهية، ص 61. وأنظر الحديث في «الوافي» للفيض الكاشاني أصفهان - مكتبة الإمام أمير المؤمنين «ع»، ط. الأولى 1312هـ، ج 1، ص 116.

[3]- المبدأ والمعاد، تقديم وتصحيح جلال الدين الأشتياني، طهران، 1976 م، ص 7 وأنظر الحديث، غرر الحكم للأحدي، رقم 7946.

[4]- المصدر السابق، ص 6.

## الفلسفة النظرية:

يعرّف المبدأ صدرا الفلسفة أو القوة النظرية أنّها تحصيل العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية، ورؤية الأشياء أو الحقائق العينية كما هي بلا حجاب ولا رمز. وفي فضاء هذه الفلسفة ترسم ميثافيزيقا المبدأ والمعاد التي هي خلاصتها، وهذه المعارف هي كمال النفس الإنسانية وسبيل عرفانها، لأنّها تؤثر في توجّه النفس وتعلّقها بالحق.

وفي هذا السياق يقول: «وإنّ أجلّ الذخائر والسعادات وأفضل الوسائل إلى الفوز بأقصى الدرجات وأعلى الخيرات هو تكميل القوة النظرية بتحصيل العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية التي هي أنفس ما يطلبه النفوس الإنسانية وأشرف ما يستكمل به العقول الهيولانية، إذ بها يصير الإنسان سالكاً سبيل الكمال والعرفان متوجّهاً شطر كعبة العلم والإيمان متخلّصاً عن سجلّ الحداث والخسران إلى جهة السعادة ومجاورة الرحمن فائقاً على الأشباه والقرائن، كما أشارت إليه الكتب الإلهية ونبّهت عليه الرموز النبوية وأوضحت القواعد الحكيمية»<sup>[1]</sup>.

ويوضح غاية الفلسفة النظرية فيقول: «أمّا النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه، وصيرورتها عالماً عقلياً متشابهاً للعالم العينيّ، لا في المادّة بل في صورته ورقشه وهيئته ونقشه، وهذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد الرُّسل المسؤول في دعائه (ص) إلى ربّه حيث قال: «ربّ أرنا الأشياء كما هي»<sup>[2]</sup>.

إنّ الفلسفة النظرية تعيد صياغة النفس الإنسانية على صورة الوجود ونظامه وكماله، بمعنى أنّها تصبح مضاهية له لكن في عالم العقل، فيتطابق عالم العقل والعالم العينيّ بحسب صورته وهيئته، وهي مطابقة يتوحّد فيها كمال النفس وكمال العالم في صورة وجودية واحدة.

ويعتقد المبدأ صدرا أنّ العلوم النظرية هي وحدها التي تتكفّل بتكميل الجوهر الإنسانيّ، وأنّ العلوم العقلية المحضّة هي ما كانت علماً بالله تعالى وصفاته وملائكته وكتبه ورسله وكيفية صدور الكثرة عنه، ثمّ العلم بالنفس وما يتّصل بها.

وهو يقول حول ذلك: « وليس من العلوم ما يتكفّل بتكميل جوهر الذات الأنسية. إلّا العلوم العقلية المحضّة، وهي العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه ورسله وكيفية صدور الأشياء منه على الوجه الأكمل والنظام الأفضل وكيفية عنايته وعلمه بها وتدييره إيّاها بلا خلل وقصور وآفة وفتور، وعلم النفس وطريقها إلى الآخرة واتّصالها بالعلم الأعلى وافتراقها من وثاقها وبُعدها عن الهيولى»<sup>[3]</sup>.

[1]- المبدأ والمعاد، مصدر سابق، ص 5.

[2]- الأسفار، مصدر سابق، ج1، ص 20 - 21.

[3]- الأسفار، مصدر سابق، ج1، ص 3/2.

## الفلسفة العمليّة:

يُفهم من جملة كلام الملائ صدراً أنّ الفلسفة العمليّة هي ما يُستعان به على تزكية النفس ورياضتها في العمل والعبادة والمعاملة، لتتقاد للحقّ تعالى وتتخلّق بأخلاقه وتتشبّه به. ففائدة هذه المجاهدة هي قهر النفس للبدن وعدم انقيادها إلى شهواته.

وقد أوضح ذلك بقوله: «وأما الحاجة إلى العمل والعبادة القلبيّة والبدنيّة فلطهارة النفس وزكاتها بالأوضاع الشرعيّة والرياضات البدنيّة لئلاّ تتمكّن للنفس بسبب اشتغالها بالبدن، ونزوعها إلى شهواته، وشوقها إلى مقتضياته هيئة انقهارية للبدن وهواه فترسخ لها ملكة انقياديّة لمشتهاه».<sup>[1]</sup>

وقال في موضع آخر: «وأما العمليّة فثمرتها مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيئة الإستعلائيّة للنفس على البدن والهيئة الانقياديّة الانقهارية للبدن من النفس، وإلى هذا الفن أشار «ص» بقوله: «تخلقوا بأخلاق الله»<sup>[2]</sup>.

إنّ التخلّق بأخلاقه تعالى هو فن الحكمة العمليّة، والتخلّق هو اكتساب الفضائل التي ترسخ في النفس لتصبح ملكات يصدر عنها الفعل بلا روية كما عرفها أرباب هذا الفن<sup>[3]</sup>.

في هذا الإطار، يعتقد الملائ صدراً أنّ نيل المعارف الإلهيّة والحقائق الربانيّة لا بدّ من أن تسبقه رياضات علميّة وعمليّة حتى تصلح النفس للإرتقاء إلى الملكوت، لأنّ تلك المعارف تماثل عالم العقول القدسيّة التي تحتاج إلى تجرّد ولطافة يسمّيها (الفطرة الثانية) لأنّ الفطرة الأولى عاجزة عن نيل ذلك بسبب كثافتها وظلماتيها الماديّة.

وحول (المظاهر الإلهيّة) يقول: «فمن أراد الخوض في بحر المعارف الإلهيّة والتعمّق في الحقائق الربانيّة، فعليه الإرتياض بالرياضات العلميّة والعمليّة واكتساب السعادات الأبديّة حتى تيسر له شروق نور الحقّ وتحصيل ملكة قلع الأبدان والارتقاء إلى ملكوت السماء»، ولذا قال المعلم الأول أرسطاطاليس الفيلسوف: «من أراد أن يشرّع في علومنا فليستحدث لنفسه فطرة أخرى، لأنّ العلوم الإلهيّة مماثلة للعقول القدسيّة، فإدراكها يحتاج إلى تجرّد تامّ ولطف شديد وهو الفطرة الثانية، إذ إنّ أذهان الخلق في أول الفطرة جاسية كثيفة أخرجنا الله وإياكم من ظلمة غسق الطبيعة، وأدخلنا بشروق نور الحقيقة، وأرانا وجوده بهداه، فإنّ ربّ كلّ شيء ومولاه ومبدأ كل وجود وممتهاه»<sup>[4]</sup>.

وعليه، فإنّ مسلك العرفان يمثّل أساساً في الحكمة المتعالية، وهو طور فوق طور العقل، يأخذ المعرفة لا من الذهن بل من القلب وما يشاهده من حقائق عالم الملكوت بعد أن يتوجّه إلى

[1]- المصدر نفسه، ص 3.

[2]- المصدر نفسه، ص 21.

[3]- النجاة، ص 296.

[4]- المظاهر الإلهيّة، مصدر سابق، ص 58.

الله تعالى وحده، ويصفو بالمجاهدات ويزهر بالعبادات، ويجلو بالذكر، ويعشق الحق صاحب الملكوت والجبروت. فالحكيم، كما سيتضح ويأتي، هو العارف.

### صفة الحكيم:

لا نجد فرقاً في معنى الحكيم وصفته بين الحكمة المتعالية والمشائية، فكلاهما تتفقان على أن الحكيم هو من جمع القوتين النظرية والعملية وتشبهه بالباري، وهو تعريف بلحاظ النتيجة وصيرورة الإنسان مصداقاً بحق لخليفة الله تعالى في الأرض.

في هذا المعنى، يقول الشيخ ابن سينا: «ورؤوس هذه الفضائل عفة وحكمة وشجاعة ومجموعها العدالة، وهي خارجة عن الفضيلة النظرية، ومن اجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد سعد، ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية كاد أن يصير رباً إنسانياً، وكاد أن تحلَّ عبادته بعد الله تعالى، وهو سلطان العالم الأرضي وخليفة الله فيها»<sup>[1]</sup>.

يفهم من كلامه هذا أن الحكيم هو الذي جمع القوة النظرية والقوة العملية وتشبهه بالإله، ولو أضاف إليها الخواص النبوية لصار إماماً معصوماً وإنساناً كاملاً ومصداقاً تاماً لخليفة الله تعالى في الأرض.

ويقول الشيخ الرئيس في موضع آخر من كتبه: «ثم هذا الإنسان هو المليء بتدبير أحوال الناس على ما تنتظم به أسباب معيشتهم ومصالح معادهم، وهو إنسان يتميز عن سائر الناس بتأله»<sup>[2]</sup>، أي بتشبهه بالإله.

أمّا الملاً صدرا فقد سبق وأوضحنا أنه عرف الحكمة بأنها نظم العالم نظماً عقلياً على قدر الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري تعالى.

وهو قال في صفة الحكيم الفيلسوف: «ولا معنى للحكيم إلا الموصوف بالحكمة المذكورة حدّها التي لا يُستطاع ردّها، ومن الظاهر المكشوف أن ليس في الوجود أشرف من ذات المعبود ورُسله الهداة إلى أوضح سبله، وكلُّ من هوّلاء وصفه تعالى بالحكمة».

ثم قال بعد ذلك: «الفلاسفة الإلهيون حيث قالوا تأسياً بالأنبياء عليهم السلام: الفلسفة هي التشبه بالإله، كما وقع في الحديث النبوي: تخلّقوا بأخلاق الله، يعني في الإحاطة بالمعلومات والتجرّد عن الجسمانيّات»<sup>[3]</sup>.

[1]- الإلهيات من الشفاء، مرجع سابق، ص 455.

[2]- النجاة، ص 308.

[3]- الأسفار، ج 1، ص 22.

## الفلسفة الدينيّة:

يُعدُّ التوفيق بين الفلسفة والدين همًّا يؤرِّقُ الفلاسفة الإسلاميين منذ البدايات لأنَّ أدنى تعارض بينهما يسقط الفلسفة من الاعتبار، ويضعها في خانة الأفكار المعادية للدين، لذا كان السعي على الدوام لرفع أيِّ تعارض وانقطاع وتأكيد الوثام والاتصال.

ومن الجهود التي بُذلت في هذا السبيل ما كتبه الفيلسوف القاضي ابن رشد في كتابه «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»<sup>[1]</sup> و«تهافت التهافت»<sup>[2]</sup>، في الردِّ على أبي حامد الغزالي وكتابه «تهافت الفلاسفة».

لا شكَّ في أنَّ منهج البحث الفلسفيَّ عند المشائية الممثلة بالشيخ الرئيس، وعند الإشراق الممثل بالشيخ السهرورديَّ المعروف بالشيخ المقتول، قد ساهم في الصورة السلبية عن الفلسفة لما تركه من استيحاء وُبُعد عن الأفكار والتعابير الدينيّة. ففيما استحضر الأول التراث اليونانيَّ، وحاول تطبيقه على الدين في تفسيره على سبيل المثال لعلل الأشياء وكيفية صدور الكثرة عن الوحدة وافترض العقول العشرة بصورة ترتيبيّة عللاً ومعلولات من العقل الأول إلى العاشر، نرى الثاني يستحضر فلسفة الأنوار الفهلويّة الفارسيّة، والأفكار والتعابير في التراث الفارسيّ القديم، ممَّا اعتبره البعض استنهاضاً للأفكار الدينيّة الوثنيّة قبل الإسلام سواء كانت هلينيّة أم فارسيّة أو هنديّة ممَّا لا ينسجم مع التوحيد والنبوّة.

هذا الأمر يجعلنا نفهم بعمق المنهج الجديد (منهج الحكمة المتعالية) الذي اختطّه الملاً صدرا، وهو الذي اتُّهم بالكفر من قبل أرباب الحديث في أصفهان عاصمة الدولة الصفويّة، ونفاه الشاه عباس منها بدبلوماسيّة ممَّا دفعه إلى اختيار العزلة في جبال قم، وهناك صاغ منهجه الجديد جاهداً للتوفيق بين الفلسفة المتعالية والدين بحيث امتزج كلامه الفلسفيُّ بالفكر الدينيِّ وبالعكس. هذا ما دفع الفيلسوف الأصوليَّ الشيخ محمد رضا المظفر «قده» إلى القول أنَّ الملاً صدرا «يبالغ في التوفيق بين فلسفته والدين مبالغة تجعله أبعد ما يكون عن الرِّياء والدَّجل، حتى يكاد أن يجعل كتبه الفلسفيّة تفسيراً للدين وكتبه الدينيّة، كتفسير القرآن وشرح الكافي، تفسيراً للفلسفة، ولذا نقول: إنَّ كتبه في التفسير وشرح الحديث هي امتداد لفلسفته»<sup>[3]</sup>.

لقد صرَّح الملاً صدرا بأنَّه لا يقبل فلسفة تخالف الكتاب والسنة، كما أنَّه ينزّه الشريعة الحقّة عن أن تعارض وتصادم المعارف اليقينيّة الضروريّة، فرسم بذلك حدوداً لمنهجه وبحثه بصورة قاطعة مسبقاً.

[1]- أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، كتاب فصل المقال، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر، بيروت، دار المشرق، ط الخامسة.

[2]- محمد بن رشد، تهافت التهافت، مدخل وتقديم محمد عابد الجابري، بيروت - مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط الأولى 1998 م.

[3]- الأسفار، ج1، ص ؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟

هل يعني ذلك أنه ألزم نفسه بنتائج مسبقة؟! هذا ما يحاول البعض أن يؤاخذه عليه زاعماً أنّ الفلسفة لا تعترف بعقائد دينية قبل البرهان والدليل العقليين، وأن ذلك مصادرة لما يمكن أن تقدمه الفلسفة. لكن الحقيقة أنه تكلم عن اعتقاده بحقانية الدين وصوابية المعارف العقلية اليقينية بقطع النظر عن مقولات الفلسفة وما توصل إليه والتي لن تكون برأيه إلا مطابقة للأراء الدينية. يمكن لنا حينئذ أن نلمس أرجحية للدين على الفلسفة إن استحكمت الخلاف بينهما، لكنه يؤمن بقدرة العقل على أن يبرهن الآراء الدينية كما صرح في أكثر من مورد مثل قوله في مطلع كتابه «المبدأ والمعاد»: «لما رأيت التطابق بين البراهين العقلية والآراء النقلية، وصادفت التوافق بين القوانين الحكيمية والأصول الدينية...»<sup>[1]</sup>.

فضلاً عن عبارته الشهيرة:

«حاشا الشريعة الحقّة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة»<sup>[2]</sup>.

ما تقدم لا يعني عزل التراث اليوناني والفرسي عن فلسفة الملائ صدرًا وعدم تأثره بهما، بل إنّ ذلك غير ممكن لأنّ الفلسفة اتصال واحد متفاعل بعضه ببعض، يستقي آخره من أوله ليضيف امتداداً جديداً، لكنّه عمد إلى تنخيلها ليخرج منها نفائسها القابلة للتطور وملاقاة الدين ببراهينها العقلية كما في قاعدة «أنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد» أو «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بواحد منها»، أو «وحدة الوجود بمراتبه المتفاوتة والمشكّكة»، أو «لا مؤثّر في الوجود سوى الله»، وغيرها .

ويقول الفيلسوف المظفر «قده» عن الملائ صدرًا: « وهذه مدرسة أخرى له من المعرفة، وهي التوفيق بين الشرع الإسلامي وبين الفلسفة اليقينية. وعلى هذا لم يفتأ يستشهد على كلّ مسألة حكمية عويصة بالآيات القرآنية والآثار الإسلامية، وهو بارع حقاً في تطبيق ما يستشهد به على فلسفته. والحقّ أنّه في هذه المدرسة مؤسس مجدد أيضاً لم نعرف له نظيراً فيها»<sup>[3]</sup>.

لقد تميّز الملائ صدرًا بمنحاه الروحانيّ في التأويل فسلك مسلك الصوفيّة والعرفاء وفي زعمه «أنّ ثمة توازياً بين مراتب العالم والإنسان والقرآن وتطابقاً بينها، وذلك ما يدلّل عليه القرآن ولكن بلغة رمزية خاصّة يفهمها من يفهم من سالكي منهج الراسخين في العلم»<sup>[4]</sup>.

[1]- المبدأ والمعاد، ص 5.

[2]- الأسفار، ج 8، ص 303.

[3] - المصدر السابق، ج 1، ص ٤٤٤٤٤٤ .

[4]- علي أمين جابر، فلسفة التأويل عند صدر الدين الشيرازي، بيروت - مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط . الأولى 2014 م، ص 506.



وإذا كان التأويل عند العرفاء في جوهره هو التطابق والتناظر بين عالم الآفاق والأنفس والنظر فيهما بمنظار قرآنيٍّ من خلال آياته وكلماته وحروفه، واعتباره الصورة المفصلة لهما، فالمطابقة هي الطريقة التي نفهم بواسطتها القرآن وحقائقه ومعانيه التي هي حقائق ومعاني الآفاق والأنفس ذاتها. لا بدّ من القول أنّ صورة التأويل وفق منطق التطابق معقّدة ومتداخلة في عناصرها المتعدّدة وهي ثلاثة:

**العنصر الأول:** هو تعدّد العوالم وهي أربعة: عالم الطبيعة، وعالم المثال، وعالم العقل، وعالم الألوهيّة، فهي عوالم متناظرة ومتطابقة.

**العنصر الثاني:** أنّه يتنزّل فيها المعنى من عالم الألوهة إلى عالم الطبيعة مروراً على بقيّة العوالم<sup>[1]</sup>. وبتعبير آخر، أنّ المعنى الواحد له مراتب وجوديّة متعدّدة بحسب هذه العوالم بعضها أشرف وأرفع من بعض، وبعضها أحسن وأدنى من بعض، فالمعنى الواحد له وجود في العالم الطبيعة بوجود طبيعيٍّ، وفي عالم النفس بوجود نفسانيٍّ، وفي عالم العقل بوجود عقليٍّ.

**العنصر الثالث:** هو التماثل أو التناظر والمشاكلة. فالتناظر والمشاكلة يقتضيان على مستوى النص أن تُحمل الألفاظ على حقيقتها الظاهرة ولا نذهب إلى المجاز ولا إلى التأويل البلاغيّ، بل على العكس، يتّصف الموضوع الدينيُّ بصفة الحقيقة كما هو حال الوجود العينيّ فإنّه وجود حقيقيٌّ كذلك بلا فرق. وبعبارة أخرى، لا فصل وفق هذا المنطق بين الظاهر والباطن ولا بين المثال والممثل له<sup>[2]</sup>.

بناءً على ما تقدّم، وفق تشكّل هذه المنظومة من العناصر الثلاثة:

تعدّد العوالم ، وتنزّل المعنى، وتعدّد البطون، والتناظر والمشاكلة، يقوم أساس التأويل عند الشيرازي، ويوافق فيه العرفاء من محاوره الثلاثة: الإنسان والعالم والقرآن، في أحكامها العامّة. وتوضيحه: أنّ الإنسان عالم صغير تجتمع فيه حقائق العالم، في حين أنّها موجودة في العالم الآفاقيّ متفرّقة، فالإنسان هو عالم صغير انطوت فيه الحقائق، والعالم إنسان كبير حوى هذه الحقائق بعينها، فحكماهما من هذه الجهة واحد. وقد قال أمير المؤمنين في الشعر المنسوب إليه «وتحسب أنّك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر».

أمّا القرآن فقد جمع بين دفتيه مراتب وجود الإنسان وحقائق العالم الآفاقيّ، فلا يشدُّ عن أحكامهما<sup>[3]</sup>، بمعنى أنّه، بما هو كتاب تدوين (المصحف)، يناظر ويشاكل عالم الآفاق الذي هو

[1]- المصدر السابق، ص 513.

[2]- المصدر نفسه، ص 520 - 521.

[3]- المصدر السابق، ص 525.

كتاب تكوين، ويطابقه مطابقة الناظر والمفسر للمفسر، فكلُّ منهما يحكي عن الآخر ويشهد له. وقد أثرت هذه الرؤية على مناهج التفسير الموضوعي، حيث طرح البعض منهج التفسير الموضوعي الجمعي بين كتابي التكوين والتكوين.

### خاتمة:

في الختام نقول: لقد سعى الشيرازي إلى روحانية جديدة في الفلسفة متسامية ومتعالية نحو الحق في تأله مستمر لا ينتهي، هو بحسب القرآن كدح إنساني نحو الله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ (الانشقاق/6)، وهو كدح الموجود المحدود نحو الوجود المطلق. لقد صارت الفلسفة ديناً في حين أن الشيرازي جعل الدين فلسفة لا تنفك عن المولى تعالى، وهذه فرادة غير مسبوقه له، بل هي من إبداعاته بحق، وستكون لنا إن شاء الله تتمّة لهذا البحث في مناسبة أخرى حيث أودُّ الغوص في ميتافيزيقا المبدأ والمعاد عنده ليكتمل المشهد الروحاني في حكمته المتعالية.

# الله هنا والآن

## ما وراء اللُّغة، ما وراء الواقع

د. منذر جلوب

دكتوراه في الفلسفة. كلية الآداب، جامعة الكوفة، العراق

### مقدمة

من نافل القول أنّ الفلسفة التي نقدّمها هي فهم للوجود جملة وتفصيلاً، بدءاً من الله، مروراً بالعالم، وانتهاءً بالإنسان، وذلك اعتماداً على معنى الوجود نفسه، وإثبات هذا الوجود حدسيّاً، مع التدعيم المنطقيّ والعلميّ.

قد يكون أهمّ سؤال بقي للإنسان هو السؤال عن الوجود عموماً، وعن وجوده هو كفرد، وعن الإنسانية جمعاء، فما الهدف وما الغاية؟

عند محاولة التعامل مع هذا السؤال، لا بدّ من أن نرجع إلى الإنسان. ومن هذا المسار، لا بدّ من أن نطلّ على وعيه بوجوده، وسؤاله عن ماهيّة هذا الوجود، ومعنى "أنا".

هذه الفلسفة تختلف عن وحدة الوجود الصوفيّة ومثيلاتها كاختلافها عن الشطحات القائلة بالحلول أو الاتحاد التي يشعر المتصوّف عندها أنّه اتّحد بالله، أو أنّ الله حلّ بجسده. وهي تختلف أيضاً عن موقف سبينوزا الذي يوحد بين الله والطبيعة، ويرى أنّ الله هو القوانين الحاكمة للطبيعة. وهي في الوقت ذاته تختلف عمّا يسمّيه المتصوّفة الحبّ أو العشق الإلهيّ، الذي يكاد يكون نوعاً من النرجسيّة المتسامية القائمة على مشاعر من الهروب والإنكار للواقع، مع انغماس في نوع من الشطح الحدسيّ الخارج عن استيعاب المنطق، والذي يمكن مقارنته من خلال دراسة سيكولوجيّة، أو حتى من خلال جوانب فسيولوجيّة ضمن حيثيّات دماغ الشخص الذي يمرّ بالتجربة الصوفيّة. لذلك، فإنّ التجربة الصوفيّة تبقى عصيّة على فهم من لا تمرّ به، في حين أنّ هذه الفلسفة تمثّل فهماً مبنياً على أسس منطقيّة ومراجعة لغويّة متاحة للفحص المنهجيّ، ومدعّم بمعطيات علميّة تجريبيّة وحسابات رياضيّة.

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ ما نقدّمه ليس مجموعة من المواعظ الدينيّة الرائجة في هذه الحقبة على المستوى الشعبيّ في كثير من بقاع العالم الإسلاميّ خصوصاً، والرائجة دوماً في أوساط رجال

الدين، وإنما هو فلسفة منهجية تمعن في تفصي أصل الوجود ومعناه وغايته، وتتجاوز حدود العدمية التي تغلف الواقع الحياتي الذي تحكمه المصالح والأفكار الإيديولوجية، وصولاً إلى أعمق مكونات هذا الوجود وأولها وهو الأنا، من خلال إثبات أن الأنا هي أول الموجودات إطلاقاً. هذه الأولية هي بالمعنى الأنطولوجي وليس الزمني، إذ إن الزمن ناتج عرضي من نواتج وجود الجسد ووجود المادة عموماً. ثم انطلاقاً من إثبات أولوية وجود الأنا، يتم استنتاج ما سوى هذه الأنا وتعلقه بها وجوداً ومصيراً.

من خلال ذلك، نتجت رؤية للوجود هي التي سميتها فلسفة الأنا أو فلسفة الضمير، حيث يأخذ مفهوم الضمير بُعداً وجودياً بوصفه الأنا التي هي أساس الوجود، ويأخذ بُعداً أخلاقياً، بوصف الأنا هي الحقيقة المطلقة الثابتة الوحيدة. ومن هنا، يمكن أن نطلق على الأنا التسمية التي تستخدمها الأديان للإشارة إلى كائن مفارق يصعب إثبات وجوده، لنصف به كياناً كلياً يستحيل إنكاره، حيث يمكن إنكار أي شيء وكل شيء ولا يمكن إنكار وجود الأنا.

في تحليلنا هذا، نقدّم فهماً للأنا بوصفها الكيان الوحيد الذي يمكن فهمه على أنه واجب الوجود، وكل ما سوى الأنا ممكنات تستمد وجوبها من الأنا.

والوعي هو نطاق اتصال الأنا بالجسد، ومن ثم ببقية موجودات العالم (الممكنات).

وتعدُّ اللغة بادئة مفصلية في إدراك الأنا. والجسد يوفرُّ جهاز إنتاج اللغة. ولأنَّ علاقة الأنا بالعالم علاقة واجب بممكنات صارت اللغة عاملاً فاعلاً في الوجود والإيجاد، وصار الوعي بُعداً مضافاً لأبعاد العالم.

تترتب على ذلك أبعاد معرفية وأخلاقية وجمالية. ففي جانب المعرفة ينتج عبور لثنائية الذات والموضوع التي تحكمت في نظريات المعرفة على مسار الفكر الفلسفي. ومن الناحية القيمية (الأكسيولوجية) تكون الأنا هي الضمير الذي يحتوي بُعداً وجودياً وأخلاقياً فيصبح أهم مرجع لأخلاق مطلقة تتجاوز في ثباتها وأصالتها جميع ما طرحته الفلسفات والأديان من مواقف ونظريات أخلاقية.

وهكذا يكون فهم الأنا على أنها الضمير بمعنى وجودي شامل، يجمع في نسق واحد أبعاد الأنطولوجيا والمعرفة والقيم في رؤية فلسفية لا تهدم ما قبلها بقدر ما تقوم عليه.

## البداية من أصل الوجود:

جدير القول أن فهمنا للأنا ومكانتها من الوجود ومركزيتها وضرورة وجودها لوجود ما سواها من موجودات فيزيقية أو ميتافيزيقية، واقعية أو متخيلة، يستخدم مفهومًا شائعاً في الفكر الفلسفي منذ

العصر الوسيط حتى وقتنا المعاصر، هو مفهوم واجب الوجود. فقد عرض الفارابي مفاهيم واجب الوجود وممكن الوجود، وتابعه فلاسفة شريقيون وغربيون تبنا فكرته بوصفها تقسيماً لموجودات الوجود يمثل إثباتاً حاسماً لوجود الله، نظراً لبساطة التقسيم ووضوحه. فهو يقسم الموجودات إلى نوعين هما: واجب الوجود وممكن الوجود. ممكن الوجود هو أي شيء يمكن أن يوجد ويمكن ألا يوجد، أما الواجب فيجب أن يكون موجوداً ولا يمكن ألا يوجد. يرى أن الواجب متقوم بذاته ولا يمكن تصوُّره غير موجود، لأنَّ محالاً ينشأ عن ذلك، فهو موجود بحكم تعريفه.

في المقابل، هناك الممكن وهو العالم ومحتوياته. فكلُّ الأشياء يمكن أن توجد ويمكن ألا توجد، أي لا ينشأ محال من تصوُّرها غير موجودة. فليس من المستحيل تصوُّرك أن هذه الشجرة غير موجودة أو هذا العصفور غير موجود<sup>[1]</sup>. ثمَّ ينتقل الفارابي خطوةً ميثافيزيقيةً كبيرة، يبدو أنَّها كانت هي الحافز وراء تقسيمه هذا للموجودات، فيقرِّر، من أجل إثبات وجود الله، أنَّ جميع موجودات العالم من شجر وحيوان وأجرام وبشر هي ممكنات، يمكن أن توجد أو لا توجد، وهي تحتاج إلى ما يوجب وجودها، أي ما يخرجها من الإمكان إلى الوجود الفعلي، تحتاج إلى ما هو واجب الوجود بذاته. كما يقرِّر أنَّ واجب الوجود بذاته هو الله، وأنَّ الموجودات تستمدُّ وجودها من الله فتخرج من الإمكان إلى الوجود، فهي ممكنة بذاتها واجبة بغيرها. من وجهة النظر هذه، نكون فعلاً متأكِّدين من أنَّ كلَّ ما نواجه من موجودات العالم هي ممكنات، بمعنى أنَّه يمكن أن توجد ويمكن ألا توجد<sup>[2]</sup>. ومن هذا الفهم، وبافتراض كون إمكان وجود الشيء لا يمكن أن يؤدي بالضرورة إلى أن يكون موجوداً بصورة فعلية، كان القول بضرورة وجود نوع آخر من الوجود هو المسؤول عن إعطاء الوجود للممكنات، وأنَّ هذا النوع الآخر لا يمكن أن يكون ممكناً لأنَّه سيحتاج إلى ما يمنحه الوجود هو أيضاً، لذلك فهو ليس ممكن الوجود وإنما وجوده واجب بحدِّ ذاته.

إلى هذا القدر مازال التقسيم والاستنتاج معتمداً على معاني الكلمات، وهو متسق لا يمكن الاعتراض عليه، لأنَّه مجرد تعريف لمفردات أو مفاهيم. أمَّا الخطوة اللاحقة، وبعد تعيين المقابل الموضوعي للممكنات بأنَّها جميع موجودات العالم، تأتي النقلة بالقول أنَّ مفهوم واجب الوجود يشير إلى الله، والمقصود بالله هو إله الأديان المتعالي المنفصل عن العالم. وهذه النقلة، أو هذا القول، لم يبرره الفارابي ولا غيره من القائلين بدليل واجب الوجود الذي يُعدُّ أحد أهمِّ الأدلَّة على وجود الله. إذ يمكن تحدِّي هذا الدليل بكلِّ بساطة عن طريق السؤال: لماذا تدَّعي أنَّ واجب الوجود هو الله؟

[1]- الفارابي؛ عيون المسائل، في المنطق ومبادئ الفلسفة، ضمن (مبادئ الفلسفة القديمة)، القاهرة، 1910، ص4.

[2]- الفارابي؛ كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، ط1 بيروت، 1959، ص21.

في الحقيقة، أن هذا التقسيم لا يعدو أن يكون مباحكة لغويّة، الفارابي وضع كلمات ووضع لها تعريفات قصرها عليها. ورغم صحّة كون هذه الشجرة ممكنة بمعنى أنه لا ينشأ محال من تصوّري لها غير موجودة، إلاّ أنّه من الصعب تمثّل أنّ وجودها هسّ محتاج إلى قوة ميتافيزيقيّة متواصلة معها تنقلها من الإمكان إلى الوجود وتبقيها فيه. ففهم أنّها ممكنة شيء، وتقبّل فكرة العلاقة بهذا الكيان الميتافيزيقيّ الذي يقوم بفعل النقل من الإمكان إلى الوجود شيء آخر. إذ إنّنا بحاجة إلى ما يثبت وجود ذلك الكيان الميتافيزيقيّ أولاً، ثمّ بعد ذلك نحتاج إلى العمل على إثبات فعاليّة النقل من الإمكان إلى الوجود له، ولا نعتمد في ذلك على مجردّ التعريف الذي وضعناه للمفردات. فكيف والفارابي قد أراد من هذا دليلاً على وجود ذلك الكيان الميتافيزيقيّ واكتفى بالتعريف من أجل الإثبات؟ وقد كان ذلك أهمّ دليل على وجود الواجب، وتمّ تطويره إلى الدليل الأنطولوجي، وتابعه في ذلك الكثير من الفلاسفة إلى يومنا هذا<sup>[1]</sup>.

### المعرفة الإنسانية والمعرفة الإلهية:

لا وجود لمعرفة تامّة مُنجزّة، فمثل تلك المعرفة المفترضة لا بدّ من أن تكون نهائيّة مغلقة قارّة لا إمكان للزيادة فيها، وهذا مخالف لواقع المعرفة المرتبطة باللّغة والتي لا يمكن أن تكون حقيقيّة إن لم تكن قابلة للتغيّر والازدياد. فالنظرة الثبوتية لمعرفة تامّة مُنجزّة موجودة في ذهن الله لا مسوغ لها. وهي نظرة متناقضة منطقيّاً، ومعطّلة معرفيّاً، وفسادة أخلاقياً.

نظرة متناقضة منطقيّاً؛ لأنّ فكرة الوجود الواقعيّ للكمال تؤدّي إلى تناقضات لا يمكن تجاوزها، فمفهوم الكامل مُناظر لمفهوم اللّانهائيّ بالتحليل الأخير، واللّانهائيّ هو فكرة ولا يمكن أن يكون واقعاً متحقّقاً. هو غاية وليس وجوداً عينياً. فالإله الكامل مثلاً من ناحية العلم يتناقض مع الكامل من ناحية العدل، ويتناقض مع الكامل من ناحية الأخلاق والقدرة، وهكذا. هذا هو السبب وراء نشوء مشكلات العلم الإلهي، والعدل الإلهي، والقدرة الإلهية، ونشوء مشكلة الشرّ واستحالة حلّها بناء على معطيات الوجود المتحقّق للكامل.

نظرة معطّلة معرفيّاً؛ بسبب ما تؤدّي إليه من تناقضات تسدّ أبواب المعرفة من ناحية، ومن الناحية الأخرى يُعدّ افتراض وجود المعرفة التامّة المنجزّة في عالم مفارق غير قابل للنوال افتراضاً محبباً معطّلاً قد يكون من أهمّ أسباب تعطيل مسيرة المعرفة الإنسانية أو بطئها. فهذا الافتراض يحدّ من التوقّعات، ويحدّد الخيال، ويكبح طموح البشر حين يجزم بقصور قدراتهم المعرفيّة التي لا يمكن

[1]- ظهرت صياغات متعدّدة للدليل الأنطولوجي، بدءاً من أنسلم ثمّ ديكارت وصولاً إلى القرن العشرين والقرن الحادي والعشرين مع كورت غودل والفن بلانتنغا. وعند تمحيص هذه الصياغات تجد أنّها في الخلاصة عبارة عن محاولات لشرح دليل واجب الوجود وتقديمه بصورة أبسط، وربما أقرب إلى السذاجة كما في صياغتي أنسلم وديكارت، أو هي محاولة لعرضه وتقديمه بصياغات معتمدة على طريقة البرهنة المنطقيّة كما هي الحال مع غودل وبلانتنغا.

أن تنجز الكمال أو تقترب منه، فيمنعها من السعي نحوه، أي نحو الكمال. ومع أن الكمال مفهوم لا يمكن إنجازَه على أرض الواقع، لا ينبغي نبذُه أو تأليهُه بطريقة ترسخ استحالته، وتقمع السعي نحوه، لأنَّه هو الغاية الأهم، وهي غاية قيد الإنجاز. على سبيل المثال؛ مشى النوع البشريُّ على الأرض قرابة ثلاثة ملايين سنة هي الزمن التقريبيُّ لوجوده، ولم يتمكَّن من الطيران إلَّا في المئة عام الأخيرة. وكان السبب في ذلك التعطيل الغريب هو الفكرة المهيمنة التي مفادها أن الله لو أراد لنا أن نظير لمنحنا أجنحة من أجل ذلك. بمعنى أنَّ الكامل يقع خارجنا وقد قرَّر تعطيلنا كي لا يكون لنا سبيل إلى بلوغه، وهذه هي المفصليَّة العائقة المانعة لمحاولة الاقتراب من الكمال. والحقُّ أنَّ الكمال في داخلنا غير منجز أبدًا، لكنه قيد الإنجاز دومًا.

نظرة فاسدة أخلاقيًّا؛ لما تتضمنه من استسلام للرذيلة من خلال التسليم بالجهل الذي لا يمكن تجاوزه بحكم القول بالحدود النهائية للمعرفة، والظنُّ بانعدام جدوى محاولة الإنسان السعي نحو كمال مفترض وجوده في عالم مفارق مغلق محاط بحدود غير قابلة للاختراق، بحيث لا يبقى من المذاهب الأخلاقيَّة المتكئة على هذه النظرة سوى مجموعة نصائح وعمليات تسويغ للأخطاء والردائل. فهي تقول بوجود حقٍّ مطلق لكنه بمنأى عن التناول البشريِّ والوصول إليه أمر مستحيل. وتلك هي معضلة القول بالأخلاق المطلقة، المبنية على أُسس دينيَّة بالدرجة الأولى، إذ إنَّها تقول بوجود الخير المطلق، وتغضُّ النظر عن التناقض الداخليِّ لهذا المفهوم من ناحية، وتقرُّ استحالته على الإنسان من ناحية أخرى. بالنتيجة، تكون المتربِّبات الأخلاقيَّة على القول بعدم قدرة الإنسان على تجاوز حدود معيَّنة من الناحية المعرفيَّة، ووجود حاجز صلب بينه وبين الكمال بجوانبه كافَّة، أن يفتح الباب الوحيد المتبقي للأخلاق وهو باب المواعظ وتبرير الردائل، الأمر الذي حدث على مرِّ التاريخ، زارعًا بذور تبرير الفساد الأخلاقيِّ لدى المؤسَّسات الدينيَّة، وسبب التناقض الذي يظهر بين المواعظ والأفعال.

بناءً على ما سبق، ينتهي التناقض المنطقيُّ بالتخلُّص من فكرة التحقُّق الواقعيِّ للكامل ليعود هذا الكمال غاية مسار السعي. فكما أنَّ اللانهاية في الرياضيات هي غاية الأعداد، فإنَّ اللانهاية في الأعداد ليست واقعةً متحقِّقةً وإنما هي إمكانيَّة استمرار العدِّ بلا توقُّف، كذلك يكون الكمال ليس واقعةً متحقِّقةً في عالم مُفارق وإنما هو غاية في هذا العالم. وينتهي التعطيل المعرفيُّ عندما نكتشف أنَّ الوعي بذروته القصوى التي هي (الأنا) مفتوح على اللانهاية بوصفها غاية له، وتمكُّنه اللُّغة من السعي نحو هذه الغاية من الناحية المعرفيَّة لما تتوفَّر عليه هذه اللُّغة من قابليَّة التوليد لانفتاحها اللانهاية. وعند التأكد من هذه الخاصيَّة في اللُّغة والمعرفة يكون الموقف الأخلاقيُّ قد وجد الحلَّ وخرج من التناقضات.



من المهم القول أن الضمير (الأنا) في الأخلاق يكون فوق الخير والشر، وقبل ما هو نسبي ومطلق. فاعتبارات النسبي والمطلق والخير والشر وما شاكلها هي اعتبارات متعلقة بحاجات الجسد في استمرار البقاء وتحقيق المصالح. فالخير هو ما يحفظ الجسد من الألم والفناء لأطول فترة ممكنة، ويحقق القدر الأكبر من المصالح والرفاهية لهذا الجسد، والشر عكس ذلك. بهذا الاعتبار، تدخل النسبية للمفاهيم الأخلاقية، في حين أن الأنا لا تؤثر هذه الاعتبارات فيها، لأن حفظها لا يتعلق بقاء الجسد ومصالح الجسد لا تمسها لأنها وجود محض وحركة مستمرة نحو غاية هي الكمال.

### من هو واجب الوجود؟:

والآن، يمكن إعادة هيكلة الفكرة من أجل إخراجها من الصياغة الصورية وبنائها بطريقة تجعلها أكثر رصانة وتحسينها بإزاء الدحض. (كل ما سواه يحتاجه لكي يوجد، وهو لا يحتاج سوى ذاته). هذا التوصيف ينطبق بدقة على "الأنا" حصراً ولا ينطبق على غيرها. فالملاحظ يمكنه نكران انطباق صفة الواجب على كيان ميتافيزيقي هو الله، ويقول إن الوجود موجود ككل هكذا أولاً أبداً فهو الواجب، لكنه لن يتمكن من إنكار وجوب وجود الأنا. وكذلك المؤمن لا يستطيع أن ينكر أن وجود الأنا هو الناصية الأولى التي لا بد له من الإقرار بوجودها لكي يؤكد أو ينفي بعد ذلك أي كيان آخر بما في ذلك الله. الأنا لا تنقل الموجودات من حالة الممكن إلى حالة الوجود الفعلي فهي أسبق حتى على الإمكان لأنها الواجب الحقيقي، وجود الممكنات لا يستغني عنها، ويتنفي بانتفائها، ولا يمكن حتى تصور أي وجود بتصور انتفائها.

أما القول بأن واجب الوجود هو الله، بالمعنى الذي يشير إليه الفارابي ومن تبعه، بتصورهم الله أنه ذلك الكيان الميتافيزيقي الذي دعت إليه الديانات السماوية، هو قول متعسف. فهذا الكيان ينطبق عليه تعريف الممكن، بمعنى أنه لا ينشأ محال من تصور أنه غير موجود. فلطالما تصور أناس أنه غير موجود من دون يشعروا بالتناقض أو ينشأ لديهم محال ما. يمكنك إنكار وجود هذا الكيان كما فعل الكثير من الفلاسفة وكثير من عامة الناس، ولم يعانون من أي تناقض سوى محاججات واجهوها بأجوبة قوية أو هزيلة من قبيل دليل العلية أو النظام أو المصمم الذكي. لكن، لو قلنا إن واجب الوجود هو (الأنا)، أي إدراك كوني موجوداً، وأن هذه الأنا هي وحدها ما لا يمكن تصوّره غير موجود، وأن تصوّراً كهذا محال في حد ذاته وينشأ عنه محال، عند ذلك ندرك المعنى الأدق لواجب الوجود، فنخرج تعريفه إلى كيان أصيل وليس إلى مجرد إسباغ معنى اصطلاحى على الكلمات، ثم استنطاق هذا المعنى المتعسف من أجل استنتاج أفكار جديدة والوصول إلى قرارات هامة. من المستحيل أن أتصور أنني غير موجود، وإن فعلت فمن المستحيل أن أتصور وجود أي

شيء. فكلُّ الموجودات ممكنة، والأنا واجب الوجود. ولولا وجود هذا الواجب لنشأ محال في تصوُّر وجود موجودات العالم.

### حقيقة الزمان والمكان:

الزمان والمكان مفهومان مرتبطان بالعالم الفيزيائي الذي يرتبط بدوره بالُّغة بوصفها الوسط الذي لا غنى عنه للتفاعل بين الذات العارفة وموضوعها. وحدود العالم تقف عند حدود اللُّغة، وكذلك حدود معرفتنا به أيضاً تتطابق مع، أو تقف، عند حدود اللُّغة. فنحن نحتاج أن نضع على كلِّ ما في العالم علامات للدلالة عليه، ثمَّ نقوم بمفاعلة هذه العلامات وفق ما تسمح به بنية اللُّغة وقوانينها لكي تنتج منظوماتنا المعرفية التي هي بالتالي منظومات لغوية مثلها مثل القصائد الشعرية، غير أنَّ القصائد يتمُّ إنتاجها بقواعد لغوية (براغماتكس) مغايرة تختلف عن غيرها من نصوص علمية أو رياضية أو ما شابه باختلاف الغاية من بنائها. أمَّا الحديث عمَّا هو خارج العالم وأعني الموجودات الميتافيزيقية، فهو من نتائج قابلية اللُّغة على التجريد والتسامي.

في عالم الأنا المحض المتجرّد عن المادّة، وفي عالم الأنا اللَّحظيِّ الذرّيِّ الشامل الذي يمثّل الوجود كلّهُ، عالم هنا والآن، والذي هو في الوقت نفسه يمثّل مرحلة عبور هنا والآن للإِطلاع على الوجود كلّهُ بوصف هذه النقطة هي الزمان كلّهُ والمكان كلّهُ، في عالم الأنا هذا تنتفي الحاجة إلى اللُّغة كوسيلة للمعرفة والتواصل وليس من حاجة إليها في أنطولوجيا الوجود. تكون المعرفة في غير حاجة إلى لغة، وأقرب نموذج لها معرفة الضمير بالحقِّ والعدالة تلك المعرفة التي لا تحتاج إلى اللُّغة للتواصل مع الذات أو التفكير والاستنتاج من أجل المعرفة.

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ اللُّغة ركيّة أساسية لوجود الكون وفهمه والتعامل معه، لكن الوجود المطلق الذي مركزه الأنا والشامل عموم الزمان والمكان، وليس المعتمد على الجسد وقبوده الزمانية المكانية، هذا الوجود لا يمكن أن يكون معتمداً على اللُّغة أو أسيراً لها، لأنّها ببساطة مرتبطة بالجسد وآلياته، فهي إذن، مرتبطة بهذا العالم وحدوده الزمانية والمكانية.

حقيقة الوجود واحدة هي أنّه موجود، والأنا هي السبيل الوحيد للجزم بوجوده، ومن دونها تفرغ من معناها أيّة عبارة تشير إلى وجود الوجود ككلِّ أو وجود أيِّ من جزئياته، بل تفرغ كلُّ العبارات من معناها حين لا يعود من الممكن إثبات أنّ أيِّ شيء موجود. وهذا الأمر، من ناحية، يمثّل الصدق ولا مجال لدحضه معرفياً ولا وجودياً، أمَّا من الناحية الأخرى؛ وباستثناء عبارة أنا موجود، فلا توجد أيّة حقائق مطلقة وثابتة في هذا العالم أو عن هذا العالم. كلُّ القوانين والنظريات والأديان تكون فرضيات متناسقة ذات أهداف، وتستمدُّ قوتها من مدى تناسقها ومهارتها قائلها وليس

من تعبيرها عن حقائق ثابتة حيث لا حقائق ثابتة. حقيقة الوجود وكونه موجوداً يتم الوصول إليها بواسطة حقيقة أنا موجود فقط.

### الله والضمير:

حري القول أن هذا المفهوم، وهذه الكلمة (الله)، تسبب إشكالات معرفية كبيرة نظراً لارتباطاتها الدينية الوثيقة، وكونها محاطة بالقدر الأعظم من التقديس. فهي تشير إلى كيان مفارق أقصى، مجهول وفي غاية الهلامية، مثير للهلح الأكبر أو للطمأنينة المغرقة لمجرد محاولة التعرف عليه. لكنّه من الناحية الأنطولوجية واللغوية يمثل الحدّ الأبعد لكلّ ما هنالك. هذا الحدّ كان لابدّ من أن يكون له اسم بحكم طبيعة اللّغة التي تضع علامات (أسماء) على الأشياء والعلاقات والحدود، فوضعت هذا الاسم: الله، الإله، الرّب، ثمّ أضافت إليه الكثير من الصفات المختلفة بحسب اختلاف الأديان والثقافات. ونستمرّ في هذه المقالة باستخدام هذه التسمية لنشير إلى هذا الحدّ الأنطولوجي للوجود، من دون الخوض في ما يخالطه من تقديس وتغريب عن الواقع.

إنّ وضع تعريف عامّ لمفهوم الله هو من أكثر الأمور صعوبة، مع أنّه أحد أكثر المفاهيم شيوعاً وتداولاً، وربما كان شيوعه وتداوله الواسع سبباً في إضفاء مزيد من عدم الوضوح عليه. ومن الأمور اللافتة أنّك لو سألت مجموعة من الناس عن فكرتهم أو تصوّرهم لله لوجدت أنّ كلّ واحد منهم لديه فكرة مختلفة عن فكرة الآخر.

مع ذلك هناك مجموعة من التصورات عن فكرة الله يكون الاختلاف حولها أقلّ. فيُنظر إلى الله على أنّه الكائن الأسمى، والخالق، والموضوع الرئيسيّ للإيمان. وأنّه كليّ القدرة، كليّ العلم، كليّ العدل، فضلاً عن وجوده الأبديّ والضروريّ. غالباً ما يُنظر إلى الله على أنّه مختلف عن كلّ شيء وأيّ شيء، ممّا يعني التعالي، وتكون الصفات التي يوصف بها موضع جدل كبير<sup>[1]</sup>.

لقد كان تصوّر الله على أنّه إمّا شخصيّ أو غير شخصيّ. فعند المؤمنين يكون هو الخالق والراعي للكون، بينما عند الربوبيين يكون هو خالق الكون، وليس الراعي له. وعند من يقولون بوحدة الوجود هو الكون نفسه. أمّا الإلحاد فهو غياب الإيمان بأيّ إله، بينما اللأدرية تعتبر وجود الله غير معروف أو لا يمكن معرفته. كما تمّ تصوّر الله على أنّه مصدر كلّ الالتزامات الأخلاقية، وأنّه أعظم ما يمكن تصوّره من الوجود<sup>[2]</sup>.

[1] -Swinburne, R.G. "God" in Honderich, Ted. (ed)The Oxford Companion to Philosophy, Oxford University Press, 1995.

[2]-Platinga, Alvin. „God, Arguments for the Existence of“, Routledge Encyclopedia of Philosophy, Routledge, 2000.

أما من ناحية المعنى والقيمة لمفهوم الله، بصورة عامّة، وبصرف النظر عن التحديدات الثيولوجية التي تحوّلت إلى قوالب ولوائح تتمسك بها المؤسّسات الدينية، فهو يمثل قَمّة البناء المعنويّ في الدّهْن ونموذجاً يتوحّد عنده كلُّ معنى للسموّ، فهو الغاية والمعنى الذي من دونه يفقد كلُّ شيء أية قيمة أو أهميّة. فإذا كان مفهوم الله يمثل كياناً جامعاً تتوحّد فيه القيم العليا وكلُّ ما يمثل الغاية الأسمى في الدّهْن، ويمنح الوجود غايته ومعناه، عند ذلك يأتي السؤال الكبير الذي هو سبب التنازع بين جمهور المؤمنين والملحدّين، وهو: هل هناك وجود واقعيّ خارج الدّهْن لهذا الكيان أم أنّه مجرد فكرة لا مقابل لها من الناحية الموضوعيّة؟

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الفكرة الدينيّة الشائعة عن الله، في أقصى ما أوصلتها إليه الأديان من تجريد، هي أنّه كيانٌ لا نهائيّ متحقّق بوجود منفصل عن كلّ مادّة وطاقة، وأهمُّ من ذلك أنّه منفصل عن الضمير (الأنا)، ليست فكرة غير قابلة للإثبات الحاسم وحسب وإنما هي متناقضة تؤدّي إلى مفارقات منطقيّة وارتباكات في جوانب الرؤية الوجوديّة والمعرفيّة والأخلاقيّة. وهذا التناقض من المستحيل حلّه، كما ثبت ذلك على مدى تاريخ الفكر الفلسفيّ والدينيّ. بيد أنّ البديل الذي يحلُّ هذا التناقض ويفكُّ طلاسم الأحجية هو أنّ الله هو الغاية، أو هو الأنا (الضمير) المتّجه بصورة دائمة مستمرة نحو اللانهاية والكمال. هذا الضمير لا يكون هو الله إلّا من خلال هذا المسعى المستمرّ، وما يعارض تماهي الله مع الضمير هو نسيان الضمير أو الأنا في خضمّ متطلبات البقاء والمصلحة التي يستمرّ الجسد في طلبها مدفوعاً بالرغبات واللذات والآلام.

ولا ريب في أنّ وقوع الإنسان بين هذين الطرفين هو سبب القلق المستمرّ المصاحب لوجوده. فاللذات والمصالح مهما كثرت وتنوّعت وأشبعّت لا تؤدّي إلى السعادة لعدم صلاحيتها في أن تكون غاية بحدّ ذاتها بسبب التحامها التامّ بالجسد. كما أنّ التنكّر لها يعني تنكراً لهذا الجسد الذي هو ناصية للأنا يصعب الاستغناء عنها وتحتوي جهاز إنتاج اللّغة. ومن دون اللّغة لا يمكن الوصول إلى الأنا من الناحية المعرفيّة. فهي تبدأ معرفياً ثمّ تفصل بين الوجود والعدم. فالوجود لا يكون إلّا بوجود الأنا، وما العدم إلّا انعدام الأنا، وهو مستحيل، لأنها واجب الوجود.

### الجسد والأنا واللّغة:

ليس الجسد ثانويّاً أو لا قيمة له من ناحية علاقته بالوجود. طالما كانت الأنا في غاية الأهميّة، وهي ذات علاقة وطيدة باللّغة حين يتعلّق الأمر بالترابط مع العالم ومن أجل الإدراك المعرفيّ، أي لمجرد إدراك الأنا لذاتها أو لوجودها في هذا العالم من خلال الكوجيتو في تلك اللّحظة الحاسمة لإدراك (أنا موجود). في تلك اللّحظة تكون أهميّة اللّغة غير قابلة للإغفال، إذ من دونها لا يمكن أن نصل إلى (أنا أفكر إذن أنا موجود) لأنّ الـ(أفكر) لا يمكن إنجازها من دون لغة. ثمّ نجد أن ذلك

كله لا يمكن إنجازه من دون الجسد، فالجسد هو الذي يوفر آلات إنجاز اللُّغة.

من هنا، يجدر القول أنّ الأنا ترتبط باللُّغة، واللُّغة ترتبط بالجسد، وهذا كلّهُ يرتبط بالوجود معرفياً، إذ إنّ المعرفة بالوجود تختلُّ إذا اختلَّ هذا الترابط. وبناءً على ذلك، فإنَّ هذا الترابط بين الأنا واللُّغة والجسد، وأهميته الأستيمولوجية لهما أثر حاسم من الناحية الأنطولوجية، إذ إنّ وجود الوجود بكلِّه وبتفاصيله لا يمكن فصلهما عن الأنا، كما بيّنا سابقاً.

ومن المفيد القول أنّ مفهوم الإله، بوصفه كياناً لانهائياً موجوداً وجوداً واقعياً متحقّقاً، هو من منتجات اللُّغة، مثله مثل مفهوم الكمال ومفهوم اللانهاية. هذه المفاهيم تنتجها اللُّغة بوصفها حدوداً نهائيةً أو أطراً لقصارى ما تنتجه، فهي بمثابة حدود لما لا حدَّ له. واللُّغة القادرة على الإنتاج بلا نهاية، تضع لنفسها هذه الحدود. وبحكم كونها غير محدودة، ولا يمكن أن تحدّ، تكون حدودها حاملة لهذه الخواصّ الغريبة. فهي حدود مفتوحة دائماً، ولا يمكن أن يوجد في الواقع ما هو خارجها.

ثمَّ إنّ الإله اللانهاية هو حدٌّ من حدود اللُّغة، لا وجود له في الواقع ولا يمكن أن يوجد، لأنَّ اللُّغة نفسها، وهي التي أوجدته بوصفه حدّاً لها، وهي المفتوحة التي لا يمكن أن تحدّ، لا تسمح بوجوده الواقعيّ لأنّها لا تستوعب اللانهاية. وعليه، فإنَّ الواقع لا يمكن أن يستوعب اللانهاية، بل يمكن أن يكون ذلك الإله غاية، حاله حال مفهوم اللانهاية في الرياضيات.

أمّا إذا فهمنا الإله بوصفه الأنا الأولى، أو ومضة الوعي التي تشكّل أساس الوجود، أو الذرّة الأولى (ذرّة بمعنى الأوليّة، لا بالمعنى الفيزيائي للذرّة) ومضة وجود تتمثّل في "أنا" الخاصّة بي، وبكلّ "أنا" لكلّ موجود، أي هي وعي جميع الموجودات. وهذا الفهم للإله هو الذي نعتمده، وهذا الموقف ليس إلحادياً، ولا هو من الآراء المناظرة للقول بوحدة الوجود، ولا يضيف نوعيّة التقديس التقليديّة التي تسبغها مواقف الإيمان الشائعة على مفهوم الإله المقدّس المشخّص الموجود وجوداً واقعياً متحقّقاً بمعنى قريب من المعنى الفيزيقيّ رغم زعمه العلوّ على الطبيعة. هذا الموقف يستفيد من العلم الفيزيائيّ بطريقة لا ترتهن لهذا العلم لأنَّ نظريّات العلم متغيرة، في حين يستمدُّ رصانته من تأمّل في وجود الأنا بوصف هذا الوجود هو الوحيد الذي لا يرقى إليه الشكّ. وهو موقف يقدم حلولاً لجميع مشاكل الفكر وتناقضاته، بدءاً من مشكلة الموت الذي لن يعود ذلك المجهول الرعب، ومشكلة الأخلاق ومشاكل الميتافيزيقا... إلخ.

أما الذي هو وراء اللُّغة أو خلفها، فهو ومضة الوجود الأولى، الأنا الأولى، وتأتي اللُّغة بعدها، وذلك بحكم كون الأنا هي الوجود الأول المطلق، نظراً للحاجة إلى اللُّغة من أجل الوصول إلى أنا أفكر، ومن ثمَّ التحقق من وجود الأنا، والوصول إلى تلك الومضة بمساعدة اللُّغة التي تكون هي

الواصل بين الأنا والجسد. وهي تعتمد في وجودها أساساً على وجود الجسد الذي يوفر آلياتها من إشارات وحروف وكلمات وعبارات. وبذلك فإنَّ اللُّغة هي نقطة اتصال الأنا بالوجود ككلّ، وهي الوسيط الذي يلتقي عنده الوعي بالعالم المادّي.

بحكم هذا الفهم للوعي على أنه مساوق للوجود والسبب الأول له، وكون الأنا هي واجب الوجود، فإنَّ حياة الفرد وفترة العمر من الولادة إلى الموت هي مجردّ ومضة قصيرة للغاية في خضمّ هذا الوجود اللامتناهي في المكان والزمان. هذه الفترة أو هذا العمر هو ومضة عابرة تمثل فترة عابرة تافهة القيمة مقارنة بعمر الوعي اللامتناهي، لكننا نعطيها القيمة الأكبر والأولوية القصوى بحكم ارتباط وعينا في هذه الفترة بالجسد الذي هو ناصية اللغة التي هي وسيلة التفكير الوحيدة، وهي مبنية للتعامل مع هذا العالم الذي يقع بين حدّي الولادة والموت.

### لائحة المصادر المراجع:

القرآن الكريم.

1. جيورجيو كولي، ولادة الفلسفة، ترجمة عفيف عثمان، بيروت - دار المعارف الحكميّة، ط. الأولى 2016 م.
2. برتراند راسل، حكمة الغرب، ترجمة د. فؤاد زكريا، الكويت - عالم المعرفة، العدد 365 يوليو 2009 م.
3. أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، الكليات، تحقيق عدنان الدرويش ومحمد المصري، بيروت - مؤسّسة الرسالة 1998 م.
4. محمد بن فتح الله بدران، الفلسفة الحديثة في الميزان، القاهرة - مكتبة القاهرة الحديثة 1968 م.
5. عبد الحميد إبراهيم، موسوعة الوسطيّة العربيّة، القاهرة دار المعارف 1995 م.
6. الحسين بن علي بن سينا، الإلهيات من الشفاء، مراجعة إبراهيم مدكور، من دون تاريخ.
7. محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت - دار إحياء التراث العربي 1980 م.
8. محمد بن إبراهيم الشيرازي، المظاهر الإلهية، تحقيق جلال الدين الأشتياني، قم - دفتر تبليغات إسلامي ط. الثانية 1419 هـ.

9. محمد بن إبراهيم الشيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تحقيق وتقديم جلال الدين الأشتياني، مشهد - 1961 م.
10. محمد بن إبراهيم الشيرازي، المبدأ والمعاد، تقديم وتصحيح جلال الدين الأشتياني، طهران 1976 م.
11. الحسين بن علي بن سينا، النجاة، طهران - المكتبة الحيدرية.
12. محمد بن أحمد بن رشد، كتاب فصل المقال، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر، بيروت - دار المشرق ط . الخامسة.
13. محمد بن أحمد بن رشد، تهافت التهافت، مدخل وتقديم محمد عابد الجابري، بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية، ط . الأولى 1998 م.
14. علي أمين جابر، فلسفة التأويل عند صدر الدين الشيرازي، بيروت - مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط . الأولى 2014 م.
15. عبد الواحد بن محمد الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، نشر مطبعة العرفان بصيدا - 1349 هـ، حكمة 7946..
16. محمد محسن الكاشاني المعروف بالفيلسوف، الوافي للمحدث، أصفهان - مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، الطبعة الأولى 1312 هـ.
17. ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة وتعليق وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة - مكتبة مدبولي، ط . الأولى 1998 من ص 260.
18. محمد أبو القاسم حاج محمد، أبستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، دار الهادي، 2008.
19. محمود حيدر: «المعنى في دنوه وتعالیه»، مجلّة «علم المبدأ»، 2023/9/19.
20. عبد الحسين خسروبناه: «التعددية الإستمولوجية: ما ينبغي القبول به من نظرياتها وما لا ينبغي»، ترجمة: أسعد مندي الكعبي، مجلّة «الإستغراب»، العدد 25، 2021.
21. د. محمد فنائي إشكوري في حوار ترجمه حسن علي مطر الهاشمي: «الروحانية العلمانية هي تعبير عن مأزق المعنى في الحضارة المعاصرة» [www.iicss.iq](http://www.iicss.iq)
22. كمال طيرشي: الفلسفة الروحانية عند هنري برغسون، مجلّة «تبيين»، العدد 13، 2015.



23. مريم سليم، علم تكوين المعرفة، سلسلة: أبستيمولوجيا «بياجيه»، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، 2002.
24. الفارابي؛ عيون المسائل، في المنطق ومبادئ الفلسفة، ضمن (مبادئ الفلسفة القديمة)، القاهرة، 1910.
25. الفارابي؛ كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، ط1 بيروت، 1959.
26. David Bohm. Die Implizite Ordnung. Grundlagen eines ganzheitlichen Weltbildes. Originaltitel: Wholeness and the Implicate Order. Übersetzt von Petra Michel. Crotona Verlag GmbH. 2018.
27. Bradley Shavit Artson. Das dynamische Universum: Transzendenz und Physik. CROTONA VERLAG EBOOK.
28. Chopra, Deepak und Mlodinow, Leonard Schöpfung oder Zufall? Elektronische Ressource: Wie Spiritualität und Physik die Welt erklären - Ein Streitgespräch. Übersetzung: Liebl Elisabeth. München E-Books der Verlagsgruppe Random House GmbH, 2012
29. Hans-Peter Dürr. Es gibt keine Materie! Crotona Verlag GmbH. 2012.
30. Adolphe Franck. Philosophie et Religion. WENTWORTH PR, 2018.
31. Amit Goswami. Das bewusste. Universum: Wie das Bewusstsein die materielle Welt erschafft. Übersetzer: Thomas Niehaus, Lüchow, 2013.
32. Denise Leduc-Fayette. FENELON : PHILOSOPHIE ET SPIRITUALITE, DROZ, 20
33. Swinburne, R.G. "God" in Honderich, Ted. (ed)The Oxford Companion to Philosophy, Oxford University Press, 1995.
34. Platina, Alvin. „God, Arguments for the Existence of“, Routledge Encyclopedia of Philosophy, Routledge, 2000.

علم المبدأ  
LMOLMABDAA



# حقول التنظير

ميثافيزيقا التوحيد في الفكر اليوناني

إكسينوفان أول الموحدين

- مصطفى النشار

المعرفة التنسُّكيَّة

رحلة تأمل في إدراكات القلب العرفاني

- محمد غلاب

أعدّ النص وقدمه: د. غيضان السيد علي

جوامع التصوّف

بحث في الصلة بين الشريعة والفلسفة والفنّ

- ثريا بن مسميَّة

# ميتافيزيقا التوحيد في الفكر اليوناني إكسينوفان أول الموحد

مصطفى النشار

أستاذ الفلسفة القديمة بكلية الآداب . جامعة القاهرة

## ملخص إجمالي:

دار جدل مديد ولمّا يزل حول ما إذا كان الفكر اليوناني بلغ التوحيد أم أنه ظل سارحاً في أرجاء التفكير بالطبيعة وظواهرها. غير أن ملامح توحيد الإله الواحد ستظهر على نحو مفارق لدى الحكيم المعروف إكسينوفان (570ق.م) في هذه الدراسة نسعى إلى استقراء ميتافيزيقا التوحيد من خلال هذا الحكيم وبيان العناصر الأساسية المكونة لنظامه الفلسفي.

يتناول البحث جملة من العناصر المعرفية التي تشكل بنية النظام الميتافيزيقي الذي وضعه إكسينوفان. ولعل أبرزها ما يتعلّق برؤيته لمسألة الألوهية ونزوعه نحو الاعتقاد بالإله الواحد ومفارقته للعقائد الفلسفية السائدة، من خلال الانفتاح على أفق أنطولوجي غير معهود في الحضارة اليونانية المؤسّسة على العقل المحض وإنكار مركزية للإله الواحد الأحد. ففي حين كان نظراؤه من الحكماء والفلاسفة خصوصاً بارمنديس الذي قال بالواحد ويعني به الوجود بما هو موجود، مضى إكسينوفان نحو مذهب مفارق رأى فيه أن الواحد هو الإله المفارق للموجودات.

\* \* \*

مفردات مفتاحية: ميتافيزيقا التوحيد - إكسينوفان - الفلسفة اليونانية - فيتاغورس - المذهب الآلي - الألوهية والطبيعة.

## تمهيد:

يختلف المؤرخون عادة حول وضع إكسينوفان في تاريخ الفلسفة اليونانية، فقد اعتاد معظمهم على الحديث عنه ضمن المدرسة الإيلية، واختلفوا في إطار ذلك؛ فبعضهم يعتبره المؤسس الحقيقي للمدرسة الإيلية<sup>[1]</sup>، وبعضهم يرى أنه وضع أساس المذهب الإيلي<sup>[2]</sup>، وبعضهم يكتفي بالقول أنه كان معلّم بارمنيدس رغم الاعتراف بأنّ الاتصال أو التشابه بين فكريهما جدّ ضئيل<sup>[3]</sup>.

بيد أنّ ثمة رأياً يختلف عن كلّ الآراء السابقة حيث يقرن أصحابه في الحديث بين فيثاغورس وإكسينوفان<sup>[4]</sup>. أما نحن فنميل إلى اعتباره فيلسوفاً متفرداً قائماً بذاته فهو ليس مؤسساً للمدرسة الإيلية، وإن كان بارمنيدس قد تتلمذ عليه وتأثر به. فهو - أي إكسينوفان - لا يعدو أن يكون من أولئك الأحرار الذين آثروا الهجرة من ساحل أيونيا حين شعروا بضغط الفرس عليه مثله في ذلك مثل فيثاغورس<sup>[5]</sup>. كما أنّه في فكره يختلف عن بارمنيدس سواء من حيث الأسلوب أم من حيث المضمون، وإن التقيا معاً في الحديث عن الواحد<sup>[6]</sup>. فقد كان الواحد عند إكسينوفان هو الإله، بينما كان عند بارمنيدس هو الوجود. لقد كان الأول فيلسوفاً لاهوتياً دينياً، بينما كان الثاني فيلسوفاً أنطولوجياً ميتافيزيقياً.

## أولاً: حياته وشعره:

ولد إكسينوفان في مدينة كولوفون Colophon إحدى المدن الأيونية، وكانت تبعد عن ملطية حوالي 40 ميلاً في حوالي عام 570 ق.م<sup>[7]</sup>. وقد تحدّد هذا التاريخ بالنظر إلى أنّ إكسينوفان قال إنه استمع إلى انكسيمندر الذي يكبره بحوالي أربعين عاماً<sup>[8]</sup>، وأنه اتجه إلى جنوب إيطاليا وهو في

[1]- أنظر: Copleston(F.) A Hiistory of Philosophy:., Vol. I Part 1. P. 64 Image Books New York, 1962 ؛ وأيضاً: Dumitriu: History of Logic,English Edition , Vol. 1, Abacus press1977, p. 76 ؛ وكذلك: ول ديورانت: قصة الحضارة- حياة اليونان ، الجزء الثاني من المجلد الثاني، ترجمة محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة 1968 م، ص303.

[2]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1953 م، ص27.  
[3] - Luce (J.V.): An Introduction to Greek Philosophy ,Thames and Hudson, U.S.A New York 1998, p.18.

[4]- Matson (W.I) A new History of Philosophy vol.1, Harcourt Brace Jovanovich Inc.U.S.A 1987, p.18

[5]- أنظر: د. الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1954 م، ص93؛ وكذلك: إميل برييه: تاريخ الفلسفة - الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1982 م. ص80.

[6]- أنظر: ميشيلين سوفاج: برمنيدس، ترجمة: د. بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1987م، ص120-121.

[7]- يكاد يجمع المؤرخون على هذا التاريخ بالنسبة لإكسينوفان: أنظر:

Luce: Op. Cit., p. 49. وأيضاً: Matson: Op. Cit., p.21

وكذلك د. الأهواني: المرجع نفسه، ص93؛ وأيضاً: يوسف كرم: المرجع نفسه، ص37؟

[8] - Matson: Op. Cit., p.21

حوالي الخامسة والعشرين من عمره حينما غزا الفرس أيونيا. وإذا عرفنا أن مدينة كولوفون وقعت في أيدي الفرس حوالي عام 454 ق.م فيتبين لنا أنه ولد في حوالي عام 570 وازدهر حوالي عام 530 ق.م.<sup>[1]</sup>

عاش إكسينوفان حوالي 92 عامًا قضى معظمها في التجوّل وكتابة الأشعار<sup>[2]</sup>. وحدثنا هو نفسه في أشعاره أنّه ظلّ ستة وسبعين عامًا يتجوّل في بلاد اليونان من أقصاها إلى أقصاها حيث كان يجمع مشاهداته ويخلق لنفسه الأعداء أينما حلّ. وقضى كلّ هذه الأعوام في السفر من دون أن يستقرّ في مكان. وكانت إيليا موطن المدرسة الإيلية من المدن التي زارها من دون أن يستقرّ فيها كعادته ومن ثم فلم تتح له فرصة تأسيس مدرسة هناك.

كان إكسينوفان في ما يبدو أول من اتخذ من الشعر أداة للتعبير عن الأفكار الفلسفية، وقد حذا بارمنيدس حذوه بعد ذلك. وكان الجديد في أشعاره أنه لم يتّخذها أداة للحديث عن أعماله الخاصة، أو الحديث عن تاريخ الآلهة كما فعل هوميروس وهزيود، بل كان شعره عبارة عن تأملات في الطبيعة ككلّ وفي أصل الأشياء، وفي الظواهر الدنيئة التي عاصرها. ولكنه في ما يبدو لم يرتّب أفكاره في هذه الأشعار بحيث تكون مذهبًا فلسفيًا معيّنًا. ولعلّ ذلك كان السبب في أن أرسطو لم يعتبره حينما تحدّث عنه من جملة الفلاسفة<sup>[3]</sup>.

### ثانياً: فلسفته الطبيعية:

دارت أشعار إكسينوفان وتأمّلاته حول موضوعات شتى وإن كانت في جوهرها تأملات حول الألوهية والطبيعة.

أما آراؤه الطبيعية فقد سائر فيها فلاسفة ملطية؛ فقد فسر الكواكب والشمس بانبثاقات أو بغيوم تتولّد من تبخر البحر، ورأى أنّ الأرض شبه مستودع لظمي البحر، كما قال بتعدّد الأكوان<sup>[4]</sup>.

ورغم ذلك لم يكن يشاطر سابقيه من الملطيين ميولهم العلمية، فلم يكن يعنيه في حقيقة الأمر معرفة شكل العالم أو شكل الأرض، حيث افترض أن شمس اليوم ستواصل إلى ما لا نهاية مسيرتها

[1]- د. الأهواني: نفسه، ص93.

[2] - Matson: Op. Cit., p.22

[3]- د. الأهواني: نفسه، ص64.

[4] - إميل برييه: تاريخ الفلسفة، الجزء الأول، الترجمة العربية، ص80.

في خطٍّ مستقيم، وأنه ستقوم مقامها في الغد شمس أخرى، وأن الأرض كلك تمتدُّ إلى ما لا نهاية له تحت أقدامنا<sup>[1]</sup>.

وقد روى هيبوليتوس في النصف الأول من القرن الثالث في كتاب ثمين له بعنوان « الأمور الفلسفية To Phiosophamena »، روى نصًّا مهمًّا لإكسينوفان يكشف عن اهتمامه بالجيولوجيا وعلم الحفريات. يقول النص: « قال إكسينوفان: إنه كان يوجد امتزاج بين الأرض والبحر، وأن ذلك الامتزاج أخذ في التحلُّل عن الرطوبة على مرِّ الزمن. وأدلته على ذلك هي كما يأتي؛ تكتشف الأصداف وسط الأرض وفي الجبال. ويضيف إلى ذلك أنه وجدت في محاجر سراقوسه آثار سمكة وعجول البحر. وفي باروس وجد أثر سردينية في قاع حجر. وفي مالطة أجزاء من جميع أنواع الحيوانات البحرية. ثم يقول إن هذه الأشياء تولدت حين كانت جميع الأشياء في الأصل مطمورة في الطين، وأن آثار بعضها جفت في الطين، وأن جميع البشر هلكوا حين اندفعت الأرض نحو البحر وتحولت إلى طين. ثم ولدت الكون مرة أخرى وحدث التغيير لجميع العوالم»<sup>[2]</sup>.

هذا النصُّ يؤكِّد اهتمام إكسينوفان ببحث أصل العالم الطبيعي، كما يكشف عن اعتقاده بأنَّه قد حدث تطوُّر ما على هذا العالم؛ فهو لم يكن على الحال نفسه التي رآه عليها، بل لقد كانت البحار ممتزجة بالأرض، وأنه قد حدث انفصال بينهما ثم امتزاج جديد تولدت منه نشأة العوالم والكائنات مرة أخرى. وهكذا يؤمن بنوع من الدورات الكونية يقوم على الميلاد والفناء لكنه يفسرها على طريقته؛ فالميلاد والفناء ليسا أساسهما الاحتراق الكليُّ للعالم كما كان الشأن عند الكلدانيين أو عند هيراقليطس، بل إنَّ الكائنات الحيَّة تفتنى بتحوُّل الأرض إلى بحر وطين، وتولد مرة أخرى بانفصالهما وتهيؤ الأحوال المناخية البيئية لظهورها.

### ثالثاً: فلسفته الإلهية:

إن اهتمامات إكسينوفان بالبحث عن الطبيعة كانت بلاشك تمثل مدخلاً لاهتمامه الأكبر، وهو البحث في ظاهرة التأليه عند البشر. لقد اهتمَّ أكثر بالبحث في عقائد الناس حول الألوهية. وقد تبلورت تأملاته في هذه القضية في اتجاهين: اتجاه نقدي انتقد فيه تصوُّرات السابقين والمعاصرين

[1] نفسه: ص 80-81.

[2] هذا النص نقلًا عن: جورج سارتون، تاريخ العلم - الجزء الثاني، ترجمة ليف من العلماء، دار المعارف بالقاهرة 1970 م، ص 377.



حول الألوهية، واتجاه إيجابيٍّ قدّم فيه تصوّره الخاصّ لطبيعة الإله وصفاته.

### أ) الجانب النقديّ من نظريته حول الألوهية:

كان إكسينوفان شديد الانتقاد لكلّ من تحدّثوا عن الألوهية قبله وخصوصاً أولئك الذين صوّروا الآلهة في صورة هزليّة لا تليق؛ فقد انتقد أشعار هوميروس وهزيود قائلاً: «إنهما يعزوان إلى الآلهة كلّ الأعمال التي تحطّ من قدر الأدميين وتكلّمهم بالعار كالتلصّص والزنى والغش»<sup>[1]</sup>.

ويبدو أنّ هذه الانتقادات وتلك السخرية اللاذعة التي وجّهها إلى هذين الشاعرين لم تكن في الواقع إلّا انتقاداً للعقائد اليونانية عموماً حول الألوهية؛ فقد كان يعرف أنّ جميع الناس قد تعلّموا منذ نشأتهم على قصائد هوميروس<sup>[2]</sup>.

إنّ رفض إكسينوفان لهذه الصورة الهزليّة التي تصوّر الآلهة كالبشر الفانين الذين يمارسون كلّ الشرور من تلصّص وزنى وغش؛ إنما هو رفض لكلّ العقائد الشائعة في عصره حول الألوهية وليس فقط لما ورد فيها من أشعار هوميروس وهزيود، أو في الأدبيّات الأخرى للديانة الأولمبية اليونانية. وها هو يعمّم سخريته ونقده لكلّ هذه العقائد في إحدى قصائده فيقول: «لن يوجد رجل ذو علم أكيد عن الآلهة.. إن الأدميين يتصوّرون أنّ الآلهة يولدون ويلبسون الثياب، وأن لهم أصواتاً وصوراً كأصوات الأدميين وصورهم ولو كان للثيران والأسود أيد مثلنا. وكان في وسعها أن ترسم وتصنع صوراً كما يفعل الأدميون لرسمت لآلهتها صوراً، وصنعت لها تماثيل على صورتها هي؛ ولو استطاعت الخيل لصوّرت آلهتها في صورتها. إنّ الأحباش يصورون آلهتهم سوداً فطس الأنوف، والتراقين يصورون آلهتهم زرق العيون حمر الشعر»<sup>[3]</sup>.

وهكذا انتقد كلّ التصوّرات البشرية التي تجسّد الآلهة وتصوّرها على هيئة البشر. وقد صبّ جام غضبه على تلك العقائد التجسيدية «بطريقة ساخرة لاذعة لدرجة أنّه اعتبر أنّ تصوّرات البشر عن الآلهة لا تختلف عن تصوّرات الحيوانات عنها، هذا إذا تخيلنا أنّ تلك الحيوانات كالثيران والخيول والأسود قادرة على أن تعلن هذه التصرّوات وأن تجسّدها كما يجسّدها البشر!!

[1]- نقلاً عن: ول ديورانت، قصّة الحضارة - حياة اليونان، الجزء الثاني من المجلّد الثاني ترجمة محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة 1968 م، ص 303؛ وانظر أيضاً:

Matson: Op. Cit., p.22

[2]- أنظر د. الأهواني: المرجع نفسه، ص 95.

[3]- نقلاً عن: ول ديورانت، المرجع نفسها، ص 303؛ وانظر أيضاً:

Matson: Op. Cit., p.22

## ب ( الجانب الإيجابي من نظريته حول الألوهية:

هل توقّف إكسينوفان عند هذه الانتقادات الساخرة من تصوّرات البشر المختلفة حول الألوهية؟! لو أنه توقّف حقاً عند هذا الحد لقلنا عنه مع ول ديورانت «إنه لم يبلغ شأواً بعيداً في التقى والصلاح»<sup>[1]</sup>. فالحقيقة أنه حاول أن يتجاوز هذه الأساطير الشائعة التي كان يؤمن الناس بها في عصره، كما حاول أن يتجاوز في الوقت ذاته تصوّرات الفلاسفة الملطيين الماديين الذين وقفوا عند إدراك أن المادة كلّها حيّة وكأنهم يتحدثون عن خليقة من دون خالق على حدّ تعبير هنري توماس<sup>[2]</sup>. لقد تجاوز كلّ ذلك، والتقط الخيط من الفلاسفة الشرقيين، فرجع إلى فكرة العالم الواحد في رعاية الإله الواحد<sup>[3]</sup>. وهو حاول أن يقوم في بلاد اليونان بالدور نفسه الذي قام به أخناتون في مصر القديمة، فهو بدأ بنقد عقائد معاصريه من جهة، وبدأ يدعو مثل أخناتون إلى عقيدة مفادها أن «الإله واحد» من جهة أخرى.

ففي إحدى قصائده يصف الإله الذي يدعو إليه قائلاً: «إن ثمة إلهاً واحداً يعلو على الآلهة والبشر، لا يشبه آدميين في صورته ولا في عقله، فهو يرى ككلّ ويفكر ككلّ، ويسمع ككلّ. وهو يسيطر على الأشياء كلّها بقوة عقله»<sup>[4]</sup>.

إذن، إكسينوفان يؤمن بإله واحد وبأن وعي هذا الإله وقدرته لا تعتمد على تلك الأعضاء الحسيّة من سمع وبصر أو على شيء يضاهيها<sup>[5]</sup>. فالإله الواحد لا يمكن أن يكون على هيئة بشريّة لا في شكله، ولا في أعضائه، ولا في عقله؛ فهو إن فكّر يفكّر ككلّ، وإن سمع يسمع ككلّ. وبالطبع فإنّ هذه الصورة السامية كانت فريدة في ذلك العصر الذي آمن اليونانيون فيه بتعدّد الآلهة وبالأساطير الكثيرة حولها.

ولذلك نجد أن المؤرّخ الغربيّ يتعجّب من ظهور هذه الفكرة في ذلك الوقت، ويقلّل من شأنها؛ فنرى يبجر رغم إدراكه أن إكسينوفان قد ذهب إلى أبعد حدّ في إنهاء بقايا التصرّو الإنسانيّ للآلهة من خلال تصوّره لهذا الإله الواحد<sup>[6]</sup>، إلاّ أنّه يقول إنّ تبجيل الأخير للإله لم يمنعه من أن يصفه «بأنه

[1]- ول ديورانت: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2]- هنري توماس: أعلام الفلاسفة - كيف نفهمهم، ترجمة مترى أمين، دار النهضة العربيّة بالقاهرة 1964 م، ص 75.

[3]- المصدر نفسه.

[4]- نقلاً عن ول ديورانت: قصة الحضارة، ص 303-304؛ وانظر أيضاً:

Matson: Op. Cit., p.22

[5]- Jaeger: Theology of Early Greek Philosophers, Oxford, the Clarendon press, 1960, p. 44.

[6]- Ibid.

الأعظم بين الآلهة والناس»، وهذه الطريقة في الحديث في خلطها وتقريبها بين القطبين «الآلهة والناس» توضح بجلاء تام رأيه في أن إكسينوفان لا يزال يؤمن بوجود آلهة آخرين بجانب الإله الواحد تماماً كما يوجد بشر كثيرون<sup>[1]</sup>!!

والحقيقة أنه لم يكن بإمكان أحد من المفكرين اليونان في تلك الحقبة أن يصل إلى كل الحقيقة حول الإله الواحد. وقد ألمح إكسينوفان نفسه إلى هذه الحقيقة حينما قال في قصيدته: «إنه لم يوجد في العالم، ولن يوجد رجل ذو علم أكيد عن الآلهة».

ولكن علينا أن ندرك أنه كان من القلة النادرة من فلاسفة اليونان الذين استطاعوا أن ينادوا بواحدية الإله واحدية خالصة، أمّا الفلاسفة الباقون فإما أنهم أبقوا على مفهوم تعدد الآلهة كما كانت تعرضه، العبادة التقليديّة، وإما قالوا بوجود إله أعلى فوق مجموعة من الآلهة تخضع له<sup>[2]</sup>.

لقد قدّم أول محاولة في تاريخ الفلسفة اليونانية لتخليص علم اللاهوت من آثار التفكير الأسطوري الذي صبغه به هوميروس وهزيبود، ولا غرابة في أن يعتبره البعض أول مفكر يوناني حقيقي ينادي بالتوحيد<sup>[3]</sup> Montheisme. ولكن السؤال الشائك هنا هو: ماذا عن علاقة هذا الإله بالعالم الطبيعي؟!

إنّ التفسيرات تتضارب حول موقف إكسينوفان من هذه القضية؛ فمعظمها يتّجه إلى الأخذ بما نقله عنه أرسطو واعتباره إياه ممّن يوحدون بين الإله والعالم؛ حيث قال: «إنّه نظر إلى العالم الماديّ ككل، وقال إن الواحد هو الإله»<sup>[4]</sup>. وبناء على ذلك قال فندلباند «إنّ العالم World والإله God بالنسبة إلى إكسينوفان متطابقان، وأن جميع الأشياء المفردة تفقد نفسها في هذا الواحد الذي لا يتغيّر - جوهر العالم»<sup>[5]</sup>. كما قال كوبلستون: «إن الأكثر احتمالاً أن إكسينوفان كان واحدياً Monist وليس موحدًا A Montheist بالله». وهذا التفسير للاهوتة سيكون أكثر توافقاً مع الاتجاه الإيلي؛ فعلم اللاهوت التوحيديّ يمكن أن يكون مألوفاً لنا بينما هو بالنسبة إلى اليونانيين في تلك الفترة

[1]- Ibid.

[2]- أنظر أولف جيغن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، الترجمة العربية للدكتور عزت قرني، ص 310.

[3]- Brun (J.): Le Présocratiques, p. 68.

نقلًا عن د. حسن عبد الحميد، مدخل إلى الفلسفة، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة 1977م، ص 87.

[4] - Aristotle: Metaphysics B.I-Ch. 5 (986b 2425-), Eng. Trans. by W.D.Ross in "Great Books of the western world P. 504.

[5] - Windleband: History of Ancient Philsophy, Translated by H.E Cushman, Dover Publications inc., New York 1956, p. 48.

يعتبر شيئاً استثنائياً<sup>[1]</sup>.

إن هذه الآراء والتفسيرات تحاول تفسير كلام إكسينوفان في ضوء الآراء السائدة في عصره لدى اليونان فقط، وتنظر إليه باعتباره أحد الإيليين أو على الأقل كأستاذ لبارمنيدس كما اعتبره كذلك أرسطو<sup>[2]</sup>. وإن كنت أعتقد أنه من الضروري النظر إليها في ضوء الآراء التي كانت سائدة في التراث الشرقي أيضاً وحينئذ لن تتعجب حينما نجد أن تأملاته قد وصلت بإلهام شرقي يؤكدده سليم حسن، بل ويعتبر أنه قد أخذ فكرته عن الإله الواحد من مصر مباشرة<sup>[3]</sup>، فالتصورات الدينية المصرية وصلت إلى إدراك أن هذا الإله الواحد أسمى من كل آلهة اليونان. تلك الآلهة المتكثرة بكثرة من يتصورونها وبكثرة خيالاتهم وأساطيرهم.

وعلى ذلك، فإن الأكثر احتمالاً في اعتقادي في ما يتعلق بتصور إكسينوفان لعلاقة الإله بالعالم، أنه كان من المؤمنين بصورة من صور وحدة الوجود، تلك الوحدة الحلولية التي تجعل الطبيعة هي الله، والله هو الطبيعة وأن كليهما مرآة الآخر. ولن يكون هذا التفسير بالأمر الغريب إذا وسعنا مفهوم العصر ليشمل ما كان سائداً في اليونان والشرق معاً، لأنه ربما تأثر في ذلك بما كان يؤمن به أتباع المذهب البراهماني في الهند القديمة أيضاً<sup>[4]</sup>.

على أي حال، فسواء وافقنا القارئ على هذا التفسير الأخير أو لم يوافقنا عليه، واعتبر أن إكسينوفان كما قال يبجر، لم يكن على وفاق مع كلمة حلولي Pantheist، فإنه حتماً سيوافقنا على ما أجمع عليه المؤرخون، فقد اعتبر الجميع أن تصوُّره للإله الواحد قد أيقظ اهتمام الفلاسفة الواحديين من بعده، وأن هذا التصور كان بلا شك ذا صلة وثيقة بنظرية بارمنيدس وبقيّة الإيليين عن الوجود الواحد<sup>[5]</sup>؛ فكل ما قاله من أفكار دينية حول وحدة وتفرد الإله وتطابقه مع العالم قد طور بشكل تصوُّري تام بواسطة بارمنيدس كنظرية ميتافيزيقية<sup>[6]</sup> مستقلة. تلك النظرية التي ستكون صاحبة التأثير الأكبر على أفلاطون وأرسطو ومن ثم على تاريخ البحث في نظرية الوجود ككل.

[1] - Ibid., p. 64.

[2] - Ibid.,

[3] - د. سليم حسن: نفس المرجع السابق، ص 58.

[4] - أنظر: د. محمد البهي: الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي، دار الكاتب العربي، القاهرة 1967م، ص 321؛ وكذلك يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 38.

[5] - انظر: Ibid., Op. Cit., p. 64؛ وكذلك:

Cornford: Greek Religious Thought, Editeby Erbest Barker, University of London 1923, p. 87.

[6] - Windleband: Op. Cit., p. 59.

## لائحة المصادر والمراجع:

1. إميل برييه: تاريخ الفلسفة - الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1982 م.
2. الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1954 م.
3. أولف جيغن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، الترجمة العربية للدكتور عزت قرني.
4. جورج سارتون، تاريخ العلم - الجزء الثاني، ترجمة ليف من العلماء، دار المعارف بالقاهرة 1970 م.
5. حسن عبدالحميد، مدخل إلى الفلسفة، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة 1977 م.
6. محمد البهي: الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي، دار الكاتب العربي، القاهرة 1967 م.
7. ميشيلين سوفاج: برمنيدس، ترجمة: د. بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1987 م،
8. هنري توماس: أعلام الفلاسفة - كيف نفهمهم، ترجمة متري أمين، دار النهضة العربية بالقاهرة 1964 م.
9. ول ديورانت: قصة الحضارة- حياة اليونان، الجزء الثاني من المجلد الثاني، ترجمة محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة 1968 م.
10. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1953 م.
11. Aristotle: Metaphysics B.I-Ch. 5 (986b 2425-), Eng. Trans. by W.D.Ross in "Great Books of the western world .
12. Copleston(F.) A History of Philosophy:., Vol. I Part 1 Image Books New York, 1962,

13. Cornford: Greek Religious Thought, Editeby Erbest Barker, University of London 1923.
14. Dumitriu: History of Logic,English Edition , Vol. 1, Abacus press1977.
15. Jaeger: Theology of Early Greek Philosophers, Oxford, the Clarendon press, 1960
16. Luce (J.V.): An Introduction to Greek Philosophy ,Thames and Hudson, U.S.A New York 1998.
17. Matson (W.I) A new History of Philosophy vol.1, Harcourt Brace Jovanovich Inc.U.S.A 1987.
18. Windleband: History of Ancient Philsophy, Translated by H.E Cushman, Dover Publications inc., New York 1956.

# المعرفة التنسكية

## رحلة تأمل في إدراكات القلب العرفاني

محمد غلاب

فيلسوف ومفكر مصري راحل

أعدّ النص وقدمه: د. غيضان السيد علي

### ملخص إجمالي:

المعرفة التنسكية، بحسب الفيلسوف المصري الراحل محمد غلاب (1899-1970)، هي المعرفة الكشفية الناتجة من المشاهدة الباطنية والتذوق والتلقي الروحي لدى السالك. فالتنسك اصطلاحاً هو نكران للرغبات الفسيولوجية والنفسية لتحقيق مثال أو هدف روحي متعال. سوى أن ما سيكون مدار اهتمام هذه المقالة وعنايتها، هو التعرف على المصدر المتعالي للسلوك التنسكي، ولسعي إلى تشكيل نظرية معرفة لهذا السلوك. يسوغ البروفسور غلاب اهتمامه بالمعرفة التنسكية بعاملين متلازمين، الأول: تحديات العواصف المادية والزواج الإلحادية التي جاءت من الغرب. والثاني: ارتباطه المعنوي بكل ما هو روحي أيًا كانت صورته ووسائله.

ما كان لنا أن نستعيد هذه الدراسة إلا لوثيقة القربى مع ما هو عليه علم المبدأ من شوق لاستكشاف الأبعاد العملية لنظرية المعرفة الوحيانية. ولقد جاء عنوانها المركب على مفردتين مفارقتين: المعرفة والتنسك، ليؤكد الأثر الحاسم للإختبارات المعنوية والروحية في استيلاء معارف الوحي والإيمان بالغيب.

ولأهمية هذه الدراسة ارتأت هيئة تحرير «علم المبدأ» استعادتها وتسييل الأفكار المتضمنة فيها، وخصوصاً لجهة تنشيط السجال الخلاق حول نظرية المعرفة العرفانية في مقامها السلوكي والعملي.

مفردات مفتاحية: المعرفة التنسكية - الوحي - الكشف - القلب العرفاني - تدبير الوجود والموجود.



## تمهيد:

قد يدهش بعض معاصرينا من اهتمامنا بالتصوف إلى هذا الحد في عصر الذرة والصواريخ الموجهة والأقمار الصناعية. وأكثر من ذلك أن عدداً من زملائنا وأصدقائنا وكل من قرأوا مؤلفاتنا ومترجمات، ورأوا أننا - في جميع منتجاتنا - نشجع للعقل، ولا سيما منه الجانب الأعلى الذي لا يعتمد على الحس، تشيئاً حاراً قوياً حاسماً لا يعرف الهوادة ولا الانحناء، وأننا في جميع الظروف والأحوال نقف إلى جانب المنطق، نؤيده ونشدُّ أزره مهما لاقينا في سبيل ذلك من عنت وإحراج، كل هؤلاء سيدهشون وسيحيل إليهم جميعاً أننا عدلنا عن مناصرة العقل، وأننا كغيرنا لا نثبت على حال ولا يقر لنا قرار. لذا نجيبهم:

لدينا أسباب مشروعة جعلتنا نلبي مغتربين هذه الدعوة المخلصة إلى العناية بذلك الجانب الروحي الجدّي. أول هذه الأسباب وأهمها وأجدرها بالرعاية هو تلك العواصف المادية، وهاتيك الزواجع الإلحادية التي هبت علينا في الحقبة الراهنة من الغرب بصورة تكاد تجتاح عقول شبابنا وقلوبهم، إذ يعلن أربابها في غير خجل ولا حياء، بل في فجور ومجون، أن العالم المحس هو وحده الموجود، وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده مُحال، وأن ما لا يكون موضوعاً للعلم التجريبي فهو ضرب من الأخيلة والأحلام، أو لون من الأساطير والأوهام. وأنهم غير مستعدين للإيمان بالله والروح إلا إذا وُضِعَ على المشرحة وسُلِّطَ عليهما الميكروسكوب، وأنه يجب عليهم أن يزيلوا من طريقهم كل عقبة تحول بينهم وبين الاستمتاع برغباتهم المادية ولذائذهم الغريزية، فإذا كانت هذا العقبة خلقاً محوه، وإن كانت عرفاً نحوّه، وإن كانت ديناً أزالوه أو إلهاً نسفوه.

ولا جرم أن الغربيين بهذا المسلك قد نجحوا إلى حد كبير في الانحراف بالروح العام عن الصراط السوي الفطري، واستطاعوا أن يهدموا اعتدال النفوس المكبوتة تحت ضغط ميولها الطبيعية، وظفروا بأن يجعلوها فريسة للقلق الدائم المرهق الذي طالما تجاهلوا أسبابه، والذي يدفع الأرواح المؤمنة إلى أن تستغيث برّبها أن ينقذها من ذلك الاضطراب المضني الذي أفقدها سكينتها وكاد يفقدها صفاءها.

فهل ذلك السبب وحده غير كاف لأن يدفعا، كما يدفع كل مثقف مخلص، نحو الروحية التي عن طريقها وحدها سيكون إنقاذ الإنسانية مما تردت في وهدته إلى الحضيض بسبب إغراقها في المادية الشائنة؟

من هذه الأسباب أيضاً نشعر بعلاقة قوية تربطنا رباطاً مُحكَم العرى متين الأواصر بكل ما هو روحيّ أيّاً تكُن صورته ووسائله، ما دام جوهره واحداً وغايته واحدة. وهل هناك فروق أساسية بين الروحانية بمعناها العام والميتافيزيقا التي ظللنا طوال شبابنا ولا نزال إلى اليوم نناصرها ونناضل عنها ما استطعنا إلى النضال سبيلاً؟

ومنها كذلك أنّ الثمرة الواقعيّة الأولى للتصوّف، أو للاتّجاه الروحيّ، هي التكوين الخلقيّ الذي هو السياج المنيع أو الحصن الذي يحمي الأمم من التحلّل، ويقيها شرّ التفكّك والضياع؛ لأنّ التصوّف مدرسة الطهر والعفّة.

ممّا لا ريب فيه أنّ كثيراً من أهل العصر الراهن لا يكادون يستيقظون في الصباح الباكر حتى يقذفوا بأنفسهم بين زواج الحياة العمليّة التي لا تكثرث بالمعنويّات، ولا تُعنى بأوامر السماء، ولا تلتفت إلى أيّ جانب من جوانب الحياة الروحيّة التي هي أول مميزات البشريّة عن بقيّة الكائنات الأخرى، بل هم ينتقلون من عمل إلى عمل، ومن موضوع إلى آخر، انتقالات سريعة بل مشوبة بالحدّة والعنف كأنّهم آلات ميكانيكيّة ليس للعقل فيها مجال إلّا بالقدر الذي يحقّق لهم النجاح والربح والامتلاك والاستيلاء، بل الابتلاع الجشع الذي لا يعرف الوقوف عند حدّ من الحدود الفاصلة بين المباح والمحظور. وحتى عندما تُتاح لأحدهم لحظة عزلة وهدوء لا يستخدمها للاختلاء بروحه بل لحساب ما ربحه وما عسى أن يربحه لو أنه اتبع خطة أشدّ حرصاً، أو أكثر مكرّاً، وأبعد خداعاً، وأدخل في باب المداينة والمراوغة. وإذا أرهقت الجهود المتواصلة قوى الواحد منهم أسلم نفسه إلى نوم عميق شاق يتعب ولا يُريح، ويغمس النفس في الظلام بدلاً من أن ينتقل بها إلى عالم الرؤى والأحلام التي تزيل الغواشي بينه وبين المملأ الأعلى.

عندما يرى المتأمل في الحياة المعنويّة أولئك التعساء - وهم في أكثر الأحيان من ذوي المكانات العالية- تبدو له نفوسهم كأنّها عجوز فقيرة كسيحة سجيحة في حجرة حقيرة مظلمة من حجرات قصر الحياة المعنويّة المغمورة في النور والسعادة من دون أن يُعنى بها أحد من قاطنيه الهائنين.

وأكثر من ذلك أنّ فريقاً من الشعارين منهم بهذه الحياة البائسة يرد على ناقديه من المتعلّقين بقوله:

إن سعادتي هي في هذه الزوبعة المضطربة المستمرّة، وفي ذلك الهياج الجنونيّ، وفي تلك الأعمال الماديّة التي تنبذونها وتنظرون إليها نظرات المهانة والازدراء، في حين أنه لو لم تحدق بي لقتلني الضجر والضييق وكأني شخص أطبقت عليه الهموم من كلّ جانب، وأصبح في أشدّ الحاجة إلى أن يتجرّع الكحول ليغيب عن صوابه فلا يحسُّ بآلامه المتواليّة.

ولكن ماذا ينتوي هؤلاء التعساء أن يصنعوا بعقولهم التي تقضي عليهم الضرورة بسترها عن طريق مغيّبات الأعمال الماديّة التي لا تفتقر ولا تدع مجالاً للروحيّة التي تحقّق الفوارق بين الإنسان وبقية الكائنات الدنيا؟

أجل، إن هذا النوع من الحياة المادية الهائجة المضطربة التي اجتاحت كثيراً من شعوب العصر الراهن، يبدو أنه سينتهي إلى إقامة حواجز سميكة بين الأرواح البشرية والمثل العليا، بل إلى تكميم تلك الأرواح وحجبها نهائياً عن التأمل في منشئها ومصيرها. لذا، فإن الإسلام ينبذ هذه الحياة البهيمية نبذاً تاماً. ونحن نهيب بالصفوة من المهيمين على الشؤون العقلية والدينية في الأمة أن يبذلوا كل ما في وسعهم من جهود لتحقيق سيادة القوى الروحية وإعطائها القيادة والسيطرة، وأن يوقنوا بأن عالماً أفصيت منه الروحانيات لا يكون سوى تمهيد للحياة الجهنمية.

يتبين من هذه الصورة الموجزة التي رسمناها لك هنا أن من ينحني على كتاب حياتنا الراهنة، وينعم النظر في فصوله محاولاً فهمه في دقة وتأمل، سيلتقي فيه بصفحات كثيرة تترجم - في جميع المحيطات المحدقة بنا - باختلاط عقلي، واضطراب نفسي، وفوضى أدبية وصلت إلى أبعد الحدود المقلقة، وهي بلا شك نتيجة من نتائج عدم الاعتدال وفقدان الاستقرار اللذين يغمسنا فيهما غزو المدنية العصرية، وخصوصاً الروح الغربية التي لا تؤمن إلا بالعالم المحس، والتي ليس لها هدف آخر سوى الاستيلاء عليه، وامتلاك نواصيه، والقبض على أزمته، وابتلاع خيراته، والاستمتاع بلذائده، وهي تستعمل في ذلك كل ما أوتيت من قوى جهنمية ومواهب شيطانية. من أجل ذلك، يعيش فريق ضخم من المحدثين في غمرة من هذه الأخطاء والخطايا التي ترمي إلى فصل العالم المحس عن الملاء الأعلى، أو عمماً فوق الإنسانية، والتي مؤداها أن هذا العالم الواقعي ليس وراءه شيء وليس قبله أو بعده شيء. ولقد نجم عن ذلك أن هذا العصر الذي يبدو أن العقل البشري يمكن أن يحقق فيه نتائج قيمة، قد أصبح يسير إلى الفناء وريداً، ويخطو إلى الهلكة خطوات وثيدة، وليس لذلك الفناء أو لتلك الهلكة سوى سبب واحد وهو أن الأقدار قد وضعت بين يديه ثروة لم يحسن استعمالها، أو لم يجد استخدامها في ما ينفع الإنسانية ويعود عليها بالخير؛ لأن هذه المدنية المادية التي تزعم أن رفعتها قد تخطت حدود التاريخ، لا تستطيع أن تجحد أن القلق والاضطراب والاختلاط والفوضى قد بلغت، في أي عصر من عصور هذا التاريخ الذي تزهو عليه، ما بلغته في عهدها الحاضر الذي تتيه به مباحاة وعجباً، بل إن المأساة المحزنة في أشع صورها قد احتلت الآن في مصير الإنسانية مكاناً فسيحاً بفضل مجهود هذه المدنية المفتونة بالألائها بل الثملة في خيلائها.

الأخطر من ذلك، أنه قد أصبح من المؤلف - لا سيما بعد الحرب العالمية الأخيرة - أن توضع طبيعة الإنسان وحظه ومصيره موضع التناقض أو عدم المفهومية، أو أن يرتدي ثوب الفاجعة التي جهل مأتاها وتعقد متهاها. وفي الحق أن الفضل في هذه اليقظة وذلك الشعور بالقلق راجع إلى هاتين الحربين اللتين صكَّ الأسماع دوي مدافعهما المزعجة، وهزَّ المشاعر هوى قنابلهما المفزعة، فأيقظ هذه الإنسانية الغافلة من سباتها، وطوّح بالعلية المادية المغرورة من عروش أمنها الزائف، وأنزل الأرستقراطية العلمية المفتونة من قمم صروح اطمئنانها الخادع. فلما رأى هؤلاء

وأولئك أنفسهم أمام الموت المحقق استيقظوا مذعورين مرتاعين «والناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا» .  
 في ضوء ما سلف، نأمل أن يتحقق الخير للإنسانية جمعاء فتثوب إلى رشدها، وتخفف من غلوائها، وتكبح من جماح خيلائها. ونرجو أن يفيق الغرب من ثملته وأن يعرف قدر نفسه، وأن يحد من كبريائه بل من غروره، فيهجرت تلك الآراء الضالّة التي طالما أبعدهت عن الفيض الإلهي، وأقصته عن النور السماوي، وهوت به ﴿فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكِدْ يَرَاهَا ۗ وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾<sup>[1]</sup>. تلك الآراء الفاسدة هي التي تجزم بأن الوجود ينحسر في هذا العالم المادي. ولا غرو، فإن من اليقينيّات التي لا نزاع فيها أن الروح التي - منذ أن طغى العلم طغيانه المتغطرس إبان النهضة الأوروبيّة- ظلّت مضطهدة مغلوبة على أمرها، قد جعلت الآن تنتعش شيئاً فشيئاً، وتتحرّك نحو غاياتها متّخذة للوصول إليها وسائل أخرى مضادّة للوسائل التي كانت مستعملة حتى هذا العصر الراهن، والتي مجملها الإيمان بأن العلم التجريبي له السيادة على كل شيء، والتي أصبحت اليوم- بفضل الوعي العقليّ المتّزن- توشك أن تكون من المنبذات المبتدلة في نظر البيئات الأوروبيّة الراقية التي فازت من النظر الفكريّ السليم بحظ موفور.

لكنّ ذلك لم يقتحم حتى الآن تلك العقول المغلقة، ولم يُنرِ هاتيك الآفاق المظلمة عندنا، فظلت تتيه عجباً بذلك التراث العتيق البالي المبتدل الذي تخلى عنه أشياعه منذ زمن بعيد، وأصبح تلاميذهم ومريدوهم من الغربيين العصريين يتوارون خجلاً من نسبة هذه الأخطاء إلى أساتذتهم، بل جعلوا يؤوّلون عباراتهم حتى يحولوها عن هذا الاتجاه الضالّ، أو يحولوا الأفكار عن عزوها إليهم<sup>[2]</sup>. هكذا شاءت لإولئك المتعالمين عندنا كرامتهم أن يستبدلوا عوامل السموّ والخلود من تراثهم المجيد بعوامل الخجل من تراث غيرهم، لا سيّما بعدما ظهرت في الآفاق الأوروبيّة بوادر التواري منه ساطعة جليّة.

بيد أنّنا نرى لزماً علينا أن نقرّ بأنّ هذه اللوثة الماديّة التي أصاب بها العلم التجريبيّ العقول أثناء تلك الحقب المفتونة قد أذهلتها عن طرق الحقّ، وأخفت عنها وسائل الإدراك الصحيح، فجعل الظمأ القديم إلى عرفان «المطلق» والاتصال به يعدّها ويضنيها، بل يقضّ مضاجعها ويشقيها، ولكنها لا تهتدي إلى وسيلة الانتهال والاسترواء. ومن ثم، فإنّ عصرنا الراهن قد شاهد ولا يزال يشاهد كثيراً من الأنهاج الروحيّة والطرائق المعنويّة التي يزعم أشياع كلّ واحدة منها أنّها وحدها الصراط المستقيم، أو المعراج الذي عليه تصعد الأرواح إلى العزيز الحكيم، لتنغمس في فيضه الباهر العميم.

[1] - سورة النور، الآية 40.

[2]- تكثر عبارات نقد المستغربين من أبناء أمّتنا في كثير من كتابات د. محمد غلاب. وهو أمر جدير بالإشارة والإشادة والتقدير.

حقاً، إن كثيراً من الأنهاج برآق متلالى، ولكن كم من بينها تلك التي استطاعت أن تملأ فراغ القلوب، وتسدّ ثغرات الأفئدة، وأن ترضي تأملات النفوس، وتشبع مشاهدات الأرواح التي بقيت على إيمانها بالأحدية، وشوقها إلى الانغماس في الأنوار العلوية، وتطلّعها إلى النفحات القدسية رغم هذا التيار الأهوج الجارف، وذلك الضجيج الأخرق المتعجرف الذي لا يعرف من شؤون الوجود إلا مظاهرها الواقعية ونتائجها العملية<sup>[1]</sup>.

وإذا كان من القواعد الثابتة في النواميس الكونية أنّ الملاء الأعلى يتوارى عمّن يصد عنه، فإنّ من الطبيعي أن يكون أجهل بني الإنسان بالألوهية وكمالها وأبعدهم عن إدراك جلالها، وتدوّق لذائد الانغماس في بحار جمالها، هم أهل هذا العصر الماديّ، إلاّ من رحم ربك فأنقذهم من هذا التيار العاتي، وأنجاهم من ذلك الشرّ المستطير "مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا"<sup>[2]</sup>.

### منزلة التنسك في الميتافيزيقا:

لم يكد الفكر البشريّ يستيقظ من سباته، ويشعر بوجوده ويقدر كرامته حقّ قدرها، ويعرف بأنّه من عالم النور والأبدية، حتى وجّه إلى نفسه هذا السؤال الهائل الذي سجّل كرامة العقل، وبرهن على احترامه، والذي كان منشأ كلّ التفلسف، ومأتى جميع النظريات الكونية، ومبعث ثورات الجدل والنقاش، ومثار التطوّرات التي تعاقبت على الذهن الإنسانيّ، ومصدر ارتقاء الجماعة البشرية وصعودها على سلّم العلم والعرفان. وهذا السؤال هو: ممّ نشأ الكون؟

ألفينا جواب هذا السؤال المزدوج في ما تركه الأوّلون من آثارهم التي سجّلوا فيها إدراكاتهم لأنظمة الكون، وما تحتويه تلك الآثار الساذجة من أسرار عن الطبيعة وعن الآلهة، بتلك الصور البدائية التي أخذت ترتقي حتى وصلت في عصور النور إلى ذلك الأوج الذي شرفّ الذهن الإنسانيّ إلى حدّ بعيد.

لما كان من المفروض أنّ الموجودات المشخّصة لا تستمدّ وجودها من ذاتها فقد وجب أن يسمو الفكر من علّة إلى أخرى حتى انتهى به السير ضرورة إلى فرض موجود مطلق مستغن بذاته عن كلّ ما عداه، وما عداه استغناء يحول بين العقل والتساؤل بشأن هذا الوجود المطلق عن: من أين؟ وإلى أين؟ وكيف؟ ولماذا؟ تلك هي المعضلة الفلسفية المعقّدة التي لم يكن للإنسان بدٌّ من أن يصل إليها وينشغل بمحاولة حلّها، إذا كان يريد أن يحتفظ بسمو منزلته بين الكائنات. وقد عرف

[1]- يشير الدكتور غلاب هنا إلى الفلسفات الغربية المادية التي ذاعت وانتشرت في القرن العشرين مثل: الوضعيّة المنطقيّة والمذاهب النعنيّة والبراغماتيّة.

[2]- سورة الكهف: الآية (17).

هذه «الأبدية» حقَّ المعرفة، وأدرك تلك الحتمية تمام الإدراك، فجعل يضني عقله ويكدَّ ذهنه في البحث عن هذه الحقيقة، وطفق يتعقَّبها في جميع المواطن التي يبدو له أنها حلت فيها ليستحوذ عليها، أو ارتحلت إليها ليتنسم أنباءها. وقد استخدم في سبيل ذلك الهدف كل الوسائل الميسورة له، والإمكانات التي في طاقته، فأخذ يرنو إليها أولاً في مواطن الحسِّ ومكامن المادة.

لقد كان ذلك طبيعياً، ومادامت النظرة العلمية إلى الكون في ذلك العهد كانت كلُّها ماديّة محدّقة إلى الأرض أضعاف تطلُّعها إلى ملك السماء المُحسَّ المتلاليء بكواكبه ونجومه، فضلاً عن ملكوت الوجود العقليّ الذي هو موضوع المعرفة الحقيقيّة الكاشفة التي تنتهي إلى المعروف الأول والآخر. ولكن، سرعان ما أخذت بعض المشكلات تميّز وتتخلَّص من موضوعيّة الفلسفة العامّة، وتحاول أن تخصِّص لنفسها فرعاً سامياً من هذه الفلسفة كأنها كائن رفيع ألقى نفسه مختلطاً بالدهماء في محيط عام. فثارت نفسه لهوى مكانته عن درجتها الطبيعيّة، وجعل يرنو إلى وضع الأشياء في نصابها.

لقد تنبّه أرسطو منذ ثلاثة وعشرين قرناً إلى هذه الظاهرة، فحمل رايتها حين أعلن أنّ هناك نوعاً خاصّاً من الفلسفة يُسمّى «بالفلسفة الأولى»، وهو ما أطلق عليه في ما بعد اسم «ما بعد الطبيعة»، ثم عرفه بأنّه: «دراسة الموجود من حيث هو موجود»، وجعل موضوعه تلك المشكلة الرئيسيّة أو أم المشاكل. وبهذا وضع الحجر الأساس لدراسة ما وراء الطبيعة. منذ ذلك الحين، أخذ العقل البشريُّ يهتمُّ بموضوع هذا القسم الأعلى من الفلسفة أو «الفلسفة الأولى» أو «الميتافيزيقا العليا» أو «الألوهيّة»، وجعل يرنو إليها في مسابح العلل والمعلولات، ومواقع الأسباب والمسبّبات، أو ينقّب عنها في مشاعره الداخليّة، وأحاسيسه الباطنيّة، أو يفتردها بين أقيسته المنطقيّة، وفي وسط نظريّاته الفكرية، أو وجودها منقوشة على صفحات الكتب السماويّة، ومرسومة في التعاليم الدينيّة، ويبهر بصيرته قبل بصره وجودها ساطعة متلألئة من دون كيف ولا أين، ولا وضع، ولا تخصُّص، ولا انحصار.

مهما يكن من أمر، فإنّ جميع الإجابات التي أجاب بها أعلام الفكر، وأفذاذ النظر، وقادة الحياة الروحيّة على اختلاف فروعها، وتباين نزعاتها، تتلخَّص كلُّها في الوصول إلى إثبات وجود الله وكمالاته لدى من يريدون الإثبات، وفي التطلُّع إلى الانغماس في الأنوار العلويّة قصد تذوّق ما لم توقِّع عقول فريق إلى إثباته، والاتحاد بمن عجزت أفكار فريق آخر عن الوصول إلى كنه ذاته.

بيد أنّه ينبغي لنا أن نلمح إلى أنّ هذه الغاية العليا أو الحقيقة الإلهيّة هي المعضلة الكبرى، أو المشكلة الأساسيّة، أو موضوع الفلسفة الأولى. ولكي نوضح هذا يجب علينا أولاً أن نقرّ بأنّ هذه الفلسفة بأقسامها هي دراسة الموجود من حيث هو على حالته، أي الموجود الحسيّ والموجود



العقلي، أو الطبيعة والعقل، أو الشيء والفكرة، أو العالم الخارجي، والعالم المجرد. فدراسة القسم الأول تقتضي البحث في مشكلتي المادة والحياة، ومسائل الحركة والزمان والمكان، بينما يتطلب القسم الثاني البحث في طبيعة العقل.

ولكن، أليس هذان المظهران المتغيران يقتضيان فرض موجود مطلق ثابت مستغن قد فاض كلاهما عنه لتحقق علّة وجودهما لديه؟ ثمّ ألا يمكن أن يكون هذا الموجود المطلق هو المبدأ الأول والغاية الأخيرة لكل ما هو موجود؟

لا ريب في أنّ هذا الموجود المطلق الذي فرضه العقل أول الأمر فرضاً، ثم طفق يستنير في بحثه عنه بأضواء المنطق حتى اهتدى إلى إقامة الحجج اليقينية على وجوده، هو عينه موضوع القسم الأعلى أو هو الإله.

لقد كان انعطاف كبار المفكرين منذ أول عهودهم بالبحث متّجهاً نحو فكرة توحيد العالمين: الخارجي والداخلي، والتطلّع في ما وراء كليهما - على حدّ تعبير «كانط»<sup>[1]</sup> - إلى وحدة مطلقة لكنونة موضوعات الفكر بوجه عام. وإذن، ففكرة الألوهية من الوجهة الفلسفية المحضّة، تبدو في أسمى قمم ما بعد الطبيعة، وبالتالي تبدو في أعلى ما وصل إليه الفكر البشري، وليس - كما يزعم بعض علماء الاجتماع - فكرة ساذجة خفيفة الوزن نشأت لدى الفلاسفة النظريين من انعكاس عقائد البيئات التي يحيا فيها أولئك المفكرون. وفي تفنيد هذا الرأي يقول ريفو: «إنّ التوحيد النقي هو كسب فاز به العقل النظريّ عندما جعل يصعد في سلسلة العلل الثانوية نحو العلّة الأولى أكثر منه حدساً من أحداث الإدراكات الشعبيّة.

ممّا تقدّم، يتبيّن أنّ الطريق الطبيعيّ لسير العقل البشريّ في بحوثه النظرية الحرة ينتهي به ضرورة عند الألوهية العقلية، بل هو يلزمه إلزاماً بالوقوف عندها كأنه من المتخصّصين فيها والقاصرين عليها. وقد لاحظ العلماء الباحثون في ثمار الفكر ذلك بصورة جليّة وأثبتوه في مؤلّفاتهم، فقال الأستاذ دينيس سورا مثلاً في مقدّمة كتابه «تاريخ الأديان» ما يلي: «ليس سانكرا، والقديس توماس، والإسكندر الإكويني، وديكارت، وكانط، إلّا إلهيين».

ولا ريب في أنّ في هذه النظرية التي أيّدها الأدلّة القويّة، وأجمع على صحّتها أجلاء الباحثين رداً قاطعاً على تلك الفكرة المشهورة التي روّجتها الديماغوجيّة، وأقرّها أنصاف الأميين من أدعياء الثقافة الذين يمكن أن نسميهم عوامّ المتعلّمين، وهي فكرة أنّ الملحدّين هم وحدهم ذوو العقول القويّة.

[1]- إيمانويل كانط (1724- 1804) (I. Kant) فيلسوف ألمانيّ ذائع الصيت حاول تجاوز الثنائية الكونية للوصول إلى الوحدة المطلقة.



## مظاهر فكرة الألوهية أمام الإنسان:

يظهر بدءاً أن فكرة الألوهية - وهي أقصى ما وصل إليه العقل البشري المجرد كما أسلفنا- فكرة جد بسيطة، ولكننا عندما ننعم النظر فيها من حيث ذاتها لا نرى بدءاً من الاعتراف بأنها دقيقة معقدة، وأنها تبدو على صور مختلفة، فهي إذ تمثل أمامنا على صفحات الكتب السماوية تختلف عنها حين تبرز لنا من خلال أساطير الجماعات البدائية، وهي إذ تبدو مؤيدة بأدلة الفلاسفة النظريين تباين نفسها عندما تتجلى محوطة بهالة من إشراقيات المتنسكين.

لقد أرجع الباحثون المحدثون- كما قلنا- منابع التأليه إلى ثلاثة أقسام، وهي:

### البيئة الدينية:

يُدعى التأليه المنبثق من هذا المنبع بالتأليه البدائي أو الشعبي أو الاجتماعي. ومن وسائل تفسيه في الجماعات: التربية والعرف، والروايات الموروثة. ولهذا كان عند السواد الأعظم من الأمم بمثابة الوحدة الاجتماعية لكل منها على حدة.

### المحيط النظري:

يمتاز التأليه المنبجس منه بالتجرد قليلاً أو كثيراً من علائق الحياة الخاصة وبالسير نحو الموضوعية أو العمومية قدر الإمكان. ومن طرق ذبوعه كذلك التربية والعرف، إلا أنه لا يلبث أن يفرض نفسه على عقول مزاويله فرضاً، ولا يزال يسمو في نفوسهم حتى يصير عندهم مبدأ وجود وتعقل. فإذا نظرنا إلى إلهيات «ديكارت» ألفينا أن الدور الذي تمثله فكرة التأليه عنده غاية في الأهمية، بل في الخطورة؛ إذ أنه عندما أراد أن يؤسس المعرفة على أساس يقيني لم يجد أصلح لهذا الأساس من الفكرة الواضحة «البدئية المتميزة في العقل». بل إن هذه الفكرة وحدها هي التي بدت له جديرة بتقديم هذا اليقين إليه.

### الإشراق:

يختص التأليه الفائض من هذا المنبع بأنه أقل ركوناً إلى الفكر من سالفه، إذ إن إله الإشراقيين لا يثبت بالقول الشارح المؤسس على الحجج المنطقية المدعمة بالأسانيد الفكرية، وإنما هو يتجلى في نفوس المتنسكين تجليات فردية خاصة تشعر كل واحد منهم على حدة، وفي داخل روحانيته الشخصية، بذلك الوجود النوراني الباهر الذي يشع في داخل النفس فيغمرها في حالة غير عادية لا تتمشى مع أساليب العقل السائد في النوع السابق. وقصارى القول أن أولئك المتنسكين يشعرون بوجود الله في دخائل نفوسهم عن طريق البصيرة، وبالتالي أن إلههم هو «مطلق الهنود» و«أحد»

أفلوطين، و«بهر الحلاج وابن عربي» و«شعور بسكال». بعبارة أخرى، إنَّ هذا النوع من التأليه الذي تتمثل عقيدته في نفوس معتنقيه بصورة عميقة لا يدلُّ عليها بوساطة الذهن المعتمد على الحواسِّ، ولا عن طريق العقل النقيِّ، وإنَّما ينبثق من النفس بعد التحرر من ربة الشَّهوات، والتخلُّص من عبوديَّة الرغبات، والتعلُّق بالملاء الأعلى، والشوق إلى الاندماج في النور الأقدس الذي هو على أثر ذلك، كفيل بكشف ما وراء الحُجب السميكة واجتياز ما بعد الحواجز الصفيقة، وإضاءة ما في داخل البرازخ الكثيفة من أرواح علويَّة هبطت إلى تلك الأجسام، فغشاها الظلام، وأحاط بها القتام ربحًا من الزمن كانت أثناءه في شوق إلى الاتِّصال بأصلها والفناء في مصدرها. فإذا تمَّت لها هذه البُغية أصبحت جديرة بتلقِّي مخاطبة الحقِّ الأعلى بقوله ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾<sup>[1]</sup> بعين البصيرة النورانيَّة، أو اللطيفة الربانيَّة التي ليست في حاجة إلى الحسِّ لترى، ولا إلى الكواكب وأفلاكها ومحاورها لتتفكَّر، ولا إلى فعل الأسباب في مسبباتها لتتدبَّر، ولا إلى المنطق لتتعلَّل، ولا إلى الفلسفة لتتهدي، ولا إلى العلم لتسترشد، وإنما هي تنغمس في بحار الأنوار، وتنغمر في لجاج الأبهار.

غاية ما هنالك أنَّ الناظر إلى الفتوحات الربانيَّة، والمتطلِّع إلى المعارف اللدنيَّة، عليه مجهودات لا بدَّ من بذلها، وفي طريقه عقبات لا مناص من تخطِّيها، وأمامه درجات لا مفرَّ من الصعود إليها. وأول تلك المجهودات هو التخلُّص من عبوديَّة البدن، وأهمُّ تلك العقبات هي عقبة الفتنة والغرور المنتهيين دائماً بصاحبهما إلى الهوى في حضيض البعد عن الفيض الإلهيِّ والحرمان من الفتح الصمدانيِّ. وليس هناك نتيجة أسبق إلى القلب من الظلام وامتلاء الفؤاد بالأسوداد ﴿بَلْ رَأَىٰ عَلَيَّ قُلُوبَهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾<sup>[2]</sup>. ﴿ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾<sup>[3]</sup>.

إنَّ أدنى تلك الدرجات هي درجة الطاعة الراضية، والعبادة الصافية، ومحاولة القرب، والإخلاص في الحبِّ، وإيقاظ القلب، ليكشف ما لم يحط به اللبُّ، وليعلم أن النور الذي يبدد الظلام، وأنَّ البرهان يتَّجه من الله نحو الأنام، وأن قدسيَّته دليل وجود القريب والبعيد ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾<sup>[4]</sup>.

على أنَّ الباحث قد يُدهش عندما يرى النهج الذي يسلكه المتصوِّفون إلى الحقيقة العليا من دون أن يعرف ما هو التنسُّك، ولا متى نشأت هذه العبارة، ولا من الذي استعملها للمرة الأولى،

[1]- سورة المطففين: الآية (14).

[2]- سورة المطففين: الآية (14).

[3]- سورة النور: الآية (40).

[4]- سورة فصلت: الآية (53).

ولا ما إذا كان معناها ثابتاً كما هو منذ أن نطق بها، أو تطوّر هبوطاً أو صعوداً، ثم يتساءل عن كلّ هذا، بل لعلّه يعتبره أولى بأسبقيّة الوجود ممّا تقدّمه. ومهما يكن، فإننا سنحاول أن نستجيب لدعوته النفسية التي قد تدور بخلده، فنقول:

إذا أغضينا مؤقتاً عن تلك الصورة الخاصّة التي تفرّدت بها الروحانيّة الهنديّة من صور التنسك، والتي هي مرتبطة أحكم الارتباط وأمتنه بمذهب «الفيدا»، كتابهم المقدّس، ونظرنا إلى ما عدا تلك المذاهب الهنديّة من التراث العالميّ، ألفينا استعمال عبارة التنسك Le mysticisme “يردّ في الغرب للمرة الأولى معزواً إلى دينيس الأريوباجي” Denys L, Areopagite “أسقف أثينا في القرن الأول في سفرين من المؤلّفات المنسوبة إليه، وهما: “الأسماء الإلهية” و“الألوهية التنسكية”.

وينبغي أن نلاحظ هنا أنّ أكثر التعبيرات التي وردت في هذين الكتابين قد صارت في ما بعد تعبيرات اصطلاحيةً فنيّةً في التنسك. ومجمل معنى التنسك المستنبط من وصفه في هذين السفرين هو أنّه علمٌ لا يُنال بالتعقّل المنطقيّ، ولا بالحجج القياسية، بل بالاتّحاد المفعمّ بالحبّ مع الإله. وإليك كيف يصوره لنا هذا المؤلّف، فيقول:

”بدياً، لكي يصل الإنسان إلى الموجود يجب أن يجتاز الصور المحسّنة كما يجتاز تصوّرات العقل وأقيسته“. وبعد ذلك نشاهد دينيس - معتمداً على تجربة روحانيّة يبدو أنّه قام بها- يجزم ”بأنّ هذه المعرفة الإلهية الكاملة يمكن أن تُنال على جهل بفضل اتّحاد غير قابل للمفهومية، وهو يتحقّق عندما تهجر الروح كلّ شيء، وتنسى عين ذاتها، وتتحد بنور المجد الإلهي“<sup>[1]</sup>.

”غير أنّ الحجاب لا يرتفع إلّا عن العاشقين المخلصين للقدس الإلهي، وهم الذين - بفضل نقاء أرواحهم ومقدرة ملكاتهم- وحدهم القادرون على التغلغل إلى أعماق الحقيقة وبساطتها الأولية. وبفضل هذا التخلّي الآليّ النهائيّ عن الذات، أنت تندفع محرّراً من جميع القيود والعلائق اندفاعاً قوياً في وسط ذلك السطوع الخفيّ للعظمة الإلهية“<sup>[2]</sup>.

إذا كنا قد أبنا أنّنا كيف استعملت عبارة التنسك في الغرب حين حدّدت للمرة الأولى على لسان «دينيس» متّخذةً سندها من تعاليم المسيحيّة الناشئة إذ ذاك، فليس معنى هذا أنّ فكرة التنسك لم تكن موجودة، كلا بل كانت معروفة مألوفة في البيئات التقية النقية الشرقية منذ أقدم العصور وأبعدها غوراً، بل نستطيع أن نجزم بأنّها صنو الإنسانيّة وتوأمها من دون شكّ ولا ارتياب، ولكن هذه العراقة أو تلك التلادة كانت ميزة الشرق على الغرب، وأنّ هذا الأخير قد جلس - في هذه الناحية كما في غيرها- من الأول مجلس التلميذ من الأستاذ. ومن آيات ذلك أنّ حكيم ساموس الأول «فيثاغورس»

[1] - أنظر الفقرة الثالثة من الفصل السابع من كتاب الأسماء الإلهية لدينيس الأريوباجي.

[2] - أنظر الفقرة الأولى من الفصل الأول من كتاب الألوهية التنسكية للمؤلّف نفسه.

قد جلب التنسك من الهند إلى الأصداع الهلينية في القرن الخامس قبل المسيح. ولكننا الآن نتعقب هذا المعنى وصبعته في الغرب فנסجل - إضافة إلى ما أسلفناه - أن نقاشاً مدوناً قد احتدم أواره حول هذا الموضوع، في القرن الثاني بعد المسيح، بين «سيلس» الأفلاطوني الإسكندري وأوريجين العالم المسيحي، قرر فيه «سيلس» أنه من الممكن أن يصل بعض الناس إلى حالة الإشراق الذي يكشف له حُجُب المعارف شرط أن يكون قد تخلَّص من العالم المُحسَّ، ونفض عن روحه غبار المادة، ومزَّق علائق الرغبات. وفي هذا يقول: «إذا أخدمت حياة الحواس، ونظرت إلى أعلى بعين العقل، وأدرت ظهرك للبدن، فإنك توقظ عين الروح، وإذ ذاك فقط سترى الإله».

غير أن ذلك لا يمكن أن يكون إلاً ميزة المصطفين، وهنا يعيد «سيلس» إلى الأذهان عبارة أفلاطون التالية: «إنه لعمل شاق أن يلتقي الإنسان بخالق هذا العالم وأبيه، وإذا التقى به فلا يمكن أن ينقل الصلة إلى غيره».

وحين يصل النقاش إلى هذا الحد يستشيط «سيلس» غضباً من دعوى المسيحيين أنه يمكن إيصال الجهل والسوقة إلى الله. ولا جرم أن هذه التسوية البشرية التي ادَّعتها المسيحية وينكرها الفيلسوف الإسكندري على مناقشة المسيحي، هي إحدى الميزات التي بشرت بها أولاً، ثم نادى بها الإسلام «لأنه دين الفطرة المتمم لما قبله، وزيناً بها جيد مظاهرها البارزة لا سيما في ما يتعلق بصلة الإنسان بربه. ومن ثم كانت مبادئ التنسك بين هاتين الديانتين السماويتين مختلفة عنها في التعاليم الأثرية أشدَّ الاختلاف، أي أن خلاصة هذه المبادئ في تينك الديانتين هي أن من المستحيل على الإنسان، مهما بلغ من العلم، أن يصل بوسائله الخاصة إلى كُنه الإله، لأن الله هو الذي يفيض رحمته على المخلصين من عباده، أو هو الذي «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا»<sup>[1]</sup>.

ومما هو جدير بالعناية في هذا الصدد، أن كثيراً من المستشرقين المحدثين - بناءً على هذا التمييز بين مبادئ الديانتين الإسلامية والمسيحية من جهة، والتعاليم القديمة من جهة أخرى - قد أخذوا يفرقون بين التنسك «الما فوق الطبيعي» والتنسك الطبيعي. فالأول هو تنسك تينك الديانتين السالفتين، وتعرفانه بأنه اتصال حب من الله للإنسان يرفعه به فوق طبيعته، ليغمره في الفيض الإلهي، والثاني هو تنسك المذاهب الهندية، وتعرفه بأنه ليس شوقاً إلى الاتحاد الناشئ عن حب لإله مفارق، ولكنه ظمأ إلى وحدة الطبيعة، أي شوق الإنسان - بخروجه من حدود الشخص - إلى أن يعثر من جديد على التوحد بالمبدأ الأعلى الذي لا صورة له، ولا حد، ولا نهاية.

لا ريب في أننا رغم تباين هذين المحيطين، نجد عناصر مشتركة كالظمأ إلى المطلق، والتخلي

[1]- سورة البقرة: الآية (269).

عن الشخصية، وتضحية الذات. ومن أجل ذلك قد احتفظ لهما كليهما بعنوان واحد هو التنسك. من كل ما تقدم، بان أن الميتافيزيقا التقليدية هي الهيئات عقلية، وأن موضوعها بالمعنى الدقيق هو علة العلل، ومبدأ كل ما هو موجود. ولكنها لا تستطيع أن تحقق لنا معرفة الإله إلا بوساطة الاستنتاجات التجانسية، أي عن طريق الموازنة بين الكمالات المشتركة التي توجد في الوقت ذاته لديه ولدى الكائنات الأخرى، لا عن طريق ما له من كمالات خاصة. نعم، إنها معرفة حقيقية، ولكنها تبقى بعيدة قاصرة عن الكمالات الإلهية. ومن ثم فإن كل ثمار الحياة العقلية لا تزال عاجزة عن أن تقدم الترضية الكافية إلى الإنسان. وإذن، فهي تطلب مزيداً من الكمال لأن المعرفة التي تمنحنا إيها تجتذب إلى نفوسنا كل التغييرات والصور، ولكنها مجردة من وجودها الخاص، ومقصورة على أن تكون في حالات وموضوعات التفكير، فتنشأ فينا الرغبة في اللحاق بها في وجودها الخاص وفي الاستيلاء عليها. وحينئذ، ينبجس الحب ويقذف بالنفوس في اتحاد من نوع حقيقي لا يستطيع العقل وحده أن يأتي به. وفي هذه الحالة، تعلن إلى الحياة العقلية أنها غير كافية، وتلقي بنفسها في بحر الحب الإلهي حيث تفتتح وتزدهر. وعلى هذا النحو نفسه، يتوج التنسك الحياة العقلية بتاجه الروحاني الباهر الرائع. وقد توج فعلاً حياة عدد من فلاسفة الإسلام ومنتجاتهم.

لا بد من القول أن هناك فرقاً جوهرياً آخر بين المعرفتين: العقلية والتنسكية، وهي أن الأولى قابلة للانتقال إلى الغير عن طريق المفاهيم، بل إن هذا الانتقال هو صورتها الخاصة، وهي تتطلب جهوداً شخصية غير قابلة لتكليف الغير بها، وهي عمل فكري من جانب من يلقي المعرفة ومن يتلقاها. مجمل ذلك كله أنه إلى جانب هذه المعرفة الآتية عن طريق الفكر، توجد المعرفة التنسكية التي تكتسب عن طريق التجربة الشخصية الباطنية، وهي وإن كانت تزاوّل أحياناً بوساطة مرشدين وأساتذة، إلا أن هؤلاء لا ينقلون محتويات العرفان إلى نفس المرید، وإنما ينقلون إليها مجموعة من القواعد والنصائح التي يحتاج إليها لكي يقوم بتلك التجربة النفسية التي هي الأخرى لا تنتقل ولا يمكن التعبير عنها، لأن أساسها شعور، وجوهرها تأمل شخصي وعمل باطني، يظل كل منهما يسمو بصاحبه في معراج القدس والصفاء حتى يصل به إلى مرتبة الحكماء.

ولما كانت كلمة الحكماء تطلق في الاصطلاحات العربية على عظماء الفلاسفة كما تطلق على أعلام الصوفية، لذا ينبغي لنا أن نلمع إلى كل من الحكمتين إلماعة خاطفة نبين فيها الفرق بين منهجهما. وبهذا نلقي الضوء بطريقة آلية على طبيعتهما من دون تكلف ولا اصطناع. ومجمل هذا الفرق أن الحكمة الفلسفية تكتسب بالمجهود الذهني، وتتقدم في خطواتها على ضوء العقل، وباسمه تعرض الفلسفة مذهبها المؤلفة من نظريات منظمة يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً وثيق العرى، متين الأواصر، وباسمه تحاول أن تتعقل وتبرهن بوساطة المنطق معتمدة على وقائع ثابتة،

وأحداث مقررة. وهي تحاول كذلك أن تصل إلى الحقائق أحياناً عن طريق الظواهر، وتؤلف معاني يمكن نقلها بوساطة التخاطب إلى الأفراد والجماعات، وعن طريق الكتب إلى مختلف الأصقاع ومتعاقب الأجيال والعصور.

أمّا الحكمة التنسكية فلا يُتناقل منها إلاّ طرقها ووسائلها ومناهجها وتعاليمها وأوامرها ونواهيها. وأمّا جوهرها فلا يمكن تناوله ولا تعلّمه ولا شرحه كما هي الحال في الفلسفة، بل هو تجربة شخصية أو علم خفيّ مليء بالأسرار يقدّم من الحضرة الدنيّة إلى من يسعد بالاصطفاء.

وفي ما يرى الكثيرون، يمكن أن يتتهل منه الجهلاء كما يظفر به أفاذ العلماء، ويمكن اللحاق به في وسط الجماعات القلقة المليئة بالضوضاء، كما يمكن ذلك في هدوء العزلة وسكينة الوحدة، لأنه يجتاز الحالات البشريّة المألوفة، وبالتالي هو لا يخضع لشرائطها، وإنما كلّ الذي يرضيهم الظمأ إلى «المطلق» يستطيعون الاتّجاه إليه ليلتقوا به. ووسيلة هذا الاتّجاه هي مزاولة ذلك السفر الباطنيّ الذي تقوم به الروح نحو خالقها، وهي لا تستطيع البدء في هذا السفر إلاّ إذا كانت ظاهرة مخلصة خاضعة للأوامر الإلهيّة، متحكّمة في قواها، سيّدة لأهوائها.

بيد أنّ هذا ليس معناه أن التنسك يجتاز حدود العقل أو يتجهّم له، أو أنّه لا يعبأ بالتأمّلات الفكرية، كلا، فتلك فكرة خاطئة نشأت من سطحيّة القائلين بها.

حقّاً، إنّ التاريخ يحدثنا أنّه كان بين مشاهير صوفيّة المسلمين عدداً من الجهلاء الذين لم ينالوا من الثقافة حظاً كبيراً ولا صغيراً، بل هم من الأميين والدّهماء. ولكن ينبغي تسجيل أنّ أعلام التصوف الإسلاميّ كانوا من جهاذة العلماء المتضلعين الذين يُشار إليهم بالبنان، وأنهم وضعوا مواهبهم واستعداداتهم العقلية تحت تصرّف استكمالهم الباطنيّ وتكميل الآخرين.

ولمّا كان أولئك الأعلام قد منحتهم العناية الربانيّة نعمة موهبة التحليل السيكولوجيّ، فقد أرادوا - حسب تجاربهم الخاصّة - أن يرسموا للآخرين في أتمّ وضوح ممكن الطّرق التي يجب على المرید اجتيازها، لكي يصل إلى عتبة الاتّصال الذي ظلّ غير ممكن التناقل؛ لأنّه سرٌّ إلهيّ انكشفت وسائله، وخفيت نتائجه. ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾<sup>[1]</sup> ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾<sup>[2]</sup>.

ومن أبرز الأمثلة بين أعلام الصوفيّة الأوّلين الذين عرفوا منزلة العقل، ولم يغضوا من قيمته، وقدّروه حقّ قدره، وانتفعوا بأصوائه العلوية، وتذوّقوا ثماره الشهيّة: حسن البصري - وهو من أقوى الشخصيات الإسلاميّة في صدر الإسلام - وكثيرون غيره من أعلام المفكرين والفلاسفة، كما سيأتي ذلك في مواضعه.

[1] - سورة الجمعة: الآية (4).

[2] - سورة البقرة: الآية (269).



## البرفسور محمد غلاب

### السيرة الذاتية

ولد البروفسور غلاب عام 1899 م في قرية بني خالد التابعة لمركز ملوي بمحافظة أسيوط بصعيد مصر، التحق بالأزهر عام 1917م، وحصل على الشهادة الثانوية الأزهرية عام 1924م، ثم التحق بالجامعة المصرية، وانتسب لمدرسة الحقوق الفرنسية، سافر إلى فرنسا عام 1926م وحصل على دكتوراه في الآداب من جامعة ليون عام 1929م، وعاد إلى مصر في العام نفسه واشتغل بالصحافة وأنشأ مجلة النهضة الفكرية عام 1930م، واشترك في تحرير مجلة الأزهر، وفي عام 1932م عمل بالتدريس بكلية أصول الدين بالأزهر، واستمر في عمله هذا أستاذاً للفلسفة حتى بعد إحالته للتقاعد عام 1959م، وقد توفي في سنة 1390هـ الموافق 1970/7/ 26م.



لقد اهتمَّ غلابٌ بالفلسفة اليونانية فخصص لها كتاب «الفلسفة الإغريقية» وهو كتاب مكون من جزأين تناول فيهما علوم اليونان وأفكارهم وأوهامهم. ورفض تلك النظرة التي أشاعها بعض المستشرقين عن فلاسفة الإسلام بوصفهم سوى مقلدين للفلسفة الإغريقية مؤكداً على أن فلاسفة الإسلام كانوا فلاسفة بأسمى ما في هذه الكلمة من معان، فقد فهموا الفلسفة الإغريقية أعمق الفهم، ووضحوا منها ما غمض، وبسطوا ما تعقد، وأناروا ما أظلم، وبرهنوا على ما أعوزه البرهان... ووجهوا إليها نقوداً عميقة تشي بوقوفهم على أدق أمورها الفلسفية. بل أنهم أضافوا إلى تلك الفلسفة عناصر جديدة ذات قيمة أساسية استمدوها من المبادئ القرآنية. فكان القرآن هو المنبع الرئيسي الذي انتهل منه فلاسفة الإسلام رحيق الحكمة العالية؛ إذ أن القرآن الكريم- فيما يرى غلاب- هو أول كتاب سماوي فرض تعلم الفلسفة على أتباعه فرضاً، وأوجب عليهم التفكير في أسرار وخفايا الوجود.

ولم يقتصر اهتمام المفكرِّ الراحل غلاب على الفلسفة القديمة والفلسفة الإسلامية بل امتد ليشمل الفلسفة الحديثة، وأراد بذلك توطيد دعائم الصلة بين ثقافتنا وبين الفلسفة الحديثة ليبرهن أننا نحيا لأنفسنا وفي عصرنا لا للأقدمين في عصورهم. كما أولى نظرية المعرفة اهتماماً خاصاً، فيكاد يذكرها في جل مؤلفاته، حتى أنه خصص لها مؤلفاً خاصاً وهو «المعرفة عند مفكري المسلمين». من أجل ذلك، عنى الدكتور غلاب بالدراسات الاستشراقية، ناقداً المستشرقين الذين تناولوا الإسلام في حقوله



العقدية والثقافية والتاريخية المختلفة، وهو في نقاشه للآراء الاستشراقية يسير على منهج ينأى فيه عن التعصب والمجاملة أو الخضوع للعواطف والأهواء، وعلى أساس ذلك يقدر للنزهاء من بين المستشرقين جهودهم في محاولاتهم المنصفة لفهم المبادئ الإسلامية، كما ينبه في الوقت نفسه إلى أخطاء من ضل سبيل الرشاد من أولئك الباحثين، وينقض ما تحتوي عليه دراساتهم من شر أو سوء أو خطأ أو سطحية، مرتبياً ضرورة أن نضع بحوث هؤلاء المستشرقين في طليعة دراساتنا؛ لأن هذه المؤلفات هي المرآة التي يرانا من خلالها الغرب، فالشعوب الغربية وحكوماتها - من منظور د. غلاب- تصدر أحكامها على الإسلام طبقاً لما يبرزه المستشرقون، وأن سوء التفاهم بيننا وبين تلك الشعوب وحكوماتها يرجع إلى ما تشتمل عليه هذه الدراسات من زيف وتشويه، هذا فضلاً عن أن بعض شبابنا يتلقفون كل ما يرد من الغرب دون تعقل أو تمحيص.

نشير أخيراً إلى أن للدكتور غلاب إنتاجاً علمياً غزيراً يدلُّ على مدى ما كان لديه من اهتمامات متنوعة، فترك حوالي عشرين كتاباً، جديدة في أبوابها وموضوعاتها، وترجم عن الفرنسية ست كتب في الأدب والفلسفة. فأثرى المكتبة العربية بكل ما هو جيد ومفيد. وأخيراً أود أن أشير إلى أن الدكتور محمد غلاب كتب هذه المقالة بطريقة إبداعية فلم يهمل الإشارة إلى نقل أو تأثر من كتب سابقه أو معاصريه وإنما الهوامش الواردة في المقالة من وضع كاتب هذه السطور.

# جوامع التصوف

## بحث في الصلة بين الشريعة والفلسفة والفن

ثريا بن مسمية

أستاذة فلسفة الجمال . جامعة الزيتونة . تونس

### ملخص إجمالي:

من المباحث الطريفة في مجالات الفكر والاتجاهات النظرية ما يصطلح عليه بالعلوم البيئية. وفي هذا الإطار تمت تلبية نداء الرغبة في المعرفة لاستبانة ما يربط التصوف بالمجال الفلسفي من جهة، وبالفضاء الفني من جهة أخرى. ولما كان علم الشريعة علماً عاماً عماده إظهار العبادات وبيان أحكام المعاملات حرصاً على سلامة نماء الذات والمجتمع، فإن الحقيقة الدينية سرعان ما توزعت بين ظاهر علوم الفقهاء وباطن معارف المتصوفة. وللعلامة ابن خلدون تفصيلات في مقدمته تكشف عن مسالك العلم بين هذين الاتجاهين المتقابلين، وتبين الفرق بين الأحكام الفقهية والأذواق الصوفية، علماً بأن هذا التباين لا ينفى أوجه الالتقاء والتقاطع تبعاً للاعتماد على المصدر الموحد وهو القرآن، وإنما مرد الاختلاف راجع إلى التركيز على جانب من دون آخر، ومن ثم كان المراد من الشريعة والحقيقة هو إقامة الامتثال على الوجه المطلوب من المكلف، وهما متلازمان، فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة غير مقبولة، وكل حقيقة غير مقيّدة بالشريعة تكون غير مستساغة.

مفردات مفتاحية: جوامع الصوفية- التفكير - التذكر - الفن - الشريعة - الجمال الديني- التصوف الفلسفي.

## تمهيد

رسمت الصوفية سبيلاً في التفكير والتذكر من أجل فهم الذات الإنسانية ومنزلتها في الوجود ما قرب اهتمام الصوفي بالمشغل الفلسفي. وقد بدت التجارب الصوفية أشبه ما يكون بالتجربة الفلسفية، فكلتاها اختبار معيش، الأول وجداني والثاني عقلي. وبعض الفلاسفة كان متصوفاً وان وقع بينهم الإختلاف مثل أفلاطون وأفلوطين وسينوزا وابن عربي وابن سبعين وغيرهم الكثيرون. فالرغبة عند هؤلاء جميعاً هي استبانة الحقائق عبر المزوجة بين سبل التعلُّق والتبصُّر عبر وسائل الإدراك المتنوعة. فالفيلسوف المتصوِّف يحرص على جعل فلسفته تفسيراً لما شاهده من أحوال، ويجعل من تصوُّفه تأييداً لفلسفته فتبدو فروع العلم متشابكة متعاقبة متكاملة حيث الانسجام بين الأحوال الصوفية والأقوال الفلسفية ما حوّل الحديث عن فلسفة التصوُّف وتصوُّف الفلسفة.

وإذ يبدو في الغالب أن الفلسفة تجريد، وأن الفن تجسيد، فإن الفن مرتبط بعالم الطبيعة والأشياء ويظلّ معبراً أساسياً للفيلسوف لبلوغ الحقيقة وبلوغ الكليات انطلاقاً من الجزئيات. وهذه المنزلة الرفيعة التي يحتلها الفن في نظر الفلسفة تمثّل منعطفاً في هذه العلاقة، إذ يحيل التصوُّف بقوة على مداخل الفن حيث ان الدين قائم في جوهره على جمالية الخالق والخلق، وهو الفضاء الرَّحْب الذي تخوِّف منه بعض الزاهدين بدعوى أنه أحابيل الشيطان الجاذبة إلى المتعة الحسية. ولكن الجمال الديني الذي وقف المتصوِّفة على أرضه السامية متمثلاً في إعجاز الخوارق. وسواء كانت خوارق مادية أم معنوية فقد انشدت الصوفية إلى جمال الخطاب القرآني وإلى فتنة الشعر الداعية إلى التخمُّر المصحوب بالإنشاد الشعري وأدائه بالصوت الجميل، ما أحال على لهفة بالغة قارئة للفن بالجمال والفلسفة بالحقيقة. كل هذه العلاقات المتداخلة حدت بنا إلى محاولة التوغُّل في سبر أغوارها لاستبانة دوائر الاختلاف والاتلاف بين التصوُّف والشريعة والفلسفة والفن بدءاً برصد ملامح المعرفة الصوفية.

## 1) في المعرفة الصوفية:

تنقسم المعرفة الصوفية إلى ثلاث مراتب تصاعديّة: أولاً: الشريعة، وثانياً الطريقة، وثالثاً الحقيقة. ويستدلُّ الصوفية على صحّة هذا التقسيم ما ورد عن النبي (ص)، بينما نحن جلوس عند رسول الله إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه أثر السفر ولا يعرفه منا أحد حتى جلس إلى النبي فأسند ركبتيه إلى ركبتيه، ووضع يديه على فخذه، وقال: يا محمد أخبرني عن الإسلام. قال: الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان/ وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً.

قال: صدقت. فجعبتنا له يسأله ويصدقه. قال: فأخبرني عن الإيمان قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره. قال: صدقت. قال: فأخبرني عن الإحسان قال: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك. قال: فأخبرني عن الساعة قال: ما المسؤول عنها بأعلم من السائل قال: فأخبرني عن أماراتها قال: أن تلد الأمة رببتها وأن ترى الحفاة العراة العالة رعاة الشاه يتطاولون في البنيان. ثم انطلق. فلبث ملياً ثم قال: يا عمر أتدري من السائل قلت الله ورسوله أعلم قال: فإنه جبريل آتاكم يعلمكم دينكم.<sup>[1]</sup>

وإذ يستند المتصوفة على هذا الحديث استناداً قوياً، فإنهم يعتبرون الشريعة علماً ظاهراً يختص به الفقهاء، ومجاله العبادات وما يتعلق بالجسم والرسم. وإذا اهتم الفقهاء والأصوليون بالإيمان، فإن مجال المتصوفة هو الإحسان. والإحسان هو الجانب الروحي القلبي بحيث إنك تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك، وما ينتج عن ذلك من مراقبة جالبة لأحوال متقلبة وأذواق وجدانية متدفقة، ومقامات عرفانية متدرجة، وعلوم وهبيرة متزايدة، وكرامات ربانية، وأسرار وإلهام. وقد اصطلح العلماء على تسمية الهدف المنشود من هذا المسار بالحقيقة. واختص ببحثه وتجربته الصوفية رغبة في الظفر بالإنسان الكامل. وللوصول إلى هذا المقام، والإيمان الكامل، لابد من سلوك الطريقة، وهي تتمثل في مجاهدة النفس، وتصعيد صفاتها الناقصة إلى صفات كاملة، ويكون الترقى في مقامات الكمال بمساعدة الأولياء والصالحين والعارفين.

هذه المعارج هي الجسر الموصل من الشريعة إلى الحقيقة. وقد قال السيد الشريف الجرجاني في معجم التعريفات: «الطريقة هي السيرة المختصة بالسالكين إلى الله، من قطع المنازل والترقي في المقامات»<sup>[2]</sup>. ولبيان العلاقة بين الشريعة والحقيقة يضربون لذلك مثل الصلاة، فالإتيان بحركاتها وأعمالها الظاهرة، والتزام أركانها وشروطها، وغير ذلك مما ذكره علماء الفقه، يمثل جانب الشريعة، وهو ظاهر الصلاة. وأمّا حضور القلب مع الله في الصلاة فيمثل جانب الحقيقة، وهو روح الصلاة. فأعمال الصلاة البدنية هي جسدها، والخشوع روحها. وما فائدة الجسد بلا روح؟! وكما أن الروح تحتاج إلى جسد تقوم فيه، فكذلك الجسد يحتاج إلى روح يقوم بها، وقس على ذلك كل الطقوس والعبادات، فظاهاها جاف مرتبط بالشكل، وباطنها دفق حيوي وتدفق روحي. ويستدل المتصوفة على ذلك بالآية القرآنية: «أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة»، ولا تكون الإقامة إلا بجسد وروح، ولذا لم يقل: نفذوا الصلاة. أو حققوها فالشريعة عندهم هي الأساس، والطريقة هي الوسيلة، والحقيقة هي

[1]- أخرجه البخاري، في صحيحه، مكتبة الإيمان المنصورة، مصر، طبعة جديدة، 2003 وبالتحديد كتاب تفسير القرآن، باب قوله: إن الله عنده علم الساعة (لقمان: 34)، 115/6، رقم: 4777. ومسلم في صحيحه، المكتب الجامعي الحديث، الأزاريطة، الإسكندرية، دت، وبالتحديد كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان، والإسلام، والقدر وعلامة الساعة، 36/1، رقم: 8.

[2]- السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، مصر، سنة 2004، ص 119.

الثمرة، وهذه الأشياء الثلاثة متكاملة منسجمة، فمن تمسك بالأولى منها سلك الثانية وعبر منها إلى الثالثة، وليس بينها تعارض ولا تناقض، ولذلك يقول الصوفيّة في قواعدهم المشهورة: كل حقيقة خالفت الشريعة فهي زندقة»<sup>[1]</sup>.

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ المعرفة الصوفيّة لا تعترف بحدود لأنّها إبحار من الظاهر إلى الباطن. ومن الأدنى إلى الأرقى. وفي هذا الإطار يندرج ما ذهب إليه الشيخ أحمد زروق من أنّ التّصوّف لا يصحّ إلاّ بالفقه، إذ لا تعرف أحكام الله الظاهرة إلاّ منه. ولا فقه إلاّ بالتّصوّف، إذ لا عمل إلاّ بصدق وتوجّه لله تعالى. ولا تصوّف ولا فقه إلاّ بالإيمان، إذ لا يصحّ واحد منهما دونه. فلزم الجميع لتلازمها في الحكم، كتلازم الأجسام للأرواح، ولا وجود لها إلاّ فيها، كما لا حياة لها إلاّ بها.<sup>[2]</sup> علماً بأنّ الفقه في التّوجّه الصّوفيّ هو أقرب إلى المعنى اللّغويّ المتعلّق بالفهم والوعي بقيمة الأحكام الشرعيّة. ولا أدلّ على ذلك من استشهاد المتصوّفة بقولة مالك بن أنس: من تصوّف ولم يتفقّه فقد تزندق، ومن تفقّه ولم يتصوّف فقد فسّق، ومن جمع بينهما فقد تحقّق.<sup>[3]</sup>

ويقول المتصوّفة أيضاً إنّهم كما حفظ علماء الظاهر حدود الشريعة، كذلك حفظ علماء التّصوّف آدابها وروحها، وكما أتيح لعلماء الظاهر الاجتهاد في استنباط الأدلّة واستخراج الحدود والفروع، والحكم بالتحليل والتّحريم على ما لم يرّد فيه نصّ، فكذلك لعلماء الصوفيّة أن يستنبطوا آداباً ومناهج لتربية المريدين وتهذيب السالكين. وفي هذا الإطار ظلّ التّصوّف مثال التّخلّق بالآداب القرآنيّة والتّأسّي بأخلاق الرّسول.

في ضوء ما تقدّم، تتشكّل المعرفة الصّوفيّة تشكلاً تصاعدياً من الحسّ إلى المعنى ومن الواقع إلى الماهيّة تدرّجاً بين المقامات، علماً بأنّ كلّ مقام يصحبه حال. وقد أفصح الجرجاني عن ذلك حين قال: «الحال عند أهل الحقّ معنى يرد على القلب من غير تصنّع ولا اجتلاب، ولا اكتساب من طرب أو حزن أو قبض أو بسط أو هيئة، ويزول بظهور صفات النفس سواء يعقبه المثل أم لا، فإذا دام وصار ملكاً يسمّى مقاماً، فالأحوال مواهب، والمقامات مكاسب، والأحوال تأتي من عين الجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود»<sup>[4]</sup> ومن الأحوال نذكر: المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرّجاء والشوق والأنس والطمأنينة والمشاهدة واليقين. ومن المقامات نذكر: التّوبة

[1]- عبد القادري الجيلاني، الفتح الرباني، تحقيق عبد الرّحيم السّايح، المكتبة الصّوفية، مكتبة الثقافة الدّينيّة، د ت، ص 29

[2]- انظر أحمد زروق الفاسي، قواعد التّصوّف، تحقيق عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط2، سنة 2005، ص6.

[3]- انظر حاشية العلامة العدوي على شرح الإمام الزرقاني على متن العزبة في الفقه المالكي ج3، دار ابن حزم، بيروت، سنة 2018،

ص195

[4]- انظر الجرجاني، التعريفات، م ن، ص 55.

والورع والزهد والفقر والصبر والتوكل والرضا والتواضع.<sup>[1]</sup>

لا ريب في أن الأحوال والمقامات هي درجات ومراحل هذا التطور أو الترقّي الروحي ، استناداً إلى تقرير القرآن أن الوجود الإنساني ينبغي أن يكون في صعود دائم عبر درجات، «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ»<sup>[2]</sup>، وكذلك قوله تعالى: «وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ»<sup>[3]</sup>، وهذه الدرجات بعضها ذو طابع ذاتي وهي الأحوال، وبعضها ذو طابع موضوعي وهي المقامات .

وتمثّل الأحوال الدرجات الذاتية لهذا الترقّي الروحي، متمثلة في الأنماط الانفعالية والمعرفية التي تجيء كمحصلة للالتزام الإنسان بمجموعة من القواعد التي تحدّد للإنسان ما ينبغي أن يكون عليه وجدانه وتفكيره. بينما تمثّل المقامات درجاته الموضوعية متمثلة في الأنماط السلوكية التي تجيء كمحصلة للالتزام الإنسان بمجموعه القواعد التي تحدّد له ما ينبغي أن يكون عليه سلوكه. والجدير بالملاحظة أنّ المقام والحال هما اصطلاحان يستخدمهما الصوفيون للتدليل على تدرّج السالك للطريق الصوفي من مكانة إلى أخرى، ولما يتعرّض له في تدرّجه هذا في المقامات من أحوال تأتيه من سمات الرحمة الإلهية. والمهم أن المقامات هي مكاسب تحصل للإنسان المؤمن ببذل المجهود، وهي مراحل يرتقي فيها المرید في طريقه إلى التمكين والاطمئنان القلبي لتحقيق له مكانة بين الخاصة من المصطفين الأخيار. وفي هذا السياق يقول السراج الطوسي في كتابه «اللمع»: «إن قيل ما معنى المقامات؟ يقال: معناه مقام العبد بين يدي الله عز وجل، فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضيات والانقطاع إلى الله عز وجل»، وقال الله تعالى: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ﴾<sup>[4]</sup>، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾.<sup>[5]</sup>

إلى ذلك، تحتل مقولة المقامات منزلة مرموقة في التجربة الصوفية، فهي تمثل ما يشبه الإجماع بين المتصوفين. فهذا أبو نصر الطوسي يؤكد أنّها تشتمل على التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والرضا والتوكل... الخ<sup>[6]</sup>. قال الشيخ محيي الدين بن عربي في عقيدته الوسطى: اعلم أنّ الله واحد بالإجماع، ومقام الواحد يتعالى أن يحلّ فيه شيء، أو يحلّ هو في شيء، أو يتحد في شيء<sup>[7]</sup>. وقال

[1]- انظر أبا بكر محمد بن اسحق البخاري الكلاباذي، التّعريف على مذاهب أهل التصوّف، مكتبة الخانجي، القاهرة، دت، ص 58 وما بعدها.

[2]- سورة المجادلة، 58، الآية 11.

[3]- سورة الأنعام، 6، الآية 165.

[4]- سورة ابراهيم، 14، الآية 14.

[5]- سورة الصافات، 37، الآية 164.

[6]- انظر أبا نصر السراج الطوسي، اللّمع، تحقيق عبد الحلیم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، سنة 1960، وبالتحديد باب في المقامات وحقائقها، ص 56.

[7]- محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، تحقيق أحمد شمر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دت، ص 121.

في باب الأسرار: لا يجوز لعارف أن يقول: أنا الله، ولو بلغ أقصى درجات القرب، وحاشا العارف من هذا القول حاشاه، إنمّا يقول: أنا العبد الذليل في المسير والمقيل.

## (2) الفلسفة والتصوّف قطيعة أم تقاطع:

قد تتحد الأنساق المعرفيّة في المضامين والأفكار والرؤى، وتختلف في المناهج وطرائق التعبير، وهو عين ما عبّر عنه ابن رشد بجلاء في كتابه «فصل المقال» فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال حيث اعتبر الحكمة أخت الشرع، إذ الحقّ واحد وطرق الوصول إليه متنوّعة.

فإذا كان مقصد الصوّفيّ، كما سلفت الإشارة، هو استكناه أسرار الكون بوساطة الوجدان حيث تصبح المعرفة ذوقيّة، فإنّ مقصد الفيلسوف هو الظفر بماهيّة الأشياء، ومحاصرة حقائقها بالسؤال، وإثارة ما يمكن من ضروب الإشكال. والحصيصة هي المعرفة العقلية والتّفهم والإفهام. فعالم التصوّف مكوّن من مدارك ومدارج وجهاد وترقّ وتخليّة وتحلية وإشراق ونور. وكلّ ذلك غير بعيد عن نهج أفلاطون الذي كان يعلم تلاميذه بطريقة التّصفية واستعمال الفكر الدائم في محراب المثل التي تنتمي إلى عالم القداسة. وهو عين السموّ والترقيّ اعترافاً بفيوض الإشراق التّفسّي بحثاً ونظراً، وذلك هو نهج المشائين. فلا يدري القارئ أهو في عوالم الحكمة؟ أم هو في حضرة الإشراق؟ ولا شكّ في أنّ الحكمة هي غاية كلّ عاقل، وحسب الفلسفة والتصوّف من الحكمة هدي العقل وإرشاده إلى سواء السبيل. فماهي دوائر الائتلاف والاختلاف بين الفلسفة والتصوّف؟

## (3) دوائر الائتلاف والاختلاف بين الفلسفة والتصوّف:

توتّحّى المعرفة الإنسانيّة العبارة والمنطق من أجل البحث في العلاقات بين الظواهر الطّبيعيّة والاجتماعيّة والثّقافيّة. وقد طفا على سطح هذا الاهتمام الجدل القائم بين الدين والعقل. وفي هذا الإطار، تبلورت بدائل نظريّة وأطروحات تنوس بين اليقين البارد والسؤال الحارق. وكلا الأمرين دليل على إثراء التجربة الإنسانيّة في خوض معارك الفكر وسبر أغوار المعرفة البشريّة إزاء الذات والطّبيعة وما وراء الطّبيعة. ولقد احتلّت اللّغة في كلّ مساراتها مرتبة جوهريّة، فهي تتمتع بسلطة تستمدّها من الرّمز والإشارة والاستعارة والكناية والمجاز ما يسمح بمجال تتدخل فيه الفلسفة بأقيستها ومقولاتها. وهو الباب ذاته الذي تتسرّب منه حكمة الإشراق حيث يتماهي معها وعي الفرد وإنّ اختلفت اتّجاهاته: صعوداً ونزولاً، اتحاداً وحلولاً، طبيعة وما وراء الطّبيعة، تعقلاً للنفس وبحثاً في ماهيّة الوجود. وهكذا تتجاوب أصداء الدّين مع أصداء الفلسفة وآثارها. وانظر إلى حالة بوذا حيث تقاطع ندا الحكمة مع لذة النّفانا. فالحكمة تهفو إلى المطلق فتلتقي بنشوة الصوّفيّ



حيث شهود الحق، وفيوض المحبة والرّضى. فالفلسفة والتّصوّف حيثيّ وجهان لتجربة كادحة في سبيل الاستزادة من الوعي والإدراك.

والجدير بالذكر في هذا المقام هو أنّ الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي قد التقى في مطلع شبابه بالفيلسوف ابن رشد، فسأله ابن رشد: هل القمّة التي وصل إليها الفلاسفة بالعقل والفكر، هي القمّة التي وصل إليها المتصوّفة بالتّصفية والتّجرّد والذّكر؟ فقال له محيي الدين: نعم، ولا. وبين «نعم ولا» تطير الأرواح. ومفاد ذلك أنّ نعم، تعني أنّ العقل قد يهدي إلى الله، ويدرك ويلمس أسرار الكون وعجائبه وآياته، ولكن العقل المجرّد مع وصوله إلى تلك القمّة ينحدر وينزل، ويضلّ في المتشابهات، ويضلّ في تفهّم ذات الله، سبحانه، فضلاً عن ابتعاده عن التّعبد والتّطهّر، وتحلّله من الكمالات الشرعيّة والعبادات الرّبانيّة. أو كما يقول بن عربي في حديثه عن ابن رشد: كان بيننا حجاب رقيق، فكنت أراه ولا يراني.

والحاصل أنّ العقل إذا تجرّد للنظر طار بغير أجنحة في سبحاته ثني المعارف في شتى مجالات الفكر فيصيب المرام أحياناً، ويخطئه أحياناً أخرى. والفلسفة التي امتطت صهوات التّعقل والنظر المنطقي، والتي شرّعت أبواب التّفكر والتأمّل في الكينونة والوجود، تقف حائرة أمام عوالم الغيب وما وراء الطّبيعة حيث يتدخّل الوحي والإلهام وهو المجال الحيويّ للأنفس. والأرواح ترتع فيه حيث تشاء، وتمرح بأعين البصيرة والقلوب متجاوزة لكل القيود والحجُب. في هذا السياق، يقول الغزالي في مقدّمة كتابه «تهافت الفلاسفة»: «إن الفلاسفة من عهد أرسطو إلى عهدنا هذا، قد بنوا مذاهبهم في الإلهيات على ظنّ وتخمين، من غير تحقيق ويقين، ويستدلّون على صدق علومهم الإلهيّة بظهور العلوم الحسابيّة والمنطقيّة، ولو كانت علومهم الإلهيّة متقنة البراهين، نقيّة من التخمين، كعلومهم الحسابيّة والمنطقيّة، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابيّة والمنطقيّة».

وعليه، فقد تباينت آراء الفلاسفة في المعارف الروحانيّة، ومصداق ذلك ما بين أفلاطون وتلميذه أرسطو من تباين في الآراء في هذا المجال. أمّا الأولياء والعارفون والمتصوّفة ورجال الله فهم على خلاف الفلاسفة يقفون على أرضيّة معرفيّة واحدة إذ يتفقون على الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله. وهم في ذلك أقرب ما يكونون إلى قلب الرّجل الواحد تجسيداً لقول الله: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [1].

ولمّا كان المتصوّفة يرغبون في معرفة الأشياء من حيث كينيّات وجودها فإنّهم أضحووا بذلك متبوّئين لمصاف فلاسفة الإسلام، إذ الفلسفة، حسب صاحب الحكمة المتعالية صدر الدين

[1]- الشورى 42، الآية 13.

الشيرازي، هي استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ماهي عليه عبر اعتماد البراهين، انسجاماً مع القوانين الكونية واستجابة للتعاليم الإلهية من أجل تحصيل السعادة العظمى<sup>[1]</sup>. وقد كثف ابن سينا بكتاباتة الحكيمية وتجاربه العرفانية لحظة التقاطع بين الفلسفة والتصوف عبر استخدام صناعة النظر المفيد للإنسان لإدراك معاني الوجود معرفة واكتساباً لشرف نفسه، واستكمالاً لفضائلها حيث يصير عالماً معقولاً يضيء العالم الموجود استعداداً للسعادة القصوى.

تلك هي مقاصد الفلسفة والتصوف المعرفية. وما الخلاف بين دوائر النظر الفلسفي والنظر الصوفي إلا في المنهج وطرائق الأداء. وكلا المجالين يتفقان في تصفية النفس وتجربتها من كل ما يعوق معانقة المطلق المعرفي، وقد تماهت الفلسفة الإشراقية مع التصوف وهما يلتقيان في مستوى التعلّق بالمطالب العالية. من ارتاض نفسه فهو متصوف، ومن طلب الحكمة فهو حكيم.

والذي يخلص إليه الدّارس هو أنّ الفلسفة والتصوف أسلوبان حاولت الإنسانية من خلالهما محاصرة حقائق الوجود. وإذا كانت الصّوفيّة تنهض على المعاناة والمكابدة، فإنّ الفلسفة بحث نظريّ أساساً. ولا يستطيع التصوف إقامة الشاهد على صدق ما يرى ويحسّ به، في حين أنّ الفيلسوف مُطالب بإثبات اطروحاته بالحجّة والدليل النظريّ القاطع الممتدّ إلى حدود الواقع المعين. فالمتصوف يقنع بما هو دون العقل، ولكنّ الفيلسوف يمرّ بمسالك العقل وله أن يتجاوز إلى الدّوق والحدس مثلما فعل الغزالي. وهكذا يبدو العمل عمود التصوف، والنظر والتأمّل هما عماد التّفلسف، وفي هذا الصّد يقول الغزالي: «كم من الفرق بين أن يعلم «الإنسان» حال الصّحة وحدّ الشّبع وأسبابهما وشروطهما، وبين أن يكون صحيحاً وشبعان، وبين أن يعرف حدّ السكر وبين أن يكون سكراناً. فكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه، وبين أن يكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا. فعلمت يقيناً أنّ الصّوفيّة أرباب أحوال لا أصحاب أقوال»<sup>[2]</sup>.

على هذه الشّكلة، يبدو رجل التصوف متوسّلاً بقلبه، ورجل الفلسفة مستخدماً عقله. قبس النور الإلهي عند الرّوح لدى المتصوف، وقبس المنطق هو سبيل الفيلسوف. حياة المتصوف حياة روحية نابضة تدور حول الذات والخلاص الفرديّ القائم على المذاق والاطمئنان، والفيلسوف مفكّر يهتم بشؤون الآخر والاجتماع البشريّ. وبين هذا التباين وذاك القائمين بين الفلسفة والتصوف، ثمة أوجه من التّشابه تجعل من القطيعة تقاطعاً ومن الاختلاف اثتلافاً.

[1]- انظر جعفر آل ياسين، الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام، منشورات عويدات، بيروت، باريس، سنة 1978، ص 80 وما بعدها.

[2]- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق محمد محمد أبو ليلة ونور شيف عبد الرحيم رفعت، جمعية البحث في القيم والفلسفة، واشنطن، دت، ص ص 26-27.

وهكذا تظل الحقيقة رغم تفردها عصية على الانصياع والظهور بكل أبعادها مشخصة ومتعينة أمام الباحث الناظر. ولذلك توسل الإنسان بكل ما أوتي من قوة إدراكية ليستنبط المناهج والطرق الثقلية والعقلية الظاهرة والباطنة وما أُدِيَّ منها بالعبارة أو بالإشارة. وكانت غاية المرام من كل ذلك ووصول المرء إلى مفاصل المعرفة ونيل حقائق الأشياء، إلا أن أقصى ما توصلت إليه الجهود هو الظفر منها بأجزاء نسبية وقطائع محدودة بحدود الزمان والمكان، فكانت الأنساق النظرية والتجارب الحيوية، ولعل من أبرزها المقاربة الفلسفية والتجربة الصوفية.

والذي لا مرأ فيه هو أن من أهم أسباب أفول الحضارة العربية الإسلامية هو غلبة الفقه وسيطرته على التصورات الثقافية على حساب الفلسفة والتصوف، ولذلك ضعف صوت العقل وذبل توهج الروح. وعليه توارت فوائد الفلسفة ومزايا التصوف في آن واحد. فوائد الفلسفة المتمثلة في: تنمية القدرات الذهنية عند الفرد والجماعة، وتقوية التماسك العقلي المتمظهر في السلوك والعلاقات. وتفشي اليقظة في الفكر، وعمق الوعي في الذات، ودقة التعبير والقدرة على حل المشاكل، وتوجيه الفهم نحو أقصى درجاته حيث المهارة على التركيب والتنظيم والتحليل والتصنيف والبرهنة والتعليل المتعلق بالقيم الانسانية كالحرية والعدالة وحقوق الفرد.

وأما فضائل التصوف فتتجلى في: فيضان النفس المطمئنة بالتسامح والمحبة والتآخي بوصفها ثماراً طبيعية لترويض النفس الباعث على تهذيب الأخلاق والتخلص من الأنانية تهيئة لعلاقات إنسانية رحبة في تأنس بقرب الله رمز الرحمة المطلقة. فالتصوف هو عالم الأشواق الروحية العارمة إلى التطهر من المادة وكثافتها سعياً إلى الكمال الإنساني أخلاقاً وصفاء. وهو ما يحيل بقوة على الطاقة الجمالية في التجربة الصوفية وما تضمنه من دفق وجداني معبر عن التوهج الروحي المعبر عنه بأشكال فنية.

#### (4) التصوف فناً وجدانياً

تعد التجربة الصوفية مغامرة وجدانية تبحث في بواطن الأشياء، فأبعادها كونية تسافر بالكينونة نحو المطلق القيمي الضارب في الطبيعة والفترة التي خلق الإنسان عليها كالحرية والإنسانية والعدل والمحبة والمساواة. فالخطاب الصوفي يتمتع بعمق وجداني وروحي مفتوح على عديد المعاني الكونية، وهي معان قائمة على رمز العبارة ولطف الإشارة، كفن من فنون مناجاة الذات العلية بذائقة فنية، إذ تخر المدونة الصوفية بتراث جمالي فني كان نتاج تجربة ذاتية قوامها الاجتهاد في الطاعات والترقي في المقامات حتى يصبح القلب مقام رحمة ربانية ومحبة إلهية، تجلياً لهذه المعاني الذوقية فهي تتعلق بعوالم النفس وتنغلق على مفاتيح إدراكها الباطنية. وهي في هذا اختراق للعالم الباطن وتصعيد له في معان جمالية وفنية.

ويجدر القول أنَّ العالم الصُّوفيَّ قائم على مقامات جهاد وترقُّ وتخلية وتحلية وإشراق ونور، فعالمه عالم استكانة لأسرار الكون بوساطة الوجدان، إذ يتوسَّل الصُّوفيُّ بقلبه ليُدرك ما لا يستطيع إدراكه بعقله، وينال بوجدانه ما يعجز عنه فكره. فالتصوُّف هو عالم الأشواق الروحيَّة العارمة السَّاعية إلى التَّطهُّر من المادَّة وكثافتها سعيًا إلى الكمال الإنسانيِّ أخلاقًا وصفاء، ولذا تفيض نفس المتصوِّف بالتسامح والمحبة والتأخي كثمار طبيعيَّة لترويض النَّفس وتهذيب الخلق وتخلُّصًا من الأنايَّة تهيئة لعلاقات إنسانيَّة رحبة في تأنُّس بقرب الذات العليَّة رمز الرِّحمة والمودَّة.

إنَّ الصُّوفيَّ هو صاحب الحياة الروحيَّة القائمة على المعرفة الوجدانيَّة، والفيض الروحانيِّ والإشراقات النورانيَّة بدلًا من التَّصوُّرات والأحكام العقلانيَّة. وهو صاحب أحوال تصاحبها ظواهر نفسيَّة غير عاديَّة من رؤى وأصوات وهواتف وأحاسيس ومواجيد حسِّيَّة. لذا اتَّسمت التَّجربة الصُّوفيَّة بطابع الخيال والكشف والعيان بدلًا من النَّظر والبرهان. فعلموهم ذوقيَّة كشفية تتجاوز العقل وتعتمد ما يشرق في النَّفس من كشوفات روحيَّة. فمن الكشف الذي هو طريق العارفين تتوارد علومهم، ومن معدنه يتلقَّون أسرارهم وأنوارهم، وفي هذا المجال يندرج قول ابن عربي: «الكشف هو الطَّريق الذي عليه أسلك، والرُّكن الذي إليه أستاذ في علمي كلِّها»<sup>[1]</sup>.

وعلى هذا الوجه يظهر التَّصوُّف كمارسة إبداعية ذاتية تتجاوز الطقوس والأشكال التَّعبديَّة العاديَّة. وهو ما يُنتج مسلکًا روحيًّا متفرَّدًا فيه خلق لمجالات ورؤى أرحب للنَّفس وأعمق للروح. ولهذا يظهر التَّصوُّف فنًّا في العبادة. والقصد من ذلك أنَّه يبدع فيها أثرًا روحيًّا ووجدانيًّا وذوقيًّا. وهو ما يعتبر أساس التَّجربة الفنيَّة «الفنُّ الصحيح هو الذي يهيمُّ اللِّقاء الكامل بين الجمال والحقِّ فالجمال حقيقة في هذا الكون، والحقُّ ذروة الجمال، و من هنا يلتقيان في القمَّة التي تلتقي عندها كلُّ حقائق الوجود»<sup>[2]</sup>.

إنَّ الجمال مفهوم كونيٌّ، وهو تجربة وجدانيَّة إنسانيَّة تتجاوز الحسيِّ والماديِّ إلى الروحانيِّ. وقد أباحت الأصول الإسلاميَّة الاستمتاع بالجمال، والجميل هو اسم من أسماء الله الحسنی. وقد ورد في حديث نبويٍّ مايلي: «لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرَّة من كبر، قال رجل: إنَّ الرَّجل يحبُّ أن يكون ثوبه حسنًا ونعله حسنة، قال: إنَّ الله جميل يحبُّ الجمال»<sup>[3]</sup>. والجمال عند ابن عربي نعوت الرِّحمة والألطف من الحضرة الإلهيَّة، فهو عبارة عن إلهام الغيب الذي يرد على قلب السالك، وهو صفة أزليَّة لله تعالى مشاهدة في ذاته أولا مشاهدة علميَّة، فأراد أن يراه في صنعة مشاهدة عينيَّة، فخلق العالم كمرآة شاهد فيه عينُ جماله عيانًا. لذا يرى الصُّوفيَّة أنَّ الجمال

[1]- محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، ج1، م ن، ص60.

[2]- محمد قطب، منهج الفنِّ الإسلامي، دار الشروق، مصر، ط2، 2006، ص 85.

[3]- مسلم بن الحجاج النيسابوري، الصحيح، ج2، م ن، حديث رقم 898.

المحسوس بصورة الأرضية ما هو إلا فيض لجمال الذات الإلهية، لذا يتأملونها لا إعجاباً بها بل استدلالاً على الجمال الكوني للحقيقة العلوية. فإمّا أن يكون جمال الله دليلاً على جمال العالم أو أن يكون العالم دليلاً على جمال الله. وفي الاستدلاليين ثمة هدف واحد هو الله.

وقد أشار الغزالي إلى هذه الفكرة بقوله: «إنَّ الجمال الحسيّ يدرك بالبصر والسمع وسائر الحواسّ، وأمّا الجمال الأسمى فيدرك بالعقل والقلب. وإنَّ القلب أشدّ إدراكاً من العين، لأنَّ القلب يدرك الأمور الإلهية. وأنَّ المثل الأعلى للجمال هو الله. فالصوفيّة هم أصحاب القلوب و المواهب الإلهية»<sup>[1]</sup>.

إنَّ الجمال عند الصوفيّة يتّسم بالمركزيّة إذ إنّ الله هو مركز الجمال المطلق ومنه يفيض الجمال لعالم الجزئيات، لذا الجمال هو مصدر السعادة والأنس. وهو يجلب معه الرهبة والرغبة والفيض كما له صلة وثيقة بالمقامات والأحوال. والمبدأ فيه التخلية عن كلّ ما يشين والتحلية بكلّ ما يزين «فالجمال متعة طيبة ترفع همّة الإنسان إلى مزيد الكمال، بحيث كلّما حصل الإنسان منها نصيباً، ارتقى درجة في إنسانيّته، وما أن يدرك الصوفيّ هذه الدرجة، حتى يطلب متعة فوق المتعة الأولى، يرقى بها إلى درجة في إنسانيّته فوق الدرجة الأولى. وهكذا دواليك يكون في جدليّة دائمة بين الاستمتاع والاستكمال كلّ متعة تنقله إلى كمال ينقله إلى متعة فوقها»<sup>[2]</sup>. إنَّ الصوفيّ يفرّق بين وجهين من الجمال: الجمال الظاهر والجمال الباطن. ويصنّف الجمال إلى أنواع عدّة كما ذهب إلى ذلك الشيخ أحمد الرفاعي الكبير: جمال القلب يكون بالخوف. وجمال العقل بالشكر. وجمال اللسان بالصمت. وجمال الوجه بالعبادة. وجمال الهمة بترك الخواطر. وجمال الفؤاد بترك الحسد. وجمال النفس يكون بالمخالفة. وجمال السرّ يكون بالصبر. وجمال الحال يكون بالاستقامة. وجمال السرّ بالتسليم. وجمال الخدمة بالأدب. وجمال الكلام بالصدق. وجمال الطريق يكون بمراقبة الشرع. وجمال الكلّ يكون بمراقبة الشرع<sup>[3]</sup>.

وهكذا رأي المتصوّفة في الفنّ. هو عالم يتشكّل من أبعاد جماليّة مشتركة بين الخلق ومسار تصاعديّ نحو الخالق. ولذلك تغنّى الصوفيّة بالأشعار والألوان وتقرّبوا إلى الله بالرقص والسّماع. وكلّ هذه الفنون الصوفيّة تحمل معاني رمزيّة، فالرقص الصوفيّ ما هو إلاّ تعبير عن حالة النفس الإنسانيّة وانفعالاتها الوجدانيّة. فليست مجرد حركات راقصة نتيجة طرب أو تأثر بالموسيقى

[1]- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت، دار القلم، دار ابن حزم، ط3، 1985، ص 70.

[2]- طه عبد الرحمان، التصوف والجمال، نسخة الكترونية، ص و8.81. انظر الموقع التالي: <http://a.akhbar.com/>، سنة 1982.

[3]- اتيان سوريو، الجمالية عبر تعريب ميشال عاصي، منشورات دار عويدات، بيروت، ط2، سنة 1982، ص ص 80،81.

وإيقاعها بل هي ذاكرة النفس المضيئة. والرقص الصوفيُّ محاولة لحماية الجسد وتحسينه وتطهيره من كلِّ ما هو ماديُّ يُضيق عليه ويحصره. وكثيراً ما كانت هذه الحركات تُؤدَّى بإيقاعات موسيقية باستخدام الطبل أو الناي لما فيه من شجن وإثارة للوجد. ومن أشهر الطرق الصوفية وأكثرها انتشاراً الطريقة المولوية، التي اشتهرت بالرقص الدائري، إذ يرقص فيها المرید بحركة دورانية حول مركز الدائرة، يقف الشيخ فتولد لديهم مع الدوران مشاعر روحية تسير بهم إلى الوجد والصفاء، فيرتفعون من العالم الماديِّ الإنسانيِّ إلى العالم الروحانيِّ الإلهيِّ.

تعود الطريقة المولوية إلى مؤسسها الشيخ جلال الدين الرومي. وهو المعروف باسم المولويِّ والذي كان يرقص مردداً أبياتاً شعرية، مرتجلاً إياها إلهاماً وإبداعاً أثناء دورانه. وهي التي كان مریدوه من حوله يُردّدونها خلال جلسات الرقص والسَّماع. وللحركات الراقصة رمزية خاصة إذ إنَّ حركة «الدراویش» الدوارة تعبّر عن التماهي مع الكون الدوار بفضل الذكر. كما أنَّ ألوان اللباس الصوفيِّ تعبّر عن بعد فنيٍّ وروحيٍّ، فاللون الأخضر مثلاً ارتبط بالسندس والإستبرق في القرآن الكريم، فكان رمزاً للباس الجنة، واعتبرت الألوان السبعة كرداء المرید الراقص يرمز للسماوات السبع فكان رقصه عبارة عن ترقُّق في مدارج هذه السماوات. وعليه، فإنَّ الرقص عند الصوفية يُعبّر عن وعي وإفاقة داخلية لا غيبوبة وغياب عن العالم. إنه ذاكرة الجسد الراقص نحو الرُّوح وإدراك للجمال بالسعي نحو الكمال في حركة دورانية.

ولقد وجد الصوفية في الشعر مجالاً فنياً وإيقاعياً منسجماً مع عوالم النفس والوجدان، فاتخذوه سبيلاً لكشف مواجدهم والتعبير عن أحاسيسهم، إذ إنَّ القول الشعريِّ كما القول الصوفيُّ متشابهان من حيث المنبع الفوقيِّ ومن حيث الهدف المتمثل في السموِّ بالنفس والتحلّيق في عوالم الخيال والكشف. فالشعر الصوفيُّ يتميَّز بالنغمية الموسيقية والسهولة اللفظية لإبراز معاني العشق والمحبة والفناء وما يصاحبها من شكوى الغربة والضعف والعناء. وقد وقف المتصوِّف على الأطلال فبكى وشكا وتغنّى بخمرته التي خلقت قبل أن يخلق الكرم. فكان عالمه عالم فنٍّ ووجدان ممزق ما بين الضعف والقوّة وبين الوجود والفناء وبين السكر والصحو.

حريُّ القول أنَّ الصوفيَّ ينطلق من الوجود حين يرى بعين القلب الجمال الإلهيِّ والجلال الربّانيِّ فينسب في تعظيم الله شعراً وذكرًا، فالشاعر الصوفيُّ يعتمد على قلبه الذي يعتبره مورد الحبِّ وبداية عالمه المعرفيِّ ونهايته، فيه يتحرَّر من القيود والحدود ليضطلع بجوِّ روحيِّ عاطفيِّ يقوم على التمثّلات الفنية التي تعبّر عن عاطفته ووجدته. لذا كان الشعر الصوفيُّ مفعماً بالأبعاد



الفنيّة والجماليّة ممّا أدخل نكهة إضافية عبر استخدام الرموز والصور الإبداعية. فقد استخدم المتصوّفة الإشارة بدلاً عن العبارة، كما ضمّنوا العبارة العديد من الإيحاءات، فكلّما اتّسعت الرؤية ضاقت العبارة على حدّ عبارة النَّفْرِي. وعليه، فاللّغة بالنسبة إليهم أضيّق من أن تعبر عن خلجاتهم. ولعلّ هذا التناقض بين الضيق والاتّساع هو الذي حدا بالشعر الصوفيّ أن يكون غامضاً في بعض الأحيان، فغالباً ما كان يؤدّي معاني ويصوّر مشاهد مستعصية بأسلوب استبطانيّ داخليّ بعيد عن كلّ ما هو سطحيّ، فيلج القارئ إلى صور مثيرة وألفاظ غامضة تؤدّي إلى معانٍ ضبابية عبر عنها مثلاً بالخمريّات المشبعة بالأحاسيس الوجدانيّة ذات العشق الهياميّ المغيب عن الموجودات، والداعي إلى الفناء في المحبوب. وهي لحظة عبر عنها الجُنيد بقوله: التّصوّف هو أن يُميتك الحقُّ عنك ويحيّيك به<sup>[1]</sup>.

لقد استخدم الصّوفيّ الرّمز في شعره لاندماجه وتجربته الروحانيّة الشعوريّة، ما ميّز شعره بطاقة قوليّة مضاعفة: طاقة الفنّ الشعريّ وطاقة التّوهج الصّوفيّ. ولذا اعتبر البعض أنّ الخطاب الصّوفيّ مثل ثورة في البيان وفناً في الكلام، إذ طوّع الصّوفيّة اللّغة للرمز وحوّروا في مبادئها «فقد شكّلت نصوصهم إبداعاً لغويّاً، ومن خلال المجاز والتّأويل، وثناء التّعليل، والرموز الجديدة وصور الخيال العديدة، أبدعوا في اصطلاحاتهم الخاصّة، ومفردات المكاشفة وألفاظ التّصوّف، نذكر منها على سبيل التّمثيل لا التّحليل: الظّاهر والباطن، والأحوال والمقامات، والمشاهدة والمكاشفة، والشريعة والحقيقة، والدّوق والوجد، والسّكر والخمرة والصحو وغيرها»<sup>[2]</sup>.

من هنا، كان الرّمز من أهمّ الإبداعات الصّوفيّة في فنون القول وآليّات الخطاب لديهم، وقد استخدموا رموزاً صادمة من الشعر الجاهليّ كالخمر والمُدّام والسّكر والمرأة والغزل والحبّ، ومنحوها دلالات راقية في حلقات الدّكر والشّكر. وما لجأ المتصوّفة إلى الرمز إلّا لضيق اللّغة العاديّة عن التّعبير عن مشاعر الرّوح، لذا يقول النَّفْرِي: «اعلم أنّه من المعلوم أنّ لكل طائفة من العلماء ألفاظاً يستعملونها انفراداً بها عن سواهم، وتواطؤوا عليها لأغراض لهم فيها من تقريب الفهم على المخاطبين بها، أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم بإطلاقها. وهذه الطائفة تستعمل ألفاظاً فيما بينها. وقد قصد أفرادها بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم

[1]- أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان بن عبد الملك بن طلحة القشيري، الرّسالة القشيريّة في علم التّصوّف، تحقيق معروف زريق وعليّ عبد الحميد بلطه جي، دار الجيل، بيروت، ط2، دت، ص23.

[2]- المداني، التّصوّف وبعض قيم الجمال، الملتقى العالمي للتّصوّف، الدورة1، سنة 1986.



والإجماع والستر على بيانهم في طريقتهم لتكون معاني ألفاظهم مبهمة على الأجانب»<sup>[1]</sup>.

الحاصل ممّا سبق، أنّ الإبداع والابتداع في القول والتأويل هما من سمات الخطاب الصوّفيّ بما هو خطاب تجديديّ وفنيّ بامتياز. وهو ما ينشئ عوالم قول غير مألوفة عن طريق إحساسات سمعيّة وبصريّة تتجاوز الإحساس لتخاطب الخيال والفكر. وبهذا يظهر الصوّفيّ في جُبة الفنان المبدع المتجاوز للزمان والمكان للتواصل مع كلّ الأجيال والثّقافات بلغة كونيّة وعالميّة أساسها الرّوح ووسيلتها الإبداع الفنيّ.

### الخاتمة:

لقد حاول هذا البحث الكشف عن الرّوابط المعرفيّة والفنيّة بين مجالات علميّة تبدو في الظاهر متباعدة ولكنها تحتوي على نصيب غير يسير من العناصر المعتملة داخلها بشكل متقاطع ومتراكم. ولعلّ أهمّ عنصر جامع هو عنصر الفنّ كونه الشجرة التي تتفرّع أغصانها لتتشابك مع الدّين والفلسفة فتثمر في الدّين تصوّفًا، وتهب في الفلسفة نظريّة الفنّ. وإذا كان الفنّ مجال الانصهار بين ذات الفنّان ومواضيعه فإنّ التّصوّف يستهدف في أجلّ مراتبه فناء العابد في المعبود، أو حلول المحبوب في مُحبّه. وفي الحالتين انصهار وغياب في شهود وشهود في غياب. وعلى هذه الشاكلة يستحيل المتصوّف إلى فنان يُعيد تشكيل العالم عبر إعادة تشكيل وعيه بالوجود، وإذا به يضطلع بأدوار الفيلسوف اللاهت وراء أسئلة المعنى. وإذا كان ديّدن الفيلسوف صياغة هذا المعنى في لبوس التّعقّل فإنّ الإجراء نفسه يضطلع به المتصوّف ولكنه يقدّمه في صياغة تذوّب رقةً وعذوبة الشّعريّة التي تفتّقت عنه القرائح والمواهب السّكريّ بحبّ إلى جميل جليل في آن واحد.

إنّ هذا المجال المهمّ بالعلوم البيئيّة لا يخلو من طرافة، وهو يستوجب تضافر الجهود بين المختصّين من أجل الوصول إلى نتائج علميّة أكثر عمقًا وأكثر إفادة.

[1]- القشيري، الرّسالة القشيريّة في علم التّصوّف، م ن، ص 61.

## قائمة المصادر والمراجع :

المصادر:

القرآن الكريم.

البخاري محمّد بن اسماعيل، الجامع الصّحيح، مكتبة الإيمان المنصورة، مصر ، طبعة جديدة، 2003 .

النّيسوري الحجّاج بن مسلم ، الصّحيح، المكتب الجامعي الحديث، الأزاريطة، الإسكندرية، د ت.

الجرجاني السيّد الشّريف ، معجم التّعريفات، تحقيق محمّد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنّشر والتّوزيع والتّصدير، القاهرة، مصر، سنة 2004.

الجيلاني عبد القادري، الفتح الرباني، تحقيق عبد الرّحيم السّايح، المكتبة الصّوفيّة، مكتبة الثّقافة الدّينية، د ت.

الفاسي أحمد زروق، قواعد التّصوّف، تحقيق عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط2، سنة 2005.

العدوي الصّعيدي علي بن مكرم الله، الحاشية على شرح الإمام الزرقاني على متن العزية في الفقه المالكي، دار ابن حزم، بيروت، سنة 2018.

الكلاباذي أبو بكر محمّد بن اسحق البخاري ، التّعريف على مذاهب أهل التّصوّف، مكتبة الخانجي، القاهرة، دت.

ابن عربي، محيي الدّين الفتوحات المكيّة ، تحقيق أحمد شمر الدّين، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، د ت.

الطّوسي أبو نصر السّراج ، اللّمع، تحقيق عبد الحلّيم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، سنة 1960، وبالتّحديد باب في المقامات وحقائقها.

الغزالي أبو حامد، المنقذ من الضلال، تحقيق محمّد محمّد أبو ليلة ونور شريف عبد الرّحيم رفعت، جمعيّة البحث في القيم والفلسفة، واشنطن، د ت. محمد قطب، منهج الفنّ الإسلامي، دار الشروق ، مصر، ط2 ، 2006

إحياء علوم الدين، بيروت، دار القلم، دار ابن حزم، ط3 ، 1985.

القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان بن عبد الملك بن طلحة، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق معروف زريق وعليّ عبد الحميد بلطه جي، دار الجيل، بيروت، ط2، د ت.

أمين أحمد، مبادئ الفلسفة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د ت.

آل ياسين جعفر، الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام، منشورات عويدات، بيروت، باريس، سنة 1978.

عبد الرحمان طه، التصوف والجمال، نسخة إلكترونية. انظر الموقع التالي: <http://a.akhbar.com> ، سنة 1982.

سوريو، اتيان، الجمالية عبر تعريب ميشال عاصي، منشورات دار عويدات، بيروت، ط2، سنة 1982.

المداني، التصوف وبعض قيم الجمال ، الملتقى العالمي للتصوف ، الدورة1، سنة 1986.



# مكنز الكتب



"فلسفة الفلسفة" للفيلسوف الإسلامي يد الله يزدان بناه

نحو إبداع مفاهيم جديدة للميتافيزيقا الإسلامية

قراءة: عبد الكريم البيطار

ماذا لو أصبحت "فيزياء المستحيل" ممكنة؟

الفلسفة والعلم والدين في ضوء الفيزياء البعدية

نرمين أبو خليل



## "فلسفة الفلسفة"

للفيلسوف الإسلامي يد الله يزدان بناه  
إبداع مفاهيم جديدة للميتافيزيقا الإسلامية

عبد الكريم البيطار

### مقدمة:

إذا كان من أطروحة تستحق العناية في حقل الفلسفة المعاصرة، فهي تكمن على غالب التقدير في تفكيك وإعادة تأصيل ماهية الفلسفة نفسها. وليس من شك في أن أطروحة كهذه تنطوي على مخاطرة معرفية، لأنها تفترض وجود مشكلة تكوينية في عالم التفلسف. ولذا لا ينبغي أن يُنظر إليها كما لو أنها دعوة إلى استعادة جدل قديم حول تعريف الفلسفة اصطلاحاً ومفهوماً وهويّة، في حين أن الأمر يتعدى ذلك ليترك باباً مستحدثاً يفتح على أفق جديد في الفضاء الفلسفيّ عموماً، وفي التجربة الفلسفيّة الإسلاميّة على وجه الخصوص.

ما استدعي هذه الإشارة الاستهلاكية هو الكتاب الذي صدر حديثاً تحت عنوان: «تأملات في فلسفة الفلسفة الإسلاميّة» للفيلسوف والمفكر الإسلاميّ يد الله يزدان بناه. وفيه يذهب المؤلّف إلى آفاق غير مألوفة في القول الفلسفيّ وعلم الوجود، ذلك بأنه لم يكتف بمراجعة ونقد الفلسفة الأولى كما قرّرها الإغريق، وإنما قطع شوطاً

بعيداً في تعميق الرؤية الأنطولوجية الإسلامية انطلاقاً من تأسيساته الفريدة في حقل الميتافيزيقا والعرفان النظري.

حيال هذا الكتاب، نجدنا بإزاء منجز معرفيٍّ مُفارقٍ في المدونات الفلسفية التي درج عليها الفلاسفة والباحثون في خلال الحقبة المعاصرة. ويمكن القول أن ما قدّمه الفيلسوف يزدان بناه في عمله المشار إليه، يدخل ضمن مسعى استراتيجيٍّ لتجديد الميتافيزيقا الإسلامية بمبانيها ومركزاتها ومناهجها في فهم الوجود، وتحديدًا لجهة علاقة الله بالعالم. ولعلّ ما أشارت إليه مقدّمة الدكتور محمد الربيعي يشكّل إضاءةً إجماليةً على المنطقة المعرفية المفارقة التي ذهب إليها المؤلّف في الحديث عمّا يسمّيه بـ «فلسفة الفلسفة». فهو يبيّن أنّ الفلسفة المضافة عمومًا، أو فلسفة الفلسفة الإسلامية كعلم خاصّ على وجه التحديد، هي من الأبحاث المستحدثة في الأوساط الفكرية الإسلامية. ففلسفة الفلسفة لا تقلُّ أهميّةً عن الفلسفة نفسها، إذا لم نقلّ إنّها تفوقها من بعض الجوانب، إذ لولاها - كما يقول - لما كان لعلم الفلسفة من وجود (ص 15).

### الفلسفة أمام السؤال عن ماهيتها:

قد تكون الفرضية الأولى التي تتناهى إلى الباحث المتخصّص وهو يطالع مضمون هذا العمل، هي وجود معضلة منهجية واجهت الفلسفة عمومًا والفلسفة الإسلامية خصوصًا في تناولها لمقولة الوجود. وسيظهر له (أي للباحث المتخصّص) كيف أنّ المؤلّف يبتني على هذه المعضلة المفترضة تصوّرات مبتكرة تشكّل في مجموعها مقدّمة لميتافيزيقا جديدة. وهذا ما يبدو بوضوح من خلال ما أوردته المقدّمة من عناصر إبداعية في حقل التجديد الفلسفي. وفي ما يلي نشير إلى أبرزها:

أولاً: تحليل شروط الاعتقاد المطابق للواقع وأركانه، وإضافة ما استخرجه من كلام ابن سينا في هذا الصدد.

ثانيًا: ابتكار اصطلاحات جديدة لم تعهدها الفلسفة من قبل مثل: مصطلح «الشهود العقلي».

ثالثًا: إضافة نظرية الشهود كأساس في بنية الفلسفة ونظريتها المعرفية.

رابعًا: تحليل كيفية إدراك العقل - وهو في موطن الحسّ - لحقائق الموجودات من خلال ما يعبرّ عنه المؤلّف بـ «الشهود العقلي» كمصطلح جديد في حقل الميتافيزيقا.

خامسًا: بيان الفوائد التي يقدّمها الشهود العقلي للفلسفة، والتي منها كيفية اعتبار المدركات الشهودية ولوازمها البيئية، وإمكان استحصال القضايا البديهية من الشهود.



سادساً: بيان فعاليّات العقل النظريّ والعقل الجدليّ عبر تفكيك وظائفه وتشريحها واحدة تلو الأخرى مع ما يستتبع ذلك من نقد بعض المذاهب الفلسفيّة الغربيّة.

سابعاً: تبين أنّ ما يدركه العارف بالكشف القلبيّ هو أمرٌ برهانيّ. أي أنّه أمرٌ يقينيٌّ ضروريٌّ. فالشهود القلبيّ يستوي على سياق واحد وتكامليّ مع البرهان العقليّ.

ثامناً: الشهود والشهود القلبيّ يمدُّ الفلسفة بما يعين الفيلسوف على التعلُّق وتحليل المسائل الفلسفيّة وإثباتها.

تاسعاً: تحليل كيفيّة استفادة الفلسفة من الدين والنصوص الدينيّة وجعلها حدّاً أوسط في البراهين العقليّة المستخدمة في العلم العقليّ.

عاشراً: تحليل كيفيّة توظيف المشاهدات والمكاشفات العرفانيّة والاستفادة منها في المجال الفلسفيّ والعقليّ.

حادي عشر: ملاحظاته النقديّة على بعض مباحث الحكمة المتعالية، مثل مبحث المعاد الجسمانيّ، ومبحث شعور الموجودات.

ثاني عشر: تحليل دور العقل في فهم النصّ الدينيّ، وقد أقام هذا الدور على منازل متعدّدة هي: العقل الفاهم - العقل المبنائيّ - العقل المنظّم - العقل المُثبت - إلخ...

### مقاصد المؤلّف من «فلسفة الفلسفة»:

في سياق تبين مقاصده من الكتاب يشير المؤلّف إلى أنّ الفلسفة الإسلاميّة - وخصوصاً الحكمة المتعالية التي تعدُّ اليوم أهمّ مدرسة في الفلسفة الإسلاميّة - كانت نشأت وتطوّرت مرتكزة على أرضيّة عقلائيّة خاصّة، إلّا أنّها كانت تخترن مادّة خصبة من الاهتمامات والموارد المنهجية والمعرفيّة الخاصّة بها. وهذا ما سيتولّى تأصيله من خلال درايته العميقة بفلسفة ملاً صدرا ومبانيها المفارقة للكثير ممّا دأبت عليه الفلسفة الإسلاميّة الكلاسيكيّة.

ولعلّ أبرز الأبحاث المنهجية والمعرفيّة المبتكرة لفلسفة الفلسفة الإسلاميّة والتي تحظى بأهميّة فريدة، هي - كما يعرضها المؤلّف - على الوجه التالي:

1. معيار البداهة التصوريّة في المفاهيم البديهيّة.
2. عناصر المعرفة اليقينيّة عند ابن سينا والمحقّق الطوسي.

3. نوع البرهان المستخدم في الفلسفة.

4. أنواع فعاليات العقل النظري.

6. الشهود العقلي كآساس للفلسفة.

7. المنهج الإشرافي كمنهج خاص للحكمة المتعالية.

8. الاستعانة بالدين والعرفان النظري في الفلسفة كمنهج عام (مع التركيز على منهج الحكمة المتعالية الصدرائيه).

وهناك بعض الأبحاث يمكن دراستها ضمن مسائل فلسفة الفلسفة؛ لأنها تعدُّ من أبحاثها وهمومها الأساسية ذلك رغم ضرورة طرحها ضمن أبحاث نظرية المعرفة بمعناها الدقيق. فكما أنَّ البحث في حقيقة التجربة ومدى كشفها عن الواقع يعتبر من مسائل نظرية المعرفة، إلاَّ أنه لا بدَّ من التعرُّض له في «فلسفة الفيزياء» أو «فلسفة العلم» أيضاً، وبالتالي لا يمكن غضُّ النظر عنه في فلسفة العلم التجريبي (ص 33).

ومما ينبغي ذكره في هذا المجال، هو أنَّ علم المعرفة- أي: نظرية المعرفة - اليوم هو علم يبحث في قسم التصديقات فحسب، والحقيقة أنَّه لا بدَّ لعلم المعرفة من أن يبحث في التصورات والمفاهيم البديهية التصورية كذلك، ومن ثمَّ عدم الاقتصار على البحث التصديقي. وعليه، فإنَّ من الواجب إدخال مثل هذه الأبحاث إلى علم المعرفة بمعناه الدقيق. كما أنَّه لا غنى لفلسفة الفلسفة عن تعريف أصل علم الفلسفة، ويُشار عادة في هذا التعريف إلى «المعرفة العقلية البرهانية للوجود»، مثلما يُشار في بحث المنهج الفلسفي إلى البرهان والمنهج العقلي.

ومن الواضح - حسب المؤلف - أن تقصي هذه الأمور في فلسفة الفلسفة الإسلامية لن يكون متيسراً من دون البحث في اليقين وعناصر المعرفة اليقينية، وذلك أنَّ البحث في عناصر المعرفة اليقينية والتصديقات «النفس أمرية» يدخل في علم المعرفة الإلهية اليقينية. ولما كان لماهية المعرفة اليقينية وعناصرها ارتباطاً وثيقاً بتعريف الفلسفة، فلا بدَّ حينئذٍ من إدراج هذا البحث أيضاً في هذه الفلسفة المضافة [أي: فلسفة الفلسفة] وخصوصاً في فلسفة الفلسفة الإسلامية؛ ولذا فقد وقعت هاتان المسألتان - أي: معيار البداهة التصورية، وعناصر المعرفة اليقينية - في بداية أبحاث هذا الكتاب من التأمُّلات (ص 34).

## احتياج الفلسفة إلى الإلهيات والعرفان:

حول أسباب الإفادة من الدين والعرفان في الفلسفة وضرورتها يرى العلامة يزدان بناءً أنَّ الفيلسوف المسلم- وللوصول إلى فلسفة حقيقية وناضجة- يجد نفسه مضطراً للاستفادة من المصادر المعرفية للدين والعرفان. ومن البين أنَّه يقبل هذه المسألة على أساس مبانيه الفلسفية ويعمل طبقاً لها. ومن أجل بيان هذا الفرضية يورد أربع ملاحظات تبيِّن بوضوح ضرورة الاستفادة من الدين والعرفان في الفلسفة:

**الأولى:** أنَّ الفلسفة الإسلامية متوازية في أفقها مع الدين والعرفان، ممَّا يُثبت إمكان الاستفادة من هذين المصدرين للمعرفة.

**الثانية والثالثة:** أنَّ المعرفة الدينية والمعرفة العرفانية للوجود هما أعلى معرفة للوجود.

**الرابعة:** أنَّ الفعالية العقلية تعاني من نواقص.

تبعاً لهذه الصلة الإيجابية بين الفلسفة والدين في أفقه العرفاني، يوضح المؤلف أنَّ نقطة الجاذبية في الفلسفة الإسلامية - منذ الفارابي وحتى الملاً صدرا- هي فلسفة تتمحور حول الله سبحانه. وقد بلغت هذه الخصوصية أوجهاً في الحكمة الصدراتية. بعبارة أخرى: لقد دخلت الفلسفة الإسلامية إلى مجالات المعارف الدينية والعرفانية إلا أنَّ الأمر ليس كذلك في بعض العلوم الأخرى، مثل العلوم التجريبية. فللفلسفة الإسلامية مساحة مشتركة مع معارف الدين والعرفان النظري. ورغم أنَّ المعارف الدينية وحيائية، والمعارف العرفانية شهودية، والمباحث الفلسفية عقلية، لكنَّها كلُّها قريبة بعضها من بعض؛ بسبب اشتراكها بمساحات كثيرة. فالدين والعرفان النظريُّ حاضران في المجالات التي تخوض فيها الفلسفة. وعبارة أخرى: لهما رأي أيضاً في المسائل التي تبحث فيها الفلسفة الإسلامية مسائلاً وقضاياها الكبرى (ص 313-314).

لا شكَّ طبعاً في وجود اختلافات بين هذه المعارف والمباحث، فالفلسفة تخطو بقدم العقل، وتثبت مسائلاً بالطريقة البرهانية، وتستخدم لغة فنية واصطلاحات خاصة، أي تستفيد من المعقولات الثانية الفلسفية، وتقوم بتحليل كلِّ مسألة جديدة وفقاً لهذه اللغة. أمَّا العرفان النظريُّ فيعتمد على الشهادات القلبية، وله لغته الفنية الخاصة به. وأمَّا المعارف الدينية فقد أخذت عن طريق الوحي والنبوة والإمامة. ولا ريب في أنَّ حقيقة الوحي والنبوة والإمامة هي نوع من الشهود أيضاً، وهذا الشهود هو بتمامه عقل، فحجَّة الله يُدرك جميع الحقائق بالشهود، ولكنه شهود قويُّ

وأعلى يُستتج منه الاستدلال بسهولة، أي أنه في تلك الساحة اتحد العقل والشهود معاً، فحجة الله هو العقل الكليُّ، وهو إلى ذلك القلب الكليُّ، ويضمُّ الحقيقة كلَّها في نفسه دفعة واحدة، ويُدرك بنحو الشهود، وفي الوقت نفسه كلُّه عقل. من هنا، فإذا جرى النقاش بين الإمام المعصوم وشخص آخر فإنه بسهولة يستطيع المناظرة معه بشكل فلسفيٍّ واستدلاليٍّ. فالإمام لم يُدرك تلك الحقيقة بطريق استدلالِيٍّ، بل إنَّ جميع الحقائق حاضرة لديه بنحو شهوديٍّ، ويكفيه فقط الالتفات إليها «إذا شأؤوا أن يعلموا علموا». وعليه، فإنَّ من باطن هذا الشهود يتفجَّر الاستدلال، وسبب ذلك هو أنَّ شهود حجَّة الله قد وصل إلى عمق الحقائق الشهودية؛ ولهذا يرى جميع الحدود الوسطى في قلب ذلك الشهود.. وقد استفاد الدين من اللسان العرفيِّ في بيان معارفه، وأنشأ تدريجيًّا - من داخله - لساناً فنيًّا ودقيقاً. بل يجوز القول - حسب المؤلف - أنَّ اللُّغة الدينية هي اللُّغة العرفية نفسها. أي أنَّ جميع الناس يفهمونها كذلك، لكنها في الوقت نفسه لغة دقيقة وفنية. فالشريعة تستخدم الاصطلاحات العرفية، وترتقي بها تدريجيًّا وبتأنٍّ، وهذا الاصطلاح الجديد، وبعد الترقية، ليس بخارج عن اللسان العرفيِّ العموميِّ العام. وبناءً على هذا، تبدو المجالات مورد النقاش بين الدين والعرفان والفلسفة متَّحدة أو متقاربة، ولكنَّ لكل واحد منها طريقه الخاصَّ به. وللإشارة إلى هذه الحقيقة جرى استخدام تعبير «وحدة الأفق». ورغم محدودية قدرات العقل، إلاَّ أنه - رغم ذلك - يستطيع الدخول إلى المجالات التي يتعرَّض لها الوحي والشهود.

حيال هذا الموضوع، يستطرد المؤلف ليبين أنَّ من الطبيعيَّ أن يكون هناك من يخالف هذه الدعوى. فالبعض يرى أنَّ القضايا المعرفية الدينية قضايا إحساسية وتتحدَّث عن الإحساسات والعواطف، وليست هي ناظرة إلى الواقع. فالمجال الدينيُّ يختلف عن مجال الفلسفة التي تضع الواقع نصب عينيهما، وعلى أساس هذه الرؤية، عندما يتحدَّث الدين عن الله، فلا يتحدَّث عن حقيقة خارجية، بل هو ناظر إلى أثر عاطفيٍّ خاصٍّ، وبعض الأفكار التي ظهرت في موضوع التجربة الدينية هي من هذا القبيل. وممَّا لا شكَّ فيه - حسب المؤلف - أننا لو نظرنا إلى هذه الرؤية بنظرة دينية داخلية، وبملاحظة الكثير من النصوص الدينية، لوجدنا أنها بعيدة عن الواقع. فالقضايا الدينية لها بُعد إحساسيٍّ، ولكن هذا لا يعني أنها فاقدة للبُعد المعرفيِّ، وعندما يتحدَّث الدين عن المعاد فهو يبيِّن أنَّ هناك مرحلة موجودة واقعاً باسم القيامة: «إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ \* لَيْسَ لَوْفَعَتِهَا كَاذِبَةٌ» [سورة الواقعة - 1-2]، وعندما يرى النبيُّ الأكرم (ص) الله سبحانه والعوالم العلوية، فهو يرى ما هو موجود واقعاً «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» [سورة النجم - 11]، فالنصُّ الدينيُّ يطرح الله تعالى والمعاد وغيرها من الحقائق على أنها حقائق وجودية.

## في المعنى الخاص للبرهان العقلي:

يتساءل المؤلف: هل ثمة إمكانية للإفادة الفلسفة من الدين باعتباره معرفة قدسية للوجود، ومن العرفان النظري كونه معرفة شهودية للوجود، مع أن المنهج الفلسفي لا بد من أن يكون منهجاً عقلياً برهانياً؟ وهو يجيب عن ذلك في الفصل السابع ضمن بحث المنهج العام والتركيز على منهج الحكمة المتعالية، ذلك أن البحث عن المنهج العام يعدُّ هو الآخر من الأبحاث المنهجية المهمة في «فلسفة الفلسفة الإسلامية» (ص 36). وهنا يتناول بإسهاب نظرية معرفة خاصة حول فهمه لكيفيات عمل العقل البرهاني وصلته بالكشف والشهود. فهو يرى أن الأسلوب البرهاني العقلي له معنى دقيق من حيث الشكل والطريقة. ومن أجل دراسة هذا المفهوم جرى تخصيص الفصل الرابع من الكتاب لدراسة أنواع العمليات العقلية النظرية.

ولكي يفصح عن مقصوده في هذا المجال، يبيِّن المؤلف أن المنهج البرهاني العقلي يقوم على مجموعة من القواعد حيث يبدأ العقل عملياته العقلية الاعتيادية. ويُقال أحياناً- وكما هو مشهور- إنَّ العقل البرهاني في الفلسفة يعتمد على العقل الأولي والضروريات فقط،- إلا أن الشهود العقليَّ العامَّ يشكِّل ركيذة أخرى من ركائز العقل البرهاني في الفلسفة. ووفقاً لمنهجه هذا، عندما يتمُّ البحث عن المنهج العقلي البرهاني للفلسفة يجري التساؤل عن دور المنهج الإشراقي في علم الفلسفة. غير أن السؤال الأساسي هو عن كيفية الجمع بين منهج الشهود والإشراق القلبي الخاص وبين المنهج العقلي البرهاني؟.. وتتضاعف خصوصية هذا السؤال متى عرفنا أن حكمة الإشراق والحكمة المتعالية في الفلسفة الإسلامية وفلسفة أفلوطين في المدرسة الأفلاطونية الجديدة تدعيان ذلك الجمع. لكنَّ المؤلف سيجيب على هذه المشكلة في الفصل السادس من كتابه في إطار التركيز على آراء الحكمة المتعالية. ومن الواضح أن نفي أو إثبات هذا الأمر يُعدُّ من الأبحاث المنهجية المهمة في «فلسفة الفلسفة الإسلامية».

في هذا المضممار بالذات، يعود المؤلف إلى استقراء ما قدَّمته الحكمة المتعالية. فقد بيَّن ملاً صدر الشيرازي في «مفاتيح الغيب» طرق الوصول إلى المعرفة التي لا تحصل من خلال الاستدلال على نحوين: في النحو الأول منها، لا يدري صاحب المعرفة من أين حصلت له المعرفة وكيف حصلت خصوصاً أنه لا يرى الملك الذي ألقى إليه المعرفة. وفي النحو الثاني يعرف من أين أخذ معرفته، ويشاهد الملك الذي ألقى المعرفة في قلبه. ف «الأول يُسمَّى إلهاماً ونفثاً في الروح، والثاني يُسمَّى وحيًا ويختصُّ به الأنبياء سلام الله عليهم. الأول يختصُّ به الأولياء، والذي قبله هو المكتسب بطريق الاستدلال يختصُّ به الحكماء، فكلُّ نبيٍّ وليٍّ دون العكس، وكلُّ وليٍّ حكيم من حيث المعرفة لا من حيث الطريق دون العكس».

بهذا يتبين أن النبي حكيماً ووليَّ فيلسوف، ولكنَّ الحكمة حسب العلامة يزدان بنائه لها مراتب، ومرتبها العليا مختصة بالنبي. فإذا وصل الفيلسوف، من خلال جهده العقلي، إلى نتيجة مخالفة للمعطيات الدينيَّة، فماذا يفعل؟. وهو يقول بأنَّه عندما تخبر المعلومة الدينيَّة عن متن الواقع، تكون مخالفة المعلومة الفلسفيَّة لها مساوية للمخالفة مع متن الواقع. ومن الواضح أنَّ النتيجة الفلسفيَّة المخالفة للواقع لا قيمة لها. وبناءً على هذا، ستكون المعرفة المقدَّسة للوجود معياراً وميزاناً للفلسفة لا من باب التعلُّد والتقليد، بل باعتبار أنَّ الفيلسوف يرى الدين حاكياً عن متن الواقع، والفيلسوف لا يرفع يده أبداً عن السعي لبلوغ الواقع. ومخالفة النتيجة الفلسفيَّة للنصِّ الدينيِّ تعني أنَّ المعلومة الفلسفيَّة لا تحكي الواقع، وأنَّ الجهد العقليَّ للفيلسوف لم يوصله إلى الواقع.

بهذه الكيفيَّة، يصل الفيلسوف إلى هذا النوع من التفكير طبقاً لاستدلالاته العقليَّة؛ لذا فليس الكلام هنا عن مجرد التعلُّد بالنصِّ الدينيِّ، بل إنَّ القضايا الدينيَّة تُخبر عن الواقع، وكأنَّ متن الواقع قد نطق بلسانه وأخبر هو بنفسه (ص 325). وليس من ريب - حسب المؤلِّف - في أنَّ وجود مثل هذه النظرة للنصِّ الدينيِّ تجعل المعارف الدينيَّة ومعرفة الوجود المطروحة في الدين موضع اهتمام شديد بالنسبة إلى الفيلسوف؛ ولهذا السبب فإنَّ الأخير يتبرأ من الفلسفة التي لا تنسجم قواعدها مع الدين، ولا يعتبرها حكمة أساساً. وهذه النظرة لا تختصُّ بالملأ صدرها، فسائر الفلاسفة المسلمين يرون الشيء ذاته. وفي هذا الصدد كانت عباراته واضحة: «من لم يكن دينه دين الأنبياء فليس من الحكمة في شيء» (مفاتيح الغيب ص 412). فالحكيم الذي لم يأخذ علمه من مشكاة النبوة والولاية لا يعدُّ حكيماً من وجهة نظره؛ لأنَّ الحكمة تعني العلم الحقيقيَّ والمطابق للواقع.

وقد استخدم صدر المتألِّهين في موضع آخر تعبيراً جميلاً للغاية حيث قال إنَّ العقل هو شرع باطن، والشرع عقل ظاهر؛ لذا فلا فرق بين العقل والشرع، فالشرع عقل ظاهر والعقل شرع باطن. ثمَّ يشير المؤلِّف إلى أفضليَّة المعرفة العرفانيَّة في علم الوجود فيقول: إنَّ أول ما يدعو الفيلسوف المسلم إلى أن يرى أفضليَّة معرفة الوجود (الأنطولوجيا) الشهوديَّة على المعرفة العقليَّة والفلسفيَّة للوجود، هو كون الشهود أعلى من العقل.

للاستدلال على ذلك، يعتقد الملأ صدر أن الحقائق الأصيلة الخارجيَّة هي الوجودات نفسها، وأنَّ الطريق إلى معرفة الوجود عينه ينحصر بطريق واحد هو الكشف والشهود. فالمعرفة العقليَّة تتمُّ عن طريق الآثار، ولا تتعلَّق بذات الشيء، وبالتالي، فمن الطبيعيَّ أن تكون ضعيفة. «فالعلم بها [يعني بالوجودات] إمَّا أن يكون بالمشاهدة الحضورية أو بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها، فلا تُعرف بها إلاَّ معرفة ضعيفة». وفي موضع آخر يقول: إنَّ معرفة المثل - وهي حقائق عقليَّة وحقيقة جميع ما دونها من الأشياء - تكمن بنحوين: المعرفة عن قرب (الأسفار - ج 1 - ص 53)، وهي

المعرفة الشهودية، والمعرفة عن بُعد، وهي المعرفة العقلية، وتكون حينئذٍ كالرؤية وسط الغبار. إلى ذلك، ثمة كلام آخر مهمٌ جداً للملأ صدرًا طبقًا للقاعدة الفلسفية يقول فيه: «ذوات الأسباب لا تُعرف إلا بأسبابها» - إنَّ العلم بالمُسبَّب إذا حصل من طريق السبب، فإنَّه يكون علمًا أقوى. والوصول إلى الأسباب ينحصر بالكشف والشهود، وبناءً على هذا، يكون الشهود والكشف أعلى من العقل في إفادة اليقين، وبالتالي تكون الحكمة الحاصلة من طريق الكشف والشهود أعلى من الحكمة العقلية، وتكون المعرفة الشهودية للوجود حكمة حقّة».

على هذا الأساس، إذا كان الفيلسوف يعتبر الحكمة الشهودية أعلى، فليس مردُّ ذلك إلى اعتقاده بأنَّ العرفاء أعلى وأقوى، وإنَّما لأنَّه يرى أفضليَّة طريق الكشف والشهود للوصول إلى الواقع وفقًا لما أوصلته إليه رؤيته واستدلاله الفلسفي. من هنا، فإنَّ الفيلسوف، بناءً على التزامه بالواقع وهو اجسه تجاه إدراك الواقع، قد وصل إلى مثل هذه القناعة، إذ يرى أنَّ للبعض عيونًا حادَّة أكثر من غيرهم في مشاهدة الواقع، وطريقهم موصل بنحو أفضل؛ ولهذا فهو يهتمُّ بطريقهم ونتائجهم. بعبارة أخرى: إنَّ فلسفة الفيلسوف هي التي تدفعه إلى الاهتمام بالمعرفة العرفانية للوجود (وكذلك الدينية، كما مرَّ بيانه، ولا يفعل ذلك من باب التقليد (ص 328).

مهما يكن من أمر، فإنَّ ما قدَّمه الفيلسوف العلامة يد الله يزدان بناه، يشكِّل حقلًا خصبًا في توسيع الآفاق المعرفية لبناء ميتافيزيقا إسلامية وحيانية تفتح على نقاش حيويٍّ وجديد في عالم الفلسفة.

- الكتاب: تأملات في فلسفة الفلسفة - مباحر في نظرية المعرفة والمنهج المعرفي.

- المؤلِّف: يد الله يزدان پناه.

- ترجمة: أحمد وهبة.

- مراجعة وتقديم: محمد الربيعي.

- إصدار: دار المعارف الحكيمة - بيروت - ط1، 2021م.





## ماذا لو أصبحت "فيزياء المستحيل" ممكنة؟ الفلسفة والعلم والدين في ضوء الفيزياء البعيدة

نرمين أبو خليل

باحثة في فلسفة الفن. لبنان

يُعدُّ كتاب «فيزياء المستحيل» للعالم الياباني ميشيو كاكو، المولود في الولايات المتحدة الأميركية، أحد أبرز المنجزات العلمية في حقل الفيزياء النظرية وعلم المستقبلات في بداية القرن الحادي والعشرين. واللافت أنَّ قارئه سيجد ما يسرُّه ويأس إليه حتى لو لم يكن متخصصاً في الفيزياء وعلوم الطبيعة، ذلك أنَّه بهذه القراءة سيدخل حقلاً خصباً من العلوم والمعارف المختلفة، حتى تلك المتعلقة بالميتافيزيقا والحكمة الإلهية.

يبدأ ميشيو كاكو رحلته العلمية منطلقاً من فرضية تأسيسية قوامها التالي: «أيُّ شيء غير مستحيل هو ممكن». وعلى هذه الفرضية سيمضي إلى استكشاف المناطق الرمادية، أو تلك العصية على الفهم في عالم الطبيعة. ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّه صنَّف التقانات المستحيلة في الفيزياء ثلاثة أصناف:

الصنف الأوَّل: هو تقانات مستحيلة اليوم، لكنَّها لا تناقض القوانين المعروفة في الفيزياء، ومن ثمَّ فهي ممكنة في هذا القرن، أو ربما بشكل

معدّل في القرن الذي يليه. وهي تشمل النقل الفوريّ البعيد ومحركّات مضادّ المادّة، والتخاطر من بُعد، والتحرك بتأثير الدماغ، والاحتجاب عن الرؤية. **الصف الثاني:** تقع تقاناته على حافة فهمنا للعالم الفيزيائيّ، وإذا كانت ممكنة على الإطلاق فإنّها ستستغرق لتحقيقها ما بين آلاف إلى ملايين السنين في المستقبل، وتشمل آلات الزمن، والسفر عبر الفضاء الفائق، والسفر عبر الثقوب الدوديّة.

**الصف الثالث:** تقاناته، كما آلات الحركة الدائمة والاستبصار، هي تناقض قوانين الفيزياء المعروفة، ولو ظهر أنّها ممكنة فستمثّل تحوّلًا أساسيًا في فهمنا للفيزياء.

مع هذه التصنيفات المثلثة الأضلاع، يذكّرنا كتاب «فيزياء المستحيل» بقدرة العلم والمنطق والخيال على استدراج اللّغة باتجاه المعنى، لكأنّ منطق الفيزياء يخرج من كنف العلم إلى الميتافيزيقا، لينال شرف الأسئلة المستدامة، تحت سقف الفلسفة والتصوّف والشعر. ثمّ يأخذك إلى خارطة ساحرة من تصوّر الجماليّ، لما هو خارج الطبيعة النظريّة من خلال رصد عالم ما دون الأشعّة الحمراء، إلى ظاهرة الاحتجاب عن الرؤيا، ثمّ التجريد الأزليّ، واللامتناهي..

في الفصل الأول من الكتاب يبحث ميشيو كاكو عن حقول القوّة، فيرسم في مقدّمته أسئلة قد تبدو للوهلة الأولى في غاية البراءة: «هل سيمكننا يومًا ما السير خلال حائط؟ وهل بالإمكان بناء سفن فضائيّة تسير بما يفوق سرعة الضوء، وقراءة أفكار الآخرين؟ وبالتالي، هل يمكن الاختفاء عن أعين الناس، وتحريك الأشياء بقوّة عقولنا ونقل أجسامنا فورًا عبر الفضاء الخارجي؟»..

### الفيزيائيّ - الميتافيزيائيّ:

الأسئلة الآنفه الذكر، دفعت بالكاتب إلى الانسحار بأسئلة الوجود الكبرى. فتحرّكت فلسفته الفيزيائيّة التخيليّة إلى استدراج الخيال العلميّ، لتسافر عبر الزمان، والمسدّسات الشعاعيّة، وحقول القوّة، والأكوان المتوازية؛ كما لو أنّ السحر والأسطورة والخيال العلميّ استحالت مجالات حيّة في لعبة المخيّلّة، فأخذته الدهشة على طريقة ألبرت آينشتاين الذي رأى أنّ الفكرة إذا لم تبدّ من البداية عبثيّة فلا أمل فيها.. وحسب السير وليام أوزير «لقد أصبحت فلسفة عصر ما، سخافة العصر الذي يليه، وأصبحت حماقة البارحة حكمة الغد»، لذا، سيمضي المؤلّف إلى أنّ «الحكايات كانت ببساطة مستحيلة بحسب العلم الذي تتضمّنّه، وهي مجرد شطحات من الخيال، ثمّ إنّ التقدّم في السنّ يعني إزاحة هذه الأحلام جانبًا. ففي الحياة الواقعيّة على المرء أن يتخلّى عن المستحيل، وأن يتبنّى الواقع».. هذا ما انصرف إليه الكاتب ميشيو كاكو حين بدأ حياته العمليّة. فبوصفه فيزيائيًا، أدرك أن

«المستحيل» هو غالباً مصطلح نسبيّ، لذا وجب القول أنّ الدراسة الجادة للمستحيل غالباً ما تفتح حقولاً غريبة وغير متوقّعة من العلم. فعلى سبيل المثال، سيقود البحث العقيم والمخيّب لـ «الآلة دائمة الحركة» الفيزيائيين إلى الاستنتاج أنّ مثل هذه الآلة مستحيلة، وما دفعهم إلى طرح نظريّة حفظ الطاقة وقوانين الديناميكا الحرارية الثلاثة، لذا، سنمدُّ البحث العقيم لبناء آلات دائمة الحركة في فتح حقل علمي جديد تماماً من الديناميكا الحرارية والذي أسس للمحرك البخاريّ، عصر الآلة والمجتمع الصناعي الحديث. الأمر نفسه حصل من قبل مع أينشتاين نفسه بخصوص استحالة القنبلة الذريّة. لقد أدرك الفيزيائيون أنّ هناك كمية هائلة من الطاقة محصورة ضمن نواة الذرة بحسب معادلة أينشتاين  $E=mc^2$ ... لكن كمية الطاقة المطلقة من نواة وحيدة هي ضئيلة جداً كي يتمّ اعتبارها... لكن الفيزيائيّ النوويّ ليوسيلزارد تذكر قراءة هـ. ج. ويلز للعام 1914 في كتابه «العالم محرراً»، حيث تنبأ بتطوير القنبلة الذريّة. وقد ذكر في هذا الكتاب أنّ سرّ القنبلة الذريّة سيُحلّ من قبل فيزيائيّ العام 1933، وبالمصادفة عثر سيلزارد في العام 1933 تماماً كما توقّع ويلز قبل عقدين من الزمن، على فكرة تضخيم طاقة ذرة وحيدة من خلال التفاعل المتسلسل، بحيث يمكن تضخيم الطاقة من انشطار نواة يورانيوم بعدة تريليونات المرات. ولذا، حرك سيلزارد سلسلة من التجارب المهمّة، والمفاوضات السريّة بين أينشتاين والرئيس فرانكلين روزفلت، قادت أخيراً إلى مشروع مانهاتن الذي أنتج القنبلة الذريّة... وهذا ما دفع، الفيزيائي تي - أتش - وايت لأن يقول قولته الشهيرة: «أي شيء غير مستحيل هو ممكن»... إذاً، نحن ندخل في مفازة «الحجب عن الرؤية» عبر مارك توين الذي يقول: «لا يمكنك الاعتماد على عينيك عندما يفتر خيالك إلى التركيز».

في مقام معرفيٍّ آخر، سوف نرى كيف اعتمد المتصوّفة في الإسلام والمسيحيّة على مقولة «إذا أردت أن تعرف نعم الله عليك، فاغمض عينيك».. والفارق واضح بين أن تفتح عينيك لتنظر وبين أن تغمضهما عينيك لترى.. كما ثمة فرق شاسع بين معنى النظر ومعنى الرؤية في العالم الصوفيّ. لقد ذهب، الكاتب في «فيزياء المستحيل» إلى أن من الممكن الحصول على معطف إخفاء حقيقيّ بحسب قوانين الفيزياء، كما يوافق معظم الفيزيائيين الآن. طبعاً هناك عدد من العقبات الفنيّة الصعبة قبل أن تترقّى هذه التجربة لتعمل على الضوء المرئيّ بدلاً من الإشعاع الميكروبيّ فقط.

يشير الكاتب إلى أنّ الحجب عن الرؤية يشكّل أحد أقدم الأفكار في الأساطير القديمة، وقد تمّت ممارسة الحجب عن الرؤية دوراً محورياً في نظريّة أفلاطون حول القيم والأخلاق، حيث يصف في كتابه «الجمهورية» أسطورة خاتم جايجس، عندما يدخل الراعي الفقير والأمين جايجس من مدينة

ليديا إلى كهف مخفيٍّ ويجد قبراً يحتوي على جثة تلبس خاتماً ذهبياً، فيكتشف جايغس أن لهذا الخاتم الذهبيّ قوّة سحرية تجعله غير مرئيٍّ، في الحال يستخدم هذا الراعي الفقير القوّة التي يعطيها هذا الخاتم له، فبعد أن يتسلّل إلى قصر الملك يستخدم قوّته لإغواء الملكة، وبمساعدها يغتال الملك التالي لليديا... وهذه القصة الأخلاقية التي عرضها أفلاطون كانت الملهم لثلاثيّة جي- آر - آر تولكين سيّد الخواتم حيث يصبح الخاتم الذي يمنح لابس الاحتجاب عن الرؤية مصدرًا للسوء أيضاً...

مؤدّي الاستنتاج من القصة الأفلاطونية، أن حقول القوّة يمكن أن تنقلب إلى حقول مغناطيسية والعكس صحيح. وعلى حدّ ما ذهب إليه ماكسويل، واجتهاده عن سرعة الموجة وسرعة الضوء، بتنا نعرف اليوم أن الطيف الكهرطيسيّ بكامله من الرادار حتى التلفاز، والأشعة تحت الحمراء، والضوء المرئيّ، والأشعة فوق البنفسجية، وأشعة إكس، والأشعة الميكروية وأشعة غاما، إلخ... ليست سوى أمواج «ماكسويل»، والتي هي بدورها حقول قوّة فارادي المتموجة... هذه التطوّرات تقدّم لنا نظريّة تفسيرات بسيطة للبصريّات وحجب الرؤية... ففي المادّة الصلبة مثلاً تكون الذرّات محشوّه بشكل لصيق، بينما تكون الجزئيّات في غاز أو سائل أكثر تباعدًا، لذا، فمعظم المواد الصلبة حاجبة للضوء لأنّ أشعة الضوء لا تستطيع المرور من خلال الشبكة الكثيفة للذرّات في الصلب.

من بعد أن يبحث الكاتب على مدى خمسة عشر فصلاً عن المدافع الشعاعية ونجوم الموت، والنقل الفوريّ البعيد، والتخاطر من بُعد، يصل إلى استنتاج مفاده أنّه لا توجد حدود فيزيائية لكلمة الطاقة الخام التي يمكن حشرها في شعاع ضوئيّ إلاّ أنّه يضيف: أنّ الفيزيائيين يأملون في إجراء النقل الفوريّ للجزئيّات المعقّدة في السنوات المقبلة، ويمكن بعد ذلك إجراء النقل للجزئيّ أو حتى للفيروس خلال عقود...

أمّا الحركة الجارية بتأثير الدماغ، فيؤكّد الكاتب أنه لم يعد التحكّم في الحاسوب بواسطة عقل شخص ما مستحيلًا، لكنه يطرح السؤال التالي: هل يعني هذا أنّنا قد نستطيع في يوم ما تحريك الأجسام، وأن نرفعها ونتحكّم بها في الهواء لمجرّد التفكير فقط؟.. هنا يستعيد المؤلّف كلام ماكس بلانك القائل بأنّ الحقيقة العلميّة الجديدة لا تنتصر بإقناع خصومها وجعلهم يرون النور، ولكنّها بالأحرى تنتصر عندما يموت خصومها في النهاية ويولد جيل جديد معتاد عليها..

### بين الغباء والإبداع:

يقول وليام شكسبير إن «من مزايا الغبيّ أنه يتفوّه بحقائق لا يتفوّه بها أيُّ شخص آخر»... والعبرة في

كلام شكسبير أنه من ضمن قوانين الفيزياء أن يدرب شخص في المستقبل على التحكم عقلياً في جهاز تحسُّس إلكتروني يعطيه قدرات مقاربة لقدرات الآلهة. ولا بدَّ من القول أنَّ السايكوكاينيس المخفَّر رأويّاً أو حاسوبياً، احتمال حقيقيّ، وعلى سبيل المثال يمكن استخدام الـ EEG كجهاز سايكوكاينيس بدائيّ، وعندما ينظر الناس في نماذج EEG لعقولهم على شاشة، يعرفون في النهاية كيف يتحكّمون بشكل تقريبيّ، ولكن بوعي في نماذج الدماغ التي يرونها بعملية تسمّى تغذية راجعة حيويّة»..

وبما أنَّه لا يوجد مخطّط للدماغ يخبرنا «أي عصبون» يتحكّم في أي عضلة، فسيحتاج المريض للمشاركة الفعالة في تعلّم كيفية التحكم في هذه النماذج الجديدة عبر الحاسوب. وعليه، فإنَّ هذا المفتاح لهذه التقانة كما يدّعي بعض العلماء، هو خلق روبوت ثانويّ بذكاء اصطناعيّ، فهل يمكن للروبوتات أن توجد على الإطلاق؟ حسب ادعاء جيم ماكالير فإننا «في يوم ما في الثلاثين سنة المقبلة، وبهدوء شديد، سنتوقّف عن كوننا الأذكي على سطح الأرض».. فرغم أن القوانين الأساسيّة للذكاء الاصطناعيّ لا تزال غير مكتشفة، فإنَّ التطوُّر في هذا المجال يحدث بسرعة كبيرة ويعدُّ بالكثير.. وقد يجيء الآن برهان تورنغ ليُفيد بأنَّ هناك مقولات صادقة في الرياضيات غير قابلة للحوسبة، أي أنَّها ستبقى إلى الأبد فوق قدرة الحاسبات مهما بلغت قوتها... ومنه بدأ مفهوم الروبوت يحمل أشكاله، غير أنَّ بعض الفلاسفة واللّهوتيين يرى أنَّ من المستحيل خلق روبوتات يمكنها أن تفكّر وتعقل الأشياء كمثّل ما نفكّر أو نعقل. واقترح الفيلسوف هون سيرك من جامعة كاليفورنيا في بيركلي اختبار الغرفة الصينيّة للبرهان على أنَّ الذكاء الاصطناعيّ غير ممكن، وحاجج سيرل أنَّه بينما قد تستطيع الروبوتات أن تجتاز أشكالاً معيّنة من اختبار تورنغ، فإنَّها تستطيع فعل ذلك فقط لأنَّها تتحكّم بشكل أعمى في رموز من دون أدنى فهم لما تعنيه.. وهكذا يتمحور فحوى انتقاد سيرل على التفريق بين بناء الجملة وبين دلالة الألفاظ.

إذا كانت الفلسفة في أسئلتها تطرح مع سيرل انتقاداً فحواه أنَّه يجب التفريق بين الجملة ودلالة الألفاظ.. فالكائنات الميكانيكيّة التي يمكنها أن تفكّر وتمتلك الوعي الإنسانيّ مستحيلة فوق قوانين نظريّة الكوانتم... غير أنَّ العقل البشريّ يبقى أرقى بكثير من أيّ شيء يمكن صنعه في المختبر... ثم هناك مشكلة التعرّف على النماذج حيث المشكلة الأهمُّ بالنسبة إلى تطوير الروبوتات هي افتقارها إلى «الإدراك السليم». على سبيل المثال، يعرف البشر أنَّ: الماء رطب، والأمهات أكبر من أبنائهن، والحيوانات لا تحب الألم، وأنه لا يمكنك العودة إلى الحياة بعد الموت، وأنه يمكن للخيط أن تُشدَّ لا أن تدفّع، ويمكن للعصي أن تدفّع لا أن تشدّ، وأنه لا يمكن للزمن أن يعود إلى الوراء... كل هذه الأمثلة تشير إلى أنه

لا يوجد سطر في التفاضل والتكامل أو في الرياضيات عامة يمكنه التعبير عن هذه الحقائق. إن الأطفال يتعلّمون «الإدراك السليم» من خلال ارتطامهم بالواقع، لكن الروبوتات لا تفعل ذلك..

يشير الكاتب إلى «الكائنات الفضائية والأجسام الغامضة» UFOs باحثاً في ما هي عليه ضمن ما يسميه «فيزياء المستحيل». ولأجل هذه الغاية يستعين بعبارة لآثر سي - كلارك، تقول: «إمّا أننا وحدنا في الكون، وإمّا لا، وكلتا الفكرتين مخيفة». ثم يمضي إلى إشكال جوهري يتحدّث فيه عمّا يعتبره ملافاة الزمن؛ ويقول «من المعقول الافتراض أننا في وقت ما من هذا القرن، سنكون قادرين على اكتشاف إشارة ما من حضارة ما في الفضاء الخارجي، بافتراض وجود مثل هذه الحضارات، وإذا حدث ذلك فسنكون أمام علامة فارقة في تاريخ البشرية!؟».

لا يكتفي الكاتب بمثل هذه الفرضيات والتساؤلات، بل يذهب إلى الاستعانة بخيال الشعراء والسينمائيين والمخرجين، حيث يتم تجسيد الفكرة فور التقاطها صوراً في الذهن، وهذه علامة أو إشارة إلى وجود كائنات أو حضارات أخرى تعيش في مكان اللّحظة لكنها بسرعة الضوء. ويرى أنّ هناك مخاطر كبيرة للسفر إلى الفضاء عبر السفن النجمية بسبب انعدام الوزن، حيث يفقد جسم الإنسان البشري عناصر ومواد كيميائية نادرة في الفضاء، كضمو العضلات، وتردي العمود الفقري، وانعدام إنتاج خلايا الدم الحمراء، وانخفاض استجابة المناعة، وتدني عمل النظام الشراييني كنتيجة محتمة لانعدام الوزن لفترة طويلة في الفضاء. لذا، يُفترض وجود أجسام أخرى، أو مخلوقات غيرية أو سفن نجمية في المستقبل تدور حول نفسها خالقة جاذبية اصطناعية من خلال القوة النابذة من أجل دعم حياة البشر... والطريقة الأكثر احتمالاً قد تكون عبر إرسال سفن صغيرة غير مأهولة إلى النجوم البعيدة بسرعة قريبة من سرعة الضوء، أو وضع جسم «ثانوي» ضمن حقل كهربائي، من الممكن رفع سرعته من دون جهد إلى سرّة الضوء تقريباً. وهكذا يمكن للجسم النانوي بعدها أن يُبحر إلى النجوم نظراً إلى عدم وجود احتكاك في الفضاء، وبهذه الطريقة يُحل فوراً العديد من المشاكل التي تواجه السفن النجمية الضخمة...

المنطق السليم يقول إنّ الكون المعكوس زمنياً غير ممكن، لكن المعادلات الرياضية للجسيمات تحت الذرية تقول لنا شيئاً مختلفاً، فكما يقول ديزك الذي وجد نقصاً في نظرية شرودينغر حين وجد معادله النسبية المشهورة للإلكترون «باللعب بالرياضيات العالية» التي دُعيت بالـ «سبينور» (Spinors): «من المهم الحصول على الجمال في معادلاتك الرياضية بدلاً من أن تلائم تلك العلاقات النتائج التجريبية، ويبدو أنّه لو عمل المرء على مبدأ الحصول على الجمال في



معادلاته الرياضية، ولو امتلك بصيرة صادقة، فإنه على الطريق الأكيد نحو التقدّم...!

## فرضية السفر عبر الزمن:

هنا، ينتقل ميشيو كاكو إلى فصل السفر عبر الزمان، ليبنى كلامه على فرضية تقول إنَّ آلة زمان تأخذنا نحو المستقبل تتسق مع نظرية أينشتاين النسبية، ثمَّ يسأل: ولكن ماذا عن السفر رجوعاً نحو الوراء في الزمان؟ لدى جوابه يستشهد بعبارة لستيفن هوكينغ مفادها «لو أن السفر عبر الزمان ممكن، إذن أين هم السيّاح الآتين من المستقبل»؟!...!

من وجهة نظر العلم، كان السفر عبر الزمان مستحيلاً في كون نيوتن. ففي هذا الأخير يُنظر إلى الزمان على أنه على شبه بسهم له اتجاه واحد، فإذا ما انطلق فلن ينحرف عن مساره في الماضي، والثانية على الأرض هي ثانية خلال الكون بأكمله... لقد قلب أينشتاين هذا المبدأ وبين أن الزمان أشبه بنهر يتجول خلال الكون، حيث يُسرّع ويبطئ أثناء مروره عبر النجوم والمجرات، وبالتالي فالثانية على الأرض ليست مطلقة، والزمان يتغيّر عندما نتحرّك في أرجاء الكون...

بخصوص تغيير الماضي، يرى القديس أغسطينوس أنه أحد أعظم أسرار الكون، فنحن كلُّنا ننحرف بنهر الزمان ضدَّ إرادتنا، فكتب القديس أغسطينوس نحو الـ 400 ميلادي بالتفصيل حول طبيعة الزمان الغربية، كيف يكون الماضي والمستقبل عندما لم يعد هناك ماضٍ ولم يأتِ المستقبل بعد؟ أما بالنسبة إلى الحاضر فلو كان حاضراً دوماً ولم يتحرّك بعد لأصبح هو الماضي، وبالتالي فلن يكون زماناً بل خلود... لو استمددنا منطق القديس أوغسطين أكثر، سوف نرى أن الزمان غير ممكن لأنَّ الماضي ذهب والمستقبل غير موجود، والحاضر يستمرُّ لحظة فقط. عند هذه النقطة أخذ أغسطينوس يطرح أسئلة دينية مهمة وعميقة حول تأثير الزمان على الله، وهذه الأسئلة ما زالت راهنة. ولما كان الله قادراً ومهيماً على كلِّ شيء، فهل يتأثّر بمرور الزمان، وهل على الله أن يُسرّع لأنه تأخّر عن موعد ما؟ هذا النوع من الأسئلة حدا بأغسطينوس إلى استنتاج أساسي، وهو أنَّ الله في النهاية قادر على كلِّ شيء، وبالتالي لا يمكن تقييده بالزمان، فهو إذاً «خارج الزمن»...

وهكذا- فإن مسار أينشتاين بنهر الكون يتطابق مع أوغسطين «بنهر الزمان». لكن هل يمكن العودة بالزمن إلى الوراء... هذا ما لم يثبت العلم جاهزيته بعد، ولا الخيال العلمي، وكذلك رواية مارك توين عام 1889 «يانكي من كوناهتيكت في حاشية الملك آرثر»، الذي يعود بالزمن إلى الوراء، ورواية اتش - جي - ويلز الكلاسيكية «آلة الزمن»، ولا فيلم سوبرمان حين يدور بصاروخ حول



الأرض بأسرع من الضوء حتى يعود الزمان نفسه إلى الوراء، ولا حتى السردية الدينية المسيحية في العصور الوسطى التي لم تزل تتعارض مع فكرة دوران الأرض ونظرية غاليليو.

يقرّ المؤلف أنّ علم «الفيزياء المستحيل» ممكن إن لم يكن مستحيلاً، ورغم أنّ نظرية الكوانتم هي أنجح نظرية اقترحت من العقل البشري لكنها مبنية على رمال من المصادفة والحظّ والاحتمالات.

«إسمع يا صاحبي، «هناك كون رائع في جوارنا، دعنا نذهب إليه»... ذلك ما قاله «كيمينغس» من بعد أن سمع بيتر، ثمّ يضيف: ولكن هل تعني يا سيدي أن من الممكن أن تكون هناك عوالم أخرى، تنتشر في كلّ مكان، وعلى القرب منا...» فأجابه البروفسور: «لا شيء أكثر احتمالاً من ذلك»... كما لو أنه في إجابته هذه يريد فتح الأفق أمام الفيزياء الحديثة لتقول الكلمة الفصل حول نظرية الأوتار.

### الأوتار أو نظرية كلّ الأشياء:

هناك عدد من التجارب التي ستقدّم كما يأمل الفيزيائيون أول الاختبارات المباشرة على نظرية الأوتار. وفي هذا السياق، يورد المؤلف مجموعة من الفرضيات العلمية جاءت على الوجه التالي: قد يكون صادم هارودون الكبير (LHC) قوياً بما يكفي لإنتاج «جسيمات فائقة» sparticles تمثل الاهتزازات الأعلى التي تنبأت بها نظرية الأوتار الفائقة (وأيضاً نظريات التناظر الفائقة الأخرى). سيطلق هوائي مقياس تداخل الليزر LISA إلى الفضاء عام 2015. وقد يكون LISA ومراقب الانفجار الكبير الذي سيأتي بعده معطيات ونتائج على نحو يكفي لاختبار عدد من نظريات «ما قبل الانفجار الكبير»، بما في ذلك نسخ من نظرية الأوتار.

ج- يختبر عدد من المخابر وجود أبعاد أعلى بالنظر في انحرافات قانون التربيع العكسي الشهير لنيوتن على المقياس المليمترى. (لو كان هناك بُعد مكاني رابع، فيجب أن تكون الجاذبية على شكل التكعيب العكسي، وليس التربيع). في هذا الصدد، تنبأ أحدث نسخة من نظرية الأوتار (نظرية M) بأن هناك أحد عشر بُعداً.

د- تحاول مخابر عدّة اكتشاف المادة السوداء لأنّ الأرض تتحرّك ضمن ربح فضائية صادرة منها. وتقدّم نظرية الأوتار تنبؤات محدّدة قابلة للاختبار حول الخصائص الفيزيائية للمادة السوداء، والمعروف أنّ هذه المادة هي عبارة عن اهتزاز أعلى للوتر (مثل الفوتينو).

هـ - يؤمل أن تُكتشف سلسلة من التجارب الإضافية (مثل تجربة على استقطاب النيوتريينو في القطب الجنوبي) وجود ثقب سوداء صغيرة، وأجسام غريبة أخرى بتحليل الانحرافات في الأشعة الكونية التي يمكن لطاقتها أن تتجاوز طاقات المصادم LHC. وسوف تفتح هذه التجارب جبهة جديدة مثيرة أبعد من النموذج القياسي.

و- هناك بعض الفيزيائيين الذين يعتقدون بأن الانفجار الكبير كان متفجراً جداً، بحيث تضخم وتر فائق صغير إلى أبعاد فلكية. وكما كتب الفيزيائي الكسندر فيلينكين من جامعة «تافتس» من أن «هناك احتمالاً مثيراً جداً أن تكون للأوتار الفائقة أبعاداً فلكية... وسنستطيع عندئذ ملاحظتها في السماء ونختبر نظرية الأوتار الفائقة مباشرة». ثم يذهب المؤلف إلى أبعد من ذلك ليقول بأن هناك احتمالاً للعثور على وتر فائق ضخم متبقي من الانفجار الكبير إلا أنه لا يزال احتمالاً ضئيلاً جداً...

ز- يبين المؤلف أن نظرية الأوتار الفائقة هي المرشح الرئيس لـ «نظرية كل شيء». مع ذلك، هناك فريقان متعارضان حول ادعاء نظرية الأوتار الفائقة. فمن جهة، يعتقد ماكس تيغمارك بروفيسور الـ MIT: أن بإمكانك في عام 2056 شراء قميص رياضي تطوع عليه معادلات تصف القوانين الفيزيائية الموحدة للكون، ومن جهة أخرى برزت مجموعة من العلماء الذين يدعون أنه ما زال على نظرية الأوتار الفائقة أن تقدم المزيد. ويقول البعض منهم إنه مهما كان عدد المقالات المثيرة أو برامج التلفزيون الوثائقية التي تنتج ما يتعلق بنظرية الأوتار، فما زال عليها أن تنتج حقيقة واحدة قابلة للاختبار. ويدعي هؤلاء أنها نظرية «لا شيء» بدل أن تكون نظرية «كل شيء». واشتد الجدل بصورة كبيرة حولها عام 2002، عندما تحول ستيفن هوكينغ إلى الطرف المقابل متذكراً نظرية «عدم الكمال»، ليقول إن نظرية «كل شيء» قد تكون مستحيلة رياضياً.

وبعد... ليس من المستغرب أن يثير النقاش حول نظرية كل شيء الفيزيائي ضد فيزيائي آخر، ذلك لأن الهدف منها كبير جداً إن لم يكن مستحيلاً. فلقد أثار المجهود لتوحيد قوانين الطبيعة الفلاسفة والفيزيائيين على السواء منذ ألف عام، وهو ما تنبّه إليه سقراط نفسه مرةً بقوله: «بدا لي شيئاً مبالغاً فيه أن أعلم تفسير كل شيء، لماذا وجد، ولماذا يموت، ولماذا هو كذلك؟».

مهما يكن من أمر، فإن ما انتهى إليه مؤلف «فيزياء المستحيل» هو القول بأننا «لسنا عند نهاية الفيزياء الجديدة، بل في بداياتها».. وبالتالي، فإن الاستبصار يبدو مستبعداً، أي أنه لا يمكننا معرفة ما ستؤول إليه النهايات أو التنبؤ بالمستقبل - على الأقل في المستقبل المنظور - مما يجعله استحالة

من الصنف الثالث، ولو تمَّ البرهان على التنبؤ بالمستقبل بتجارب قابلة للتكرار، فإنَّه سيحدث اهتزازاً رئيسياً في أسس الفيزياء الحديثة. وبالتالي يصبح مستقبل المستحيل مرهوناً بفكرة القدر الممكن، حتى أننا سنقول ما قاله «وليام جينغز برايان العالم الكوانتومي» إنَّ القدر ليس مسألة مصادفة، إنَّه مسألة خيار، إنَّه ليس شيئاً ينتظر - بل هو شيء يجب تحقيقه».

- الكتاب: فيزياء المستحيل.

- المؤلّف: ميشيو كاكو.

- ترجمة: سعد الدين خرفان.

- إصدار: سلسلة «عالم المعرفة» - رقم 399 - الكويت - 2013.

---

**Synopses of Essays in the Fifth Issue of**

**‘Ilmol-Mabda’**

---

## **Short Rich expressions of Sufism**

### **A Research into the Connection between Sharia, Philosophy and Art**

*Thuraya bin Masmiya*

*Professor of the Philosophy of Beauty, Zaytouna University, Tunisia*

Many theoretical trends indicate that there is something that links Sufism to the philosophical field on the one hand, and to the artistic space on the other hand. Since the science of Sharia is a general science whose basis is the demonstration of acts of worship and the clarification of the rulings on transactions in order to ensure the safe development of the self and society, religious truth was quickly divided between the apparent sciences of the jurists and the inner knowledge of the Sufis.

In his masterpiece book “mokadema” or “Introduction” (in English), Ibn Khaldun reveals the paths of knowledge between these two opposing trends. He also clarifies the difference between jurisprudential rulings and Sufi tastes, knowing that this discrepancy does not negate the aspects of convergence and intersection as a result of relying on the unified source, which is the Qur’an.

The main concern of this research is shedding light on the connections between Sharia, philosophy, and art.

\* \* \*

## Ascetic knowledge:

### A Journey of Contemplation on the Perceptions of the Gnostic Heart

#### Language as an existential experience

*Mohamad Ghallab*": A past Egyptian thinker and philosopher

*The text was prepared and presented by:*

*Dr. Ghaidan Al-Sayed Ali*

Asceticism, idiomatically, is the denial of physiological and psychological desires to achieve a transcendent spiritual ideal or goal. According to the late Egyptian philosopher Muhammad Ghallab, ascetic knowledge is the scouting knowledge resulting from the traveler's inner observation, tasting, and spiritual reception. He justifies his interest in this knowledge with two interrelated factors. The first factor is represented in the challenges of the materialistic storms and the atheistic tempests that came from the West. The second one is represented in its moral connection to everything spiritual, whatever its form or means.

Given the close proximity between this study by Professor Ghallab and the science of principle, in terms of its desire to explore the practical dimensions of the theory of divine knowledge, we decided to restore it and monetize the ideas contained in it, especially in terms of stimulating the creative debate about the theory of mystical knowledge in its behavioral and practical place. Its title, which is composed of two paradoxical words: knowledge and asceticism, came to confirm the decisive impact of moral and spiritual experiences in generating revelation knowledge and belief in the unseen.

original texts based on our realization that approaching a topic like this is of precision, sensitivity, and importance. In turn, this requires the researcher to go beyond verbal expression, which often obscures many of the ideas and hypotheses that make up the nature of the topic at hand.

\* \* \*

## **Metaphysics of Monotheism in Greek thought: Xenophanes, the First Monotheist**

*Prof. Mostafa Al-Nashar*

*The features of the monotheism of one God appear to the well-known Greek sage Xenophanes through a number of cognitive elements that constitute the structure of the metaphysical system that he developed. The most prominent of these elements possibly relates to his view of the issue of divinity, and his departure from the prevailing philosophical doctrines. This is based on openness to an ontological horizon uncharacteristic of Greek civilization, which was founded on pure reason and denial of the centrality of the One and Only God. Unlike his fellow sages and philosophers, including Parmenides, he moved toward a doctrine in which he saw the One as the God separate from existing beings.*

*This study attempts to extrapolate the metaphysics of monotheism through this sage, and to explain the basic elements that make up his philosophical system.*

\* \* \*



In light of his Gnostic system, he considers this existential status to be in the position of obtaining all scientific perfections, including the truth of the Holy Qur'an.

This study provides an analytical reading of Ibn Arabi's view of the relationship of revelation to existence and the world of creation based on his existential theory and his belief in the Muhammadan truth.

\* \* \*

## "Spiritualization of philosophy"

### **How to Save Metaphysics from the Materialistic Interpretation of existence?**

*The Seminar was presented and directed by: Prof. Ehsan Al-Haidari*

*Professor of Philosophy of Religion and Ethics, Baghdad University, Iraq*

"The Spiritualization of Philosophy" is the title of a Seminar/symposium organized by Baghdad University in cooperation with the Journal of "Principle Science" and "the Arab Philosophical Academy", with the aim of opening a problematic horizon in the space of contemporary philosophy, resuming a long-standing debate about one of the most important and complex issues in the history of metaphysics. It is concerned with the way in which philosophy approached spiritual issues, particularly the issue of revelation and its relationship to reality and caring for it.

Three intellectual and academic figures contributed to the Seminar/symposium: the Moroccan academic participating in the Austrian research institutions, Dr. Hamid Lachhab, the professor of philosophy at the Lebanese University, Sheikh Dr. Ali Jaber, and the professor of philosophy at the University of Kufa, Dr. Monther Jaloub from Iraq. We found out that it useful to publish their contributions in their

faces many problems, including the question: What does the language of revelation look like when it is translated into a language other than Arabic? Is it permissible to translate the Qur'an from the point of view of Muslim jurists and scholars of interpretation?

According to this research, the revealed text can be approached from two angles: the angle of transmission and translation, and the angle of interpretation and Exegesis. The first practice interpretation and search for the meaning of the words in the verses and translate them to non-Arab speakers. As for the second, it takes the path of Exegesis based on its view of the Qur'anic text as a text open to the Exegesis's approach to the verses in order to identify their revealed purposes and Exegetical goals.

It must be said that these two angles are connected or separated, depending on the limits of the function given to each of them in the field of dealing with divine discourse.

\* \* \*

## **Ibn Arabi and Analysis of Revelation**

### **The Muhammadan Truth in terms of the Scientific Perfections of Existence**

*Abdullah Nasri*

In his analysis of the revelation, Sheikh Ibn Arabi believes that the Muhammadan truth is the first source. This belief is based on the principle of the unity of existence and its levels. He also believes that Allah Almighty wanted to see all of His attributes and perfections outside of Himself and this is the reason that He makes them exist. This truth is the manifestation of all the names and attributes of the True God. All the prophets receive the light of their prophecy from this truth.

of Reality,” though differing from it in its points of departure and aims.

\* \* \*

### **Reality of revelation:**

#### **Explaining How the Revelation Descended on the Prophet according to Mulla Sadra**

*Mehdi Mansouri & Ahmed waezi*

How the revelation was revealed to the Prophet Muhammad (PBUH) has been the subject of various disputes among theologians, commentators, and philosophers. Among the clarifications and interpretations, the divine sage Sadr al-Din al-Shirazi mentioned in “The Transcendent Wisdom” opinions in which he used the evidential method alongside religious and mystical texts, to establish his own metaphysical approach. Through such an approach, he would be able to present a cognitive system that matches the phenomena of religious texts.

Mulla Sadra enumerated five stages of revelation: revelation without mediation, rational revelation, ideal revelation, sensory and natural revelation to the Messenger, and sensory and natural revelation to the people. However, many problems were directed at his vision. Through the current research, we will attempt to answer them after clarifying the stages of descent and its meaning.

\* \* \*

### **The Language of Revelation without the revelation Language:**

#### **The Problem of Translation and Difficulty of Understanding**

*Jihad Zidane*

Translation in general and the translation of the sacred text in particular

from the Remnant of the Nucleus of Adam's Nature, Referred to as the Land of Reality, with Mention of the Marvels and Wonders Found Therein." This text forms part of Ibn al-'Arabī's gnostic visions and his spiritual routes of ascent towards the worlds of the unseen, which are inhabited by all manner of marvel and delight. Indeed, some of it could be described as impossible by the standards of logic, reason and the laws of the sensory world. The reading identifies two aspects of Ibn al-'Arabī's writing in The Meccan Revelations, which in turn reflect two elements of the structure of thinking and interpretation on which the author bases his gnostic cosmological vision. The reading proposes that the narrative text of "The Land of Reality," with its marvels and wonders, presents an aspect of the divine truths manifested in the world of the unseen which is antithetical to the manner in which divine truths are manifested in the sensory world, in that what seems impossible in this world becomes possible in the unseen world of the land of reality. The reading concludes that this land is not a land in the conventional sense, but rather, is part of the being of the human self, based on the mystical saying that the human being is a microcosm of the universe, containing within his small body that which is scattered throughout the large body of the universe. What this means is that although human beings are outwardly subject to the logic of reason and the laws of the sensory world, they contain within themselves other worlds that transcend the observable limits of logic, reason, and sense, namely, the worlds of the land of reality. This interpretation implies that the term 'reality' evokes the term 'metaphor,' such that the sensory world may be viewed as a metaphorical or imaginary world, which is consistent with Ibn al-'Arabī's view. Lastly, the reading suggests that with its own marvels and wonders, One Thousand and One Nights constitutes a narrative text which, in its structure and meanings, parallels "The Land

## Abstract

develops an understanding of revelation as a secular word-event (world-founding, non-supernatural), an event that finds human speech, but uses that speech as “ The place where he expresses himself.

Hodgson,s question is whether this analysis can serve as a philosophical framework for a theological understanding of revelation that can correct certain deficiencies or difficulties in the older models of revelation. He,s proposal, tentatively advanced, is that Heidegger's work is of significance for theology, not merely as a paradigm for theological thinking (as has been suggested by Heinrich Ott), but as a means of understanding the event of revelation as a world-constituting word event-for theology the event of the word of God. Hodgson shall examine first Heidegger's analysis of Being as the event of unconcealment, dealing primarily with the later writings; then he shall suggest how this analysis can serve as a formal basis for a theological understanding of the word of God

**Keywords:** The Word of God, the event of Being, Dasein, the event of revelation, the clearing of truth, the clearing of Being, the opening of Being.

\* \* \*

## **The Marvels and Wonders of Divine Manifestations in Ibn al-‘Arabī’s “Land of Reality”: A Gnostic Interpretive Reading**

*Amin Yousef Awdeh*

This interpretive approach, whose mechanisms derive from the sphere of Sufi thought and its gnostic visions, particularly those of Ibn al-‘Arabī, explores one of the fertile texts contained in his book, The Meccan Revelations, entitled: “On Knowing the Land That Was Created

## **The Concept Of Intuition, Revelation, Prophetic And Mystic Consciousness, And Cultural Value Of Finality Of Prophecy In Islam**

*Ghulam Shabir, Salim Nawaz, Hafizah Om salmah*

Iqbal instead of succumbing to the European narrative brings forward his own coherent and well knitted weltanschauung derived and distilled from Quran, available in tools, techniques and methods of modern scholarship and philosophical discourse. Iqbal's mystic thought builds edifice on the telling, modern and revolutionary mystic Enlightenment movement and ideas of Sheikh Ahmad Sirhandi while Dr. Fazlur Rahman extends and enhances the legacy of both with his own keen, consistent and rare insight of the Quran in terms of modern scholarship. This paper intends not only to bring forth the same which establishes the objective validity of religious consciousness but also draws clear lines between Prophetic and mystic consciousness and signifies what cultural value lies inherent in the concept and creed of finality of prophecy in Islam, as well. This paper is based on qualitative research.

\* \* \*

### **Heidegger, Revelation, and the Word of God**

*Peter C. Hodgson*

Hodgson's aim in this article is to examine the extent to which theology can make use, with regard to the question of a correct understanding of the relationship between God and the world, a relationship in which God is neither mixed with nor separated from the world, a relationship that goes beyond the alternative of "monism versus dualism", from the phenomenological analysis of Martin Heidegger, who in his later writings (and with which Hodgson will be primarily concerned)

## **Revelation and the Factualness of Beings**

### **A philosophical and Theological view of the Creation of the World**

*Étienne Gilson*

*A French philosopher and theologian*

The well-known French philosopher and theologian Étienne Gilson adopts the saying of “the Revealed God”, surpassing Aristotle's God as the unmoving mover. For him, the idea of God means total and comprehensive existence, which is true existence, and everything else does not deserve the name existence, but rather descends to the unreal world of the apparent. This means that everything except God cannot occur or exist.

His book “The Spirit of Christian Philosophy in the Middle Ages,” is regarded as a turning point in the history of the ambiguous and complex relationship between the Christian view of revelation and the Abstruse rationalism of Greek metaphysics and its modern extensions.

The researcher chose the fourth chapter from this book to be translated because it sheds the light on one of the most precise cognitive dilemmas or issues in the history of metaphysics. By it, we meant the relationship between revelation and the formation of the universe, as well as the way in which that relationship equates to an emergence in which the secret behind the appearance of existing beings and the divine purpose for creating them are revealed.

\* \* \*



# Abstract

## **Synopses of Essays in the Six Issue of 'Ilmol-Mabda'**

**In what follows is a brief overview of essays in the  
Six issue of the scholarly journal 'Ilmol-Mabda':**

**Providential revelation and the theory of nominal Factualness**

**The place of the divine names in the creation and organization  
of the world of existence**

***Ismail Danesh***

The origin of the issue of creating and organizing the world of existence, from the point of view of Muslim Gnostics, goes back to the manifestations of the special and diverse divine names and attributes. The world began with the name "God," and with him was the building and foundation of this world.

The theory of nominal Factualness is one of the existential theories presented by the philosopher Al-A'ref Hadi al-Sabzwari in his study of the occurrence and eternity of the world. Based on this theory, it is possible to say that things are preceded by nothingness when talking about the determination of monism, which is the first determination of the essence and the degree prior to oneness.

What follows is an explanation of this issue from the point of view of Imam Ruhollah Khomeini, by referring to his written works, and through relying on the descriptive-analytical approach, based on the centrality of the theory of nominal factualness, according to the Gnostics understanding of this theory.



## Table of Contents

### Fields of theorization

**- ETAPHYSICS OF MONOTHEISM IN GREEK THOUGHT -XENOPHANES,  
THE FIRST MONOTHEIST**

- MOSTAFA AL-NASHAR .....228

**- ASCETIC KNOWLEDGE- A JOURNEY OF CONTEMPLATION ON THE  
PERCEPTIONS OF THE GNOSTIC HEART**

"MOHAMAD GHALLAB" THE TEXT WAS PREPARED AND PRESENTED BY:

DR. GH Aidan AL-SAYED ALI..... 238

**- SHORT RICH EXPRESSIONS OF SUFISM - RESEARCH INTO THE  
CONNECTION BETWEEN SHARIA, PHILOSOPHY AND ART**

- THURAYA BIN MASMIYA .....254

### Treasure Trove of Books

**- "PHILOSOPHY OF PHILOSOPHY" BY THE ISLAMIC PHILOSOPHER  
Yaid Allah YAZDAN BANAH**

TOWARDS CREATING NEW CONCEPTS FOR ISLAMIC METAPHYSICS

- READING: ABDUL KARIM AL-BITAR .....272

**- WHAT IF "IMPOSSIBLE PHYSICS" BECAME POSSIBLE? PHILOSOPHY,  
SCIENCE AND RELIGION IN LIGHT OF DIMENSIONAL PHYSICS**

- NERMIN ABU KHALIL .....281



## Table of Contents

### **- IBN ARABI AND ANALYSIS OF REVELATION**

- ABDULLAH NASRI .....178

### **ILMOLMABDAA Forum**

## **"SPIRITUALIZATION OF PHILOSOPHY"**

### **- HOW CAN WE SAVE METAPHYSICS FROM THE MATERIALISTIC INTERPRETATION OF EXISTENCE?**

- THE SEMINAR WAS PRESENTED AND DIRECTED BY: PROFESSOR EHSAN AL-HAIDARI ..... 190

### **- SPIRITUALIZATION OF PHILOSOPHY- THE PROBLEMATIC OF TERM AND CONTENT**

- DR. HAMID LASHEHAB ..... 191

### **- SPIRITUALITY IN THE PHILOSOPHY OF SADR AL-DIN AL-SHIRAZI**

- DR. ALI AMIN JABER ..... 199

### **- ALLAH IS HERE AND NOW; BEYOND LANGUAGE, BEYOND REALITY**

- DR. MONTHER GLOUB ..... 213



## Table of Contents

### INTRODUCTION

- BY INSPIRATION... ALL EXISTENCE IS MANIFESTATION
- MAHMOUD HAIDAR..... 7

### Issue Folder

#### - PROVIDENTIAL REVELATION AND THE THEORY OF NOMINAL FACTUALNESS

- ISMAIL DANISH ..... 24

#### - REVELATION AND THE FACTUALNESS OF BEINGS

- ÉTIENNE GILSON ..... 44

#### THE CONCEPT OF INTUITION, REVELATION, PROPHETIC AND MYSTIC CONSCIOUSNESS

DR. GHULAM SHABBIR, SALEEM NAWAZ , DR. HAFIZA UMME SALMA · 62

#### - HEIDEGGER, REVELATION, AND THE WORD OF GOD

- PETER C. HODGSON ..... 86

#### - IBN ARABI`S "THE LAND OF TRUTH" AND THE MANIFESTATIONS

#### OF REVELATION

- AMIN YOUSSEF O`DEH ..... 112

#### - REALITY OF REVELATION: EXPLAINING HOW THE REVELATION DESCENDED ON THE PROPHET ACCORDING TO

#### MULLA SADRA

- MEHDI MANSOURI / AHMED WAEZI ..... 134

#### - THE LANGUAGE OF REVELATION WITHOUT THE LANGUAGE

#### OF REVELATION

#### THE PROBLEM OF TRANSLATION AND THE DIFFICULTY OF UNDERSTANDING

- JIHAD ZIDANE ..... 152

## Board of Trustees



<b>Pr. Izhar Nuri</b>	<b>Indonesia</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

5

A Scholarly Peer-Reviewed Quarterly Journal on  
Metaphysical Knowledge and Divine Wisdom  
Six issue- 1445 A.H. – Summer 2023 A.D.

## Editor-in-Chief

Mahmoud Haidar

## Scholarly Advisor

Sayed Ali Moussawi

Suleyman Uludag

Mustafa Al-Nashar

## Managing Editors

Ihsan Haidari - AlHuthaili AlMansar- Mohammad Ali Mirzaii

Idriss Hani - Ghaidhan Sayyed Ali- Dilaver Gurer

## Scientific Peer-revision Council

Mohamed Mahjoub (**Tunis**)

Muhammad Yahya Babah (**Mauritania**)

Habibullah Babaii (**Iran**)

Kenza AlQassmi (**Morocco**)

Yassin Bin Obeid (**Algeria**)

Bakri Alaa Addin (**Syria**)

Saber Aba Zeid (**Egypt**)

Jaafar Najm Nasr (**Iraq**)

Amin Youssef Audeh (**Jordan**)

Hoda Niimah Matar (**Lebanon**)

## Director-in-Charge

Qassem Toufaily

## Executive Editor

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: 009611 – 305347

00961 – 13540762

00961 – 1908993

PO Box: 113/ 5748 - Beirut, Lebanon

# ILMOLMABDAA



A Scholarly Peer-Reviewed Quarterly Journal on  
Metaphysical Knowledge and Divine Wisdom  
Six issue- 1445 A.H. – Summer 2023 A.D.

