"رَوْحَنة الفلسفة"

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 سجالاً طال أمده حول واحدة من أهم وأعقد القضايا في تاريخ الميتافيزيقا، عنينا بها الكيفية التي قاربت فيها الفلسفة المسائل الروحانية وبخاصة مسألة الوحي وعلاقته بالواقع والعناية به.

وما من ريب أن عنوان الندوة أثار إشكالات عدَّة، سواء من جانب المحاضرين أنفسهم، وكذلك مما قدَّمه المشاركون من تعقيبات وتعليقات. ومن البيِّن ان الإشكال الأبرز هو ذاك الذي أعرب عنه المحاضرون والمتداخلون 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 الروحانيِّ في المجال الفلسفيِّ الذي طغت عليه الفلسفات المادّيَّة والتجريبيَّة لقرون متواصلة. ومنهم من تعامل معه من زاوية البحث عن المجالات الفكريَّة عبر التاريخ التي امتزجت فيها الجوانب العقليَّة مع الجوانب الروحيَّة، وآخرون رأوا أنَّ الفلسفة منذ بدء تأسيسها اعتمدت العقل الإستدلالي البرهاني ثم التجريبي لتكون الحصيلة النأي عن الجانب الروحيِّ 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

الشخصيَّات الفكرية والأكاديميَّة هم: الأكاديمي المغربي المشارك في المؤسَّسات البحثيَّة النمساويَّة 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 قدَّمها الأساتذة المشاركون بصيغة بحوث علمية، وذلك لإدراكنا بأن متاخمة موضوع كهذا هو من الدقة والحساسية والأهمية ما يفترض على الباحث مجاوزة الأُملية الشفهية التي غالباً ما تحجب الكثير من الأفكار والفرضيات المكوِّنة لماهية الموضوع المطروح.

رَوْحَنَة الفلسفة
إشكاليَّة المصطلح والمضمون

د. حميد لشهب
دكتوراه في الفلسفة وعلوم اللّغة والتواصل وعلوم التربية/ النمسا

مقدِّمة:

بادئ ذي بدء، أعترف بأنّني أُصبت بنوع من الدوخة، التي ترافق في غالب الأحيان التمعُّن في موضوع ندوة أو محاضرة تُقترح من جهة من الجهات. وهذه الدوخة من طبيعة إبستيمولوجيَّة محضة[1]. وهي تكون غالبًا أيضًا مصحوبة باحترام علميٍّ معينٍّ للموضوع المطروح للنقاش. حصل لي ذلك هذه المرة أيضًا، لربمَّا بنسبة أقوى من سابقاتها، والسبب الرئيس هو طريقة طرح الموضوع: **رَوْحَنَةُ الفلسفة**. فالمصطلحان معًا لا يخلوان من إشكاليَّات، ليس في مضامينهما وحسب، بل أيضًا، وبالخصوص، في محاولة تحديدهما/تعريفهما[2].

ماذا تكون الفلسفة، إن لم تكن تحديدًا للمفاهيم؟ لكن السؤال الإبستيمولوجيَّ الخفيَّ يبقى: هل المَطْلُوب هو إلباس الفلسفة، بحق أٍو من دون حقٍّ، عباءة الروحانيَّات؟[3]. ألا نقوم بذلك، افتراضًا أنَّ هذا هو المطلوب، بتمريغ الروحانيَّات في رمال الفلسفة؟ أهناك نيَّة، أو محاولة، إلحاق

[1]- مريم سليم. علم تكوين المعرفة، سلسلة: ابستمولوجيا (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 بالروحانيَّات؟ أيمكن التمييز الدقيق بين الروحانيَّات والفلسفة؟[1] وأيُّ نوع من الفلسفة يجب على المرء رَوْحَنَتَها: التي تهتمُّ بالميتافيزيقا والوجود والإلهيَّات والإنسان، أم الفلسفات الغربيَّة التي انتشرت في ما يُسمَّى الحداثة الغربيَّة، والتي في حلَّتها الراديكاليَّة رفضت الكثير من الفروع الفلسفيَّة السابقة عليها، وبالخصوص الميتافيزيقا والروحانيَّات؟[2]

أعترف ثانيًا بأنَّني لم أهتدِ إلى أيِّ جواب مقنع، بل كلَّما فرغتُ من تأمُّل سؤال من هذه الأسئلة، أطلَّ سؤال آخر برأسه، مساهمًا في تعزيز الدوخة الإبستيمولوجيَة، السالفة الذكر.

وأعترف ثالثًا بأنَّ هذا الموضوع نبَّهني إلى الوقوف بتأنٍّ على قضيَّة ظهور الفلسفة، وطرح السؤال الجذريِّ التالي: مَن السابق على الآخر في الظهور/الوجود: الفلسفة أم الروحانيَّات؟ ألم يظهرا معًا في الوقت نفسه، اليد في اليد، خطوة بخطوة؟ وهنا كذلك وجدت نفسي أتساءل: ألستُ في خضمِّ الحديث عن العلاقة بين الفلسفة والروحانيَّات؟ وهل هذا الحديث مسموح به هنا، أم أنَّه انزلاق مرغوب فيه عن وعي، لتجنُّب الموضوع؟

لكي أخرج من هذا النفق بحَيرة أقل، أقترح اليوم التطرُّق إلى جملة من النقط، بغية المساهمة في توسيع جنبات الموضوع، الذي أضحى يطرح نفسه بإلحاح في يومنا هذا، نظرًا إلى ما وصل إليه الإنسان المعاصر، وخصوصًا في الغرب:

النقطة الأولى، سأتطرَّق فيها، ولو في عجالة، إلى ميادين الروحانيَّات والفلسفة، والعلاقة الظاهرة والمستترة بينهما[3]. النقطة الثانية، سأخصِّصها لمحاولة فهم محاولات إقصاء الروحانيَّات في الفلسفة الغربيَّة منذ فجر الحداثة الغربيَّة.

النقطة الثالثة، أختم فيها بوضع الأصبع على الرُّجوع القويِّ لموضوع الروحانيَّات في الفكر الغربيِّ المعاصر.

---

[1]- صادق العلي: «الروح ... الروحانيَّة ... الروحانيَّات !»، الحوار المتمدن-العدد: 6534.

[2]- Amit Goswami. Das bewusste. Universum: Wie das Bewusstein 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 فضولاً كبيراً للعلوم. وفي عامي 1954 و1955 التقيت بماو تسي تونغ في الصين. أثنى 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 الكونيَّات وعلم الأحياء العصبي والفيزياء، بما في ذلك فيزياء الكم وعلم النفس ... ... أعتقد أن البوذيَّة تعطي معنى أعظم لكل هذه الأفكار».

Dalai Lama über Quantenphysik und Spiritualität. In: Dalai Lama über Quantenphysik und Spiritualität - Gedankenwelt.

1. الروحانيَّة والفلسفة، ما يجمع وما يفرِّق:

ما يجمع الروحانيَّة والفلسفة هو انتماؤهما إلى عالم الفكر الإنسانيِّ، إذ يجعلان تطوير الإنسان الهدف الرئيس لهما. فالروحانيَّة تركِّز على الروح والعالم الخفيِّ، أي الأبعاد الروحانيَّة للوجود. وقد طوَّرت في تاريخها الطويل نظامًا للمعتقدات والممارسات الهادفة إلى توسيع الوعي.

أمَّا الفلسفة، ومن دون السقوط في الاختزال المتعمَّد، فتتمحور حول استكشاف الأسئلة الأساسيَّة عن الوجود والمعرفة والقيم والحقيقة، وتركِّز على التفكير النقديِّ/الإبستيمولوجيِّ والمنطق والتحليل. وهدفها المثاليُّ هو محاولة فهم العالم والإنسان والعلاقات بينهما، باللُّجوء إلى الاستدلال المنطقيِّ والتحليل الفلسفيْ.

في تاريخ الفكر الإنسانيِّ، لا يمكن الحسم قطعًا بمن سبق في الظهور، لأنَّ مصدرهما المشترك هو التساؤلات الكبرى التي طرحها الإنسان عندما بدأ يعي وجوده ووضعه الهشَّ في الكون. فقد أسَّس وجوده بتساؤلات شغلته في فجر حياته عن أصله: إشكاليَّة 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 تعبِّر عن طبيعته الحقيقيَّة، لأنَّه الكائن الوحيد الذي يُعتقد بأنَّه قادر على التفكير وتجاوز نطاق حياته البيولوجيَّة/الماديَّة/الجسديَّة، للدخول في عالَمٍ متعالٍ، لا يمكن الوصول إليه إلَّا بالتفكير والفكر.

نلفت هنا إلى أنَّ هذا المصدر المشترك يسمح بالقول أنَّ هناك تداخلاً بين الروحانيَّة والفلسفة في بعض الأحيان. فقد تدرس الفلسفة مسائل روحانيَّة، وقد تستخدم الروحانيَّة أدوات فلسفيَّة بعينها لتطوير مفاهيم روحانيَّة.[1] ويمكن أن نجد ذلك في كلِّ الحضارات الإنسانيَّة السابقة المعروفة: حضارة بلاد ما بين النهرين، وادي السند، مصر القديمة، المايا، الصين القديمة، الحضارة اليونانيَّة القديمة، فارس، روما، الأزتك، الإنكا، إلخ. وعليه، فالمعرفة هي الهدف الأسمى للروحانيَّات وللفلسفة في الآن نفسه. وبقدر ما يجمع هذا الهدف، بقدر ما يُفَرِّق، لأنَّ السبيل إلى تحقيقه والهدف من تحقيقه يختلفان في غير موضع.

لا يمكن غلق هذه النقطة من دون الإشارة إلى أنَّ موضوع «الروح» حاضر في تاريخ الفلسفة منذ بداياتها الأولى كذلك، وانتهى المطاف في الفلسفة إلى تحديد الإنسان في بُعدَيه الماديِّ/الجسديِّ والروحيِّ، من دون تحديد دقيق لمصطلح الروح في غالب الأحيان[2]. لكن بمجرَّد ما تُطرح إشكاليَّة التحديد، نكون في عالم الروحانيَّات 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 الروحانيَّات في الفلسفة الغربيَّة منذ فجر الحداثة الغربيَّة:

تُعدُّ الحداثة الغربيَّة لحظة خاصَّة في تاريخ البشريَّة، رغم أنَّها لا تعني كلَّ هذه الأخيرة، لسبب بسيط هو أنَّها تطوَّرت في بيئة مغايرة لبيئات بشريَّة أخرى. فما برعت فيه هذه الحداثة هو أنَّها استفادت من تراث كلِّ الحضارات التي سبقتها، وحاولت القيام بتوليف الكثير من المعارف والفلسفات والعلوم في مرحلة أولى، قبل أن تقرِّر «فرقعة» العلوم، وإخراجها من حظيرة الفلسفة التي كانت تعتبر أم العلوم. وقد كانت لهذه الفرقعة آثارٌ مباشرة وجانبيَّة كبيرة على تطوُّر العلوم بصفة عامَّة، حيث بدأ «تأليه» الرقم، والاعتراف به فقط، بل حثّ كلِّ العلوم لاستخدامه ليُعترف بها كعلوم. بمعنى إحداث نوع من الهيمنة على العلوم غير الطبيعيَّة، أي ما يُسمَّى بالعلوم الإنسانيَّة، وفرض ما يُسمَّى المنهجيَّة العلميَّة عليها، لدراسة ظواهرها، ومحاولة نسفها من الداخل، في ما سُمّي بـ «إزاحة السحر على العالم»، أي رفض كلِّ ما لا يمكن تفسيره علميًّا، أي تجريبيًّا.

كلُّ ما سبق تحليله صاحَبَه فهمٌ جديدٌ للإنسان كسيّد للكون، بل إنَّ هذا الأخير لا يوجد إلاَّ لخدمته والسهر على رفاهيته. لقد أصبح الإنسان يُدْرس اعتمادًا على طرق العلوم الطبيعيَّة أيضًا، طبيًّا وبيولوجيًّا، أي أنَّه اختُزِل إلى موضوع دراسة كبقيَّة المواضيع الماديَّة الأخرى. لقد اعتُرِف له بخصائص مميَّزة كالتفكير والتأمُّل والانفعال والرغبة في العيش في تجمعات بشريَّة.. إلخ. في الوقت نفسه، رأى الإنسان نفسه محرومًا ممَّا كان يُعدُّ مهمًّا بالنسبة إليه، أي جانبه الروحيّ. لقد أصبحت محاربة هذا الجانب الشُّغْل الشاغل للفلسفات الوضعيَّة، وشمل هذا أيضًا الدين والمعتقدات التي أُرْجِعَت إلى خانة «الخيال» غير النافع. حتى أنَّ السياسة أصبحت أهمَّ من الروحانيَّات والدين والميتافيزيقا، من هنا نلاحظ أن الثورة الفرنسيَّة مثلاً قامت على معاداتها المبدئيَّة للدين المسيحيِّ الإقطاعيِّ[1]، الذي كان مسيطرًا على الحياة السياسيَّة، وعند انتصارها وانتزاعها للسلطة من الكنيسة، أصبح العداء لكلِّ الديانات كيفما كانت طبيعتها، ووصل الأمر إلى الإعلان عن الفصل «النهائيِّ» بين السياسة والدين، أي ما اصطُلِح عليه اللاّييكيَّة أو العلمانيَّة[2]. وعلى هذا الأساس تأسَّست الحداثة الغربيَّة، رغم ضرورة التنبيه إلى أنَّ النموذج الفرنسيَّ للفصل بين الدين والسياسية لم يعمّ كلَّ الغرب إلى يومنا هذا: مثال الولايات المتَّحدة الأميركيَّة التي خصَّصت لله مكانًا في ديباجة دستورها، أو الممالك الأوروبيَّة التي تعدُّ، لحدِّ اليوم، ضامنة للدين المسيحيِّ في بلدانها، أو وجود أحزاب سياسيَّة تدَّعي أنَّها تشتغل

[1]- «لماذا يتمّ تصوّر الرّغبة في اللامتناهي بمثابة أمر خطير وفظيع؟ إنّ الجواب الأكثر وضوحًا هو أن الحروب الدينيَّة التي أدْمَتْ أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر قد قادت مُنظّري الشّأن الإنسانيِّ (فلاسفة وفقهاء قانون) إلى أن يَرَوْا في علاقة الإنسان باللاّمتناهي (أي الله) علَّةَ أكبر الكوارث التاريخيَّة. فلا تزال الصحافة ووسائل الإعلام تشتغل اليوم وفق هذه الرؤية: يكفي أن يُعْلِنَ قائدٌ سياسيّ عن كونه مؤمنًا حتّى يُسارَعَ إلى اعتباره قادرًا على إتيان أفظع الأفعال»، في: جان ماريجكو: «اللاّمتناهي الفيزيائي واللاّمتناهي الرّوحي (لِمَ تتسبَّب الحداثة في الجنون؟)»، ترجمة: محمد عادل مطيمط.

اللامتناهي الفيزيائي واللامتناهي الروحي (لم تتسبب الحداثة في الجنون؟) - جان ماريجكو | مجلة حكمة (hekmah.org)

[2]- انظر في هذا الإطار: محمود حيدر: «حاضريَّة الدِّين في زَمن الحدَاثة الفائِضَة»، شرق غرب،العدد 18، فكر ومعرفة، نونبر 2018.

بمبادئ مسيحيَّة، ولها كتل نيابيَّة في البرلمانات الوطنيَّة والبرلمان الأوروبيّ[1].

هذا الكلام يقودنا إلى التأكيد على أنَّ محاولات إقصاء الروحانيَّات في الغرب، لم تنجح المئة بالمئة، بل إنَّها تطوَّرت بشكل أو بآخر، ليس فقط كميدان مستقلٍّ عن ميادين أخرى، بل نجد آثارًا لها في فكر فلاسفة كثيرين، في مختلف الأقطار الغربيَّة إلى اليوم[2]. ففي عزِّ ثورات العلم الطبيعيِّ، عَادَتْ ثنائيَّة الروح بقوَّة، في مقولة ديكارت (1596-1650): «أنا أفكر، إذن أنا موجود». وإذا افترضنا أنَّ الوجود المقصود في هذه المقولة هو الوجود الفيزيقيِّ، فإنَّ الفكر يعبرِّ في هذه الحالة عن العالم الروحيّ. وإن كان قد حصل هناك وعي، فإنَّه وعي بالجانب الروحيِّ للإنسان.

لعلَّ فهم مقولة ديكارت بهذه الطريقة يُعدُّ تعسُّفًا، لكنه لا يقلُّ أهميَّة عن أيِّ فهم وتأويل آخر لها. فالحياة طبقًا لفهمه، لا توجد فقط في الأشياء المادِّيَّة، بل أيضًا في اللَّامرئيِّ، في الفكر، في الروح. وإذا كانت الحياة المادّيَّة منتهية، فإنَّ الحياة الروحيَّة لا نهائيَّة ولا حدود لها في اعتقاده. في هذا الإطار، يقول جان ماريجكو: «إحدى أفظع سمات ثقافة القرن العشرين هي أسطورة ذلك الفكر الذي لا يدين بشيء للغير، ثمَّ إنَّنا بقدر ما ندرك أننا أموات أو مدفونين في أجسادنا، بقدر ما ندرك أنَّنا لا نكون أحياء إلَّا بالفكر، حياةٌ لا علاقة لها البتَّة بتلك الحركات العاطلة للزمكان، أيُّ حياةٍ هي الحياة بحق»[3].

لا نستطيع في هذه المداخلة التعريج على كلِّ المفكِّرين الغربيين، الذين هم كديكارت، لم يهملوا في تفكيرهم الجانب الروحيَّ، بقدر ما نودُّ التأكيد - وهذه فرضيَّة ندافع عنها منذ مدَّة، ببراهين معقولة- على أنَّ تقليعة الحداثة لم تبرح مكانها في ما يخصُّ محاولة القضاء على الروحانيَّات، بل لربما كانت محاربتها باسم العقل والعلوم الصلبة والمعادلات الرياضيَّة والفيزيقيَّة، تقوية لها، وسببًا إضافيًّا لاستمرارها[4]. 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 ماريجكو: «اللاّمتناهي الفيزيائي واللاّمتناهي الرّوحي (لِمَ تتسبب الحداثة في الجنون؟)»، ترجمة: محمد عادل مطيمط. اللامتناهي الفيزيائي واللامتناهي الروحي (لم تتسبب الحداثة في الجنون؟) - جان ماريجكو | مجلة حكمة (hekmah.org)

ويضيف بكلمات واضحة المعالم في النص نفسه: «فلو تمّ الإصغاء إلى أقوال "ديكارت"، وتمّ أخذ مبدأ العطالة على محمل الجدّ، لما سُخِّرَتْ كلّ هذه الطاقة لتلك الآلات التي تتيح التنقُّل في الفضاء وغزوه، فوراء الفضاء لا نعثر سوى على الفضاء نفسه دائمًا! لقد كان على الثقافة الغربيَّة أن تُسَخِّرَ كلَّ طاقتها لحياة الروح، أي للحركات اللَّاماديَّة للفكر. غير أنّ ما حدث مثلما نعرف هو العكس، حيث انغمست هذه الثقافة في اللّهو بدلًا من الفكر».

[4]- Adolphe Franck. Philosophie et Religion. WENTWORTH PR, 2018.

3. الرجوع إلى موضوع الروحانيَّات في الفكر الغربيِّ المعاصر:

كان المؤتمر الخامس للفيزياء في بروكسيل (بلجيكا) عام 1927، والذي حضره أينشتاين، مناسبة لتقديم شرح جديد للعلاقة بين الرُّوح والمادَّة، بهدف فهم ظواهر ميكانيكا الكمِّ التي لم تكن بعد قد فُسِّرت. أهمُّ نتائج هذا المؤتمر تمثَّلت في التأكيد على وجود روح تتجلَّى في قوانين الكون، أَسْمَى بكثير من البشر[1]، وسُمِّي هذا بـ «المصفوفة الإلهيَّة the divine matrix، أي أنَّ فيزياء الكموميَّة انتهى بها الأمر إلى الاعتراف بالروح، بل خَصَّصَتْ لها مكانًا ومكانة، ليس أقلَّها تجلّيها في قوانين الكون، أي ضمنيًّا الاعتراف بأنَّها تتمظهر[2]. أكثر من هذا، إذا رجعنا إلى كتاب الألمانيِّ أولريك فارنكا: «الفلسفة الكموميَّة والروحانيَّات - مفتاح أسرار الوجود الإنسانيّ»[3]، سنلتقي بفكرة كون الفيزياء الكموميَّة اهتدت إلى التعرُّف - ولربما الاعتراف - على وجود الروح في كلِّ ما كان يُعدُّ فراغًا في الكون. ولشرح هذا ببساطة، نُذَكِّرُ بأنَّ الجسم يتكوَّن من خلايا، وهذه الأخيرة تتكوَّن من جزيئات، تتكوَّن بدورها من ذرَّات. والذرَّات تتكوَّن من جزيئات ذرّيَّة فرعيَّة. وهذه الجزيئات الذريَّة الفرعيَّة هي ما يُسمَّى الطاقة. وتَنْتُجُ هذه الأخيرة من الأفكار والأحاسيس وذبذبات مغناطيسيَّة، نجح العلم حاليًّا في قياسها، وبالتالي تمَّت البرهنة على تأثيرها على المادَّة.

أيضًا، نقرأ عن إعادة اكتشاف الروحانيَّات في الفيزياء عند الفيزيائيِّ ألان لايتمان، في كتابه «البحث عن النجوم في إحدى جُزُر مين[4]"، والذي يروي فيه تجربة شخصيَّة عندما كان ذاهبًا بقارب إلى جزيرة «مين»، وعندما وصل، وأطفأ المحرِّك، والضوء، استلقى على ظهره متأمِّلاً السماء، يقول: «بعد بِضْعِ دقائق، اختفى العالَم من حولي، وذُبْتُ في السماء المتلألئة بالنجوم. اختفى القارب، واختفى جسدي من الوجود... وشعرتُ بارتباط وتواصل، ليس بيني وبين النجوم فحسب، بل بيني وبين الطبيعة كلِّها، والكون بأسره». ولعلَّ المغزى الذي يمكن للمرء الوصول إليه بعد الاطلاع على هذا الكتاب، هو أنَّ العَالِم الفيزيائيَّ اليوم لم يعد يستهزئ بالعالِّم

---

[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 أيضًا صاحب كتاب: «أحلام أينشتاين

الروحانيِّ، بل لم يعد ينكره أو يقاومه؛ لأنَّه تيقَّن بأنَّ هناك شيئًا أكثر من المادَّة في العالم[1].

في السياق عينه، ومنذ فترة غير بعيدة، استخدم الفيزيائيُّ أميت غوسوامي الفيزياء الكمّيَّة ليصف مفاهيم روحيَّة كخلود الروح وإعادة التجسُّد والحياة بعد الموت[2]، في مزيج متألِّق من العلم والروحانيَّة والوعي. فالوعي عنده هو أكثر من مفهوم مجرَّد، بل هو حقيقة أوّليَّة وأساسيَّة للعلم. وهو استنتج في كتابه « فيزياء الروح. الكتاب الكمِّي للحياة والموت» أنَّ ذاكرة إعادة التجسُّد – حيواتنا السابقة ووصولنا إليها – هي حقيقة علميَّة مطلقة، وقابلة للبرهان.

وما لم يكن في حسبان المتخصِّصين في العلوم الصلبة، هو التفاعل والتشابك بين ما هو مادّيٌّ وما هو غيبيٌّ/روحيٌّ[3]، وتلاشي الحدود بينهما إلى مستوى يصعب عدم ملاحظته أوتكذيبه، رغم تنافرهما المبدئيّ[4].

لابأس من الإشارة، ولو في عجالة، إلى ميدان آخر أصبح فيه حضور الروحيِّ أو الروحانيَّات ظاهرًا للعِيَان، ونقصد ميدان السينما الغربيَّة. ولعلَّ فيلم (ماتركس Matrix 2003) من أهمِّهما، لأنَّه حاول إلى حدٍّ ما الجمع بين الخطاب الروحانيِّ والخطاب العلميّ. ويبقى فيلم (أفاتار Avatar، الذي عُرض جزؤه الأول عام 2009، ولحقته أجزاء أخرى) الفيلم الذي تُرْسَمُ فيه نقاط الالتقاء بينهما. فقد اسْتُلْهِمَ موضوعه من نظريَّات الفيزياء الحديثة، وتحديدًا نظريَّة الكمّ لماكس بلانك، ونظريَّة الأوتار الفائقة لبرايان غرين، وهما عبارة عن دمج لنسبيَّة أنشتاين وميكانيكا الكمِّ المتعارضتين، مشكّلتين نظريَّة واحدة. وهذه النظريَّة تؤكِّد وجود عشرة إلى أحد عشر بُعدًا في الكون، منها ستة إلى سبعة أبعاد منطوية على نفسها، بخلاف الأبعاد الزمكانيَّة (المكانيَّة الثلاثة والزمن). والافتراض الذي ينطلق منه المرء هو وجود عوالم وكائنات متعدِّدة ومتداخلة، لكلٍّ منها نواميسه الخاصَّة.

---

[1]- Hehl, W. (2023). Spirituelle Physik. In: Spiritualität kontrovers. Springer VS, Wiesbaden. https://doi.org/10.1007/978-3-658-40617-2_9.

[2]- أميت غوسوامي. فيزياء الروح. الكتاب الكمِّي للحياة والموت. ترجمة رمزي صالحة. 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

خلاصة:

أخلص من هذا البحث بقناعة أنَّني تحدَّثت أكثر عن رَوْحَنة الفيزياء، وتركت الفلسفة جانبًا. والسبب الرئيس لهذا هو أن الفلسفة لم تُعَادِ أبدًا الروحانيَّات، بل هناك فلسفة روحانيَّة بامتياز، بنظمِها وأطروحاتها ومبادئها، أو بميدان اشتغالها، كما سبقت الإشارة.

لم تكن الفلسفة أبدًا ضدَّ الروحانيَّات، إلَّا بعد عقوق طفلتها المدلَّلة (الفلسفة الوضعيَّة والماديَّة والنسبيَّة، إلخ)، التي توهَّمت أنَّ العلم التجريبيَّ سيحلُّ كلَّ مشاكل البشريَّة، ولن نحتاج لا إلى الفلسفة ولا إلى الروحانيَّات. وأُنَبِّه هنا إلى أنَّ الروحانيَّات والفلسفة تزدهران وتتطوَّران أكثر عندما تظهر ملامح عجز العلم الوضعيِّ والتجريبيِّ، بل ترافقان انهزام هذا العلم، واستطاعتا من خلال الفيزياء إعادة تأسيس ميدان التفكير الإنسانيِّ، وهذا ما نلاحظه أكثر في أيامنا هذه. الإنسان لم يرجع إلى الدين والروحانيَّات، لأنه في الأساس لم يبارحهما أبدًا، ولن يبارحهما، لأنَّهما يؤسِّسان عالمه الرمزيَّ، وتعتني الفلسفة بشرح وتأويل هذا الرمز، ليعيش الإنسان في توازن في هذا العالم ومع نفسه.

ألفتُ النظر هنا إلى أنَّه لا يجب أن يُفهم من هذا أنَّني رَوْحَنْتُ الفيزياء، بل قد أقول إنَّني وضعت الأصبع على بديهيَّة، أصبحت أكثر وضوحًا في عالم التكنولوجيا: لم تستطع الفيزياء المعاصرة الرجوع إلى أصلها (الفلسفة)، إلَّا بعدما اكتشفت الجانب الروحيَّ في الكون، ومن ثمَّ في الإنسان.

الروحانيَّة في فلسفة صدر الدِّين 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 غذَّت الثقافة في الشرق، من الهند إلى مصر مرورًا بفارس. هكذا يؤرِّخ لها المؤرِّخون في المراجع الغربيَّة، ويغفلون حكمة الأنبياء التي سبقت التراث الوثنيَّ ورافقته طويلاً .

وُلِدت الفلسفة في اليونان باحتكاكات أسطوريَّة مع طاليس (Tales) وأنكسيمندر (Anaximander)، ومن هذه الأسطورة ظهرت حكمة الآلهة (Lesage) متجسِّدة بأبولون (Apollon) وديونيسوس (Dionysos)، ثم كانت الحكمة الدينيَّة التي تحمل النبؤة للإنسان.

ويتجرَّأ جيورجيو كولي (1917 – 1979) على القول أنَّ (الجنون هو رحم الحكمة).[1]

إنَّه مسار غريب لأكثر المعارف الإنسانيَّة شمولاً وعمقًا ونقاشًا. فحتى الدين يحضر على نحو الحكايات التي لا تقبل التصدي. هو التاريخ الوثنيُّ للفلسفة الذي لا يكشف عن حقيقة النشأة ومسارها ومقولاتها الأولى، ويُجانب واقعيَّة الدين. وما زاد تاريخ الفلسفة هذا غموضًا وتعقيدًا هو التجريد الذهنيُّ لاحقًا من خلال النزعات العقليَّة التي اجتاحت التفكير الفلسفيَّ عبر منطق الجدل في الأفكار التأمُّليَّة، لولا منطق البرهان من الثلاثيِّ اليونانيّ.

لقد وضع أرسطو قواعد التفكير المنطقيِّ لصيانة العقل عن الخطأ في الفكر، كما حدَّد التعريف الكلاسيكيَّ لعلم المنطق، وأعاد الاعتبار للعقل والبرهان في الفلسفة(الحكمة). وكان يمكن للمنهج العقليِّ أن يستمرَّ قُدُمًا في البحث والنظم والتجريد في العالم الغربيِّ لولا صعود العلم التجريبيِّ الذي حوَّل الفلسفة إلى تابع. وفي العصور الوسطى اقتصرت الفلسفة الغربيَّة على المسائل اللَّاهوتيَّة، وانفصلت عن العلم بمعناه الكلاسيكيِّ الواسع.

يقول راسل حول القرن التاسع عشر « إنَّ الاتِّساع الهائل من نطاق السيطرة العلميَّة يثير مشكلات اجتماعيَّة جديدة ذات طابع أخلاقيّ، ولو نظرنا إلى كشوف العلماء واختراعاتهم في ذاتها لرأيناها

[1]- جيورجيو كولي، ولادة الفلسفة، ترجمة عفيف عثمان، بيروت دار المعارف الحكميَّة، ط . الأولى 2016 م، ص 31 و32.

محايدة من الوجهة الأخلاقيَّة ولكن القوَّة التي تكسبنا إياها هي التي يمكن تحويلها في اتِّجاه الخير أو الشر»[1]. إلاَّ أنَّه لا يقدِّم جوابًا عن ذلك بل يصرُّ على استبعاد الفلسفة الباحثة عن مسائل الميتافيزيقا.

يجدر لي أن أقف سريعًا عند الفلسفة الوجوديَّة في أوروبا التي كانت على تماسٍّ بالدين، والتي «يبدو أنَّ نقطة البداية العامَّة التي تشترك فيها الحركة بأسرها هي النظر إلى المذهب العقليِّ في الفلسفة على أنَّه عاجز عن تقديم تفسير سليم لمعنى الوجود الإنسانيّ». هذا ما يسمّيه سورين كيركيغارد بالأحوال الوجوديَّة للتفكير.[2]

لكنَّه في ميزان النقد تجريد لا مفرَّ منه لا يفصح فيه الوجود عن نفسه.

أمَّا كارل ياسبرز، المتخصِّص في مشكلات علم النفس المَرَضيِّ، فوجوديَّته إنسانيَّة ذاتيَّة لا موضوعيَّة ويعطي تفصيلاً ثلاثيًّا لمراتب الوجود: الوجود الموضوعيّ(وجود – هناك) ، والوجود الشخصيّ(وجود الأنا) والوجود المتعالي(الوجود في ذاته)، والفلسفة تنتمي إلى ميدان الوجود المتعالي أو الوجود في ذاته فقط[3].

هذه الرؤية للوجود تقترب من نظريَّة الوجود المتعالي لحكيم شيراز محمد بن ابراهيم الشيرازيِّ المعروف بالملاَّ صدرا حيث ترجع مظاهر الوجود المختلفة إلى الوجود الواجبيِّ الواحد الذي تؤدِّي معرفته إلى معرفة مراتبه المتعدِّدة. لقد قدّم طرزًا جديدًا من الفلسفة التي تجمع بين العقل والعرفان لكنَّها تهدف إلى إثبات الحقائق الدينيَّة، فمن جهة رسم العلاقة بين الفلسفة والدين، وألغى الفصل بينهما، ومن جهة ثانية ورفض أن يكون الدين في خدمة الفلسفة ومبررًا لها، بل رأى أنَّ الدين يرشد الفلسفة بحقائقه المأخوذة على نحو المسلَّمات، وعليها أن تثبت ذلك بالعقل، وهو ما التزمه في منهجه الفلسفيِّ. كان يأخذ الحقيقة الدينيَّة فيقرِّرها بلغته الفلسفيَّة الخاصَّة، ثمَّ يقيم عليها البرهان العقليَّ والكشفيَّ، ثمَّ يعيد تقديمها مسألة فلسفيَّة.

لذا، يمكن القول أنَّ هذا المنهج لا محلَّ فيه للترف الفلسفيِّ ولا للنظريَّة لمجرَّد النظريَّة، بل كانت فلسفة دينيَّة جادَّة كما سنوضح.

وبناءً عليه يطرح السؤال: هل كان الملاَّ صدرا ينظر إلى المشائيَّة على أنَّها ترف في بعض جوانبها كمسألة العلم الإلهيِّ وطبيعة النفس والمعاد الجسمانيِّ... بسبب عدم موافقتها للدين ؟ ربما.

سنحاول أن نرصد ونتلمَّس هذا المنهج الروحانيَّ في الحكمة المتعالية والذي يميِّزها عن سائر

[1]- برتراند راسل، حكمة الغرب، ترجمة د. فؤاد زكريا، الكويت – عالم المعرفة العدد 365 يوليو 2009، ج2 ، ص 224 .
[2]- المصدر السابق ، ج2 ، ص 250.
[3]- المصدر نفسه، ص 251 – 252 .

الاتِّجاهات والمناهج الفلسفيَّة الأخرى لنوضح هذه الميزة ونطرحها جديدًا في ميدان الفلسفة الإسلاميَّة.

ماذا نقصد بالروحانيَّة ؟

قد يستغرب البعض هذا الطرح في ميدان الفلسفة التي بُنيت على العقل واستبعدت الروح. فهل الروحانيَّة هي عودة إلى مواجيد المتصوِّفة والإيمان الدينيِّ واستبعاد العقل وإقصائه عن ساحة التفلسُف ورجوع القهقرى إلى عهدٍ سالفٍ تخطَّته الفلسفة في تطوُّرها التاريخيّ ؟!

كلاَّ على الإطلاق، وإنما هو الحدُّ من تسلُّط النزعة المادّيَّة على التفكير العقليِّ ومحاولة العودة بالإنسان أو تذكيره بأصالة الروح أيضًا وأنَّها مكوِّن حاسم في هويَّته. لقد نسي الفلاسفة الماديّون الله تعالى أو تناسوه وتوهَّموا أنَّ لذَّتهم وسعادتهم هي في العقل المجرَّد والعالم الفيزيائيِّ وإبعاد الأفكار الدينيَّة وشعائرها لأنَّها ليست سوى أوهام وأساطير أسقطتها الفلسفة ولم تورث الإنسانيَّة إلاَّ الجهل والبؤس ! وهو ادِّعاء يكذِّبه الواقع الذي أنتجته المادّيَّة في الغرب وأرجاء العالم حيث لا لذَّة ولا سعادة بل شقاء.

يقول لترستيس: «... القول بأنَّه لا توجد سعادة إلاَّ مع الله ولا غبطة إلاَّ مع اللاَّمتناهي هي العبارة التي تتكرَّر على نحو موصول على ألسنة القدّيسين . أتُراهم يتحدَّثون لغوًا وينكرون الحقائق الواضحة ؟ أم تُراهم يقصدون شيئًا فشلنا نحن في فهمه حتى إذا كنَّا نردِّده كالبيضاء بألسنتنا في الكنيسة والمحفل والمسجد ..؟! أنا أعتقد أنَّ ما يقوله القدّيسون صحيح، لا فقط أنَّ فيه بعض الحقِّ، بل إنَّه كلُّه حقّ»[1].

رَوْحَنة الفلسفة تعني العودة إلى أصالة الروح في النفس الإنسانيَّة التي يعترف بها العقل ويحترمها ويتعامل معها ، والرَّوْحَنة تعني العودة إلى الله تعالى، إلى المبدأ، فلعلَّ الإنسان يجد سعادته المفقودة.

تعريف الفلسفة والحكمة:

نقف هنا أمام مصطلحين (الفلسفة) و (الحكمة) فهل هما واحد أو لا ؟

اعتبر البعض أنَّهما مترادفان لأنَّ الفلسفة بحسب جذرها اليونانيِّ هي (حب الحكمة)، فيما مال آخرون إلى التفريق بينهما بالقول أنَّ الحكمة(ليست للعلم المجرَّد بل للعلم مع زيادة مبالغة فيه، أو للعلم مع العمل)[2].

[1]- ولترستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة وتعليق وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة – مكتبة مدبولي، ط . الأولى 1998، ص 260.
[2]- الكفوي، معجم الكليَّات، ص 382.

في المقابل، ذهب أهل الحديث إلى أنَّ الحكمة هي السنَّة الشريفة (ويعلِّمهم الكتاب والحكمة)، وهناك تفسيرات عديدة أخرى.

ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ الحكمة هي فلسفة الشرق التي انتقلت إلى الغرب منذ القديم، وهي شديدة الارتباط بالدين ومقولاته، ثمَّ جُرِّدت من هذا التعلُّق والارتباط وعادت إلى الشرق كذلك، أي مجرَّدة عن مواضيع الدين والأخلاق، حتى أنَّ بعض الباحثين في فلسفة الغرب لا يقبل تسميتها بالحكمة والفلسفة، إذ ليس فيها شيءٌ من ذلك سوى آراء واتجاهات ذاتيَّة هي عنديَّات النظر الشخصيِّ لمن عرف من فلاسفة الغرب إلى يومنا هذا)[1].

إلى ذلك، يرى باحثون آخرون أنَّ الحكمة هي النظرة السامية والمنحة والنور من الله تعالى . فمعناها يغاير معنى الفلسفة في الحضارة الإغريقيَّة التي تقوم على العقل والمبادئ الكلّيَّة والبحث عن الأسباب، وتعلي من القدرة البشريَّة للوصول وحدها إلى الحقيقة والانتصار على الطبيعة[2]. وقد تسرَّب هذا المعنى إلى الفلسفة في الشرق، وتحوَّلت إلى إغريقيَّة بعد أن كانت دينيَّة ذات مسحة روحانيَّة. بل أنَّ حقيقة الفلسفة في الشرق مأخوذة من وحي النبوَّات وتعاليم الأنبياء.

لاحظوا كلام الشيخ الرئيس إبن سينا حول تعريف الحكمة حيث يقول:

«وقد كنت تسمع تارة أنَّ الحكمة هي أفضل علم بأفضل معلوم، وأخرى أنَّ الحكمة هي المعرفة التي هي أصحُّ معرفة وأتقنُها، وأخرى أنَّها العلم بالأسباب الأُول للكلّ».[3]

وهو يقول قبل ذلك معرِّفًا بعلوم الفلسفة «إنَّ العلوم الفلسفيَّة تنقسم إلى نظريَّة وعمليَّة»، ويضيف « وذكر أنَّ النظريَّة هي التي نطلب فيها استكمال القوة النظريَّة من النفس لحصول العقل بالعقل، وذلك بحصول العلم التصوُّريِّ بحصول العلم التصوُّريِّ والتصديقيِّ .. وأنَّ العمليَّة هي التي يطلب فيها أولاً استكمال القوَّة النظريَّة بأمورهي بأنَّها أعمالنا، ليحصل منها ثانيًا استكمال القوَّة العمليَّة بالأخلاق»[4].

يقارب إبن سينا بين الفلسفة والحكمة بالمعنى الإغريقيِّ المجرَّد، ولا نشعر بحضور الدين وروحانيَّة بل نجد تمجيدًا للعقل، يربط القوَّة العمليَّة بالقوَّة النظريَّة، وأنَّها تالية لها وتغتذي بالأخلاق.

بعبارة أخرى، لا نتلمَّس حضور الإله في كلِّ 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، الوسطيَّة العربيَّة، ج 1، ص 214 – 2018 و256 – 282 .
[3]- الحسين بن علي بن سينا، الإلهيَّات من الشفاء، مراجعة إبراهيم مدكور، ص 5 .
[4]- المصدر السابق، ص 3 / 4.

باعتقادي، أنَّه من هذه النقطة الجوهريَّة يبدأ الملاَّ صدرا رحلته في حكمته المتعالية ليعيد الفلسفة أو الحكمة إلى منبتها الشرقيِّ الدينيّ. فإذا كانت الفلسفة بدوًا 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 الإنسانيّ.

وإن شئت قلت: نظم العالم نظمًا عقليًّا على حسب الطاقة البشريَّة ليحصل التشبُّه بالباري تعالى»[1].

ولو رجعنا إلى تعريفه للحكمة سنقف على معنى أوضح وأعمق. فثمَّة فرق كبير، كما سنوضح، عنده بين الفلسفة والتفلسُف، أو بين الحكمة والتفلسُف الذي يساوي الحكمة المشهورة المجازيَّة لا الحقيقيَّة وإن جرت بها الألسُن.

فالحكمة هي ما تهيَّأت 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 لدنيًّا من عنده.

هذه الحكمة لها أسماء متعدِّدة، لكنَّ حقيقتها واحدة، فهي عند أهل الشرع والتعبُّد تُسمَّى القرآن، وعند أهل التصوُّف والإشراق تسمَّى النور، وعند أهل العرفان تسمَّى العقل البسيط. وكم هو شاسعٌ البون بين تعريف المشائيَّة والشيخ الرئيس، وبين تعريف الملاَّ صدرا.

يقول الشيرازي عن الحكمة : «ليس المراد منها الحكمة المشهودة عند المتعلِّقين بالمتفلسفين، المجازيَّة، المتشبّثين بأذيال الأبحاث المتعالية».

بل المراد من الحكمة التي يستعدُّ النفس بها للارتقاء إلى الملأ الأعلى والغاية القصوى، وهي عناية ربانيَّة وموهبة إلهيَّة لا يؤتى بها إلاَّ من قبله تعالى، كما قال تعالى ﴿**يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا**﴾[2].

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 ومحبوبيه،

[1]- الأسفار، ج1، ص 20.
[2]- البقرة /269.

لا ينالها أحد من الخلق إلاَّ بعد تجرُّده عن الدنيا وعن نفسه بالتقوى والورع والزهد الحقيقيِّ والانخراط في سلك المقرَّبين من ملائكته وعباده الصالحين حتى يعلّمه الله من لدنه علمًا، ويؤتيه حكمة وخيراً، ويحييه حياة طيبة، وجعل له نورًا يمشي به في ظلمات الدنيا ﴿**أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ**﴾ (الأنعام /122).[1]

فالحكمة ليست نتيجة علميَّة تعليميَّة، بل نتيجة مجاهدات وعبادات وتأمُّلات شرَّعها الله ليتحقَّق قوله تعالى ﴿**وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ (البقرة /282). ولذا ليس غريبًا أن يرد في ذيل هذه الآية الكريمة اسم الله تعالى ثلاث مرات متتالية.

أمَّا قصَّة التفلسُف التي هاجمها الملاَّ صدار وتبرَّأ منها، بل أنه استغفر الله تعالى واعتبرها معصية هدرت من عمره وجهده، فهي المماحكات 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 شطرًا من عمري في تتبُّع آراء المتفلسفة والمجادلين أهل الكلام وتدقيقاتهم، وتعلم جربزتهم في القول وتفنُّنهم في البحث، حتى تبيَّن لي آخر الأمر بنور الإيمان وتأييد الله المنَّان أنَّ قياسهم عقيم وصراطهم غير مستقيم».[2]

موضوع الفلسفة:

يوافق الملاَّ صدرا عموم الفلاسفة الإسلاميين في التحديد العام لموضوع الفلسفة، ألا وهو (الموجود بها هو موجود) الذي يكون معروضًا أولاً وبالذات لمحمولاته. وإذا كان الموضوع كذلك فيلزم أن يكون البحث عن الوجود الواجبيِّ من مطالب الفلسفة ومسائلها لا موضوعها الأول.

فمسائلها تشمل إثبات كلِّ الحقائق الوجوديَّة من الواجب تعالى ووحدانيَّته وأسمائه وصفاته وأفعاله.

وهو يقول أيضًا في هذا الخصوص: «الموضوع الأول للحكمة الإلهيَّة هو الموجود بما هو موجود، لا الوجود الواجبيّ كما ظنّ، لأنَّه من المطالب في هذا العلم، فأمَّا مسائله ومطالبه فإثبات جميع الحقائق الوجوديَّة من وجود الباري جلَّ اسمه ووحدانيَّته وأسمائه وصفاته وأفعاله، من

[1]- المظاهر الإلهيَّة، 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 وكيفيَّة نشوئها عن النفوس»[1].

ويقوم البحث الفلسفيُّ على ثلاثة مقاصد هي أصول وركائز أساسيَّة سنجدها متكرِّرة 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 أمرءاً أعدّ لنفسه واستعد لرمسه، وعلم من أين وفي أين وإلى أين».[2]

وإذا كانت معرفة الحقِّ الأول وما له من الأسماء والصفات والأفعال من أفضل العلوم الإلهيَّة وأرفع مسائلها، فإنَّ معرفة النفس الإنسانيَّة وأنَّها كلمة نوريَّة روحانيَّة، هي من أرفع مسائل العلوم الطبيعيَّة 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.[3]

لنعرض نصَّ الملاَّ صدار في هذا الخصوص، حيث يقول:

«وإنَّ أفضل العلوم الطبيعيَّة معرفة النفس الإنسانيَّة وإثبات أنَّها كلمة نوريَّة وذات روحانيَّة وشعلة ملكوتيَّة، وبيان أنَّها لا تموت بموت البدن، وأنَّها كيف يستكمل حتى يضاهي جواهر الملائكة بأن(يصير عالماً عقليًّا منتقشًا فيها على سبيل القبول ما هي منتقشة في المبادئ على سبيل الفعل) ، وأنَّها كيف يتَّحد بالعقل الفعال، وكيف يصير معقولاته فعليَّة بعدما كان انفعاليَّة».[4]

هكذا يدهشنا الشيرازيُّ وهو يعرض في عناوين بحثه لمسائل علم النفس الفلسفيِّ حيث يجتاحنا الشوق الروحانيُّ فضلاً عن العقليِّ لمطالعة بحوثها وتعرُّف حقيقتها بعيدًا عن الجفاف الروحيِّ الذي ابتُليت به الفلسفة لتوغُّلها في المعقولات الذهنيَّة المجرِّدة .

---

[1]- الشواهد الربوبيَّة في المناهج السلوكيَّة، ص 15.

[2]- المظاهر الإلهيَّة، ص 61. وأنظر الحديث في «الوافي» للفيض الكاشاني أصفهان - مكتبة الإمام أمير المؤمنين «ع»، ط .الأولى 1312هـ، ج1 ، ص 116.

[3]- المبدأ والمعاد، تقديم وتصحيح جلال الدين الأشتياني، طهران، 1976 م، ص 7 وأنظر الحديث، غرر الحكم للآحدي، رقم 7946.

[4]- المصدر السابق، ص 6.

الفلسفة النظريَّة:

يعرِّف الملاَّ صدرا الفلسفة أو القوَّة النظريَّة أنَّها تحصيل العلوم الحقيقيَّة والمعارف اليقينيَّة، ورؤية الأشياء أو الحقائق العينيَّة كما هي بلا حجاب ولا رمز. وفي فضاء هذه الفلسفة ترتسم ميتافيزيقا المبدأ والمعاد التي هي خلاصتها، وهذه المعارف هي كمال النفس الإنسانيَّة وسبيل عرفانها، لأنَّها تؤثِّر في توجُّه النفس وتعلُّقها بالحقّ.

وفي هذا السياق يقول: «وإنَّ أجلَّ الذخائر والسعادات وأفضل الوسائل إلى الفوز بأقصى الدرجات وأعلى الخيرات هو تكميل القوَّة النظريَّة بتحصيل العلوم الحقيقيَّة والمعارف اليقينيَّة التي هي أنفَس ما يطلبه النفوس الإنسانيَّة وأشرف ما يستكمل به العقول الهيولانيَّة، إذ بها يصير الإنسان سالكًا سبل الكمال والعرفان متوجِّهًا شطر كعبة العلم والإيمان متخلِّصًا عن سجلّ الحدثان والخسران إلى جهة السعادة ومجاورة الرحمن فائقًا على الأشباه والقرائن، كما أشارت إليه الكتب الإلهيَّة ونبَّهت عليه الرُّموز النبويَّة وأوضحت القواعد الحكميَّة»[1].

ويوضح غاية الفلسفة النظريَّة فيقول: «أمَّا النظريَّة فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه، وصيرورتها عالمًا عقليًّا متشابهًا للعالم العينيِّ، لا في المادَّة بل في صورته ورقشه وهيئته ونقشه، وهذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد الرُّسل المسؤول في دعائه(ص) إلى ربِّه حيث قال: « ربّ أرِنا الأشياء كما هي»[2].

إنَّ الفلسفيَّة النظريَّة تعيد صياغة النفس الإنسانيَّة على صورة الوجود ونظامه وكماله، بمعنى أنَّها تصبح مضاهية له لكن في عالم العقل، فيتطابق عالم العقل والعالم العينيُّ بحسب صورته وهيئته، وهي مطابقة يتوحَّد فيها كمال النفس وكمال العالم في صورة وجوديَّة واحدة.

ويعتقد الملاَّ صدرا أنَّ العلوم النظريَّة هي وحدها التي تتكفَّل بتكميل الجوهر الإنسانيِّ، وأنَّ العلوم العقليَّة المحضة هي ما كانت علمًا بالله تعالى وصفاته وملائكته وكتبه ورسله وكيفيَّة صدور الكثرة عنه، ثمَّ العلم بالنفس وما يتَّصل بها.

وهو يقول حول ذلك: « وليس من العلوم ما يتكفَّل بتكميل جوهر الذات الأنسيَّة. إلاَّ العلوم العقليَّة المحضة، وهي العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه ورسله وكيفيَّة صدور الأشياء منه على الوجه الأكمل والنظام الأفضل وكيفيَّة عنايته وعلمه بها وتدبيره إيَّاها بلا خلل وقصور وآفة وفتور، وعلم النفس وطريقها إلى الآخرة واتِّصالها بالملأ الأعلى وافتراقها من وثاقها وبُعدها عن الهيولى».[3]

---

[1]- المبدأ والمعاد ، مصدر سابق ، ص 5 .

[2]- الأسفار، مصدر سابق ، ج1، ص 20 – 21.

[3]- الأسفار، مصدر سابق، ج1 ، ص 2/ 3.

الفلسفة العمليَّة:

يُفهم من جملة كلام الملاَّ صدرا أنَّ الفلسفة العمليَّة هي ما يُستعان به على تزكية النفس ورياضتها في العمل والعبادة والمعاملة، لتنقاد للحقِّ تعالى وتتخلَّق بأخلاقه وتتشبَّه به. ففائدة هذه المجاهدة هي قهر النفس للبدن وعدم انقيادها إلى شهواته.

وقد أوضح ذلك بقوله: «وأمَّا الحاجة إلى العمل والعبادة القلبيَّة والبدنيَّة فلطهارة النفس وزكاتها بالأوضاع الشرعيَّة والرياضات البدنيَّة لئلاَّ تتمكَّن للنفس بسبب اشتغالها بالبدن، ونزوعها إلى شهواته، وشوقها إلى مقتضياته هيئة انقهاريَّة للبدن وهواه فترسّخ لها ملكة انقياديَّة لمشتهاه».[1]

وقال في موضع آخر: «وأمَّا العمليَّة فثمرتها مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيئة الإستعلائيَّة للنفس على البدن والهيئة الانقياديَّة الانقهاريَّة للبدن من النفس، وإلى هذا الفن أشار «ص» بقوله: «تخلقوا بأخلاق الله»[2].

إنَّ التخلُّق بأخلاقه تعالى هو فن الحكمة العمليَّة، والتخلُّق هو اكتساب الفضائل التي ترسخ في النفس لتصبح ملكات يصدر عنها الفعل بلا روية كما عرَّفها أرباب هذا الفن[3].

في هذا الإطار، يعتقد الملاَّ صدرا أنَّ نيل المعارف الإلهيَّة والحقائق الربَّانيَّة لا بدَّ من أن تسبقه رياضات علميَّة وعمليَّة حتى تصلح النفس للإرتقاء إلى الملكوت، لأنَّ تلك المعارف تماثل عالم العقول القدسيَّة التي تحتاج إلى تجرُّد ولطافة يسمِّيها (الفطرة الثانية) لأنَّ الفطرة الأولى عاجزة عن نيل ذلك بسبب كثافتها وظلمانيَّتها الماديَّة.

وحول (المظاهر الإلهيَّة) يقول: «فمن أراد الخوض في بحر المعارف الإلهيَّة والتعمُّق في الحقائق الربَّانيَّة، فعليه الإرتياض بالرياضات العلميَّة والعمليَّة واكتساب السعادات الأبديَّة حتى تيسّر له شروق نور الحقِّ وتحصيل مَلَكة قلع الأبدان والارتقاء إلى ملكوت السماء»، ولذا قال المعلِّم الأول أرسطاطاليس الفيلسوف: «من أراد أن يشرِّع في علومنا فليستحدث لنفسه فطرة أخرى، لأنَّ العلوم الإلهيَّة مماثلة للعقول القدسيَّة، فإدراكها يحتاج إلى تجرُّد تامٍّ ولطف شديد وهو الفطرة الثانية، إذ إنَّ أذهان الخلق في أول الفطرة جاسية كثيفة أخرجنا الله وإياكم من ظلمة غسق الطبيعة، وأدخلنا بشروق نور الحقيقة، وأرانا وجوده بهُداه، فإنَّ ربّ كلِّ شيء ومولاه ومبدأ كل وجود ومنتهاه»[4].

وعليه، فإنَّ مسلك العرفان يمثِّل أساسًا في الحكمة المتعالية، وهو طور فوق طور العقل، يأخذ المعرفة لا من الذهن بل من القلب وما يشاهده من حقائق عالم الملكوت بعد أن يتوجَّه إلى

[1]- المصدر نفسه، ص 3.
[2]- المصدر نفسه، ص 21 .
[3]- النجاة، ص 296.
[4]- المظاهر الإلهيَّة، مصدر سابق، ص 58.

الله تعالى وحده، ويصفو بالمجاهدات ويزهر بالعبادات، ويجلو بالذِّكر، ويعشق الحق صاحب الملكوت والجبروت. فالحكميُّ، كما سيتضح ويأتي، هو العارف.

صفة الحكيم:

لا نجد فرقًا في معنى الحكيم وصفته بين الحكمة المتعالية والمشائيَّة،فكلتاهما تتَّفقان على أنَّ الحكيم هو من جمع القوَّتين النظريَّة والعمليَّة وتشبَّه بالباري، وهو تعريف بلحاظ النتيجة وصيرورة الإنسان مصداقٌ بحقٍّ لخليفة الله تعالى في الأرض.

في هذا المعنى، يقول الشيخ ابن سينا: «ورؤوس هذه الفضائل عفَّة وحكمة وشجاعة ومجموعها العدالة، وهي خارجة عن الفضيلة النظريَّة، ومن اجتمعت له معها الحكمة النظريَّة فقد سعد، ومن فاز مع ذلك بالخواصِّ النبويَّة كاد أن يصير ربًّا إنسانيًّا، وكاد أن تحلَّ عبادته بعد الله تعالى، وهو سلطان العالم الأرضي وخليفة الله فيها»[1].

يُفهم من كلامه هذا أنَّ الحكيم هو الذي جمع القوَّة النظريَّة والقوَّة العمليَّة وتشبَّه بالإله، ولو أضاف إليها الخواصَّ النبويَّة لصار إمامًا معصومًا وإنسانًا كاملاً ومصداقًا تامًّا لخليفة الله تعالى في الأرض.

ويقول الشيخ الرئيس في موضع آخر من كتبه: «ثمَّ هذا الإنسان هو المليء بتدبير أحوال الناس على ما تنتظم به أسباب معيشتهم ومصالح معادهم، وهو إنسان يتميَّز عن سائر الناس بتألُّهه»[2]، أي بتشبُّهه بالإله.

أمَّا الملاَّ صدرا فقد سبق وأوضحنا أنَّه عرَّف الحكمة بأنَّها نظم العالم نظمًا عقليًّا على قدر الطاقة البشريَّة ليحصل التشبُّه بالباري تعالى.

وهو قال في صفة الحكيم الفيلسوف: «ولا معنى للحكيم إلاَّ الموصوف بالحكمة المذكورة حدُّها التي لا يُستطاع ردُّها، ومن الظاهر المكشوف أن ليس في الوجود أشرف من ذات المعبود ورُسله الهُداة إلى أوضح سبله، وكلٌّ من هؤلاء وصفه تعالى بالحكمة».

ثم قال بعد ذلك: «الفلاسفة الإلهيّون حيث قالوا تأسّيًّا بالأنبياء عليهم السلام: الفلسفة هي التشبُّه بالإله، كما وقع في الحديث النبويِّ: تخلَّقوا بأخلاق الله، يعني في الإحاطة بالمعلومات والتجرُّد عن الجسمانيَّات»[3].

---

[1]- الإلهيَّات من الشفاء، مرجع سابق، ص 455.
[2]- النجاة، ص 308.
[3]- الأسفار، ج1، ص 22.

الفلسفة الدينيَّة:

يُعدُّ التوفيق بين الفلسفة والدين همًّا يؤرِّق 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 تعارُض وانقطاع وتأكيد الوئام والإتصال.

ومن الجهود التي بُذلت في هذا السبيل ما كتبه الفيلسوف القاضي إبن رشد في كتابيه «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»،[1] و«تهافت التهافت»[2]، في الردِّ على أبي حامد الغزالي وكتابه «تهافت الفلاسفة».

لا شكَّ في أنَّ منهج البحث الفلسفيِّ عند المشائيَّة الممثَّلة بالشيخ الرئيس، وعند الإشراق الممثَّل بالشيخ السهروورديِّ المعروف بالشيخ المقتول، قد ساهم في الصورة السلبيَّة عن الفلسفة لما تركه من استيحاش وبُعد عن الأفكار والتعابير الدينيَّة. ففيما استحضر الأول التراث اليونانيَّ، وحاول تطبيقه على الدين في تفسيره على سبيل المثال لعلل الأشياء وكيفيَّة صدور الكثرة عن الوحدة وافتراض العقول العشرة بصورة ترتيبيَّة عللاً ومعلولات من العقل الأول إلى العاشر، نرى الثاني يستحضر فلسفة الأنوار الفهلويَّة الفارسيَّة، والأفكار والتعابير في التراث الفارسيِّ القديم، ممَّا اعتبره البعض استنهاضًا للأفكار الدينيَّة الوثنيَّة قبل الإسلام سواء كانت هلينيَّة أم فارسيَّة أو هنديَّة ممَّا لا ينسجم مع التوحيد والنبوَّة.

هذا الأمر يجعلنا نفهم بعمق المنهج الجديد (منهج الحكمة المتعالية) الذي اختطَّه الملاَّ صدرا، وهو الذي اتُّهم بالكفر من قبل أرباب الحديث في أصفهان عاصمة الدولة الصفويَّة، ونفاه الشاه عباس منها بدبلوماسيَّة ممَّا دفعه إلى اختيار العزلة في جبال قمّ، وهناك صاغ منهجه الجديد جاهدًا 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 الملاَّ صدرا «يبالغ في التوفيق بين فلسفته والدين مبالغة تجعله أبعد ما يكون عن الرِّياء والدَّجل ، حتى يكاد أن يجعل كتبه الفلسفيَّة تفسيراً للدين وكتبه الدينيَّة، كتفسير القرآن وشرح الكافي، تفسيراً للفلسفة، ولذا نقول: إنَّ كتبه في التفسير وشرح الحديث هي امتداد لفلسفته»[3].

لقد صرَّح الملاَّ صدرا بأنَّه لا يقبل فلسفة تخالف الكتاب والسنَّة، كما أنَّه ينزِّه الشريعة الحقَّة عن أن تعارض وتصادم المعارف اليقينيَّة الضروريَّة، 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 العربيَّة، ط الأولى 1998 م.
[3]- الأسفار ، ج1، ص ؟؟؟؟؟؟؟؟؟

هل يعني ذلك أنَّه ألزم نفسه بنتائج مسبقة ؟! هذا ما يحاول البعض أن يؤاخذه عليه زاعمًا أنَّ الفلسفة لا تعترف بعقائد دينيَّة قبل البرهان والدليل العقليين، وأن ذلك مصادرة لما يمكن أن تقدِّمه الفلسفة. لكن الحقيقة أنَّه تكلَّم عن اعتقاده بحقَّانيَّة الدين وصوابيَّة المعارف العقليَّة اليقينيَّة بقطع النظر عن مقولات الفلسفة وما توصَّل إليه والتي لن تكون برأيه إلَّا مطابقة للآراء الدينيَّة. يمكن لنا حينئذٍ أن نلمس أرجحيَّة للدين على الفلسفة إن استحكم الخلاف بينهما، لكنه يؤمن بقدرة العقل على أن يبرهن الآراء الدينيَّة كما صرَّح في أكثر من مورد مثل قوله في مطلع كتابه «المبدأ والمعاد»:

«لمَّا رأيت التطابق بين البراهين العقليَّة والآراء النقليَّة، وصادفت التوافق بين القوانين الحكميَّة والأصول الدينيَّة ...»[1].

فضلاً عن عبارته الشهيرة:

«حاشا الشريعة الحقَّة الإلهيَّة البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينيَّة الضروريَّة، وتبًّا لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنَّة»[2].

ما تقدَّم لا يعني عزل التراث اليونانيِّ والفارسيِّ عن فلسفة الملَّا صدرا وعدم تأثُّره بهما، بل إنَّ ذلك غير ممكن لأنَّ الفلسفة اتصال واحد متفاعل بعضه ببعض، يستقي آخره من أوله ليضيف امتدادًا جديدًا، لكنَّه عمد إلى تنخيلها ليخرج منها نفائسها القابلة للتطوُّر وملاقاة الدين ببراهينها العقليَّة كما في قاعدة «أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلَّا واحد» أو «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بواحد منها»، أو «وحدة الوجود بمراتبه المتفاوتة والمشكّكة»، أو «لا مؤثِّر في الوجود سوى الله»، وغيرها .

ويقول الفيلسوف المظفَّر «قده» عن الملَّا صدرا: « وهذه مدرسة أخرى له من المعرفة، وهي التوفيق بين الشرع الإسلامي وبين الفلسفة اليقينيَّة. وعلى هذا لم يفتأ يستشهد على كلِّ مسألة حكميَّة عويصة بالآيات القرآنيَّة والآثار الإسلاميَّة، وهو بارع حقًّا في تطبيق ما يستشهد به على فلسفته. والحقَّ أنَّه في هذه المدرسة مؤسِّس مجدِّد أيضًا لم نعرف له نظيراً فيها».[3]

لقد تميَّز الملَّا صدرا بمنحاه الروحانيِّ في التأويل فسلك مسلك الصوفيَّة والعرفاء وفي زعمه «أنَّ ثمَّة توازيًا بين مراتب العالم والإنسان والقرآن وتطابقًا بينها، وذلك ما يدلِّل عليه القرآن ولكن بلغة رمزيَّة خاصَّة يفهمها من يفهم من سالكي منهج الراسخين في العلم»[4].

---

[1]- المبدأ والمعاد، ص 5.

[2]- الأسفار، ج8، ص 303.

[3] - المصدر السابق، ج1، ص؟؟؟؟؟ .

[4]- علي أمين جابر، فلسفة التأويل عند صدر الدين الشيرازي، بيروت – مركز الحضارة لتنمية للفكر 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 بدَّ من القول أنَّ صورة التأويل وفق منطق التطابق معقَّدة ومتداخلة في عناصرها المتعدِّدة وهي ثلاثة:

العنصر الأول: هو تعدُّد العوالم وهي أربعة: عالم الطبيعة، وعالم المثال، وعالم العقل، وعالم الألوهيَّة، فهي عوالم متناظرة ومتطابقة.

العنصر الثاني: أنَّه يتنزَّل فيها المعنى من عالم الألوهة إلى عالم الطبيعة مرورًا على بقيَّة العوالم[1].

وبتعبير آخر، أنَّ المعنى الواحد له مراتب وجوديَّة متعدِّدة 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 عقليّ.

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 البلاغيٍّ، بل على العكس، يتَّصف الموضوع الدينيُّ بصفة الحقيقة كما هو حال الوجود العينيٍّ فإنَّه وجود حقيقيٌّ كذلك بلا فرق. وبعبارة أخرى، لا فصل وفق هذا المنطق بين الظاهر والباطن ولا بين المثال والممثل له[2].

بناءً على ما تقدَّم، وفق تشكُّل هذه المنظومة من العناصر الثلاثة:

تعدُّد العوالم ، وتنزُّل المعنى، وتعدُّد البطون، والتناظر والمشاكلة، يقوم أساس التأويل عند الشيرازي، ويوافق فيه العرفاء من محاوره الثلاثة: الإنسان والعالم والقرآن، في أحكامها العامَّة. وتوضيحه: أنَّ الإنسان عالم صغير تجتمع فيه حقائق العالم، في حين أنَّها موجودة في العالم الآفاقيٍّ متفرِّقة، فالإنسان هو عالم صغير انطوت فيه الحقائق، والعالم إنسان كبير حوى هذه الحقائق بعينها، فحكمهما من هذه الجهة واحد. وقد قال أمير المؤمنين في الشعر المنسوب إليه «وتحسب أنَّك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر».

أمَّا القرآن فقد جمع بين دفَّتيه مراتب وجود الإنسان وحقائق العالم الآفاقيِّ، فلا يشذُّ عن أحكامهما [3]، بمعنى أنَّه، 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 والمفسّر للمفسّر، فكلٌّ منهما يحكي عن الآخر ويشهد له. وقد أثَّرت هذه الرؤية على مناهج التفسير الموضوعيِّ، حيث طرح البعض منهج التفسير الموضوعيِّ الجمعيِّ بين كتابيَ التدوين والتكوين.

خاتمة:

في الختام نقول: لقد سعى الشيرازي إلى روحانيَّة جديدة في الفلسفة متسامية ومتعالية نحو الحقِّ في تألُّه مستمرٍّ لا ينتهي، هو بحسب القرآن كدح إنسانيٌّ نحو الله تعالى ﴿**يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ**﴾ (الانشقاق /6)، وهو كدح الموجود المحدود نحو الوجود المطلق.

لقد صارت الفلسفة دينًا في حين أنَّ الشيرازي جعل الدين فلسفة لا تنفكُّ عن المولى تعالى، وهذه فرادة غير مسبوقة له، بل هي من إبداعاته بحقٍّ، وستكون لنا إن شاء الله تتمَّة لهذا البحث في مناسبة أخرى حيث أودُّ الغوص في ميتافيزيقا المبدأ والمعاد عنده ليكتمل المشهد الروحانيُّ في حكمته المتعالية.

الله هنا والآن
ما وراء اللُّغة، ما وراء الواقع

د. منذر چلوب
دكتوراه في الفلسفة .كليّة الآداب، جامعة الكوفة، العراق

مقدمة

من نافل القول أنَّ الفلسفة التي نقدِّمها هي فهم للوجود جملة وتفصيلاً، بدءًا من الله، مرورًا بالعالم، وانتهاءً بالإنسان، وذلك اعتمادًا على معنى الوجود نفسه، وإثبات هذا الوجود حدسيًّا، مع التدعيم المنطقيِّ والعلميِّ.

قد يكون أهمَّ سؤال بقي للإنسان هو السؤال عن الوجود عمومًا، وعن وجوده هو كفرد، وعن الإنسانيَّة جمعاء، فما الهدف وما الغاية؟

عند محاولة التعامل مع هذا السؤال، لابدَّ من أن نرجع إلى الإنسان. ومن هذا المسار، لابدَّ من أن نطلَّ على وعيه بوجوده، وسؤاله عن ماهيَّة هذا الوجود، ومعنى "أنا".

هذه الفلسفة تختلف عن وحدة الوجود الصوفيَّة ومثيلاتها كاختلافها عن الشطحات القائلة بالحلول أو الاتِّحاد التي يشعر المتصوِّف عندها أنَّه اتَّحد بالله، أو أنَّ الله حلَّ بجسده. وهي تختلف أيضًا عن موقف سبينوزا الذي يوحِّد بين الله والطبيعة، ويرى أنَّ الله هو القوانين الحاكمة للطبيعة. وهي في الوقت ذاته تختلف عمَّا يسمِّيه المتصوِّفة الحبَّ أو العشق الإلهيَّ، الذي يكاد يكون نوعًا من النرجسيَّة المتسامية القائمة على مشاعر من الهروب والإنكار للواقع، مع انغماسٍ في نوع من الشطح الحدسيِّ الخارج عن استيعاب المنطق، والذي يمكن مقاربته من خلال دراسة سيكولوجيَّة، أو حتى من خلال جوانب فسيولوجيَّة ضمن حيثيَّات دماغ الشخص الذي يمرُّ بالتجربة الصوفيَّة. لذلك، فإنَّ التجربة الصوفيَّة تبقى عصيَّة على فهم من لا تمرّ به، في حين أنَّ هذه الفلسفة تمثِّل فهمًا مبنيًّا على أسُس منطقيَّة ومراجعة لغويَّة متاحة للفحص المنهجيِّ، ومدعَّم بمعطيات علميَّة تجريبيَّة وحسابات رياضيَّة.

لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ ما نقدِّمه ليس مجموعة من المواعظ الدينيَّة الرائجة في هذه الحقبة على المستوى الشعبيِّ في كثير من بقاع العالم الإسلاميِّ خصوصًا، والرائجة دومًا في أوساط رجال

الدين، وإنَّما هو فلسفة منهجيَّة تمعن في تقصِّي أصل الوجود ومعناه وغايته، وتتجاوز حدود العدميَّة التي تغلِّف الواقع الحياتيَّ الذي تحكمه المصالح والأفكار الإيديولوجيَّة، وصولاً إلى أعمق مكوِّنات هذا الوجود وأوَّلها وهو الأنا، من خلال إثبات أنَّ الأنا هي أول الموجودات إطلاقًا. هذه الأوليَّة هي بالمعنى الأنطولوجيِّ وليس الزمنيِّ، إذ إنَّ الزمن ناتج عرضيٌّ من نواتج وجود الجسد ووجود المادَّة عمومًا. ثمَّ انطلاقًا من إثبات أولويَّة وجود الأنا، يتمُّ استنتاج ما سوى هذه الأنا وتعلُّقه بها وجودًا ومصيرًا.

من خلال ذلك، نتجت رؤية للوجود هي التي سمَّيتها فلسفة الأنا أو فلسفة الضمير، حيث يأخذ مفهوم الضمير بُعدًا وجوديًّا بوصفه الأنا التي هي أساس الوجود، ويأخذ بُعدًا أخلاقيًّا، 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 كيانًا كلّيًّا يستحيل إنكاره، حيث يمكن إنكار أيِّ شيء وكلِّ شيء ولا يمكن إنكار وجود الأنا.

في تحليلنا هذا، نقدِّم فهمًا للأنا بوصفها الكيان الوحيد الذي يمكن فهمه على أنَّه واجب الوجود، وكلُّ ما سوى الأنا ممكنات تستمدُّ وجوبها من الأنا.

والوعي هو نطاق اتصال الأنا بالجسد، ومن ثمَّ ببقيَّة موجودات العالم (الممكنات).

وتُعدُّ الُّلغة بادئة مفصليَّة في إدراك الأنا. والجسد يوفِّر جهاز إنتاج الُّلغة. ولأنَّ علاقة الأنا بالعالم علاقة واجب بممكنات صارت الُّلغة عاملاً فاعلاً في الوجود والإيجاد، وصار الوعي بُعدًا مضافًا لأبعاد العالم.

تترتَّب على ذلك أبعاد معرفيَّة وأخلاقيَّة وجماليَّة. ففي جانب المعرفة ينتج عبور لثنائيَّة الذات والموضوع التي تحكَّمت في نظريَّات المعرفة على مسار الفكر الفلسفيِّ. ومن الناحية القيميَّة (الأكسيولوجيَّة) تكون الأنا هي الضمير الذي يحتوي بُعدًا وجوديًّا وأخلاقيًّا فيصبح أهمَّ مرجع لأخلاق مطلقة تتجاوز في ثباتها وأصالتها جميع ما طرحته الفلسفات والأديان من مواقف ونظريَّات أخلاقيَّة.

وهكذا يكون فهم الأنا على أنَّها الضمير بمعنى وجوديٍّ شامل، يجمع في نسق واحد أبعاد الأنطولوجيا والمعرفة والقيم في رؤية فلسفيَّة لا تهدم ما قبلها بقدر ما تقوم عليه.

البدء من أصل الوجود:

جدير القول أنَّ فهمنا للأنا ومكانتها من الوجود ومركزيَّتها وضرورة وجودها لوجود ما سواها من موجودات فيزيقيَّة أو ميتافيزيقيَّة، واقعيَّة أو متخيّلة، يستخدم مفهومًا شائعًا في الفكر الفلسفيِّ منذ

العصر الوسيط حتى وقتنا المعاصر، هو مفهوم واجب الوجود. فقد عرض الفارابي مفاهيم واجب الوجود وممكن الوجود، وتابعه فلاسفة شرقيون وغربيون تبنَّوا فكرته بوصفها تقسيمًا لموجودات الوجود يمثِّل إثباتًا حاسمًا لوجود الله، نظرًا لبساطة التقسيم ووضوحه. فهو يقسِّم الموجودات إلى نوعين هما: واجب الوجود وممكن الوجود. ممكن الوجود هو أيُّ شيء يمكن أن يوجد ويمكن ألَّا يوجد، أمَّا الواجب فيجب أن يكون موجودًا ولا يمكن ألَّا يوجد. يرى أنَّ الواجب متقوِّم 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 ألَّا توجد، أي لا ينشأ محال من تصوُّرها غير موجودة. فليس من المستحيل تصوُّرك أنَّ هذه الشجرة غير موجودة أو هذا العصفور غير موجود[1]. ثمَّ ينتقل الفارابي خطوة ميتافيزيقيَّة 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 الفعليِّ، 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[2]. ومن هذا الفهم، وبافتراض كون إمكان وجود الشيء لا يمكن أن يؤدّي بالضرورة إلى أن يكون موجودًا بصورة فعليَّة، كان القول بضرورة وجود نوع آخر من الوجود هو المسؤول عن إعطاء الوجود للممكنات، وأنَّ هذا النوع الآخر لا يمكن أن يكون ممكنًا لأنَّه سيحتاج إلى ما يمنحه الوجود هو أيضًا، لذلك فهو ليس ممكن الوجود وإنما وجوده واجب بحدِّ ذاته.

إلى هذا القدر مازال التقسيم والاستنتاج معتمِدًا على معاني الكلمات، وهو متَّسق لا يمكن الاعتراض عليه، لأنَّه مجرَّد تعريف لمفردات أو مفاهيم. أمَّا الخطوة اللَّاحقة، وبعد تعيين المقابل الموضوعيِّ 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 يبرِّره الفارابي ولا غيره من القائلين بدليل واجب الوجود الذي يُعدُّ أحد أهمِّ الأدلَّة على وجود الله. إذ يمكن تحدّي 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 الكاثوليكيَّة، ط1 بيروت، 1959، ص21.

في الحقيقة، أنَّ هذا التقسيم لا يعدو أن يكون مماحكة لغويَّة، فالفارابي وضع كلمات ووضع لها تعريفات قصرها عليها. ورغم صحَّة كون هذه الشجرة ممكنة بمعنى أنَّه لا ينشأ محال من تصوُّري لها غير موجودة، إلَّا أنَّه من الصعب تمثُّل أنَّ وجودها هشٌّ محتاج إلى قوة ميتافيزيقيَّة متواصلة معها تنقلها من الإمكان إلى الوجوب والوجود وتبقيها فيه. ففهم أنَّها ممكنة شيء، وتقبُّل فكرة العلاقة بهذا الكيان الميتافيزيقيِّ الذي يقوم بفعل النقل من الإمكان إلى الوجود شيءٌ آخر. إذ إنَّنا بحاجة إلى ما يثبت وجود ذلك الكيان الميتافيزيقيِّ أولاً، ثمَّ بعد ذلك نحتاج إلى العمل على إثبات فعاليَّة النقل من الإمكان إلى الوجوب له، ولا نعتمد في ذلك على مجرَّد التعريف الذي وضعناه للمفردات. فكيف والفارابي قد أراد من هذا دليلاً على وجود ذلك الكيان الميتافيزيقيِّ واكتفى بالتعريف من أجل الإثبات؟ وقد كان ذلك أهمَّ دليل على وجود الواجب، وتمَّ تطويره إلى الدليل الأنطولوجيِّ، وتابعه في ذلك الكثير من الفلاسفة إلى يومنا هذا[1].

المعرفة الإنسانيَّة والمعرفة الإلهيَّة:

لا وجود لمعرفة تامَّة مُنجَزة، فمثل تلك المعرفة المفترَضة لابدَّ من أن تكون نهائيَّة مغلقة قارَّة لا إمكان للزيادة فيها، وهذا مخالف لواقع المعرفة المرتبطة باللُّغة والتي لا يمكن أن تكون حقيقيَّة إن لم تكن قابلة للتغيُّر والازدياد. فالنظرة الثبوتيَّة لمعرفة تامَّة مُنجَزة موجودة في ذهن الله لا مسوِّغ لها. وهي نظرة متناقضة منطقيًّا، ومعطِّلة معرفيًّا، وفاسدة أخلاقيًّا.

نظرة متناقضة منطقيًّا؛ لأنَّ فكرة الوجود الواقعيِّ للكمال تؤدّي إلى تناقضات لا يمكن تجاوُزها، فمفهوم الكامل مُناظِر لمفهوم اللَّانهائيِّ بالتحليل الأخير، واللَّانهائيُّ هو فكرة ولا يمكن أن يكون واقعًا متحقِّقًا. هو غاية وليس وجودًا عينيًّا. 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 الإلهيِّ، والعدل الإلهيِّ، والقدرة الإلهيَّة، ونشوء مشكلة الشرِّ واستحالة حلِّها بناء على معطيات الوجود المتحقِّق للكامل.

نظرة معطِّلة معرفيًّا؛ بسبب ما تؤدّي إليه من تناقضات تسدُّ أبواب المعرفة من ناحية، ومن الناحية الأخرى يُعدُّ افتراض وجود المعرفة التامَّة المنجَزة في عالم مفارق غير قابل للنوال افتراضًا محبطًا معطِّلاً قد يكون من أهمِّ أسباب تعطيل مسيرة المعرفة الإنسانيَّة أو بطئها. فهذا الافتراض يحدُّ من التوقُّعات، ويحدِّد الخيال، ويكبح طموح البشر حين يجزم بقصور قدراتهم المعرفيَّة التي لا يمكن

[1]- ظهرت صياغات متعدِّدة للدليل الأنطولوجيِّ، بدءا من أنسلم ثمَّ ديكارت وصولاً إلى القرن العشرين والقرن الحادي والعشرين مع كورت غودل والفن بلانتنغا. وعند تمحيص هذه الصياغات تجد أنَّها في الخلاصة عبارة عن محاولات لشرح دليل واجب الوجود وتقديمه بصورة أبسط، وربما أقرب إلى السذاجة كما في صياغتَي أنسلم وديكارت، أو هي محاولة لعرضه وتقديمه بصياغات معتمدة على طريقة البرهنة المنطقيَّة كما هي الحال مع غودل وبلانتنغا.

أن تنجز الكمال أو تقترب منه، فيمنعها من السَّعي نحوه، أي نحو الكمال. ومع أنَّ الكمال مفهوم لا يمكن إنجازه على أرض الواقع، لا ينبغي نبذُه أو تأليهُه بطريقة ترسِّخ استحالته، وتقمع السعي نحوه، لأنَّه هو الغاية الأهمّ، وهي غاية قيد الإنجاز. على سبيل المثال؛ مشى النوع البشريُّ على الأرض قرابة ثلاثة ملايين سنة هي الزمن التقريبيُّ لوجوده، ولم يتمكَّن من الطيران إلاَّ في المئة عام الأخيرة. وكان السبب في ذلك التعطيل الغريب هو الفكرة المهيمنة التي مفادُها أنَّ الله لو أراد لنا أن نطير 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. والحقَّ أنَّ الكمال في داخلنا غير منجز أبدًا، لكنه قيد الإنجاز دومًا.

نظرة فاسدة أخلاقيًّا؛ لما تتضمَّنه من استسلام للرَّذيلة من خلال التسليم بالجهل الذي لا يمكن تجاوزه بحكم القول بالحدود النهائيَّة للمعرفة، والظنِّ بانعدام جدوى محاولة الإنسان السعي نحو كمال مفترض وجوده في عالم مفارق مغلق محاط بحدود غير قابلة للاختراق، بحيث لا يبقى من المذاهب الأخلاقيَّة المتَّكئة على هذه النظرة سوى مجموعة نصائح وعمليَّات تسويغ للأخطاء والرَّذائل. فهي تقول بوجود حقٍّ مطلق لكنه بمنأى عن التناول البشريِّ والوصول إليه أمر مستحيل. وتلك هي معضلة القول بالأخلاق المطلَقة، المبنيَّة على أُسُس دينيَّة بالدرجة الأولى، إذ إنَّها تقول بوجود الخير المطلق، وتغضُّ النظر عن التناقض الداخليِّ لهذا المفهوم من ناحية، وتقرِّر استحالته على الإنسان من ناحية أخرى. بالنتيجة، تكون المترتِّبات الأخلاقيَّة على القول بعدم قدرة الإنسان على تجاوز حدود معيَّنة من الناحية المعرفيَّة، ووجود حاجز صلب بينه وبين الكمال بجوانبه كافَّة، أن ينفتح الباب الوحيد المتبقّي للأخلاق وهو باب المواعظ وتبرير الرَّذائل، 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 الكامل غاية مسار السعي. فكما أنَّ اللاَّنهاية في الرياضيَّات هي غاية الأعداد، فإنَّ اللاَّنهاية في الأعداد ليست واقعًا متحقِّقًا وإنَّما هي إمكانيَّة استمرار العدِّ بلا توقُّف، كذلك يكون الكمال ليس واقعًا متحقِّقًا في عالم مُفارِق وإنَّما هو غاية في هذا العالم. وينتهي التعطيل المعرفيُّ عندما نكتشف أنَّ الوعي بذروته القصوى التي هي (الأنا) مفتوح على اللاَّنهاية بوصفها غاية له، وتُمكِّنه اللُّغة من السعي نحو هذه الغاية من الناحية المعرفيَّة لما تتوفَّر عليه هذه اللُّغة من قابليَّة التوليد لانفتاحها اللاَّنهائي. وعند التأكُّد من هذه الخاصِّيَّة في اللُّغة والمعرفة يكون الموقف الأخلاقيُّ قد وجد الحلَّ وخرج من التناقضات.

من المهمِّ القول أنَّ الضمير (الأنا) في الأخلاق يكون فوق الخير والشرِّ، وقبل ما هو نسبيٌّ ومطلَق. فاعتبارات النسبيِّ والمطلَق والخير والشرِّ وما شاكلها هي اعتبارات متعلِّقة بحاجات الجسد في استمرار البقاء وتحقيق المصالح. فالخير هو ما يحفظ الجسد من الألم والفناء لأطول فترة ممكنة، ويحقِّق القدر الأكبر من المصالح والرفاهية لهذا الجسد، والشرُّ عكس ذلك. بهذا الاعتبار، تدخل النسبيَّة للمفاهيم الأخلاقيَّة، في حين أنَّ الأنا لا تؤثِّر هذه الاعتبارات فيها، لأنَّ حفظها لا يتعلَّق ببقاء الجسد ومصالح الجسد لا تمسُّها لأنَّها وجود محضٌ وحركة مستمرَّة نحو غاية هي الكمال.

من هو واجب الوجود؟:

والآن، يمكن إعادة هيكلة الفكرة من أجل إخراجها من الصياغة الصوريَّة وبنائها بطريقة تجعلها أكثر رصانة وتحصينها بإزاء الدحض. (كلُّ ما سواه يحتاجه لكي يوجد، وهو لا يحتاج سوى ذاته). هذا التوصيف ينطبق بدقَّة على "الأنا" حصرًا ولا ينطبق على غيرها. فالملحد يمكنه نكران انطباق صفة الواجب على كيان ميتافيزيقيٍّ هو الله، ويقول إنَّ الوجود موجود ككلٍّ هكذا أزلاً أبدًا فهو الواجب، لكنَّه لن يتمكَّن من إنكار وجوب وجود الأنا. وكذلك المؤمن لا يستطيع أن ينكر أن وجود الأنا هو الناصية الأولى التي لابدَّ له من الإقرار بوجودها لكي يؤكّد أو ينفي بعد ذلك أي كيان آخر بما في ذلك الله. الأنا لا تنقل الموجودات من حالة الممكن إلى حالة الوجود الفعليِّ فهي أسبق حتى على الإمكان لأنَّها الواجب الحقيقيُّ، وجود الممكنات لا يستغني عنها، وينتفي بانتفائها، ولا يمكن حتى تصوُّر أي وجود بتصوُّر انتفائها.

أمَّا القول بأنَّ واجب الوجود هو الله، بالمعنى الذي يشير إليه الفارابي ومن تبِعه، بتصوُّرهم الله أنَّه ذلك الكيان الميتافيزيقيُّ الذي دعت إليه الديانات السماويَّة، هو قول متعسِّف. فهذا الكيان ينطبق عليه تعريف الممكن، بمعنى أنَّه لا ينشأ محال من تصوُّر أنَّه غير موجود. فلطالما تصوَّر أناسٌ أنَّه غير موجود من دون يشعروا بالتناقض أو ينشأ لديهم محالٌ ما. يمكنك إنكار وجود هذا الكيان كما فعل الكثير من الفلاسفة وكثير من عامَّة الناس، ولم يعانوا من أيِّ تناقض سوى محاججات واجهوها بأجوبة قويَّة أو هزيلة من قبيل دليل العليَّة أو النظام أو المصمِّم الذكيّ. لكن، لو قلنا إنَّ واجب الوجود هو (الأنا)، أي إدراك كوني موجودًا، وأنَّ هذه الأنا هي وحدها ما لا يمكن تصوُّره غير موجود، وأن تصوُّرًا كهذا مُحالٌ في حدِّ ذاته وينشأ عنه مُحال، عند ذلك ندرك المعنى الأدقَّ لواجب الوجود، فنخرج تعريفه إلى كيان أصيل وليس إلى مجرَّد إسباغ معنى اصطلاحيٍّ على الكلمات، ثمَّ استنطاق هذا المعنى المتعسِّف من أجل استنتاج أفكار جديدة والوصول إلى قرارات هامَّة. من المستحيل أن أتصوَّر أنيّ غير موجود، وإن فعلت فمن المستحيل أن أتصوَّر وجود أيِّ

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 بالعالَم الفيزيائيِّ الذي يرتبط بدوره باللُّغة بوصفها الوسط الذي لا غنى عنه للتفاعل بين الذَّات العارفة وموضوعها. وحدود العالم تقف عند حدود اللُّغة، وكذلك حدود معرفتنا به أيضًا تتطابق مع، أو تقف، عند حدود اللُّغة. فنحن نحتاج أن نضع على كلِّ ما في العالم علامات للدلالة عليه، ثمَّ نقوم بمفاعَلة هذه العلامات وفق ما تسمح به بنية اللُّغة وقوانينها لكي ننتج منظوماتنا المعرفيَّة التي هي بالتالي منظومات لغويَّة مثلها مثل القصائد الشعريَّة، غير أنَّ القصائد يتمُّ إنتاجها بقواعد لغويَّة (براغماتكس) مغايرة تختلف عن غيرها من نصوص علميَّة أو رياضيَّة أو ما شابه باختلاف الغاية من بنائها. أمَّا الحديث عمَّا هو خارج العالم وأعني الموجودات الميتافيزيقيَّة، فهو من نتائج قابليَّة اللُّغة على التجريد والتسامي.

في عالم الأنا المحض المتجرِّد عن المادَّة، وفي عالم الأنا اللَّحظيِّ الذرّيِّ الشامل الذي يمثِّل الوجود كلَّه، عالم هنا والآن، والذي هو في الوقت نفسه يمثِّل مرحلة عبور هنا والآن للإطلال على الوجود كلِّه بوصف هذه النقطة هي الزمان كلّه والمكان كلّه، 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 بدَّ من الإشارة إلى أنَّ اللُّغة ركيزة أساسيَّة لوجود الكون وفهمه والتعامل معه، لكن الوجود المطلق الذي مركزه الأنا والشامل عموم الزمان والمكان، وليس المعتمد على الجسد وقيوده الزمانيَّة المكانيَّة، هذا الوجود لا يمكن أن يكون معتمدًا على اللُّغة أو أسيرًا لها، لأنَّها ببساطة مرتبطة بالجسد وآليَّاته، فهي إذن، مرتبطة بهذا العالم وحدوده الزمانيَّة والمكانيَّة.

حقيقة الوجود واحدة هي أنَّه موجود، والأنا هي السبيل الوحيد للجزم بوجوده، ومن دونها تفرغ من معناها أيَّة عبارة تشير إلى وجود الوجود ككلٍّ أو وجود أيٍّ من جزئيَّاته، بل تفرغ كلُّ العبارات من معناها حين لا يعود من الممكن إثبات أنَّ أيَّ شيء موجود. وهذا الأمر، من ناحية، يمثِّل الصدق ولا مجال لدحضه معرفيًّا ولا وجوديًّا، أمَّا من الناحية الأخرى؛ وباستثناء عبارة أنا موجود، فلا توجد أيَّة حقائق مطلَقة وثابتة في هذا العالم أو عن هذا العالم. كلُّ القوانين والنظريَّات والأديان تكون فرضيَّات متناسقة ذات أهداف، وتستمدُّ قوَّتها من مدى تناسقها ومهارة قائلها وليس

من تعبيرها عن حقائق ثابتة حيث لا حقائق ثابتة. حقيقة الوجود وكونه موجودًا يتمُّ الوصول إليها بواسطة حقيقة أنا موجود فقط.

الله والضمير:

حريٌّ القول أنَّ هذا المفهوم، وهذه الكلمة (الله)، تسبِّب إشكالات معرفيَّة كبيرة نظرًا لارتباطاتها الدينيَّة الوثيقة، ولكونها محاطة بالقدر الأعظم من التقديس. فهي تشير إلى كيان مُفارِق أقصى، مجهول وفي غاية الهلاميَّة، مثير للهلع الأكبر أو للطمأنينة المغرِقة لمجرَّد محاولة التعرُّف عليه. لكنَّه من الناحية الأنطولوجيَّة واللُّغويَّة يمثِّل الحدَّ الأبعد لكلِّ ما هنالك. هذا الحدُّ كان لابدَّ من أن يكون له اسم بحكم طبيعة اللُّغة التي تضع علامات (أسماء) على الأشياء والعلاقات والحدود، فوضعت هذا الاسم: الله، الإله، الرَّب، ثمَّ أضافت إليه الكثير من الصفات المختلفة بحسب اختلاف الأديان والثقافات. ونستمرُّ في هذه المقالة باستخدام هذه التسمية لنشير إلى هذا الحدِّ الأنطولوجي للوجود، من دون الخوض في ما يخالطه من تقديس وتغريب عن الواقع.

إنَّ وضع تعريف عامٍّ لمفهوم الله هو من أكثر الأمور صعوبة، مع أنَّه أحد أكثر المفاهيم شيوعًا وتداوُلًا، وربما كان شيوعه وتداوُله الواسع سببًا في إضفاء مزيد من عدم الوضوح عليه. ومن الأمور اللَّافتة أنَّك لو سألت مجموعة من الناس عن فكرتهم أو تصوُّرهم لله لوجدت أنَّ كلَّ واحد منهم لديه فكرة مختلفة عن فكرة الآخر.

مع ذلك هناك مجموعة من التصوُّرات عن فكرة الله يكون الاختلاف حولها أقلّ. فيُنظر إلى الله على أنَّه الكائن الأسمى، والخالق، والموضوع الرئيسيُّ للإيمان. وأنَّه كليُّ القدرة، كليُّ العلم، كليُّ العدل، فضلاً عن وجوده الأبديِّ والضروريِّ. غالبًا ما يُنظر إلى الله على أنَّه مختلف عن كلِّ شيء وأيِّ شيء، ممَّا يعني التعالي، وتكون الصفات التي يوصف بها موضع جدل كبير[1].

لقد كان تصوُّر الله على أنَّه إمَّا شخصيٌّ 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. أمَّا الإلحاد فهو غياب الإيمان بأيِّ إله، بينما اللَّاأدريَّة تعتبر وجود الله غير معروف أو لا يمكن معرفته. كما تمَّ تصوُّر الله على أنَّه مصدر كلِّ الالتزامات الأخلاقيَّة، وأنَّه أعظم ما يمكن تصوُّره من الوجود[2].

---

[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.

أمَّا من ناحية المعنى والقيمة لمفهوم الله، بصورة عامَّة، وبصرف النظر عن التحديدات الثيولوجيَّة التي تحوَّلت إلى قوالب ولوائح تتمسَّك بها المؤسَّسات الدينيَّة، فهو يمثِّل قمَّة البناء المعنويِّ في الذِّهنـ ونموذجًا يتوحَّد عنده كلُّ معنى للسموّ، فهو الغاية والمعنى الذي من دونه يفقد كلُّ شيء أيَّة قيمة أو أهميَّة. فإذا كان مفهوم الله يمثِّل كيانًا جامعًا تتوحَّد فيه القيم العليا وكلُّ ما يمثِّل الغاية الأسمى في الذهن، ويمنح الوجود غايته ومعناه، عند ذلك يأتي السؤال الكبير الذي هو سبب التنازع بين جمهور المؤمنين والملحدين، وهو: هل هناك وجود واقعيٌّ خارج الذِّهن لهذا الكيان أم أنَّه مجرَّد فكرة لا مقابل لها من الناحية الموضوعيَّة؟

لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ الفكرة الدينيَّة الشائعة عن الله، في أقصى ما أوصلتها إليه الأديان من تجريد، هي أنَّه كيانٌ لا نهائيٌّ متحقِّقٌ بوجود منفصل عن كلِّ مادَّة وطاقة، وأهمُّ من ذلك أنَّه منفصل عن الضمير (الأنا)، ليست فكرة غير قابلة للإثبات الحاسم وحسب وإنَّما هي متناقضة تؤدّي إلى مفارقات منطقيَّة وارتباكات في جوانب الرؤية الوجوديَّة والمعرفيَّة والأخلاقيَّة. وهذا التناقض من المستحيل حلُّه، كما ثبت ذلك على مدى تاريخ الفكر الفلسفيِّ والدينيّ. بيد أنَّ البديل الذي يحلُّ هذا التناقض ويفكُّ طلاسم الأحجية هو أنَّ الله هو الغاية، أو هو الأنا (الضمير) المتَّجه بصورة دائمة مستمرَّة نحو اللَّانهاية والكمال. هذا الضمير لا يكون هو الله إلَّا من خلال هذا المسعى المستمرّ، وما يعارض تماهي الله مع الضمير هو نسيان الضمير أو الأنا في خضمِّ متطلِّبات البقاء والمصلحة التي يستمرُّ الجسد في طلبها مدفوعًا بالرَّغبات واللَّذات والآلام.

ولا ريب في أنَّ وقوع الإنسان بين هذين الطرفين هو سبب القلق المستمرِّ المصاحِب لوجوده. فاللَّذات والمصالح مهما كثرت وتنوَّعت وأشبعت لا تؤدّي إلى السعادة لعدم صلاحيَّتها في أن تكون غاية بحدِّ ذاتها بسبب التحامها التامِّ بالجسد. كما أنَّ التنكُّر لها يعني تنكُّرًا لهذا الجسد الذي هو ناصية للأنا يصعب الاستغناء عنها وتحتوي جهاز إنتاج اللُّغة. ومن دون اللُّغة لا يمكن الوصول إلى الأنا من الناحية المعرفيَّة. فهي تبدأ معرفيًّا ثمَّ تفصل بين الوجود والعدم. فالوجود لا يكون إلَّا بوجود الأنا، وما العدم إلَّا انعدام الأنا، وهو مستحيل، لأنها واجب الوجود.

الجسد والأنا واللُّغة:

ليس الجسد ثانويًّا أو لا قيمة له من ناحية علاقته بالوجود. طالما كانت الأنا في غاية الأهميَّة، وهي ذات علاقة وطيدة باللُّغة حين يتعلَّق الأمر بالترابط مع العالم ومن أجل الإدراك المعرفيِّ، أي لمجرَّد إدراك الأنا لذاتها أو لوجودها في هذا العالم من خلال الكوجيتو في تلك اللَّحظة الحاسمة لإدراك (أنا موجود). في تلك اللحظة تكون أهميَّة اللُّغة غير قابلة للإغفال، إذ من دونها لا يمكن أن نصل إلى (أنا أفكر إذن أنا موجود) لأنَّ الـ(أفكر) لا يمكن إنجازها من دون لغة. ثمَّ نجد أن ذلك

كله لا يمكن إنجازه من دون الجسد، فالجسد هو الذي يوفر آلات إنجاز اللُّغة.

من هنا، يجدر القول أنَّ الأنا ترتبط باللُّغة، واللُّغة ترتبط بالجسد، وهذا كلُّه يرتبط بالوجود معرفيًّا، إذ إنَّ المعرفة بالوجود تختلُّ إذا اختلَّ هذا الترابط. وبناءً على ذلك، فإنَّ هذا الترابط بين الأنا واللُّغة والجسد، وأهميَّته الأبستيمولوجيَّة لهما أثر حاسم من الناحية الأنطولوجيَّة، إذ إنَّ وجود الوجود بكلِّه وبتفاصيله لا يمكن فصلهما عن الأنا، كما بيَّنا سابقا.

ومن المفيد القول أنَّ مفهوم الإله، بوصفه كيانًا لانهائيًّا موجودًا وجودًا واقعيًّا متحقِّقًا، هو من منتجات اللُّغة، مثله مثل مفهوم الكمال ومفهوم اللَّانهاية. هذه المفاهيم تنتجها اللغة بوصفها حدودًا نهائيَّة أو أطرًا 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 الخواصِّ الغريبة. فهي حدود مفتوحة دائمًا، ولا يمكن أن يوجد في الواقع ما هو خارجها.

ثمَّ إنَّ الإله اللَّانهائيَّ هو حدٌّ من حدود اللُّغة، لا وجود له في الواقع ولا يمكن أن يوجد، لأنَّ اللُّغة نفسها، وهي التي أوجدته بوصفه حدًّا لها، وهي المفتوحة التي لا يمكن أن تحدَّ، لا تسمح بوجوده الواقعيِّ لأنَّها لا تستوعب اللَّانهاية. وعليه، فإنَّ الواقع لا يمكن أن يستوعب اللَّانهاية، بل يمكن أن يكون ذلك الإله غاية، حاله حال مفهوم اللَّانهاية في الرياضيَّات.

أمَّا إذا فهمنا الإله بوصفه الأنا الأولى، أو ومضة الوعي التي تشكِّل أساس الوجود، أو الذرَّة الأولى (ذرَّة بمعنى الأوليَّة، لا بالمعنى الفيزيائيِّ للذرَّة) ومضة وجود تتمثَّل في "أنا" الخاصَّة بي، وبكلِّ "أنا" لكلِّ موجود، أي هي وعي جميع الموجودات. وهذا الفهم للإله هو الذي نعتمده، وهذا الموقف ليس إلحاديًّا، ولا هو من الآراء المناظرة للقول بوحدة الوجود، ولا يضفي نوعيَّة التقديس التقليديَّة التي تسبغها مواقف الإيمان الشائعة على مفهوم الإله المقدَّس المشخَّص الموجود وجودًا واقعيًّا متحقِّقًا بمعنى قريب من المعنى الفيزيقيِّ رغم زعمه العلوّ على الطبيعة. هذا الموقف يستفيد من العلم الفيزيائيِّ بطريقة لا ترتهن لهذا العلم لأنَّ نظريَّات العلم متغيِّرة، في حين يستمدُّ رصانته من تأمُّل في وجود الأنا بوصف هذا الوجود هو الوحيد الذي لا يرقى إليه الشكّ. وهو موقف يقدِّم حلولاً لجميع مشاكل الفكر وتناقضاته، بدءًا 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، نظرًا للحاجة إلى اللُّغة من أجل الوصول إلى أنا أفكِّر، ومن ثمَّ التحقُّق من وجود الأنا، والوصول إلى تلك الومضة بمساعدة اللُّغة التي تكون هي

الواصل بين الأنا والجسد. وهي تعتمد في وجودها أساسًا على وجود الجسد الذي يوفِّر آليَّاتها من إشارات وحروف وكلمات وعبارات. وبذلك فإنَّ اللُّغة هي نقطة اتصال الأنا بالوجود ككلٍّ، وهي الوسيط الذي يلتقي عنده الوعي بالعالم المادّيّ.

بحكم هذا الفهم للوعي على أنَّه مساوق للوجود والسبب الأول له، وكون الأنا هي واجب الوجود، فإنَّ حياة الفرد وفترة العمر من الولادة إلى الموت هي مجرَّد ومضة قصيرة للغاية في خضمِّ هذا الوجود اللَّامتناهي في المكان والزمان. هذه الفترة أو هذا العمر هو ومضة عابرة تمثِّل فترة عابرة تافهة القيمة مقارنة بعمر الوعي اللَّامتناهي، لكنَّنا نعطيها القيمة الأكبرَ والأولويَّة القصوى بحكم ارتباط وعينا في هذه الفترة بالجسد الذي هو ناصية اللغة التي هي وسيلة التفكير الوحيدة، وهي مبنيَّة للتعامل مع هذا العالم الذي يقع بين حدَّي الولادة والموت.

لائحة المصادر المراجع:

القرآن الكريم.

1. جيورجيو كولي، ولادة الفلسفة، ترجمة عفيف عثمان، بيروت – دار المعارف الحكميَّة، 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، الكليَّات، تحقيق عدنان الدرويش ومحمد المصري، بيروت – مؤسَّسة الرسالة 1998 م.
4. محمد بن فتح الله بدران، الفلسفة الحديثة في الميزان، القاهرة – مكتبة القاهرة الحديثة 1968 م.
5. عبد الحميد إبراهيم، موسوعة الوسطيَّة العربيَّة، القاهرة دار المعارف 1995 م .
6. الحسين بن علي بن سينا، الإلهيَّات من الشفاء، مراجعة ابراهيم مدكور، من دون تاريخ.
7. محمد بن إبراهيم الشيرازي ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة، بيروت – دار إحياء التراث العربي 1980 م.
8. محمد بن إبراهيم الشيرازي، المظاهر الإلهيَّة، تحقيق جلال الدين الأشتياني، قم – دفتر تبليغات إسلامي ط. الثانية 1419 هـ.

9. محمد بن إبراهيم الشيرازي، الشواهد الربوبيَّة في المناهج السلوكيَّة، 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 الحيدريَّة.

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 العربيَّة، 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 الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، نشر مطبعة العرفان بصيدا – 1349 هـ ، حكمة 7946..

16. محمد محسن الكاشاني المعروف بالفيض، 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، أبستيمولوجيَّة المعرفة الكونيَّة، إسلاميَّة المعرفة والمنهج، دار الهادي، 2008.

19. محمود حيدر: «المعنى في دنوِّه وتعاليه»، مجلَّة «علم المبدأ»، 2023/9/19.

20. عبد الحسين خسروبناه: «التعدُّدية الإبستيمولوجيَّة: ما ينبغي القبول به من نظريَّاتها وما لا ينبغي»، ترجمة: أسعد مندي الكعبي، مجلَّة «الإستغراب»، العدد 25، 2021.

21. د. محمد فنائي إشكوري في حوار ترجمه حسن علي مطر الهاشمي: «الروحانيَّة العلمانيَّة هي تعبير عن مأزق المعنى في الحضارة المعاصرة» www.iicss.iq

22. كمال طيرشي: الفلسفة الروحانيَّة عند هنري برغسون، مجلَّة «تبين»، العدد 13، 2015.

23. مريم سليم، علم تكوين المعرفة، سلسلة: أبستيمولوجيا «بياجيه»، دار النهضة العربيَّة 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 الكاثوليكيَّة، 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 Bewusstein 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. Platinga, Alvin. „God, Arguments for the Existence of“, Routledge Encyclopedia of Philosophy, Routledge, 2000.