وقائع الغيب وشهوده
التجلّي والجلاء في فضاء الفينومينولوجيا المقارنة

محمود حيدر
مفكر وأستاذ في الفلسفة والإلهيات المقارنة . لبنان

ملخص إجمالي:

شهد الرُّبع الأول من القرن العشرين نشاطًا ملحوظًا في دراسات التصوُّف المقارن. ومن معاينة مجملة لما توصَّلت إليه تلك الدراسات، سنجد تقاطُعًا يفيد بأنَّ المعرفة الصوفيَّة بما تنطوي عليه من أسرار متَّصلة بروحانية الكائن البشريِّ، هي معرفة مشتركة بين الحضارات الإنسانيَّة على الجملة.

يحضرنا في هذه المنزلة من البحث تعليقٌ له دلالة بيِّنة على ما سنذهب إليه. ففي عشرينيات القرن العشرين المنصرم، قدَّم الفيلسوف واللَّاهوتي الألمانيُّ رودولف أوتو محاضرة في الولايات المتَّحدة، تحت عنوان: «باطنيَّة الشرق وباطنيَّة الغرب»، وفيها يكشف عن تناظر مدهش لدى الإنسان في التعبير عن المكنون الروحي والمعنوي مهما اختلفت البيئات الحضارية والدينية التي يُنسب إليها. وفي مسرى مقاربته للبعد الباطني بين الشرق والغرب كان له في ذلك مقارنة ذات دلالة بين سانكارا (800 قبل الميلاد)، وهو المعلِّم الهنديُّ لعقيدة انعدام الثنائيَّة، وبين المعلِّم الريناني للوحدة البسيطة مستر إيكهارت (1327م). وبالطبع لم يشأ أوتو من إقامة هذا التناظر بين معلِّمَيْن صوفيِّين ينتمي كلٌّ منهما إلى حضارة مختلفة عن الأخرى، إلَّا بيان الوحدة الواصلة بين التجارب الروحيَّة على نطاق عالميّ.

في هذه الدراسة المقارنة، نطلُّ على ثلاثة مفاهيم متصلة بظواهريات الغيب الشهود وهي: أوَّلًا، مفهوم التجلِّي كما يظهر في مدوَّنات الشيخ محي الدين ابن عربي، وفي أعمال الحكيم الإلهيِّ صدر الدين الشيرازيِّ المعروف بـ «ملَّا صدرا». وثانيًا، مفهوم الجلاء لدى الحكيم الصينيِّ لاوتسي. وأخيراً، مفهوم الصحوة والإنبثاق لدى عددٍ من الفلاسفة واللَّاهوتيين المسيحيين في الغرب.

* * *

مفردات مفتاحيَّة: وقائع الغيب- التجلِّي – الجلاء- الصحوة - إبن عربي- لاوتسي – ملَّا صدرا- رودولف أوتو.

علوم المبدأ LLMOLMABDAA
العدد السابع - 1445هـ - خريف 2023م

تمهيد:

غالبًا ما يسعى الدَّارس المقارن لظاهرة الاختلاف والتمايز في الاختبارات الروحيَّة، إلى إقامة فواصل حاذقة بين النقل (الواعي) والالتقاء (العفويّ)[1]. وفي الواقع، فإنَّنا لدى التعرُّض إلى النصِّ الصوفيِّ المتعدِّد، فإنَّنا كثيراً ما نخرج من طريقة المقابلة والمقارنة بنتائج لافتة. وهو ما يمكن أن نلاحظه مثلاً، حين ننتقل من السياق الإسلاميِّ، إلى سياق آخر ينتسب إلى حضارة عميقة الغَور في روحانيَّتها كحضارة الشرق الأقصى على سبيل المثال. وقد نجدنا في مثل هذه الحال كما لو أنَّنا بإزاء حوار داخليٍّ حميم بين فضاءين مختلفين متباينين، إلَّا أنَّهما يلتقيان على جوهر واحد. وهو ما تفضي إليه اختبارات المتصوِّفة والعرفاء، أنَّ تعدَّدت بيئاتها الحضاريَّة أو انتماءاتها الدينيَّة. وهذا ما أشار إليه الشيخ محيي الدين ابن عربي في «الفتوحات المكّيَّة» بقولته الدالَّة «الخلاف حقٌّ حيث كان».. فقد عنى بذلك أنَّ الله المتجلِّي في عوالم خلقه يتجلَّى في وحدة واختلاف، وظاهر وباطن، وأول وآخر.. ثم ليبتني إستناداً إلى هذه المقدمة أن الحقَّ ما عُرِف ولكن، من قبل أن نقوم بتمثيل مقارن يترجم وحدة التجربة الروحانيَّة الإنسانيَّة، سوف نعتني بدءًا بالإطار العامِّ لهذه التجربة، وخصوصًا بالمسلك التأمُّليِّ والروحانيِّ الذي غالبًا ما يُنظر إليه ضمن فضاء التجربة الصوفيَّة.

1 - ماهيَّة الاختبار الروحانيّ:

لدى السؤال عن ماهيَّة التصوُّف ومعناه، تتعدَّد الأجوبة وتتنوَّع بتعدُّد وتنوُّع البنى الحضاريَّة للجماعات الإنسانيَّة. سوى أنَّ الإجابات على الجملة، دأبت على الوصل بين مفهومَي التصوُّف والتجلّي بوصفهما متَّحدًا دلاليًّا يفضي كلٌّ منهما إلى غاية واحدة. ولئن كانت لغة العرفاء انطوت على تباينات لا حصر لها في كيفيَّة الإعراب عن هذا المتَّحد الدلاليِّ، فقد بدت مآلات الفهم على النشأة نفسها. وإذا كان لنا من تمييز في المرتبة فسنجد أنَّ التمايز بين التصوُّف والتجلّي كتمايز العامِّ عن الخاصِّ، والكلّيِّ عن الجزئيّ.

ولمَّا كان التصوُّف بناءً واحدًا ومترابطًا بين مجمل وحداته النظريَّة والسلوكيَّة، جاز القول أنَّ كلَّ وحدة في منظومته القوليَّة والعمليَّة موصولة بنظيرتها ومتمِّمة لها، كالإيمان، والإيقان، والزهد، والحبِّ، والعشق، والودِّ، والشهود والكشف والخفاء والتجلِّي إلخ... وحين أسَّس العرفاء وأئمَّة الصوفيَّة لمراتب علومهم فقد ربطوا المراتب كلَّها بعروة وثقى، كلِّ مرتبة منها تتدلَّى من نظيرتها وصولاً إلى تكامل الجميع ضمن وعاء واحد. وحين حكم العرفاء على عالم الدنيا بأنَّه كون ساقط فقد أرادوا أن يفصحوا عن أنَّ مهمَّة الإنسان كخليفة تجلَّت فيه إرادة الله تكمن في الصعود نحو النقطه العليا، والتطلُّع إلى المتسامي الإلهيِّ للخروج من غربته واستلابه.

---

[1]- خوسيه آنذل بالنثه - حول لغة المتصوِّفة وظاهرتيَ الالتقاء والنقل - فصليَّة «المعارج» - ملفٌّ خاصٌّ حول التصوُّف - العددان (48-49)- ربيع 2004.

والحقيقة أنَّ مقولة الكون الساقط التي أوجبت القول بالاغتراب، بسبب من عدم تجانس الروح والمادَّة، هي أساس الأسُس في فهم الظاهرة الصوفيَّة، حتى أنَّ من العرفاء من راح يعرِّف التصوُّف بأنَّه «النظر إلى الكون بعين النقص».[1] فالنقص الرابض في صميم الكون كبير إلى حدٍّ مريع، بل هو من الضخامة والتوغُّل في الأشياء بحيث حتَّم أن تكون مساحات الخواء شديدة الانديا‌ح، ولولا ذلك لما كان للصوفيَّة أن تعرف طريقها إلى الوجود. فهي بهذا المعنى دفاع ضدّ الخواء، ومحاولة جُلّى لإيلاج الملأ في صميم العالم[2].

من المشتغلين بفلسفة التصوُّف من رأى أنَّ الصوفيَّة إنَّما تنبثق من افتتان الإنسان بالمتعالي، أو من وَلَعِه بالمفارق واللَّانهائي، وربما تفصلنا عنه مسافة سرمديَّة. فمن قلق الاغتراب ينبجس النداء إلى العالي، ومن زيف المعطيات أو المرئيَّات جاء غرام الإنسان بحقيقة تعلو فوق كلِّ ما هو برسم الحواسّ. كما أنَّ مقولة الكون السَّاقط كان من شأنها أن دفعت الإنسان الصوفيَّ إلى رفض العالم، وكذلك إلى رفض القوى التاريخيَّة والماديَّة التي تسود هذا العالم. فلا مبالغة في القول بأنَّه الكائن الوحيد الذي يقف حرًّا أمام الله وحده، ومصدر حرّيَّته أنَّه يرفض الكون ويطلب الحقَّ من دون سواه، حتى لكأنَّ العالم ككون نازل في المنظور الصوفيِّ الباطل من دون أدنى لبس[3].

فإذا كان التصوُّف هو حركة تعرُّف على موجد الوجود، فالتجَّلي هو مقام الوصول إلى المعرفة بتجلِّي الألوهيَّة في قلب العارف وشهود العارف على تجلِّي الله في العالم. أما التجلِّي الأعظم، وهو فناء الموجود في الواجد، فقد ذهب جلُّ الصوفيَّة إلى النظر إليه كدليل على الأحديَّة وأصالة الوجود المحض، فيما الماهيَّات سوى مظاهر وأظلَّة للوجود الأصيل. والكون كلُّه حادثٌ مخلوق، وكلُّ ما فيه من المخلوقات له بداية ونهاية، والله تعالى هو الممسك له، والحافظ عليه وجوده.

على قول العارف بالله محمد بن عبد الجبار النفَّري (ت 366هـ)، أنَّ الحقَّ تعالى هو الموجود المطلق المتَّصف بالوجود الحقيقيّ. وهو الواجب الوجود، واحدٌ في ذاته، وواحد في صفاته، وواحد في أفعاله، وأنَّه لا أجزاء، ولا أبعاض، وأنَّه غير مركَّب، ولا يقبل التركيب، لا كلّ ولا بعض، ولا صغير، ومنزَّهٌ عن جميع صفات الحادثات(...). ويضيف: أنَّ كلَّ موجود سوى الله تعالى، إنَّما يوجد في زمان معينَّ، ومكان معينَّ، وما دام كذلك، فكلُّ موجود سواه له أول واحد، وكلُّ ما له واحد فإنَّه مخالف للقديم سبحانه، الذي لا أول له ولا آخر. ثم أنَّ كلَّ شيء حادث أمَّا الله فليس حادثًا، وكلُّ شيء متغير والله ليس متغيرًّا، أضف إلى ذلك، أنَّ كلَّ حادث مصيره إلى نهاية[4]. وهكذا تكون أول علامة لشهود الأحديَّة عند النفَّري، هي خروج الصوفيِّ عن الكائنات، وردُّ جميع الموجودات إلى الله تعالى، لما يستولي عليه من حقائق التوحيد، بحيث لا يشهد حركة ظاهرة أو

[1]- أبو العلا عفيفي – التصوُّف – الثورة الروحيَّة في الإسلام – دار الشعب – بيروت – بلا تاريخ – ص 49.

[2]- يوسف سامي اليوسف – مقدِّمة للنفري – دار الينابيع – دمشق 1997 – ص -9 10.

[3]- المصدر نفسه – ص 14.

[4]- جمال أحمد سعيد المرزوقي- فلسفة التصوُّف عند محمد بن عبد الجبار النفَّري – دار التنوير – بيروت – 2007 – ص 194.

باطنة ولا أثر، ولا يسمع خبراً، ولا يلاحظ حساً ولا زماناً ولا مكاناً. فالحق يفنيه عن الأكوان وعن نفسه، فيضمحل جمعه ومتفرّقاته، وتتلاشى أحواله وأوقاته، فلا أثر ولا خبر ولا حركة ولا وارد، ليس في الوجود إلاَّ المالك الواحد.[1]

2 - ظاهرتا العقل والتجلّي في الحقل العرفانيّ الإسلاميّ:

لئن كانت هذه هي الرؤية التوحيديَّة الصوفيَّة التي قوربت في الفكر الغربيِّ الحديث، فسنجد ما يناظر خصائصها الجوهريَّة في العرفان الإسلاميّ. فلو كان لنا أن نستجلي هذه الرؤية على وجه الإجمال، فلا مناص من الوقوف أولاً على ما قدَّمته المدرسة الصوفيَّة حيال التجلِّي كمفهوم ومصطلح، والكيفيَّة التي جرى التعامل معه من خلالها.

لقد اتفق أكابر أئمَّة الصوفيَّة وفي مقدَّمهم ابن عربي على تعريف التجلِّي بأنَّه إشراق أنوار إقبال الحقِّ على قلوب المقبلين عليه. وقيل هو ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب، كما جاء في معجم المصطلحات الصوفيَّة[2]. فالتجليِّ يكون على ثلاثة أحوال: تجليِّ ذات، وتجليِّ صفات الذات، وتجلِّي حكم الذات. الأول هو المكاشفة أو كشوف القلب في الدنيا كقول عبد الله بن عمر: كنا نتراءى الله في ذلك المكان، يعني في الطواف. وكشوف العيان في الآخرة. والثاني هو موضع النور، وهو أن تتجلَّى له قدرته عليه فلا يخاف غيره، وكفايته له فلا يرجو سواه. والثالث يكون في الآخرة، فريق في الجنَّة وفريق في السعير. وقيل علاقة تجلّي الحقِّ للأسرار هو أن لا يشهد السرّ ما يتسلَّط عليه التعبير أو يحويه الفهم، فمن عبر أو فهم فهو خاطر استدلال لا ناظر إجلال. وفي الإنسان الكامل أنَ الحقَّ إذا تجلَّى على العبد سمَّى ذلك التجلّي بنسبته إلى الحق سبحانه شأنا إلهيًّا، وبنسبته إلى العبد حالاً. ولا يخلو ذلك التجلّي من أن يكون الحاكم عليه اسمًا من أسماء الله تعالى، أو وصفًا من أوصافه، فذلك الحاكم هو المتجلَّي. وإن لم يكن له وصف أو اسم ممَّا بأيدينا من الأسماء والصفات الإلهيَّة، فحال اسم ذلك الوليِّ المتجلَّى عليه هو عين الاسم الذي تجلَّى به الحقُّ عليه، وذلك معنى النبيِّ الخاتم(ص) أنَّه سيحمده يوم القيامة بمحامد لم يحمده بها من قبل. وقوله(ص) اللَّهم إنيّ أسألك بكلِّ اسم سمَّيت به نفسك، وأستأثرت به في عينك. فالأسماء التي سمَّاها بها نفسه هي التي نبَّهنا عليها أنها أسماء أحوال المتجلَّى عليه.

أمَّا سائر التجلِّيات فهي على منازل، ولكلِّ منزل صفاته وخصائصه:

أ- التجلِّي الذاتيّ: هو ما يكون مبدؤه الذات من غير اعتبار صفة من الصفات معها، وإن كان لا يحصل ذلك ألاَّ بوساطة الأسماء والصفات. إذ لا يتجلَّى الحقُّ من حيث ذاته على الموجودات إلاَّ من وراء حجاب من الحجب الإسمائيَّة.

---

[1]- المصدر نفسه - ص -198 نقلاً عن كتاب النفَّري «المواقف والمخاطبات».

[2]- عبد المنعم الحفني- معجم المصطلحات الصوفيَّة - دار المسيرة - ط -2 بيروت 1987 - ص 43.

ب- التجلِّي الشهوديّ: هو ظهور الوجود المسمَّى باسم النور، وهو ظهور الحقِّ بصور أسمائه في الأكوان التي هي صوَّرها، وذلك الظهور هو نَفَسُ الرَّحمن الذي يوجد به الكلّ.

ج- التجلِّي الصفاتيّ: هو ما يكون مبدؤه صفة من الصفات من حيث تعيُّنها وامتيازها عن الذَّات.

وأمَّا سرُّ التجلِّيات فهو شهود كلِّ شيء في كلِّ شيء، وذلك بانكشاف التجلِّي الأول للقلب، حيث يشهد أحديَّة الجمعيَّة بين الأسماء كلِّها، لاتِّصاف كلِّ اسم لجميع الأسماء، ولاتحادها بالذات الأحديَّة، وامتيازها بالتعيُّنات التي تظهر في الأكوان التي هي صورها. فيشهد كلُّ شيء في كلِّ شيء[1].

في الحقبة التي تلت زمن ابن عربي، دأبت فلسفة التصوُّف على تأصيل عميق الغور لمفهوم التجلّي. وقد ظهر هذا التأصيل لدى الحكيم الإلهيِّ صدر الدين الشيرازيِّ المشهور بـ ملاَّ صدرا (980-1050 هـ - 1572 1640م) على قسمين:

الأول: هو التجلّي الذاتيُّ الذي يكون مبدأ لانكشاف الحقائق الغيبيَّة عن ذات الحقِّ من وراء الحجاب. والثاني: هو التجلّي الصفاتيُّ الذي يكون مبدأ ومنشأ لتلك الصفات والأسماء والحُجب النوريَّة[2].

يعتقد صدر المتألِّهين بأنَّ للحقِّ (تعالى) تجلّيًا وظهورًا واحدًا على الأشياء والممكنات، وهو بعينه تجلّي الحقِّ الثاني على نفس ذاته في مرتبة الأفعال؛ ذلك لأنَّ الحقَّ يفيض عن ذاته الأشياء بما أنَّه تامٌّ وكامل. فالظهور الثاني على ذاته هو هذا النوع من الإفاضة، وطبعًا من غير المناسب أن يكون هو عين الظهور الأول، لأن الظهور الأول هو تجلّي الذات الواجبة في الأفعال؛ حيث أطلق على هذا التجلّي الإفاضة ونفس الرَّحمن والعلّيَّة والتأثير ومحبة الأفعال والتجلّي، فتكون منشأ لتكثُّر الأسماء والصفات[3].

التجلِّي الأول هو ظهور الأشياء، والتجلِّي الثاني هو تكثُّرها، ولو دقَّقْنا النظر لوجدنا أنَّ هناك تجلّيًا وظهورًا واحدًا ينحل إلى تجلّيين وظهورين. ذلك بأنَّ جميع الماهيَّات والممكنات هي مرايا لوجود الحقِّ (تعالى) ومجالٍ للحقيقة المقدَّسة، ومن خصوصيَّات المرآة أن تحكي عن الصور المتجلِّية فيها. وبما أنَّ الممكنات بعيدة عن المبدأ ويعتريها النقص والظلمة، فلا يمكنها أن تحكي عن تمام الوجود[4].

وللتجلِّي في منظومة صدر الدين الشيرازي الفلسفيَّة صلات وصل وطيدة بسواها من

---

[1]- الحفني – المصدر نفسه – ص 44.

[2]- كتاب الأسفار / ج 2، السفر الأول، ص 256-358.

[3]- محمد بن ابراهيم الشيرازي(ملاَّ صدرا) – الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة – تقديم: محمد رضا المظفر – دار إحياء التراث العربي – بيروت- ط 3 – -1981 ج4 – ص 256-258.

[4]- الشيرازي – المصدر نفسه.

المصطلحات العرفانيَّة. منها على سبيل المثال مصطلح الخلاء ومصطلح الخيال أو التخيُّل.

بعض المحقِّقين من الفلاسفة الذي لا يعتقدون بوجود الخلاء في العالم رأوا أنَّ التخلخل الحقيقيَّ مُحال، وما نظنُّه تخلخلاً أو تكاثفًا، ما هو إلاَّ دخول الأجسام الغريبة أو خروجها. وبعبارة أخرى، التخلخل عبارة عن الانتفاش الذي يؤدّي إلى تباعد الأجزاء ودخول أجزاء مباينة غريبة وبالعكس[1].

أمَّا التخيُّل فهو عبارة عن حركة النفس في المحسوسات، والتفكُّر هو حركة النفس في المعقولات. ولقد ظنَّ البعض أنَّ التخيُّل عبارة عن حصول الصور الخياليَّة في أجزاء من الدماغ، أمَّا صدر المتألِّهين فرفض هذه العقيدة، واعتبر أنَّ الصور المتخيّلة مجرَّدة كسائر الصور الإدراكيَّة، ثمَّ إنَّ المادَّة الدماغيَّة ليست حاملة الأشكال والصور المختلفة[2].

3 - التجلِّي بوصفه انكشافاً

تأخذ مسألة التجلّي التي هي حاصل الإيمان الأقصى، بُعدًا محوريًّا بالغ الأهميَّة في منظومة ابن عربي العرفانيَّة. فتجلّي الله أمرٌ يتحقَّق في قلب العارف، ولكي يشرح نظريَّته في ما يخصُّ "الإله المصطنع من الاعتقادات"، يربط ابن عربي التجلّيات الإلهيَّة وقلب الإنسان العارف ربطًا مُحكمًا، ويقول: "وإذا كان الحقُّ يتنوَّع تجلِّيه في الصور(الصورة)، فبالضرورة يتَّسع القلب ويضيق بحسب الصورة التي يقع فيها التجلِّي الإلهيّ، فإنَّه لا يفصل شيء عن صورة ما يقع فيها التجلِّي، فإنَّ القلب من العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محلِّ فصّ الخاتم من الخاتم، لا يفضل بل يكون على قدره وشكله من الاستدارة، إن كان الفص مستديرًا، أو من التربيع والتسديس والتثمين وغير ذلك من الأشكال إن كان الفصُّ مربعًا أو مسدسًا أو مثمنًا أو ما كان من الأشكال، فإن محلَّه من الخاتم يكون مثله لا غير (غيره)، وهذا عكس يشار إليه من باب التوهُّم، من أنَّ الحقَّ يتجلَّى على قدر استعداد العبد، وهذا ليس كذلك، فإنَّ العبد يظهر للحقِّ على قدر الصورة التي يتجلَّى له فيها الحقّ. وتحرير هذه المسألة أنَّ لله تجلّيين: تجلّي غيب، وتجلّي شهادة، فمن تجلّي الغيب أنَّه يعطي الاستعداد الذي يكون عليه القلب، وهو التجلِّي الذاتي الذي الغيب حقيقته، وهو الهوية التي يستحقها بقوله عن نفسه: "هو". فلا يزال "هو" له دائما أبدًا، فإذا حصل له. أعني للقلب(القلب)- هذا الاستعداد، تجلَّى (وتنجلى) له التجلّي الشهوديُّ في الشهادة فرآه فظهر بصورة ما تجلّى له كما ذكرناه (ذكرنا). فو تعالى أعطاه الاستعداد بقوله: "أعطى كلَّ شيء خلقه"؛ ثمَّ رفع الحجاب بينه وبين عبده، فرآه في صورة معتقده (معتقد). فهو عين اعتقاده، فلا يشدُّ القلبُ ولا العينُ أبدًا إلاَّ صورة معتقده في الحقِّ، فالحقُّ الذي في المعتقد هو الذي وسع القلب صورته، وهو الذي يتجلّى له فيعرفه، فلا ترى العين

---

[1]- كتاب الأسفار- المصدر نفسه - ج 4 – ص 76، 169.
[2]- المصدر نفسه.

إلَّا الحقَّ الاعتقاديَّ، ولا خفاء بتنوُّع الاعتقادات: فمن قيده أنكره في غير ما قيده به، وأقرَّ به فيما قيده به إذا تجلَّى، ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره وأقرّ به (له) في كلِّ صورة يتحوَّل فيها، ويعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلَّت له، إلى ما لا يتناهى، فإنَّ صور (صورة) التجلّي ما لها نهاية تقف عندها، وكذلك العلم بالله (تعالى) ما له غاية في العارف (العارفين) يقف عندها، بل هو العارف في كلِّ زمان يطلب الزيادة من العلم به، "ربِّ زدني علماً" "ربِّ زدني علماً" "ربِّ زدني علماً". فالأمر لا يتناهى من الطرفين[1].

لم يكتفِ ابن عربي وهو يشقُّ مسعاه التنظيريَّ لتظهير عقيدة التجلِّي ضمن هذه الحدود التوصيفيَّة، بل ذهب إلى ترتيبات منطقيَّة تصنِّف العلوم والمعارف ضمن ثلاث مجموعات:

الأولى: العلم العقليّ: وهذا النوع من العلوم يراه ابن عربي عرضة للإصابة والخطأ معًا[2]. ورغم ما يتحدَّث به أحيانًا عن البرهان الساطع والدليل القاطع[3] في مجال العلوم النظريَّة، إلاَّ أنَّه لا يرى في العلوم العقليَّة رافعًا للشكِّ والتذبذب، ما لم يقع العقل تحت إشراف القوَّة القدسيَّة وحمايتها وسلطانها. وهكذا تُحصَّل الحقائق والمعارف عن طريق تعلُّمها من معلِّمها الأساس وهو الحقُّ تعالى، لا بالتقليد والاتِّباع للقوَّة المفكّرة.

وفي رسالته المعروفة إلى الفخر الرازي يقول الشيخ الأكبر: "واعلم أنَّ أهل الافكار، إذا بلغوا فيه الغاية القصوى، أداهم فكرهم إلى حالة المقلّد الصميم، فإنَّ الأمر أعظم من أن يفعله الفكر، فما دام الفكر، فمن المحال أن يطمئن العقل ويسكن، وللعقول حدٌّ تقف عنده من حيث قوَّتها في التصريف الفكريِّ، ولها صفة القبول لما يهبه الله تعالى، فإذن: ينبغي للعاقل أن يتعرَّض لنفحات الجود، ولا يبقى ما هو في قيد نظره وكسبه، فإنَّه على شبهة في ذلك"[4]. ويذكر ابن عربي في هذا المقطع من كلامه جملة قضايا هامَّة على نحو الاختصار لكن مع صراحة هي: أ-إنَّ أهل الفكر مقلّدون. ب- يمكن للإنسان الوصول إلى اليقين باعتماده الفكر وسيلةً ومنهجًا. ج- إن مجال المعرفة العقليَّة ذات الأداة الفكريَّة محدود، ولا يمكن تخطّي هذا المجال الضيّق. د- أنَّ للعقل قدرة على تحرير ذاته من أسر الفكر، ليضع نفسه في مهبِّ نسيم الجود، فيتعلَّم الحقائق من الحقِّ تعالى[5].

والنتيجة التي يخرج بها الشيخ الأكبر من هذا الترتيب، هو تقدُّم وأولويَّة المعرفة الحاصلة عن

---

[1]- علي شيرواني – الأسُس النظريَّة للتجربة الدينيَّة – قراءة نقديَّة مقارنة لآراء ابن عربي ورودولف أوتو – ترجمة: حيدر حب الله – دار الغدير- 2003 – ص 333.

[2]- ابن عربي – الفتوحات المكّيَّة – تحقيق عثمان يحي – دار الكتب العلميَّة – بيروت - ج1 – ص 126.

[3]- المصدر نفسه، 128.

[4]- ابن عربي، رسائل ابن العربي، رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي، ص 3.

[5]- علي شيرواني – الأسُس النظريَّة للتجربة الدينيَّة – قراءة نقديَّة مقارنة لآراء ابن عربي ورودولف أوتو- ترجمة حيدر حب الله - دار الغدير – بيروت 2003 – ص -233 234.

علوم المبدأ LLMOLMABDAA
العدد السابع - 1445هـ - خريف 2023م

طريق التجلّي والمكاشفة الشهوديَّة للأنبياء والأولياء على تلك الحاصلة بوساطة التفكير والنظر في مجال الإلهيَّات.

الثانية: العلم بالأحوال: وهذا العلم - كالعلم العقليّ - هو الآخر في مدار الاشتباه والخطأ، إلاَّ أنَّ خطأه من نوعه، واشتباهه من صنفه، تمامًا "كمن يغلب على محلِّ طعمه المرَّةُ الصفراء، فيجد العسل مرًّا، وليس كذلك، فإن الذي باشر محل الطعم إنما هو المرة الصفراء"[1].

الثالثة: علم الأسرار: وهذا النوع من العلوم، ينقسم إلى قسمين:

قسم يشبه النوع الأول، يدرك بوساطة العقل، مع فارق أنَّ العالم في ذاك النوع يصل إلى مدركاته عن طريق التفكير والنظر، أمَّا هنا، فلا تحصل المدركات نتيجة عمليَّة تفكير ونظر وإنمَّا بإفاضة الروح القدس لها.

القسم الآخر: ينحل بدوره أيضًا إلى نوعين، أحدهما يرتبط بعلم الأحوال، بيد أنَّه أكثر شرفًا منه، وثانيهما من نوع الأخبار التي للصحة والخطأ سبيل إليها، إلاَّ إذا كان صدق مخبرها وعصمته أمرًا ثابتًا مؤكَّدًا، كأخبار الأنبياء والأوصياء[2].

إنَّ علم الأسرار هو ما يسمّيه ابن عربي في موضع آخر "العلم الإلهيّ" ويراه، "أصل العلوم كلِّها، وإليه ترجع"[3]. وبناء عليه، فـ "العالِم به يعلم العلوم كلَّها ويستغرقها، وليس صاحب تلك العلوم (الأخرى) كذلك، فلا علم أشرف من هذا العلم المحيط..."[4].

4 - الحادث الروحيُّ كظاهرة مكمونة:

حين يبوح العارف الواصل بحال من أحواله فلا ينبغي أن نتوقَّع منه شرحًا عمَّا هو فيه، أو في ما اختبره في نفسه. وقد تكون هذه واحدة من أظهر سمات الأولياء والعارفين ممَّن رزقوا العلوم الكشفيَّة وما بان لهم من حقائق الغيب. ولئن كان لكلِّ وليٍّ اختبارٌ معنويٌّ، فهو مخصوص به وليس لغيره منه إلى حظُّ الإخبار اللَّفظيِّ، فضلاً عن أنَّه لا يتكرَّر للوليٍّ على النحو الذي جاءه من قبل.

ولذا، فالحادث الروحيُّ الذي مرَّ على عين العارف وفؤاده، إن هو إلاَّ إخبار إلهيٌّ عن أمر غير منظور حتى للعارف نفسه من قبل أن يؤتى بالخبر. وما ذاك إلاَّ لأنَّ هذا الحادث، وإن كان ثمرة سير وسلوك ومجاهدة - فهو إشراق رحمانيٌّ حلَّ في صدره من لدن الروح القدس. وإذن، فإنَّه بهذه المنزلة عطاء مجانيٌّ، وحين يتصرَّف الوليُّ بهذا العطاء على نحو المكاشفة سيكون شأنه شأن العبد

[1]- المصدر نفسه.
[2]- علي شيرواني - مصدر سبقت الإشارة إليه - ص 235.
[3]- الفتوحات - ج2، ص 328.
[4]- الفتوحات، ج 1، ص 140.

الصالح الذي أوتي علم من الكتاب حيث قال تعالى بلسان ذلك العبد: {**وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي**}[1].

حريٌّ القول أنَّ فلسفة التصوُّف واجهت معضلة إدراك السبب الذي يجعل الاختبارات الروحيَّة أمرًا عصيًّا على السَّرد وفقًا لقوانين المنطق. بعضهم يذهب إلى أنَّ الحقيقة القدسيَّة لا تُعقل، ومعنى لا معقوليَّتها أنَّ الإدراك الإنسانيَّ والجهاز المفهوميَّ الذهنيَّ عاجز عن عرض هذه الحقيقة وإيضاحها. وبعضهم يرى أنَّ الحادث المعنويَّ أمرٌ لا عقلانيّ وغير قابل للتوصيف، ذلك بأنَّ التجربة الروحيَّة تتحصَّل بالمباشرة، من دون أن ترتدي لباس المفاهيم. وهذا عائد إلى أنَّ الكلمة تقف في مقابل المفهوم، ومن ثمَّ لا يكون لها معنى إذا ما افتقدت مفهومًا معيَّنًا. وبناءً عليه، إذا لم يكن ثمَّة مفهوم في التجربة فلا يمكن حينئذٍ تشريح الحقيقة التي تحتويها تلك التجربة من خلال نظام دلاليٍّ لغويٍّ وبمنظومات لفظيَّة كلاميَّة.[2]

ومثلما ظهرت معضلة استعصاء الكشف على البيان في اختبارات التصوُّف الإسلاميِّ، كذلك ظهرت وتبعًا لخصوصيَّتها اختبارات التصوُّف في الأديان التوحيديَّة الأخرى.

يعتقد الفيلسوف الإنكليزيُّ والتر ستيس في كتابه: «العرفان والفلسفة» أنَّ السبب الذي يمنع تفسير التجارب العرفانيَّة هو تأبّيها عن المفاهيم. كما أنَّ سبب عجز الفهم البشريِّ عن إدراك هذا النوع من التجارب هو أنَّ القوانين المنطقيَّة الحاكمة على مجال الفهم الإنسانيِّ لا استخدام لها في نطاق هذه التجارب. يرى العارف هنا أنَّ في تجربته تناقضًا، أي أنَّه يشاهد ما ينقض قوانين المنطق، وهو – من ثمَّ – كلَّما حاول صوغ ما شاهده في لباس من الألفاظ وجد نفسه متورطًا في تناقض مقوليّ. أي أنَّه يجد نفسه محاطًا بأناس لهم منطقهم العام، فيما هو يأنس لمنطق ذاتيٍّ خارج عن مألوفهم. وعندما تصل الكلمات التي يعبرِّ فيها عن أحواله، غالبًا ما يأخذهم الشك كلماته فيرمونه إذّاك بالشطح والتكذيب. ولهذا فهو يعود حسيرًا تائهًا محاولاً تفسير ما حدث بأنَّ المشكلة هي في لسانه ومنطقه القوليِّ، وهو لا محالة سوف يعتقد بأنَّ تجربته – وفقًا لذلك – غير قابلة للوصف والبيان[3].

ولو عدنا إلى التجلّي بمقصوده الناتج من الإيمان الأقصى كما مرَّ معنا في تأصيلات بول تيليتش، لوجدناه يكمن في النقطة التي تختفي فيها كلُّ عينيَّة في لجَّة الألوهيَّة الخالصة. وهذا أمرٌ يدركه العرفاء بتعقُّل خاصٍّ يحصِّلونه إثر اختبارات مضنية في رحلة السير والسلوك. ربما لهذا السبب جاز ما فعله جمعٌ من كبار العرفاء والفلاسفة الإلهيين لجهة اعتبار التصوُّف أمرًا عقلانيًّا بوصفه حصيلة تكامل بين الحسِّ والحدس والفيض المتأتيّ من حضور الغيب. لقد كان بعض كبار المتصوِّفة

---

[1] - سورة الكهف – الآية 82.

[2] - شيرواني – مصدر سبقت الإشارة إليه- ص 152.

[3] - والتر ستيس – العرفان والفلسفة – مقتبس من مقدّمة إمام عبد الفتاح إمام لكتاب ستيس «الدين والعقل الحديث» – مكتبة مدبولي – القاهرة- ص 308.

علوم المبدأ LLMOLMABDAA
العدد السابع - 1445هـ - خريف 2023م

في أوروبا وآسيا فلاسفة كبارًا، وفي الوقت نفسه، مبرّزين في وضوحهم وتماسكهم وعقلانيَّتهم، لكنَّهم أدركوا أنَّ المحتوى الحقيقيَّ للإيمان في الهمِّ الأقصى لا يمكن أن يتوحَّد بقطعة من الواقع، كما يشتهي الإيمان التقديسيُّ، كما لا يمكن أن يُعبِّر عنه بألفاظ النظام العقليّ، بل هو تجربة نشوة انجذابيَّة. لذا، لا يستطيع المرء أن يتحدَّث عن التجلِّي كإيمان أعلى إلَّا بلغة ترفض في الوقت نفسه إمكانيَّة الحديث عنه. هذه هي الطريقة الوحيدة التي يعبّر بها الإيمان الصوفيُّ عن نفسه. عند هذه النقطة يطرح تيليتش طائفة من الأسئلة: هل يمكن وجود شيء للتعبير إذا كان محتوى الإيمان الصوفيِّ يتعالى عن كلِّ شيء قابل للتعبير؟ ألا يقوم الإيمان على تجربة حضور المقدَّس؟ كيف تكون مثل هذه التجربة ممكنة إذا كان الأقصى هو ما يتعالى عن كلِّ تجربة ممكنة؟ الجواب الذي تقدِّمه التجربة الصوفيَّة على نطاق كونيٍّ تفيد التالي: يوجد مكان يحضر فيه الأقصى داخل العالم المتناهي، هو تحديدًا، أعماق النفس الإنسانيَّة. هذه الأعماق هي نقطة الاتصال بين المتناهي واللَّامتناهي. ولكي يبلغها الإنسان، لا بدَّ له من أن يفرِّغ ذاته من جميع المحتويات المتناهية في الحياة الاعتياديَّة، وأن يتخلَّى عن جميع الهموم الأوليَّة لصالح الهمِّ الأقصى. يجب أن يمضي إلى ما وراء أجزاء الواقع التي يجرب فيها الإيمان التقديسيّ الأقصى. يجب أن يتعالى على انقسام الوجود، بما في ذلك جميع الانقسامات الأكثر عمقًا وكليَّة، وهو الانقسام بين الذات والموضوع. فالأقصى يتجاوز هذا الانقسام، وعلى من يريد أن يبلغه أن يقهر هذا الانقسام في ذاته عن طريق التأمُّل والتدبُّر والنشوة الانجذابيَّة. والإيمان/ داخل حركة النفس هذه، هو حالة من التقلُّب بين امتلاك محتوى الهمِّ الأقصى وعدم امتلاكه. وهو يتحرَّك في درجات من التقريب، في انتكاسات وتحقُّقات مفاجئة. ولا يستخفُّ الإيمان الصوفيُّ بالإيمان والتقديس أو يرفضه، بل هو يتخطَّاه إلى ما هو أضرُّ في كلِّ فعل إيمان تقديسيٍّ، ولكنَّه يختفي وراء الأشياء العينيَّة التي يتجسَّد بها[1]. كان اللَّاهوتيون أحيانًا يضعون الإيمان مقابل التجربة الصوفيَّة. وهم يقولون إنَّ المسافة بين الإيمان والأقصى لا يمكن أبدًا أن تُردم. ويحاول التصوُّف أن يمزج العقل بمحتوى همِّه اللَّامشروط، بأساس الوجود والمعنى. ولكن لم يكن لهذه المقارنة سوى صلاحيَّة محدودة. فالصوفيُّ يعيّن المسافة اللَّامتناهية التي تفصل اللَّامتناهي عن المتناهي، ويقبل حياة المراحل الأوليَّة من الوحدة مع اللَّامتناهي، التي لا تقاطعها النشوة النهائيَّة إلَّا نادرًا، أو لعلَّها لا تقاطعها أبدًا، في هذه الحياة. ولا يمكن للمؤمن أن يظفر بالإيمان إلَّا إذا استحوذ عليه محتوى همِّه الأقصى. والتصوُّف، مثل نزعة التقديس، نمط من الإيمان، وهناك عنصرٌ صوفيٌّ، كما هناك عنصرٌ تقديسيٌّ، في كلِّ نمط إيمان[2].

يتَّسق رأي تيليتش مع كثيرين من عظماء المتصوِّفة المسلمين لجهة البعد المتسامي للإيمان في الشخصيَّة الإنسانيَّة مهما كانت اعتقاداتها وانتماءاتها الفكريَّة والحضاريَّة. وهذا ما حمله على

[1] - بول تيليتش - مصدر سبق ذكره - ص 158.
[2] - تيليتش - المصدر نفسه - ص 160.

التنظير لمضمون جديد لمفهوم الإنسانويَّة بعيدًا من الفهم التسطيحيِّ الذي شهدته الحداثة الغربيَّة على مدى خمسة قرون مضت.

وهكذا، فإنَّ قضيَّة العقليِّ الغيبيِّ سوف تؤلِّف نقطة الجذب الكبرى في فلسفة ابن عربي. ولشدَّة عنايته بها نجدها مبثوثة بالإشارة والعبارة في كبريات أعماله، وقد توزَّعت في صعيدين: الأول: صعيد التنظير لفلسفة التصوُّف، والثاني صعيد التجربة الشخصيَّة. ولعلَّ الشيخ الأكبر أحد أكثر العرفاء الذين ساجلوا الفلاسفة والمتكلِّمين وأهل الحرف من الفقهاء وخصوصًا لجهة استعصاء كشوفات الأولياء ومعارفهم على الإعراب. يقول في «الفتوحات»: إنَّ علوم أهل الأسرار الحاصلة عن طريق الكشف والشهود بالتجلّي الإلهيِّ وتلقّي الفيض القدسيِّ تقع وراء حدود العقل ومجاله(...)، ثمَّ إنَّ هذه المعرفة التي يهبها الحقُّ تعالى لمن شاء من عباده لا يستقلُّ العقل بإدراكها، ولكن يقبلها فلا يقوم عليها دليل ولا برهان، ثمَّ إنَّ هذه الأوصاف الذاتيَّة لا يمكن العبارة عنها، لأنَّها خارجة عن التمثيل والقياس، فإنَّه ليس كمثله شيء، فكلُّ عقل لم يكشف له من هذه المعرفة شيء يسأل عقلاً آخر»[1].

في هذا السياق، لاحظ بعض المحقِّقين طائفة من الاستنتاجات، منها:

- أنَّ المعرفة الوهبيَّة (علوم الكشف والشهود والتجلّي) هي معرفة يفهمها العقل ويراها صحيحه، ومن ثمَّ فهو يعترف بها ويقرُّ لها.

- أنَّ العقل غير قادر - بالاستقلال واعتماد طريق الفكر والنظر – على الوصول إلى هذه المعرفة أبدًا، ومن هنا كانت واقعة في طور فوق طور العقل.

- أنَّ العقل، رغم استقباله هذه المعارف بوساطة الفيض الإلهيِّ وإقراره بها، عاجزٌ عن شرحها وتفسيرها بمنظومة المفاهيم والقضايا التي يحملها، ذلك أنَّها معرفة لا تتكيَّف مع هذه المفاهيم39[2].

- أنَّ السرَّ في بلوغ العارف معرفةً بالحقِّ تعالى خارجة عن طاقة الفكر والنظر، يكمن في أنَّ العارف يتَّحد بالحقيقة التي يصلها في تجربته العرفانيَّة، الأمر الذي لا يحصل بتاتًا في المعرفة العقلانيَّة. ذلك أنَّ الإنسان هناك يدرك الحقيقة من وراء حجاب المفاهيم(...). ثمَّ إنَّ الإنسان الذي يبلغ القدرة الإلهيَّة المطلقة بتجربته العرفانيَّة يفهم ببصيرته أنَّ كلَّ قدرة في هذا الوجود إنما هي مظهر للقدرة الإلهيَّة، أمَّا سلوك سبيل العقل فلا يؤدّي به إلَّا إلى التصديق بقدرة الله سبحانه من دون أن يشاهدها.. ومن هنا، يخطو العقل النظريُّ عند ابن عربي في معرفة صفات الله وأسمائه خطوات سليمة في الطريق الصحيح، ويدرك الحقائق – بهداية الأنبياء – إدراكًا جيّدًا، ويرسم خارطة الوجود ومراتبه رسمًا مطابقًا للواقع وفق نظام صحيح تمامًا، فيغدو عالمًا عقليًّا شبيهًا بالعالم العينيِّ، إلَّا

[1] - الفتوحات المكيَّة – دار صادر – الجزء الأول – ص 93-94.

[2] - علي شيرواني – مصدر سبق ذكره – ص 245.

أنَّه رغم ذلك كلِّه، لا يبلغ مبلغ العارف في شهوده، فيظلُّ يميّزه عنه ما يميّز فهم معنى الحلاوة عن تذوُّق العسل(...). ومع ذلك، فإن ابن عربي، يقرُّ - من جهة أخرى - بأنَّ الاكتفاء بهذه المعارف العقليَّة لا يؤدّي إلى الاتصال بالحقيقة المصحوب ببلوغ الكمال والسعادة الحقيقيّين، وإنَّما يظلُّ الإنسان - رغم هذه المعارف - عَطِشًا كما كان من قبل، ويبقى يتخيَّل الماء من دون أن يبلغ فاه، ومن ثم فلا يصدره أو يرويه[1].

5. التجلِّي بما هو إعراب عن واقعيَّة الغيب:

لعلَّ الاستفهام الأصل الذي يُساق بإزاء فهم الصلة الواصلة بين الله والعالم، أو بين شأن الحقِّ وشؤون الخلق، هو التالي: كيف للوجود الحقِّ أن يظهر في مراتب وظهورات مختلفة؟

هذا هو السؤال التجلّي كأحد أشهر المفاهيم في التنظير الفينومينولوجيِّ عند ابن عربي، والوظيفة المعرفيَّة المسندة إليه في التوحيد الوجوديّ، أنَّ هذا المفهوم هو الأداة الإجرائيَّة؛ التي بفضلها يفسِّر تعدُّد المراتب الوجوديَّة، مع أنَّ عين الوجود واحدة، وبفضل هذا المفهوم المفتاح يؤسِّس لما يمكن أن نسمّيه بـ" ميتافيزيقا التجلّي". وهذه المنزلة من المعرفة الوجوديَّة تختزن رؤية مفارقة لما عكفت عليه إجراءات الفلاسفة والمتكلّمين حيال فهم الصلة بين الله والعالم. فقد استوت هذه المنزلة على مبدأ النظر إلى التجلِّي بما هو فعل الإيحاء القائم على الأمر والخلق كمبدأ إلهيٍّ في إيجاد الموجودات. فتجعل من العالم مرتبة من مراتب التجلّي الإلهيِّ الدائم، ويعتاض بها عن ميتافيزيقا الفيض، كما نظر لها الفلاسفة، وعن ميتافيزيقا الخلق من عدم كما نظر لها المتكلّمون. تلك التي تتأسَّس على مبدأ الإله المفارق المتعالي، والعالم المنفصل عنه؛ ولذلك أتيح له أن يحقِّق مقصوده من تمييز نسق تفكيره الخاصِّ من الفلاسفة والمتكلِّمين معًا بفضل استصفاء هذا المصطلح.(...). ثم إنَّ ميتافيزيقا التجلّي تجعل المفارق محايثًا من غير أن يفقد مفارقته، وتعاليه، فهو متعال من جهة ذاته، محايث من جهة أسمائه، وهذا التجلّي له جانبان: جانب وجوديٌّ وجانب معرفيٌّ؛ لأنَّه نوعان: "تجلٍّ عامٌّ إحاطيٌّ، وتجلٍّ خاصٌّ شخصيٌّ، فالتجلّي العامُّ تجلٍّ رحمانيٌّ، وهو قوله تعالى **{الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى}[طه - 5]**، والتجلِّي الخاصُّ هو ما لكلِّ شخص من العلم بالله، وهو ما يسمَّى (التجلِّي الوجوديُّ) و(التجلِّي الشهوديُّ)، فضلاً عن أنَّ الأسماء الإلهيَّة، على تعدُّدها، وتنوُّع حضراتها، وفاعليَّتها في الأكوان كلِّها، يمكن إرجاع الأفعال المتَّصلة بها إلى نوعين من التجلّي هما: تجلّي الجمال، وتجلّي الجلال. أمَّا من الوجه الوجوديِّ فالتجلّي هو حركة الوجود الأزليَّة الأبديَّة، عنها يظهر الوجود في كلِّ آن في ثوب جديد، وتتعاقب عليه الصور التي لا تتناهى عددًا من غير أن تزيد فيه، أو تنقص شيئًا من جوهر ذاته، فإنَّ للحقِّ في كلِّ خلق ظهورًا... فالحقُّ محدود بكلِّ حدّ.

---

[1] - المصدر نفسه - ص 247 - 148.

وقد ذهب عدد من أقطاب الصوفيَّة المتأثّرين بالشيخ الأكبر إلى تأصيل نظريَّة توحيد الوجود، فميَّزوا بين مراتب الوجود ليؤدُّوا تنزيه الحقِّ الواجد ورعايته بالحقِّ الموجود وفق مبدأ الوصل والوصل. ومثل هذا التمييز سنجده لدى المتصوِّف الكبير الشيخ عبد الغني النابلسيِّ الدمشقيِّ الحنفيِّ (1050 - 1143هـ) الذي يبيّن في كتابه «الوجود الحقّ والخطاب الصدق» أنَّ «الوجود الواحد الحقّ، وإن كان في ذاته مطلقًا عن جميع التقادير، والتصاوير، والقيود، والحدود، قد تجلَّى، وانكشف، وظهر بجميع التقادير، والتصاوير، والقيود، والحدود؛ لأنَّه فاعلها، وخالقها، وصانعها على مقتضى ما جرى في علمه، وقرَّرته إرادته، وأنشأته قدرته، فليس ثمَّة إلاَّ وجود وقيود وحدود قائمة بالوجود، والقيود والحدود هي المعلومة المشهودة بالحسِّ والعقل، والوجود غيب عن الحسِّ والعقل من حيث ذاته، وشهادة لهما من حيث ظهور القيود، والحدود به.

وهكذا سنرى أنَّ الخلق في - منظومة ابن عربي العرفانيَّة - ليس إيجادًا لشيء لا وجود له، فذلك مستحيل عقلاً وفعلاً، ولا هو فعل قام به الحقُّ في زمن مضى، دفعة واحدة، ثمَّ فرغ منه، كلاَّ، فليس الخالق عنده بمعنى الموجد من عدم، أو المبدع على غير مثال سابق، وإنَّما الخالق ذاتٌ أزليَّة أبديَّة تظهر في كلِّ آن في صور ما لا يحصى من الموجودات كثرة، فإذا ما اختفت فيه صورة تجلّى في غيرها في اللَّحظة التي تليها، فعمليَّة الخلق هي حركة التجلّي المتجدِّد، والمخلوق هو تلك الصور المتغيّرة الفانية التي لا قوام لها في ذاتها، وإنَّما قوامها بالحقِّ الذي يوجدها بمقتضى علمه، ويحفظ عليها وجودها على النحو الذي يشاء، بمقتضى قدرته، وإرادته. فـ: «إذا قلت القديم فني المحدث، وإذا قلت الله فني العالم، واذا أخليت العالم من حفظ الله، لم يكن للعالم وجود وفنيٌّ، وإذا سرى حفظ الله في العالم بقي العالم موجودًا، فبظهور وتجلّيه يكون العالم باقيًا... وبهذا يصحُّ افتقار العالم إلى الله في بقائه في كلِّ نفس، ولا يزال الله خلاَّقًا على الدوام.

من المفيد القول أنَّ الخلق عند ابن عربي هو التجلّي؛ أي: إخراج ما له وجود في حضرة من حضرات الوجود إلى حضرة أخرى، بمعنى إخراجه من الوجود في العلم الإلهيِّ الى الوجود في العالم الخارجيِّ، أو هو إظهار الشيء في صورة غير الصورة التي كان عليها من قبل، فالعالم، من حيث بطونه في العلم الإلهيِّ، حقيقة أزليَّة دائمة لا تفنى، ولا تتبدَّل، ولا تتغيَّر إلاَّ من حيث صورها، أما حقيقة ذاتها وجوهرها فلا تخضع للكون والفساد، وإنَّما تخضع لهما صورها المتكثرة، ومظاهرها المتعدِّدة.[العفيفي، أبو العلا- التعليقات على فصوص الحكم - الجزء الثاني- مصدر سبق ذكره - ص 213.]

ذلك هو الخلق في اصطلاح ابن عربي؛ تجلٍّ إلهيٌّ دائمٌ في ما لا يُحصى عدده من صور الموجودات، وتغيُّرٌ دائمٌ في ما لا يُحصى من صور الموجودات، وتحوُّل مستمرٌّ في الصور في كلِّ آن، وهو ما يطلق عليه اسم (الخلق الجديد) أو(تجديد الخلق مع الأنفاس).

فالله هو الوجود المطلق، وكلُّ موجود من الموجودات صورة من صوره، والصورة إن أخذت في

جزئيَّتها ليست هـي الله فـي إطلاقـه، إنَّمـا هـي مجلـى مـن مجاليــه.

إنَّ مفهوم التجلّي، كما استقرَّ عند ابن عربي، أشبه ما يكون بمفتاح سحريٍّ يفتح المستغلقات، فقد رأينا، من الناحية الوجوديَّة، أنَّه شرط وجود الأشياء واستمرارها في الوجود وبقائها، إذ إنَّ الحقُّ يظهر بالتجلّي في صور كلِّ ما سواه من الموجودات، «فلولا تجلّيه لكلِّ شيء ما ظهرت شيئيَّة ذلك الشيء». ومزيَّة هذا التجلّي الإلهيِّ هي الدوام، «فالتجلّي الإلهيُّ لا ينقطع».

يكتشف العارف خلال معراجه المعرفيِّ واختباراته المعنويَّة سرَّ الوجود في ذاته. وهو في هذا يتفادى الجدل الذي يشهده فقه الفلسفة لجهة التعارض بين الخلق من العدم والخلق من شيء، وهو تعارض لا نعرف معه الخاصّيَّة التي يتمتَّع بها الحقُّ المخلوق به فلا يشاركه فيها أيُّ مخلوق. فهو مخلوق متفرِّد بذاته، فاعل بالخلق منفعل بالحقِّ الأعلى، ولذلك حظي بمنزلة الخلق الأول والتجلّي للكلمة الإلهيَّة البدئيَّة "كن". فهذه الكلمة يمثِّلها ابن عربي بـ "النفس الإلهيّ. وهي تعني الانبلاج كما ينبلغ الفجر. وأمَّا الخلق هنا فهو أساس كشف الذات الإلهيَّة لنفسها، ولذا فلا مجال هنا للخلق من عدم لفتح هوَّة لا يمكن لأيِّ فكر عقلانيٍّ أن يمدَّ فوقها جسرًا، لأنَّ تلك الهوَّة نفسها وبطابعها التمييزيِّ تقوم بالمعارضة والإبعاد بين الأشياء. فالتنفُّس الإلهيُّ يخرج ما يمسيه ابن عربي نَفَسًا رحمانيًّا وهذا النَفَسُ هو الذي يمنح الوجود والحياة لكلِّ الأجسام "اللطيفة" التي تشكِّل الوجود الأوليَّ والتي تحمل اسم العماء.. في هذا المجال يشير المفكِّر الفرنسيُّ هنري كوربان إلى الحديث المنسوب إلى النبيِّ(ص) لمَّا سُئل أين كان ربُّنا قبل أن يخلق خلقه؟ فأجاب: كان في عماء، ما فوقه هواء وما تحته هواء.

يرى كوربان أنَّ هذا العماء الذي يصدر عنه والذي فيه يوجد أزلاً الكيان الإلهيّ، هو نفسه الذي يقوم في الآن ذاته بتلقّي الأشكال كلِّها، ويمنح للمخلوقات أشكالها: إنه نشط وسكونيٌّ، متلقٍّ ومحقِّق، وبه يتمُّ التمييز داخل حقيقة الوجود باعتبارها الحقَّ في ذاته. إنَّه من حيث هو كذلك الخيال المطلق واللاَّمشروط. وعمليَّة التجلّي الإلهيِّ الأصليَّة التي من خلالها "يظهر" الوجود لنفسه بالتميُّز في وجوده الخفيّ، أي بإظهاره لذاته ممكنات أسمائه وصفاته والأعيان الثابتة، هذه العمليَّة تعتبر خيالاً فاعلاً وخلاَّقًا وتجلّيًا. العماء بهذه الدلالة هو الخيال المطلق أو التجلّي الإلهيُّ أو الرَّحمة الموجدة، تلكمُ هي بعض المفاهيم المترادفة التي تعبِّر عن الواقع الأصل نفسه، أي الحقَّ المخلوق به كلُّ شيء، وهو ما يعني أيضًا "الخالق المخلوق". فالعماء هو الخالق، بما أنَّه النفيس الذي يصدر عنه لأنَّه مخبوء فيه: وهو من حيث هو كذلك اللاَّمرئيُّ و"الباطن". والعماء هو المخلوق باعتباره ظرفًا ظاهرًا. فالخالق المخلوق يعني أنَّ الوجود الإلهيَّ هو المحجوب والمكشوف أو أنَّه هو الأول والآخر.

تتضمَّن كلمة "كن" التي كان بها الحقُّ المخلوق به كلُّ شيء، إيحاءً غيبيًّا من خالقه مؤدَّاه:

"لست أنت الذي يخلق حين تخلق، ولهذا فخلقك حقيقيّ. وهو حقيقيٌّ لأنَّ كلَّ مخلوق له بعد مزدوج: فالخالق المخلوق يُنمذِج وحدة الأضداد. ومنذ الأزل وهذه المصادفة متأصِّلة في الخلق لأنَّ الخلق ليس من عدم وإنَّما هو تجلٍّ، ومن حيث هو كذلك فهو خيال. فالخيال الخلَّاق هو خيال شهوديٌّ، والخالق مرتبط بالمخلوق المتخيّل، لأنَّ كلَّ خيال خلَّاق هو تجلٍّ وتجدُّد للخلق. وعلم النفس لا ينفصل عن علم الكون: وخيال التجلّي يصرفهما في سيكوكسمولوجيا. وبالحفاظ على هذه الفكرة حاضرة في الذهن يلزمنا مساءلة ما يكون عضوها في الكائن الإنسانيِّ، أي عضو الرؤى والتنقيل، وتحويل كلِّ الأشياء إلى إشارات ورموز.

6. الصحوة كتعرُّف على المطلق في اللَّاهوت الغربيّ:

لا تنأى المقاربات التي أجريت حول التصوُّف ومفاهيمه في العالم الإسلاميِّ، عمَّا ذهبت إليه أبحاث التصوُّف وعلم الإجتماع الدينيِّ المقارن في الغرب الحديث. وفي هذا الإطار، درست الباحثة الأميركيَّة أفلين أندرهل Evelyn Undrhill التجارب الروحيَّة في الإسلام والمسيحيَّة والبوذيَّة، ولاحظت أنَّ "ما يسمّيه العالم "تصوُّفًا" هو علم المطلقات... أي علم **الحقِّ** الواضح بذاته، والذي لا يمكن "التفكير فيه بالعقل"..." الصوفيُّ - حسب رؤيتها - هو من يتوق إلى معرفة ما هو **مطلق**، لكنه يدرك أنَّ **المطلق** تتعذَّر معرفته من خلال استخدام العقل فقط. فالمتصوِّفة لا يرون في التفكير العقليِّ، كقاعدة عامَّة، دليلاً كافيًا إلى الروح، ولذلك يستعملون أنواعًا أخرى من النشاط العقليِّ ليقاربوا **المطلق المحيّر**. ولمَّا كان لكلِّ ثقافة نصيبها من التصوُّف، ورغم اختلاف الأسماء التي أطلقت على **المطلق** والطرق التي يُسلك إليه من خلالها، يبقى جوهر كلِّ ثقافة متوافقًا مع ما سبق ذكره. هكذا سنرى أنَّ الباحث في التصوُّف المسيحيِّ فيدنت يوغيس يبحث عمَّا يسمّيه إدراك اتِّحاد الأتمان بالبراهمان من خلال ممارسات تأمُّليَّة وزهديَّة. إنَّ بوذيَّة الزن تتغيَّا الوصول إلى الوعي الكونيِّ من خلال تأمُّل صارم تزول من خلاله ثنائيَّة التفكير كليًّا وإراديًّا من ذهن السالك؛ تمامًا كما يسعى الصوفيون إلى اختبار "انتقال الروح" (تجربة مباشرة للمقدَّس) من خلال العيش بعزلة، ومن خلال الفقر والتقوى، التي يقصد منها (تحرُّر) القلب من كلِّ ما هو غير الله" (James, 455)؛ وأمَّا القديسون الكاثوليك فإنَّهم يتوجَّهون نحو اتِّحاد الروح بالله من خلال الصلاة والصوم والتأمُّل[1].

ماهيَّة التصوُّف إذًا، تكمن في "القدرة على فهم الحقيقة المتعالية"؛ وهي قدرة كامنة في صميم النفس البشريَّة. تقول أندرهل: "قلّة من الناس يمرّون في الحياة من دون معرفة معنى التأثُّر بالشعور الصوفيِّ" (Underhill, 73). قد يكون مشهد الشمس من قمم جبال بعيدة، أو صوت سمفونيَّة أو معانقة حبيب مفقود من فترة طويلة، أو مشهد فقير متألِّم، سببًا لهذا "الشعور المتعالي الذي

[1]- ديفيد تشاي - هايدغر والتاويَّة - فصليَّة «الاستغراب» - العدد الخامس - بيروت - خريف 2016.

يتدفَّق من جزء آخر من النفس ويهمس للفهم والحواسِّ بأنَّهم غافلون عن شيء ما". هذا الشعور مألوف لكثيرين، لكن ما يميّز الصوفيَّة عن سواهم هو الانسجام الاستثنائيُّ معه. أمَّا بالنسبة إلى الشخص العاديِّ فيمكن لهذا الشعور أن يكون تثقيفيًّا لفترة قصيرة، ويبقى في أحسن الأحوال تتمَّة لحياة سارية في ثنايا العالم الطبيعيِّ. من جهة أخرى، وبالنسبة إلى الصوفيِّ، تبدو تجربة هذا الشعور مكثَّفة جدًّا، بحيث إنَّه عندما يحصل يبدأ بإعادة تنظيم كاملة لرؤيته العالميَّة وإعادة توجيه لأولويّاته حول الحقيقة المتعالية التي تكشفها له التجربة. وما من ريب أنَّ هذه التجربة التبصُّريَّة تتعدَّد مسمَّياتها في الثقافة الصوفيَّة والعرفانيَّة. منهم من يذهب إلى تسميتها بـ "الصحوة"، ومنهم من يعرِّفها بـ"الكشف والتجلِّي"، وآخرون انبروا إلى وصفها بـ "لحظة الانتقال من العدم المحض إلى الجلاء والاستنارة".

إلى هذه التوصيفات التي مرَّت، ثمَّة من جاء بمصطلح الصحوة لكي يقارب الحدَّ الأعلى من التعبير عن الاختبار الصوفيّ. والصحوة كمبدأ عامٍّ في فضاء التصوُّف، تشتمل على إدراك مفاجئ متبصِّر لحقيقة العالم العظيمة والبديعة - أو أحيانًا لوجهها الآخر، الأسى الإلهيّ في قلب الأشياء - التي لم تفهم من قبل. وبالتالي لا توجد كلمات يمكن أن تصف هذا الإدراك. أمَّا عالم المدركات الماضية في واقعه فلا يمكن أن يكون إلَّا ضبابيًّا في أحسن الأحوال[1]. إنَّ مثل هذا التوصيف لمصطلح الصحوة يلقي الضوء على ثلاثة أوجه أساسيَّة للاختبار الروحيّ: أولاً، إنَّها مفاجئة وقويَّة؛ ثانيًا، تؤدّي إلى ترك العلائق الدنيويَّة؛ وثالثًا، تثير قوَّة دفع شديدة نحو معرفة إضافيَّة بما تمَّ كشفه في التجربة.

في الفضاء المعرفيِّ الغربيِّ جرى النظر إلى التصوُّف من وجهين متلازمين: الأول بما هو تنظيرٌ فلسفيٌّ لظاهرة سوسيوتاريخيَّة، والثاني بما هو اختبارٌ معنويٌّ وروحيٌّ يكابده الصوفيُّ داخل دين ما أو خارجه، قصد التعرُّف على الله. وقد يكون الفيلسوف الألمانيُّ المعاصر مارتن هايدغر أحد أكثر أقرانه ممَّن استطاعوا خرق الجدار الإسمنتيِّ الذي أقامته ميتافيزيقا الحداثة بين الله والعالم. فهو يتحدث عن نموذج أعظم من التجلِّي الذي تفضي إليه التجربة الأوليَّة المتعالية، ويطلق على هذا النموذج عبارة "القلق الأساسيّ"، ويعني بذلك ذاك النوع من القلق الذي "يكشف عن اللَّاشيء" الكامن "في داخل" كلِّ كينونات العالم الداخليّ (What is Metaphysics, 103).. وهذا الصنف من التجربة يمكن أن يعتبر مماثلاً إلى حدٍّ كبير لتجربة الصحوة كما يمكن اعتباره مثالاً عليها. "القلق الأساسيُّ" هو مثل الصحوات، مفاجئ ويحصل من غير توقُّع، وهذا ما يسبِّب انسحابًا من الشؤون الدنيويَّة وينتج عادة خلال الترتيبات البعيدة المدى لأنشطة الشخص تجاه الأهداف المتعالية. يرى هايدغر أنَّ "القلق الأساسيَّ يمكن أن يستيقظ في الوجود في أيِّ لحظة، ولا يحتاج إلى أيِّ حدث غير اعتياديٍّ لإيقاظه". وأمَّا الحقيقة المتعالية التي تكشف عنها الصحوة

[1]- ديفيد تشاي - مصدر سابق.

فلا يمكن بلوغها عبر وسائل التفكير العقليِّ الميتافيزيقيِّ، ذلك لأنَّها تتجاوز كلَّ مفهوم عقليٍّ قد يسعى هذا النوع من التفكير لحبسه في الداخل[1].

في مسعاه إلى الكشف عن أبعاد جديدة للميتافيزيقا، يرى الفيلسوف الألمانيُّ فرانز فون بادر (1756-1841) أنَّ الفلسفة تبدأ بالسؤال عن الذي يؤسِّس بنية الكينونة والتفكير.. أي العقل الأول الذي يُحدِث ويؤيِّد ويساعد؛ ذاك الذي يُحدث الكينونة ويؤسِّسها، ويؤيّدها، ويساعدها. وهذا وحده المبدأ الذي يخلق ويؤسّس ويدعم في الوقت نفسه، وهو أكثر من مجرَّد سبب أوَّل، أو محرِّك أول كما وصفه أرسطو. فعندما يكون الذي يُحدث ويؤيّد ويساعد هو المؤسِّس، هو الذي يُحدث ويؤيّد ويساعد. لكن الذي يحُدث أولاً، يمكن أن يكون الذي يُحدث نفسه وبالتالي يؤسس نفسه وحسب. فالمحدِث والمؤسّس الأول لا يمكن أن يُحدث ويؤسّس غيره قبل أن يُحدث ويؤسِّس نفسه أولاً. ومن خلال كونه مؤسِّسًا لذاته فقط، يمكن لذاتيِّ التأسيس أن يؤسِّس[2].

إنَّ مبدأ التأسيس – كما يضيف بادر - ينبغي أن يكون مؤسِّسًا ذاته بمعنى محدَثٌ بالذات، وعالم بالذات وخلاَّق. المبدأ المؤسِّس بحقٍّ هو الذي يولّد المعرفة وكلّ ما يتعلَّق بها، أو إنَّ المعرفة المطلقة والخالقيَّة المطلقة يتماهيان في المبدأ. وكذلك، فإنَّ تعليم تماهي الذات والموضوع في العقل الواعي لذاته أو كون العقل مع ذاته هو تعليم أنَّ الإدراك الكامل هو إدراك منتج، يدرِكُ عندما يُحدث. عندما لا يكون وعي الذات تماهياً أزليًّا بين الذات والموضوع لا يكون تماهيًا حقيقيًّا؛ لأنَّ التماهي بين ما يُحدِث وبين ما يُحدَث، والتماهي بين ذات وموضوع الوعي الذاتيِّ الذي لا ينشأ إلَّا في الزمن، ليس تماهيًا، بل هو تعاقب إلغاء للفوارق. إنَّ وعيًا ذاتيًّا كهذا الذي يتماهى في حالة تعاقبيَّة ليس أوليًّا ولا أصيلاً، بل هو ثانويٌّ ومستخلص. وهذه المعرفة اللَّاأوليَّة أو الثانويَّة هي المعرفة الذاتيَّة لكلِّ عقل متناه. فكلُّ عقل متناه يعرفه لا يحدث نفسه وبالتالي لا يعرف نفسه، وهكذا يُعرَف بكونه معروفًا من الروح المطلق[3] الذي أحدثه. وكلُّ معرفة ذاتيَّة أو تفكير ذاتيٍّ للموجود المحدود هو أيضًا مفكَّر فيه ويعرِف بمعرفته أنَّه مفكِّر فيه في الوقت نفسه. "الأنا أفكر" (الكوجيتو) هي دائمًا في الوقت نفسه "أنا مفكَّرٌ فيَّ إذا أنا أفكِّر (cogitor ergo cogito)[4].

يريد بادر ممَّا مرَّ اقتباسه أن يؤسِس لكوجيتو جديد يعيد الميتافيزيقا إلى التطلُّع نحو الأفق الأعلى بعد أن سدَّت في وجهها آفاق التسامي الإلهيّ. والسبب في ذلك كلِّه يعود إلى ما يسمّيه

[1]- Martin Heidegger. Contributions to Philosophy, Trans. Richard Rojcewicz. And Daniela Vallega Indiana University Press 2012. **88- 89**

[2]- Franz von Baader، Vorlesungen über religiöse Philosophie (abbr. VP)، in SW، Vol. I، p. 551.

[3]- IPID. P. 552.

[4]- See. Franz von Baader، Über das Verhältnis des Wissens zum Glauben، in SW I، p 185؛ Vorlesungen über spekulative Dogmatik (abbr. VD)، in: SW، Vol. VIII، 115؛ Erläuterungen zu sämtlichen Schriften von Louis Claude de Saint-Martin (abbr. E)، in SW، Vol. XII، p. 714، 178 -171 and others.

هايدغر بـ "نسيان الكينونة". أو بحسب التعبير القرآنيِّ نسيان الله. كما في الآية: ﴿**وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ**﴾[1].

والواقع أنَّ «كوجيتو» بادر له سمتٌ مخصوص ومفارق. إنَّه يروم فتح السبيل أمام الميتافيزيقا لتتعرَّف على الملأ الأعلى عبر العقل المتدبِّر. لقد انطلق بادر من نقد منظومة ديكارت في «الأنا أفكِّر، إذن أنا موجود» ليقدِّم منظومته الفلسفيَّة العرفانيَّة التي تقوم على نظريَّة التعرُّف على المتعالي المطلق من خلال المقولة التالية: أنا مفكِّر فيه وبه من الله، إذن أنا يمكن أن أكون وأفكِّر». وما من شكٍّ في أنَّ انتماءه إلى البيئة الرومانسيَّة في الفلسفة المثاليَّة الألمانيَّة جعله يمضي بعيدًا نحو ميتافيزيقاه الخاصّ. ولقد تأثَّر إلى حدٍّ كبير باللَّاهوتيِّ وفيلسوف التصوُّف الكبير يعقوب بوهم (Jacob Boehme) الذي منه توصَّل بادر إلى تواصل المتناهي واللَّامتناهي ولكن عن طريق سكن المطلق في المتناهي، وتعلّق المتناهي بالمطلق عبر تمثُّل صفاته وأفعاله. ففي معرفة الذات مقرونة بتأمُّل الذات الحكيمة الإلهيَّة يكمن مصدر وهدف المعرفة والوجود الإنسانيَّين[2].

7 - التجلِّي أو الكشف عن السر المكنون

لم يقتصر مفهوم التجلِّي في الفضاء الغربي على الجانبين الفلسفي واللَّاهوتي بل ثمة من ذهب إلى متاخمته كاختبار روحي ومعنوي إنطلاقاً من الحقل الأنثروبولوجي. ذلك ما سنجده لدى الفيلسوف والأنثروبولوجيِّ الفرنسيِّ ميشيل دو سارتو (1925-1986) فقد رأى إلى التجلي باعتباره كشفاً عن السرِّ المكنون للألوهيَّة في تاريخ العالم. وغالب الظنِّ أن دو سارتو وهو يلج الأغوار القصيَّة للحكاية العرفانيَّة، لم يكن غافلاً عمَّا شهدته الحضارات الإنسانيَّة من معطيات في ميدان التصوُّف النظريِّ. ولأجل ذلك سنلحظ تماثلاً مفهوميًّا واصطلاحيًّا في مواضع شتَّى من كتاباته في أنثروبولوجيا التصوُّف. ومن البيِّن في أعماله أنَّ قلب التجربة الكنانيَّة، ليس وصفًا خارجيًّا - تاريخيًّا أو إثنولوجيًّا - يأتي إلى النور ويضمُّ الغريب إلى قول الكتابة الكنانيَّة. فالقول الصوفيُّ هو كلام جريح كما يقول[3]، ولكن ينقصه جرعة لأنَّه، في بحثه عن الله، تهتمُّ الصلاة بعدم العثور على الشخص الذي يبحث عنه خوفًا من عدم الحاجة إلى البحث عنه. إلى ذلك، فإنَّ القول العرفانيَّ ليس معاديًا للفكر، بقدر ما هو رافض لاختزال ما نتحدَّث عمَّا نعرفه أو ما نختبره؛ نحن نتفهَّم مدى إلحاح الاستراتيجيَّة عندما يتمُّ سحب ما نتحدَّث عنه لجعل مهمَّته ممكنةً[4].

في حكايته العرفانيَّة، سنجد كيف يهيمن المصطلح الصوفيُّ على منطق الكتابة في أعمال دو

---

[1]- سورة الحشر – الآية 19.

[2]- Jacob Boehme, Apologia Contra Baltnasar Tilken. 11.67

[3] - Cf. A. Lion, «Le discours blessé. Sur le langage mystique selon Michel de Certeau», RSPT **71 (1987) p. 405 -420.**

[4]- M. de Certeau, Histoire et psychanalyse, entre science et fiction, Gallimard, Paris 1986, p. 162 :

سارتو. لقد رأى أنَّه لا مناص من العثور على منفذ يوصله إلى إدراك الجوهر المستتر للمنظومة اللّاهوتيَّة. ولذلك بدا مصطلح الكنان، حسب مقصده، كما لو أنَّه يشير إلى الماهيَّة الجوهريَّة للتصوُّف. والكنان نحت لغويٌّ يكافئ نوعًا ما المنطوق (mystique)، نظرًا لاختزانه مدلول السرِّ واللُّغز والتكتُّم (mystère)،[1] غير أنَّ طابعه العمليَّ لا ينفي المجال السرِّيَّ والملغز الذي يتغلَّف به، لأنَّ هذا المجال يعرب عن نظام "المسارَّة" (intiation) الذي يعني في الأصل ممارسة طقسيَّة أو "براكسيس شعائريّ" للدخول في المذهب. ذلك بأنَّ مقتضى هذا الدخول هو معرفة المعجم والانخراط في السلوك. وعندما أورد الباحث في شرحه كلمة "الكِنان" كمعادل للكلمة (mystique)، فقد قصد الجانب المرموز المعبرَّ عنه بالكِنّ. ثمَّ يورد ما جاء في "لسان العرب" من أنَّ: "الكنُّ والكِنَّة والكِنان: يعني وقاء كلِّ شيء وستره"[2]. وعلى الخلاف من العرفان الذي رأينا نزوعه نحو الكَشف والإسفار، فإنَّ الكِنان يميل نحو السَّتْر والوقاية. لذا تأتي العبارات ملغَّزة والقصائد مفعمة بالرموز القابلة لتأويلات متعدِّدة وأحيانًا متناقضة[3]. بل يمكن القول بأن الكِنان هو سياسة في التقيَّة، يتقدَّم مُقنَّعاً لدرأ تُهمة المروق أو الإلحاد. إذ غالباً ما كان يلجأ الصوفيَّة إلى هذه الاستراتيجيَّة في تغليف نصوصهم بحُجُب الرمز والاستعارة.

إستطراداً، لا بدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّ ابن عربي، عندما نشر ديوانه "ترجمان الأشواق" في الحبِّ الصوفيِّ، وانهالت عليه التُّهم من كلِّ حدب وصوب؛ كان مرغمًا على أن يشرح المغزى من الرموز الموضوعة، فدوَّن "ذخائر الأعلاق". بهذا المعنى كان "عرفانيًّا" في "ترجمان الأشواق"، ثمَّ أصبح "كِنانيًّا" في "ذخائر الأعلاق". كذلك فإنَّ العديد من أشعار ابن الفارض أو العفيف التلمساني (ت. 690هـ/ 1291م)، والعديد من كتابات ابن سبعين (ت. 669هـ/ 1269)، هي ذات طبيعة "كِنانيَّة". يُصدِّق ذلك قول القاضي تقي الدين ابن دقيق العيد: "جلستُ مع ابن سبعين من ضحوةٍ إلى قريب الظهر وهو يسردُ كلامًا تُعقل مفرداته، ولا تُعقل مركباته". لم يكن تلبيس العبارة بإكسيرِ الرمز والكناية متعمَّدًا بقدر ما كان طريقة مراوغة في الظفر بالحرِّيَّة في الكتابة[4].

إلى ذلك، يذهب محققِّون كُثُرٌ إلى نعت المعارف الصوفيَّة والعرفانيَّة بالسرِّ الذي يتلقَّاه العارف من دون أن يقدر على الإفصاح عنه بالكلمات. وهذه القضيَّة سيقاربُها اللاَّهوتيُّ والفيلسوف الألمانيُّ رودولف أوتو (1869-1937) بضربٍ من الخصوصيَّة المعرفيَّة لمَّا أطلق على الشيء الذي يتوجَّه إليه الوعي الألوهيُّ اسم السرِّ الرَّهيب[5]. والرهيب (tremedum) - بحسب أوتو

---

[1]- محمد شوقي محمد – التصوُّف، العرفان، الكنان- غربلة في المصطلح وقفزة في الرؤية- مجلَّة «العرفان» – العدد الأول – الجزائر – 2018.

[2]- إبن منظور، لسان العرب، جزء 44، ص: 3942.

[3]- محمد شوقي الزين- التصوُّف- العرفان – الكنان – مصدر سبق ذكره.

[4]- المصدر نفسه.

[5]- رودولف أوتو – فكرة القدسي – التقصيٌ عن العامل غير العقلانيّ فكرة الإلهيّ – معهد المعارف الحكْميَّة - 2010 – ص: 49.

-هو الذي يضيف إلى السرِّ (mysterium) ما ليس كامناً فيه بالضرورة. صحيح أنَّ الارتدادات الكامنة في الوعي، والمناسبة لأحد اللَّفظين، تفيض تلقائيًّا وعفويًّا في الارتدادات التي تناسب اللَّفظ الآخر، إلَّا أنَّ أيَّ امرئ مرهف الحسِّ لا يلبث حين يستخدم اللَّفظين أن يشعر مثل غيره بأنَّ فكرة "السرِّ" ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمحمولها الوصفيِّ والشموليِّ، إذ يغدو بعض الشيء، من تلقاء ذاته، "سرًّا رهيبًا" بالنسبة إلينا. ولأنَّ هذا الأخير يحتاج إلى لفظ يكون وقفًا عليه وحده، فالأنسب له هو لفظ "الدَّهشة" (Stupor). ذاك أنَّ الدَّهشة، ببساطة، هي شيء مختلف عن الرَّهبة؛ إذ تدلُّ على إعجاب خاوٍ، وعلى انذهال يستولي علينا فيحبس فينا أنفسنا. وبالواقع، يعني لفظ السرِّ- كما يضيف أوتو - لو أُخِذ بمعناه الطبيعيِّ من دون سواه، فإنَّه يعني أمرًا مكتومًا، أو خفيًّا، بمعنى الشيء الغريب وغير المفهوم، وغير المفسَّر. ومن هذا القبيل، لن يكون السرُّ العرفانيُّ سوى مصطلح فكريٍّ وخاطرة قبسيَّة تُستَمَدُّ من الدائرة الطبيعيَّة موضحةً المعنى الواقعيَّ إلَّا أنَّها عاجزة عن أن تفصح عنه إفصاحًا تامًّا. فما هو سرِّيٌّ، متى أخذ به حسب معناه الدينيِّ، إنَّما هو "ذو الغيريَّة التامَّة"، الذي يوجد بتمامه خارج دائرة المعهود، والممكن إدراكه، والمستأنَسِ به، والذي يقع نتيجة لذلك، بالضبط، خلف حدود "المألوف"، ويناقضه، مالئًا الذهن دهشة وذهولاً[1](..) فالأمر "السرِّيُّ" حقًّا يقع خارج إمساكنا به، أو إدراكنا له، وذلك ليس لأنَّ لمعرفتنا حدودًا مرسومة فحسب، وإنَّما لأنَّنا نلتقي فيه ما هو "ذو غيريَّة تامَّة"، بشكل ضمنيٍّ، وما جِبْلَتُه وصَبْغَتُه لا تقاسان بما لدينا من مثيلهما، وما نرتدُّ بإزائه على أعقابنا، من أجل ذلك عينه، فنهوي في الذهول الذي يلقي فينا رعدة الفرائص وانصعاقًا[2].

وهكذا، فإنَّ وجه امتياز العرفان عن باقي الميول والمعارف هو كونه علمًا سرَّانيًّا (من السرِّ)، أي أنَّه علم كامن في السريرة، ثمَّ يظهر على وجهتين: إمَّا على نحو العبارة والبحث، وهو ما يعرف بـ«العرفان النظريِّ»، أو على نحو السير والسلوك في ما عُرِف بـ «العرفان العمليِّ». مع هذا التأهيل المفاهيميِّ، يغدو العرفان بوجهيه المذكورين وحدة علميَّة، وإن تقدَّم فيها الوجه العمليُّ كاختبار باطنيٍّ، على النظريِّ كتعبير بالكلمات عمَّا يستشعره قلب العارف بالتجربة. لذا، لا يمكن الفصل بين هذين الوجهين بحال من الأحوال.

والخلاصة أنَّ الميل والمعرفة غير منفصلين بعضهما عن بعض في العرفان، وخصوصًا عندما يتاخم السالك جوهر العرفان[3].

لقد دلَّت الاختبارات الروحيَّة لدى العرفاء والقديِّسين على أنَّ فهم الأمر القدسيِّ وإدراك أسراره يمكث في المنطقة العليا من الإيمان. والمعنيُّ بهذا هو الدرجة التي يصل إليها المؤمنون بالسير

[1]- أوتو، رودولف – المصدر نفسه – ص: 50.
[2]- المصدر نفسه – ص 51.
[3]- المصدر نفسه. ص 53.

والسلوك إلى معرفة أنفسهم، ومعرفة الموجودات وصولاً إلى معرفة الله. والذين يصلون إلى هذه الدرجة المتعالية هم الذين يطلق على كلِّ فرد منهم صفة العارف أو الإنسان السالك في طريق الكمال. فالإيمان الأقصى – كما يقول الفيلسوف واللَّاهوتي الألمانيُّ بول تيليتش - هو الذي يوفِّر لصاحبه القدرة على التجاوز والتعالي والاستيعاب والإحاطة. ومن يبلغ تلك الدرجة القصوى يستطيع أن يعيش المجاز والحقيقة بالمقدار نفسه. وأن يعيش الغيب والشهود كما لو كان معهما في عالم واحد. فهو في حالة انسجام ووئام ولو ظنَّ الآخرون خلاف ذلك. إيمان المؤمن بما يؤمن لا يمكن وصفه، بل لا يمكن تحديده. فهو ليس مجرَّد ظاهرة تماثل الظاهرات الطبيعيَّة الأخرى، بل إنَّه الظاهرة المركزية في حياة الإنسان الشخصيَّة الجليَّة والخفيَّة في الوقت نفسه. فالإيمان في حده الأقصى هو إمكانيَّة جوهريَّة للإنسان، ولذلك فوجوده ضروريٌّ وكليٌّ، وهو ممكن وضروريٌّ أيضًا في كلِّ زمان ومكان. وإذا فُهِمَ في جوهره على أنَّه همٌّ أقصى، فلا يمكن إذّاك أن يثلمه العلم الحديث أو أيُّ نوع من الفلسفة. ثمَّ إنَّه يسوِّغ ذاته ضدَّ من يهاجمونه لأنَّهم لا يستطيعون أن يهاجموه إلَّا باسم إيمان آخر. ولعلَّ أبرز ما في واقعيَّة الإيمان أنَّ الذين يرفضونه إنما يعبِّرون، وهم يفعلون ذلك عن إيمان ما[1].

مع ذلك، فإنَّ جانبًا مهمًّا تستظهره منزلة القدسيِّ في الاجتماع الإنسانيّ. وهذا الجانب هو ما يفضي إليه التصوُّر الدنيويُّ المحض القائل بالتناظر الضدّيِّ بين الإيمان والعقل. فعلى هذا الصعيد يجب أن يسأل المرء أولاً: بأي معنى تُستعمل كلمة "عقل" حين تُواجَه بالإيمان؟ هل المقصود بها، كما هي الحالة الشائعة اليوم، أن تُطلق بمعنى المنهج العلميِّ والصرامة المنطقيَّة والحساب التقنيِّ أم أنَّها تُستعَمل، كما كان الحال في كثير الحضارات البشريَّة ولا سيَّما الحضارة الغربيَّة، بمعنى منبع المعنى والبنية والمعايير والمبادئ؟

ثمَّة إجابات لا حصر لها وردت حول ثنائيَّة العقليِّ – الغيبيِّ والعلاقة الناظمة بينهما. ومنها ما جاء على لسان تيليش في سياق مساجلاته مع لاهوتيين علمانيين قالوا بالتناقض بين الإيمان والعقل. فقد رأى أنَّ الإيمان لو كان نقيضًا للعقل لكان يميل إلى نزع الصفة الإنسانيَّة عن الإنسان. فالإيمان الذي يدمِّر العقل، يدمِّر في المقابل نفسه ويدمِّر إنسانيَّة الإنسان. إذ لا يقدر سوى كائن يمتلك بنية العقل على أن يكون لديه همٌّ أقصى. أي أن يكون شغوفًا بالله والإنسان في آن، وذلك إلى الدرجة التي يؤول به هذا الشغف إلى تخطّي الثنائيَّة السلبيَّة التي تصنع القطيعة بين طرفيها. وحده من يمتلك ملكة "العقل المتَّصل" ـ أي العقل الجامع بين الإيمان بالله والإيمان بالإنسانيَّة ـ هو الذي يفلح بفتح الباب العالي على الوصل بين الواقع الفيزيائيِّ للإنسان وحضور المقدَّس في حياته. وما نعنيه بالعقل المتَّصل هو العقل الذي يشكِّل البنية المعنويَّة للذِّهن والواقع، لا العقل بوصفه أداة تقنيَّة بحتة. وبهذا المعنى يصير العقل شرطًا تأسيسيًّا للإيمان: ذلك لأنَّ الإيمان

[1]- بول تيلتش – بواعث الإيمان – ترجمة سعد الغانمي – دار الجمل – بيروت – برلين – ص 90.

هو الفعل الذي يصل به العقل في نشوته الإنجذابيَّة إلى ما وراء ذاته. أي إلى ما بعد أنانيَّته التي يتجاوزها بالإيثار والعطاء والجود والغيريَّة. بتوضيح آخر، إنَّ عقل الإنسان متناهٍ ومحدود، ويتحرَّك داخل علاقات متناهية ومحدَّدة حين يهتمُّ بالعالم وبالإنسان نفسه. ولجميع الفعاليَّات الثقافيَّة التي يتلقَّى فيها الإنسان عالمه هذه الخاصيَّة في التناهي والمحدوديَّة. لكن العقل ليس مقيّدًا بتناهيه، بل هو يعيه، وبهذا الوعي يرتفع فوقه وعندها يجرب الإنسان انتماءً إلى اللَّامتناهي الذي هو مع ذلك ليس جزءًا منه ولا يقع في متناوله، ولكن لا بدَّ له من الاستحواذ عليه. وحين يستحوذ على الإنسان يصير بالنسبة إليه همًّا لا متناهيًا أي مقدَّسًا ونبيلاً. وحين يكون العقل ـ بهذه الصيرورة ـ مسلَّمة للإيمان، يكون بهذا المعنى تحقُّقًا للعقل. ومقام الإيمان بوصفه حالة همٍّ أقصى هو نفسه مقام العقل في طور نشوته الإنجذابيَّة. والنتيجة أن لا تناقض بين طبيعة الإيمان وطبيعة العقل بل يقع كلٌّ منهما في داخل الآخر[1].

8 ـ مفارقات العدم والجلاء عند لاوتسي:

لا ينأى الطريق إلى فهم الحقيقة اللَّامتناهية للوجود لدى العرفان الإسلاميِّ عمَّا توصَّلت إليه صوفيَّة الشرق الأقصى من مقاربات لتلك الحقيقة. فالحقيقة المقصودة هي نفسها، وإن اختلفت اللُّغة ووسائط الإعراب عمَّا في الاختبارات الروحيَّة والمعنويَّة من حقائق مستترة.

يقول لاوتسي منبِّهًا أحد مريديه: التاو لا يدرك فهو لا يتعلَّق بالأفكار، و"تعاليمي يسهل فهمها... لكن عقلك لن يستوعبها أبدًا" (Tao Te Ching, 21,70). يمكن أن تطول هذه اللَّائحة على نحو غير محدَّد، لأنَّ الصوفيين مجمعون في موقفهم المعارض لأن يكون العقل طريقًا يمكن أن يوصل إلى قمَّة الجبل المقدَّس. وفي مقطع آخر يقول الحكيم الصينيُّ: "فوق ليس مُشرقًا / تحت ليس مظلمًا / يعود إلى عالم اللَّاشيء / صورة من دون صورة / لطيف لا ينالُه إدراك / اَقترب منه ولكن ليس هناك بداية / اتبعه ولكن لا يوجد نهاية / لا تستطيع معرفته لكنك تستطيع أن تكون هو / اعرف فقط من أين أتيت / هذا هو جوهر الحكمة". (Tao Te Ching 14).

لنا ان نشير الى ان حضارة الشرق الأقصى تختزن عوالم روحانية عميقة الغور في التاريخ. وهي على تعددها واختلافها فإنها تتلاقى في النقطة العليا. ولو كان لنا ان نعدّ حضارة الصين كمثال على روحانية الشرق الأقصى لوجدنا مركبة من ثلاث عقائد متداخلة في ما بينها رغم تمايزها التاريخيِّ والتفصيليِّ، وهي: الكونفوشيوسيَّة، والبوذيَّة (القادمة من الهند)، ناهيك بالتاوية.

فالكونفوشيوسيَّة تهتمُّ بتشكيل هندسة معنويَّة وأخلاقيَّة غايتها تحقيق عروة وثقى تربط الفرد بالمجتمع والدولة، وتعلِّم الإنسان كيفيَّة تطبيق هذه الهندسة. في حين تركز البوذيَّة على جلاء الصلة بين الإنسان بذاته ومع خالق الكون. أمَّا التاويَّة فتركِّز على تعريف صلة الإنسان بالحياة

[1]- تيليتش - المصدر نفسه – ص 95.

والوجود، وتستهدف بتعاليمها إرشاده إلى كيفيَّة خلق التناغم الكليّ داخل نفسه ومع الكون حتى بلوغ (التاو) أي تحقُّق الانسجام الكليّ. ولذا يُنظر إلى التاويَّة بأنَّها أكثر العقائد حضورًا وتأثيرًا في الحياة الصينيَّة. فهي تحتوي على جوانب عديدة تتعلَّق بالكثير من تفاصيل الحياة الإنسانيَّة والوجود الكونيّ. والمعروف أنَّ فلسفتها تغتذي من كتابين أساسيين: الأول وهو الـ«ييكنك»، وقد ألَّفه مؤسِّسها «لاوتسي» في القرن الثالث ق.م. والثاني هو الـ«چنگ تسى»، ويضمُّ مجموعة من الأمثال والمواعظ، وقد صنَّفه «چنگ تسي» بعد فترة قريبة من صدور الكتاب الأول.

يقوم جوهر التاويَّة على فكرة مؤدَّاها: أنَّ الوجود بأجمعه، بما فيه الوجود الإنسانيُّ، يتكوَّن من قوَّتين أو طاقتين متكاملتين: (ين ـ يان) وتكتب أيضًا (ينغ ـ يانغ)، ولفظها الصحيح هو(ينگ ـ يانگ). ويمكن ترجمتهما بكلمات عدَّة هي: المؤنث ـ المذكر/ البارد ـ الحار/ المنفعل ـ الفعال / السالب ـ الموجب. هذه (الثنائيَّة التكامليَّة) تشير إلى أنَّ كلَّ طرف منها لا يوجد إلَّا مع الطرف الآخر. فليس هنالك ليل من دون نهار، شهيق من دون زفير، ذكر من دون أنثى، ساخن من دون بارد.. إلخ؛ وكلٌّ منهما يحمل معه قدرة التحوُّل نحو الآخر. أمَّا كلمة (تاو) فهي تعني (طريق الانسجام) للتوازن والتكامل بين طاقتَي الوجود. أو بمعنى آخر، القوى المطلقة والغاية القصوى لكلِّ الوجود. ولأنَّ ثنائيَّة الوجود عند التاو تكامليَّة، فإنَّ الخير هو الانسجام والتكامل بين الثنائيَّات، أمَّا الشرُّ فينتج من تخلخل الانسجام والتوازن بينها. فمثلاً، إنَّ توازن (البرد والحرِّ، الليل والنهار، الرجل والمرأة، الدين والدنيا، الحداثة والأصالة، الدولة والشعب، الواجب والمتعة، الفرد والمجتمع...)، هو الخير، وغلبة أحدهما على الآخر، هو الشرّ. الخير يكمن في انسجام الثنائيَّات، وأمَّا الشرُّ فيكمن في تناحرهما. الأنثى وحدها هي الوحشة والجفاف، والذكر وحده هو السأم والموت، الانسجام والتوافق بين الاثنين هو الحبُّ والخصب والحياة. بين الماضي والمستقبل هناك الحاضر، والحاضر هو الخير وهو الواقع، وهو الماضي والمستقبل بآن واحد. إنَّ الشرَّ لا يكمن في النار وحدها بل في الثلج أيضًا، أمَّا الخير فيكمن في وسط النار والثلج، أي الماء الجاري من اتحادهما، وهو الارتواء والخصب وسرُّ الحياة[41][1].

سوف نرجع إلى كتاب لاوتسي (حوالي القرن السادس قبل الميلاد) المسمَّى: تاو تي تشنغ وكتاب تشوانغتسي (375-300 قبل الميلاد) لفهم المضامين الكونيَّة لمعنى العدم في الجلاء. فإذا حملنا مفهوم العدم على الجلاء، فلن تعود علاقتهما علاقة اعتماد متبادل، بل ستخضع لحقيقة جوهر الوجود، فلو اعتبرنا أنَّ معنى الجلاء هو معانقة العدم لذاته كما تفعل التاويَّة، فلربما انفتح السبيل من أجل رأب الصدع المفرِّق بين العدم والوجود. ومثل هذه المعانقة بين ثنائيَّة العدم والوجود سوف تفضي إلى توحيد الوجود الذي حرص ابن عربي على تظهيره من خلال التكامل الذي أجراه بين الوحدة والكثرة، وبين الله والعالم عند التاويَّة سنجد مفهوم الجلاء هو المعادل

[1] - أنظر فراس السواح – موسوعة تاريخ الأديان – الكتاب الرابع – دار علاء الدين / دمشق 2006.

لهذه السيرورة التكامليَّة بين أنحاء الكثرة اللَّامتناهية في الكون.

وإذا كان لنا أن نلقي نظرة على الكلمة الألمانيَّة للجلاء، Lichtung، فسيتبيَّن أنَّها مفردة مشتقَّة من الفعل: lichten أي الذي يمكن له أن يترجم كتسوية الأرض، أمَّا كإسم فهي تعني الإنارة والانفتاح من غير حجب وموانع. ويستخدمها هايدغر بمعنى فتحة في الغابة خاوية من الموانع، ممَّا يتيح لها المجال لكي تلعب دور فضاء موجود باستقلال عن التأثير المتبادل بين وجودها في وجهيه: المستتر والظاهر[42][1]. أمَّا الإنارة بالنسبة إلى هايدغر، فمع أنَّه ربط بين الوجود والنور في أعماله المبكرة، وخصوصًا عمله الأكثر بيانًا وإثارة للجدل: "الوجود والزمن"[43][2]، يبدو أنَّه قد عاد ليرفض هذا التشبيه في بعض أعماله. ونراه يسأل في هذا السياق: هل من علاقة بين الجلاء والنور؟ ثم يجيب: من الجليِّ أنَّ الأمر ليس كذلك! «الجلاء» يتضمَّن المعاني التالية: الإيضاح، إرساء الأسُس، الكشف والبيان؛ لكنَّ هذا لا يعني أنَّه حيث «يجليِّ الجلاء» سيوجد لدينا بالضرورة الإشراق والسطوع، فما ينجلي هو الحرّ والمنفتح. وفي الوقت ذاته، ما ينجلي هو بعينه ما يستر نفسه ويخفيها[44][3].

في المقابل، حين يتكلَّم لاوتسي عن حكماء العصور القديمة أصحاب المعرفة المقربة بالتاو (أو المطلق)[45][4]، يعود ليتساءَل: «من يقدر على تسكين الماء الموحل، ليعيده ببطء إلى الصفاء، ومن يقدر أن يحرِّك المياه الساكنة، ليعيدها ببطء إلى الحياة؟[46][5]".

بالنسبة إلى لاوتسي وتشوانغتسي، إنَّ قيام الإنسان بإزالة ارتباطه بمقاييس الصواب والخطإ و«هذا وذاك» وهلمَّ جرًّا، يعني أن يطهِّر نفسه من تلك الأشياء التي تمنع تناغمه مع التاو، فإنَّ هذه الوحدة المتناغمة مع المطلق هي ما تتيح المجال أمام الرجل الحكيم ـ الذي تعرفه التاويَّة على أنَّه ذاك الذي يحاذي طريق التاو ويتحقّق به ـ كي يجتمع مع كثرة الأشياء في العالم في حالة من الوجود اللَّامتعيّن الذي لا فرق ولا تحديد فيه، حيث يسير بين الأشياء متحرِّرًا من الهمِّ عليها والاهتمام بها. ولذا، فإنَّ الرجل صاحب الإشراق والطهارة الحقيقيَّين قادر على الدخول في البساطة المحضة والعودة إلى

---

[1]ـ أنظر:

Thomas Prufer،"Glosses on Heidegger's Architectonic WordPlay: Lichtung and Ereignis،Bergung and Wahrnis," The Review of Metaphysics 44،no. 3 (March 1991): 607–12.

[2] ـ حيث قال: «إنَّ قولنا إنَّ الوجود «يشرق» يعني أنَّه ينجلي في ذاته على أنَّه الكينونة في العالم. ليس هذا من خلال وجود آخر، بل إنَّه هو نفسه هذا الجلاء. فقط في كينونة تنجلي وجوديًّا بهذا الشكل يمكن للأشياء الحاضرة موضوعيًّا أن تصبح في متناول الإدراك في النور أو أن تستتر عنه في الظلام». أُنظر:

Martin Heidegger،Being and Time: A Translation of Sein und Zeit،trans. Joan Stambaugh (Albany: SUNY Press،1996)،125

[3] - Martin Heidegger،Heraclitus Seminar،196667/،trans. Charles Seibert (Alabama: The University of Alabama Press،1979)،161.

[4] ـ من الصعب جدًّا أن نقدِّم تفسيرًا لهذا المصطلح، إذ ليس التاو لا مبدأ ولا عملية، بل هو أصل جميع المبادئ والعمليَّات. كما لا يمكننا أن نعرِّفه بأنَّه إلهيٌّ، فمع أنَّ جميع الأشياء تأتي منه، ومع أنَّه أبعد عن الزمان والمكان، إلَّا أنَّه حاضر فيهما ولا يتأثَّر بالتغيُّرات التي يمرَّان بها.

[5] - Wang Bi Jijiao Shi،ed. Lou Yulie،(Beijing: Zhonghua Shuju.(1980)،34.

الكيان الأوليِّ من خلال اللَّاعمل، مُحيلاً الجسد إلى طبيعته الفطريَّة، معانقًا روحه، وبهذه الطريقة يسير عبر عالمه اليوم [47][1].

صحيح إذن أنَّ الجلاء يفتح نفسه أمام الإشراق والظلام، وكذلك أمام الصوت والصمت، لكنَّه ليس هو ما يقوم بالجلاء أو الفسح أو التحرير. فقط "التاو" عبر قدرته التوليديَّة لديه الطاقة على إنتاج هذه الصفات، وفقط العدم المرتبط به يمكن له أن يسهِّل تحقيقها. سبب هذا، أنَّ العدم، كما يفهمه فلاسفة التاويَّة، ليس مجرَّد نفي الحضور أو الافتقاد إلى الحضور، بل هو الجوهر الكوزمولوجيُّ الذي يتألَّف منه الواقع، وهو الحيّز الكامل الذي يوجد التاو من خلاله وتتمُّ تجربته فيه. وهكذا، فإنَّ جلاء هايدغر ليس أكثر من السطوع الذي يعبّئ فراغه، أمَّا التاو، فلأنَّه ليس لديه أيُّ طبيعة «شيئيَّة»، تتفجَّر طاقته الخلَّاقة من خلال العدم بطريقة لا تشبه النهلستيَّة (العدميَّة) في شيء، ولطالما جرت الإشارة إلى الفلسفة التاويَّة بأنَّها ميونطولوجيَّة – أي الدراسة الفلسفيَّة للعدم.

وعليه، لو أخذنا صفات العدم المذكورة أعلاه وطبَّقناها على الجلاء، لرأينا أنَّ الجلاء يلعب دورين مترابطين ولكنهما متمايزان:

على مستوى الموجودات، يقوم بتجويفها ليتيح المجال أمام دفق الحياة الخلَّاق ليحصل فيها؛

وعلى مستوى الوجود، يجلو الوجود نفسه بحيث يشرق تجذُّره في العدم. بكلمات أخرى: يستمرُّ الجلاء من دون مانع من الوجود أو حدٍّ منه، ولكن انكشافه لا ينبع من حالة سابقة من إخفائه لذاته بل من خلال كونه متَّحدًا مع التاو.

من هنا فإنَّ العدم بمفهومه التاويِّ هو خالقيَّة الحياة في أقصى صورها، وهو وسيلة الإمكانيَّات المصبوغة بدهشة التاو التي تقع في جوهر كلِّ موجود كان ثمَّ لم يعد كائنًا، أو هو كائن الآن، أو سيكون لاحقًا. إنَّ شموليَّتها هي اكتمالها، ومن خلال هذا الاكتمال يدع التاو الأشياء تكون كما في استعدادها الطبيعيِّ أن تكون؛ ولهذا أمكن القول أنَّ القفزة إلى هاوية العدم ليست قفزة من هذه الذات إلى ذات أخرى، بل هي عودة باطنيَّة إلى السكون البسيط الفارغ المتجرِّد الذي يميّز الأشياء التي تتناغم مع التاو[48][2]. وهكذا يتمُّ تجاوز «حدث الوجود» في الجلاء من خلال «لا حدث» التاو؛ وهو «لا حدث» لأنَّ التاو يعمل كالمحور لجميع التحوُّلات، وفي الوقت ذاته يعمل كأساس حقيقتها في حال كونه من دون أساس سابق له.

على الإجمال، إنَّ التاويَّة تجعل العدم كالموئل الذي يحقِّق فيه التاو خلاقيَّته، ومن خلال ذلك

---

[1] ـ المصدر السابق، 438.

[2] – إنَّ سبب كونها بسيطة وفارغة وساكنة هو بسبب انعدام الأسماء والصفات في حقِّها، وهي نعوت تضفيها عليهم الإنسانيَّة، ولكنَّها في الحقيقة أجنبيَّة عن حقيقتها الجوهريَّة في ذاتها.

تنسب إليه صفات تفتقد إلى الوجود تمامًا للتأكُّد من أنَّ رفعته ستظلُّ أبعد من تطفُّل أيدي الإنسانيَّة. أمَّا بالنسبة إلى حكيمَي الصين لاوتسي وتشوانغتسي فليس الجلاء "زوال خفاء" بل انكشاف أنَّ الوجود متَّحد دائمًا مع العدم في دورة التولُّد وإعادة التولُّد والبروز والكمون. لذلك يشير الجلاء إلى موقع حريَّتنا الكوزمولوجيَّة التي تسهل انجلاء جوهر الحقيقة نفسها، وهي حقيقة ترتبط من دون ريب مع تعايش التاو مع العدم واستخدامه له.

يتحدَّث هنري كوربان في كتابه "الخيال الخلاَّق عند ابن عربي" عن الوحدة الصوفيَّة باعتبارها وحدة تفاعليَّة بين الله والعالم، وكذلك داخل الاختلاف في هذا العالم. يقول في هذا مقتبسًا من الشيخ الأكبر إنَّ كلَّ مخلوق هو مظهر أو مجلى للوجود الإلهيِّ الذي يتجلَّى فيه متلبّسًا باسم أو عدَّة أسماء من الأسماء الإلهيَّة. والعالم هو مجموع الأسماء الإلهيَّة التي يتسمَّى بها حين نسمّيه من خلالها. فكل اسم متجلٍّ من أسمائه هو ربُّ الموجود الذي يظهره (أي الذي هو مظهره). فكلُّ موجود هو مظهر الربِّ الخاصِّ، أي أنَّه لا يظهر الحقُّ إلاَّ مخصوصًا ومفردًا في هذا الاسم. فلا موجود محدَّد ومفرد يمكنه أن يكون مظهر الألوهة في كلِّيتها، أي في مجموع أسمائها الحسنى أو مجموع "الأرباب". لهذا يقول ابن عربي: "وكلُّ موجود فما له من الله إلاَّ ربُّه خاصَّة، ويستحيل أن يكون له الكلّ.

وهنا يجد المكان الإلهيُّ مركزيَّته في روحانيَّة مدرسة ابن عربي، أي سرَّ الربوبيَّة. الشيء الذي تكشفه لنا عبارة للعارف الكبير سهل التستريّ:"إنَّ للربوبيَّة سرًّا" وهو أنت، لو ظهر لبطلت الربوبيَّة. هذا في العمق ما يذهب إليه ابن عربي لما تكلَّم عن الخفاء كسرٍّ من أسرار الربوبيَّة في عالم الخلق. إنَّنا نجد في كلام كهذا إحالة ضمنيَّة لظاهرة الحبِّ الأزليِّ الذي يشير إليه الحديث القدسيُّ "كنت كنزًا فحببت أن أعرف فخلقت الخلق فعرفوني"...

بين التجلِّي كحاصل عرفانيٍّ لفلسفة وحدة الوجود عند ابن عربي، والجلاء كحاصل لعناق حميم بين الوجود والعدم عند لاوتسي، تنعقد مقامات الوصل في عالم الكثرة، ليصير الوجود كلُّه نفسًا واحدة لتجلِّي الواجد الأعظم.

لائحة المصادر والمراجع:

1. خوسيه آنذل بالنثه - حول لغة المتصوِّفة وظاهرتيَ الالتقاء والنقل – فصليَّة "المعارج" – ملف خاصّ حول التصوُّف – العددان (48-49)- ربيع 2004.
2. أبو العلا عفيفي – التصوُّف – الثورة الروحيَّة في الإسلام – دار الشعب – بيروت – بلا تاريخ.
3. يوسف سامي اليوسف – مقدِّمة للنفَّري – دار الينابيع – دمشق 1997.
4. جمال أحمد سعيد المرزوقي- فلسفة التصوُّف عند محمد بن عبد الجبَّار النفَّري – دار التنوير – بيروت – 2007.
5. ديفيد تشاي – هايدغر والتاويَّة – فصليَّة "الاستغراب" – العدد الخامس – بيروت – خريف 2016.
6. محمد شوقي محمد – التصوُّف، العرفان، الكنان- غربلة في المصطلح وقفزة في الرؤية- مجلَّة «العرفان» – العدد الأول – الجزائر – 2018.
7. إبن منظور، لسان العرب، جزء 44.
8. رودولف أوتو – فكرة القدسيّ – التقصِّي عن العامل غير العقلانيِّ فكرة الإلهيّ – معهد المعارف الحكْميَّة – 2010.
9. بول تيلتش – بواعث الإيمان – ترجمة سعد الغانمي – دار الجمل – بيروت – برلين.
10. عبد المنعم الحفني- معجم المصطلحات الصوفيَّة – دار المسيرة – ط -2 بيروت 1987.
11. محمد بن ابراهيم الشيرازي(ملاَّ صدرا) – الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة – تقديم: محمد رضا المظفر – دار إحياء التراث العربي – بيروت- ط 3 – -1981 ج4.
12. علي شيرواني – الأسس النظريَّة للتجربة الدينيَّة – قراءة نقديَّة مقارنة لآراء ابن عربي ورودولف أوتو – ترجمة: حيدر حب الله – دار الغدير- 2003.
13. ابن عربي – الفتوحات المكّيَّة – تحقيق عثمان يحي – دار الكتب العلميَّة – بيروت - ج1.
14. ابن عربي، رسائل ابن العربي، رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي.
15. علي شيرواني – الأسس النظريَّة للتجربة الدينيَّة – قراءة نقديَّة مقارنة لآراء ابن عربي ورودولف أوتو- ترجمة حيدر حب الله - دار الغدير – بيروت 2003.
16. - والتر ستيس – العرفان والفلسفة – مقتبس من مقدِّمة إمام عبد الفتاح إمام لكتاب ستيس «الدين والعقل الحديث» – مكتبة مدبولي – القاهرة.
17. أنظر فراس السواح – موسوعة تاريخ الأديان – الكتاب الرابع – دار علاء الدين / دمشق 2006.

1. Martin Heidegger. Contributions to Philosophy, Trans. Richard Rojcewicz. And Daniela Vallega
2. Indiana University Press 2012.
3. Franz von Baader، Vorlesungen über religiöse Philosophie (abbr. VP)، in SW، Vol. I.
4. See. Franz von Baader، Über das Verhältnis des Wissens zum Glauben، in SW I، p 185؛ Vorlesungen über spekulative Dogmatik (abbr. VD)، in: SW، Vol. VIII، 115؛ Erläuterungen zu sämtlichen Schriften von Louis Claude de Saint-Martin (abbr. E)، in SW، Vol. XII، p. 714، 178171- and others.
5. Jacob Boehme, Apologia Contra Baltnasar Tilken. 11.67
6. Cf. A. Lion, «Le discours blessé. Sur le langage mystique selon Michel de Certeau», RSPT 71 (1987)
7. M. de Certeau, Histoire et psychanalyse, entre science et fiction, Gallimard, Paris 1986,
8. Martin Heidegger،Being and Time: A Translation of Sein und Zeit،trans. Joan Stambaugh (Albany: SUNY Press،1996)،125
9. Martin Heidegger،Heraclitus Seminar،196667/،trans. Charles Seibert (Alabama: The University of Alabama Press،1979)،161.
10. Wang Bi Jijiao Shi،ed. Lou Yulie،(Beijing: Zhonghua Shuju.1980،34.