
علم المبدأ
ILMOLMABDAA

مجلس الأمناء

(بحسب الترتيب الألفبائي)

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

علم المبدأ
ILMOLMABDAA

8

فصليّة علميّة محكّمة تعنى بمعارف الميتافيزيقا و الحكمة الإلهيّة

العدد الثامن ـ 1445هـ ـ شتاء 2024م

مجازة من وزارة الإعلام ونقابة الصحافة اللبنانية
قرار رقم 2024/119

رئيس التحرير

محمود حيدر

المجلس العلمي الاستشاري

سيد علي الموسوي	سليمان أولوداغ	مصطفى النشّار

مجلس التحرير

إحسان الحيدري * الهذيلي المنصر * محمد علي ميرزائي

إدريس هاني * غيضان السيّد علي * ديلافير غورر * طلال عتريسي

مجلس التحكيم العلمي

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

المدير المسؤول	مدير التحرير التنفيذي	التصميم والإخراج الفني
قاسم الطفيلي	خضر إبراهيم حيدر	Red Design Company

تواصل

الموقع الإلكتروني: www.ilmolmabdaa.com / الإيميل: ilmolmabdaa@gmail.com

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

ص.ب: 113/5748 ـ بيروت ـ لبنان

ISSN: 3078 -1949

فهرس المحتويات

مفتتح **الانتباه.. مبتدأ الوعي الفائق** 7

محمود حيدر

المحور

ميتافيزيقا الوعي

بين موضوعيَّة المنطق وسموِّ المعنى

ـ الصَّادق الفقيه 26

الوعيُ المُنجي

بلوغ المعرفة المقدّسة بالحدس المتبصّر

- سيد حسين نصر 54

الوعي الألوهيُّ بوصفه سرًّا رهيبًا

العقلانيُّ واللَّاعقلانيُّ لا يتناقضان ولا يفترقان

ـ رودولف أوتو 74

الوجودُ والوعي النومينولوجيّ

بحث في ما يفيض عما هو مادي ويجاوزه

- شايع الوقيان 90

وعي المعرفة الدينيَّة

بحث استشرافي للمباني والأسس المعرفية

ـ علي أكبر رشاد 108

جدليات الوعي والوحي

في إدراك التمايز بين "التأزيل" و"التنزيل"

- خليل أحمد خليل 122

فهرس المحتويات

الوعي الخلَّاق في عرفان ابن عربي

مفهوم التجلّي كنافذة للفهم

- بهاء الدين سيد علي أحمد زيدان 154

الوعي الانطولوجي للفيض

صيرورة الوجود وفقاً لقاعدة الواحد في الصّدور

- علي هاشم 175

الوعي الفلسفي في معاثره

استقراء نقدي من الحقبة اليونانيّة إلى ما بعد الحداثة

- غيضان السيد علي 200

الوجود بما هو وعي في الحكمة المتعالية

الإنسان كنظير عقلي للعالم

- محمد بن رضا الَّلواتي 218

حقول التنظير

وعي صيرورة الوجود من لاوتسو إلى هايدغر

رؤية تناظرية بين مبدأ التاو ومبدأ الدازاين

- صفاء عبد السلام جعفر 228

ابن عربي في رواق الجدل الإستشراقيِّ الرَّاهن

ويليام تشيتيك مُناظِرًا هنري كوربان وراينولد نيكيلسون

- مصطفى العليمي 245

فهرس المحتويات

مكنز الكتب

ـ "فتح المعيد المبدي" للنابلسي

واحدية العقل والإيمان

ـ قراءة وتحقيق: صبا الحسامي 269

ـ إضاءات نقدية على كتاب "موجز تاريخ الزمن" لستيفن هوكينغ

ـ طارق خليل خليل 276

ـ ترجمة الملخصات 294

مفتـــتح

الانتباه .. مبتدأ الوعي الفائق

محمود حيدر (*)

يرمي هذا المفتتح، النظر إلى الوعي، لا بوصفه إدراكًا للأشياء الواقعة تحت رقابة الحواسِّ الخمس وحسب، بل أيضًا في تبصُّرِه ما يتعدَّى ذلك. فالذي يُدرَك بالحواسِّ لا ينأى من خديعة الرؤية، ولا ينجو من ضلالة الفهم.. إنَّما الغايةُ من وعي كلِّ شيء إدراكُه في ظهوره وبطونه، وتحرِّي ما يتخفَّى وراء تبدِّياته. نظرٌ متبصِّرٌ كهذا هو أدنى إلى «هجرة معرفيَّة» تتوسَّل وعيَ ماهيَّاتِ الأشياءِ في ظهورها وبطونها بلا تفريق أو انفصال. بالهجرة المعرفيَّة يتولَّد شغفٌ رفيعٌ بالارتقاء إلى ما يفوق العاديِّ والظَّاهر في إدراك الموجودات. أمَّا الغاية التامَّة منها فبإدراك تلك الموجودات وَفقَ ما هي عليه، بوحدتها وكثرتها وشهودها وعلَّة وجودها. ولقد ذَكَرَ أهلُ التحقيق وصفًا فريدًا لهذه الولادة لمَّا أشاروا إلى تلك البرهة المفارقة من وعي الوجود، لجهة تحقُّق المطابقة والانسجام بين الكون المُسمَّى بالإنسان الكبير، والشخص الإنسانيِّ المنعوت بالكون الصغير. مع الهجرة الواعية – تأسيسًا على تلك البرهة - ينفسح الأفقُ لنشوء وعي يقينيٍّ بالمبدأ الذي منه ظهرت أشياء الوجود، وبالمُبدِئِ الذي أظهر المبدأ واعتنى بكلِّ شيءٍ فيه.

بيان الأمر: إنَّ وعيَ المبدأ الحاوي للكلِّ - الذي هو الإبداع الإلهيُّ الأوَّل - يفضي بالضرورة إلى وعي أفراد الموجودات على اختلاف أجناسها وأنواعها وأصباغها. أمَّا الاستفهام عن كيفيَّات هذا الوعي فيبقى حاضرًا في عالمَيْ الأنطولوجيا والميتافيزيقا. في مقام تنظير الوعي بمنازله الفائقة، يصير التمييز لازمًا

---

*- رئيس التحرير.

بين وعي تستخرجُه وسائط العقل الأدنى ومحسوباته، ووعي متأتٍّ من إيمان فؤاديٍّ يتأبىَّ على حكومة المفاهيم. الموجودات التي أدركها العقل وحوَّلها إلى مفاهيم صارمة تبقى مجهولة النَّسَب الأول، ولا تستطيع أن تنجز وعيًا يناسب ماهيَّتها وحقيقتها الذاتيَّة. ولأنَّ الإدراك في هذه الحال لم يجاوز تجريدات الذِّهن، فمن غير اليسير أن يتحوَّل إلى شعور يُحسُّ ويُعاش. وحتى يكون كذلك، أي إدراكًا راسخًا في الشعور، وَجَبَ اختبارُه بالعمل حتى يُحدِثَ نقلةً جوهريَّةً تتحوَّل فيها المفاهيم الذهنيَّة إلى مشاعر وأحاسيس وجدانيَّة.

I

الانتباه إلى الشاكلة

لنا أن نقول، بإزاء الفرضيَّة أعلاه، إنَّ وعي ماهيَّة الشيء يكون بالأثر النَّاجم عن نشاط ذاك الشيء، سواءٌ تأتىَّ الأثرُ على نصاب القول والنظر، أم عن طريق السلوك والتجربة. ذلك بأنَّ فعل الشيء يرسم حقيقته، كما يكشفُ عن جوهره الذي يدلُّ عليه. وهذا الفعل هو إيَّاه الذي يُطلقُ عليه بلسان الوحي بـ «الشاكلة». «قل كلٌّ يعمل على شاكلته{الإسراء، 84]، أي على فطرته الأولى التي لا انزياح عن سنَّتها الحاكمة. والشاكلةُ شأنُ الفطرة؛ إنَّما هي الهندسة الأصليَّة للخلقة الإنسانيَّة العاقلة، بها يُتعرَّفُ على حقيقة عمل المرء، بها تُفهمُ سريرته على ما هي عليه.

في الحاصل.. إنَّ من عايَن الأشياء وأدركها «بشواكلها» تفتَّحت له أسرارها، فاستشعر ما خفيَ عليه، وما احتجب منها، ثمَّ ليتحقَّق وَعيُه بأصلها وعلَّة وجودها. تلك سيرورة لا تُنجز إلَّا بمعاينة مدركة للمكنون المنغرس في شاكلة النفس. لكنَّ إدراك هذا المكنون على نشأة وعي فائق سيكون محتاجًا إلى انعطافة نبيهة تقع خارج السياق المألوف على الإدراك. فلو صار «الانعطاف النبيه» على نحو التحقُّق، لأفلح المدركُ الواعي بما جاز نعتُه بالانتباه اليَقِظ. من هذه الوجهة يغدو الوعيُ بمبدأ الوجود ذروة الانتباه وعمدته الكبرى. وبوعي المبدأ وفق صيرورة الانتباه اليقِظ، ينبسطُ الطريقُ إلى وعي البَدء والمنتهى معًا. ولسوف يظهر لنا أنَّ هذه الرّتبة من الوعي تنطوي على قابليَّة التحوُّل إلى قوَّة إدراكيَّة تُنبِّه من يختبرها إلى أنَّه قادر على إحراز ما لا عهد له في مكابدات الفكر واختبارات المعنى.

مع تلك الانعطافة وذلك التحوُّل يتبدَّى أفقٌ مستحدثٌ من إدراك متعال يُمسي على قُرب شديد الحساسيَّة مع الوعي الألوهيّ. لكنَّ هذا الطَّور من الوعي، غير العاديِّ وغير المألوف، سوف يحتاج بَدءًا وبالضرورة إلى الانتباه لكي ينجز ذاته. فـالانتباه مبتدأ الإدراك المتعالي. به ينفتح الفكر على عهد جديدٍ يستظهر ما حَجَبَتْه الغفلةُ عن إدراك الأصل. وهو بهذه المثابة

ضربٌ من انقشاعةٍ مباغتةٍ هي أدنى إلى حادثٍ جللٍ في ترقِّيات الوعي؛ معه وبسببِهِ لا يعود الفكرُ مفصولاً عن الشعور، ولا المشاعر على تضادٍّ مع التفكير. هذه الوضعيَّة التي تستمدُّ جلالتها من الانتباه، إنما هي خاصِّيَّة جوهريَّة في ظهور الوعي الفائق. فالانقشاعة هنا، هي حقيقة الانتباه، ويمكن أن يقال إنَّها إبصارٌ من بعد عماء، واستيقاظ إثر نوام، وحضورٌ حيٌّ في أعقاب غيبة. وسيعرف الذي يختبر الانتباهة الأولى أنَّه وقف على باب السرِّ؛ فإذا فُتِح له انقشعت لناظريه الغوامض، وانفسحت أمام بصيرته الأمداء، وتوسَّع صدره من بعد ضيق؛ ثمَّ سيرى ما لن يتسنَّى أن يراه من قبل، أو أن يستشعره حتى وهو في لحظة سكينة. مُذَّاك سيربو وَعْيُه بالأشياء إلى الحدِّ الذي إذا نظر فيه إلى الكون اللَّامتناهي السِّعة والعظمة، رآه بعين النقص. مثل هذا الاختبار الموصل إلى «وعيٍ ما بَعديٍّ» هو مقام يسمو على النقصان، ولا يؤتى إلَّا لمن تنبَّه وانعطف صعودًا نحو «المابعديِّ» والفائق. هذا المنعطف الانتباهي لو صحَّ أن نجد له نعتًا يناسبه لقلنا: إنَّه حدثٌ وجدانيٌّ مفارق، لو تعرَّضَ له العقلُ الغارق في دنيا المفاهيم لأيقظه من ضلالات الاستدلال على سرِّ الوجود بالحواسِّ الخمس. من أجل ذلك، سيُقال إنَّ الوعي في طوره «الفائقيِّ» هو وعيٌ راضٍ ومتفائل، بل إنَّه استشعارٌ لكلِّ جميل أنىَّ كانت شدَّة إنكاره. أمَّا الوعي الأدنى فهو وعي متشائم يستظهر نفسه دائمًا بخطبة متشائمة مآلُها العدم والخواء. فإذا كان التشاؤم صبغة العقل الناقص، فالتفاؤل جوهرة العقل المؤيَّد بالحكمة. وما ذلك إلَّا لأنَّه موصول بالواجب برباط وثيق، والواجب خيرٌ بذاته ورحمانيٌّ بذاته. لهذا كان التفاؤل واجبًا وضروريًّا في الآن عينه؛ لأنَّه جاذبٌ للرَّحمانيَّة، وموصلٌ إلى وعيٍ آمن بها يفضي إلى انشراح الصدر.

II

الوعيُ الفائق نظرٌ متطلِّعٌ إلى القدسيّ

يسري الوعي - في منزلة كونه وعيًا ما بعديًّا- إلى ما يتعدَّى أطراف الزمان والمكان الفيزيائيَّين. وبهذا المقتضى لن نجد في ثناياه أيَّ تباين أو انفصال بين الأنطولوجيِّ والأبستمولوجيِّ، ولا بين الغيبيِّ والواقعيِّ. كلُّ ما في الوعي الفائق من مراتب وعناصر وخصائص، يتآزر معًا ويتَّحد معًا، من أجل أن يجيب عن استفهامات الوجود بآفاقها الغيبيَّة وأبعادها الواقعيَّة. من مفارقات هذا الوعي، أنَّ السَّالك إليه متطلِّعٌ إلى القُدسيِّ ومهتمٌ في الآن نفسه بمقتضيات الأرضيِّ بلا مفارقة أو نسيان. يأخذ بالأسباب الواقعيَّة ويعمل على مجاوزتها، ويكون في الوقت نفسه، على يقين بأنَّ فعل المجاوزة هو تتميم لما احتجب من الأسباب الواقعيَّة نفسها. يعي أنَّ ظواهر الأشياء والأحداث لا تكفي من أجل أن يتمكَّن المرء من وعي غاياتها ومقاصدها الحقَّة أنىَّ كانت حسابات المنطق في مطابقة للواقع.

ولئن كان لنا أن نرى إلى الفائق رؤية تناظر مع ما انصرف إليه أبو نصر الفارابي لدى بسطه شروط اليقين، لوجدناه نظير ما سمَّاه «اليقين المطلق» أو «اليقين الحقيقيّ». لقد أقام هذا اليقين - كما هو مقروء في منطِقيَّاته - على أربعة أركان:

أ- أن يعتقد المرء في الشيء أنَّه كذا وليس بكذا.

ب- أن يكون هذا الشيء مطابقًا وغير مقابل لوجود الشيء من خارج.

ج- أن يَعلم أنَّه مطابق له.

د- أن يَعلم أنَّه غير ممكن أن لا يكون قد طابقه أو أن يكون قد قابله. (الفارابي - المنطقيَّات).

لو أخذنا بهذه الشرائط كتمهيدات للبناء والفهم، لرأينا تماهيًا جوهريًّا بين مدارج اليقين الحقيقيِّ وما قصدناه من الوعي الفائق ومدارجه. الأمر الذي يدلُّ على أنَّ الوعي الفائق لا يقطع مع النظام المنطقيِّ للوعي الأدنى كما قرَّرته منطقيَّات الفلسفة الأولى. فلا تناقض بين الفائقيَّة في تعاليها الميتافيزيقيِّ، واليقينيَّة في حدود العقل القياسيِّ ومقولاته. ونظرًا لتعاليه الحكيم يحرص الوعي الفائق على مراعاته لأحكام العقل الأدنى بما يناسب ماهيَّته ومقتضيات نشاطه الطبيعيِّ لجهة تشكيل التصوُّرات وإنتاج المفاهيم. من وجهٍ آخر، تنطوي الفائقيَّة على انفتاحات غير محسوبة، وكذلك على حقائق مكنونة واقعة فوق طور العقل القياسيّ. ويجوز أن نطلق على هذا الطور عبارة «وعي الذروة»، حيث يصل المتيقِّن بفضله إلى مكانة لا يعود يخالطه شكٌّ أو ريب في ما أدركه من وقائع. فاليقين الحقيقيُّ بوصف كونه إيمانًا بالمُبدِىء والمعيد، هو أن تعلم أنَّ الله قادرٌ على ما يشاء، حتى حين تكون الأسباب الطبيعيَّة الواقعيَّة خلاف ذلك. فالمتيقِّن مطمئنٌّ إلى أنَّ ما بلغه وعيُه من مراتب غير عاديَّة هو حقيقيٌّ وصائب، لأنّ صلته بالقادر صلةُ وعيٍ بالقدرة تمدُّه بالاقتدار وتسدِّدُه باليقين.

إذا أجرينا فحصًا متأنّيًا للوعي في طوره «الما بعديِّ» سوف يظهر لنا كيف أنَّ الإنسان بطبعه وفطرته الأولى توَّاقٌ إلى مجاوزة مدركاته الفيزيائيَّة. فالوعي في حدود هذه المدركات منحصرٌ في إدراك صورة الشيء لا حقيقته. وعلى المدرِك لكي يدرك ما وراء الصورة، أن يوقن أنَّ حقيقيَّة الصورة لا تُنال إلَّا بكشف ما يستتر في المَاوراء؛ ثمَّ أن يوقن أن تحصيل هذا المنال شرطُه الانتباه الذي هو حاسَّة الحواسّ، وكلمة الكلمات، وحياة الحياة.

الوعي الفائق، بهذه السِّمة الانتباهيَّة هو إذًا، فعلٌ قياميٌّ يجاوز ما يلتجئ إليه الوعي الأدنى حين يتعذَّرعليه إدراك ماهيَّات الأشياء. عند هذا المفترق خصوصًا، يمضي هذا الوعي إلى التشكُّل داخل تربة الواقع الحيّ. وهذا ما نسمّيه بـ«الخبرة الواعية» المؤسَّسةِ بدءًا

على الانتباه. معها تغدو فعاليَّة المجاوزة معادلة لإرادة الكشف عمَّا هو مجهول ومستتر. فهذه الخبرة هي أكثر الأشياء التي نحن على أُنسٍ بها في حياتنا، إلَّا أنَّها في الوقت نفسه تُعدُّ الأكثر غموضًا. لذا سيكون من الصعب تعريفُها بأفكار أكثر أوليَّة منها، مع أنَّه يمكننا في الوقت نفسه تعريف - أو تحديد - موضوعها. فلكي نحصل على خبرة معيَّنة، لا بدَّ من أن ندخل في علاقة علِّيَّة مع العالم الخارجيّ. بيد أنَّ هناك جانبًا ذاتيًّا للخبرة الواعية هو الشعور المصاحب للإدراك. ومن هنا بالذات يصبح الأفق مشرعًا أمام ما دعوناه بالانتباه الذي منه، وبسببه يكتسب الكلام على الوعي الفائق مشروعيَّته المعرفيَّة. وهكذا، فالخبرة بهذه المثابة هي التي ستغذِّي الوعي الفائق، وتدفعه نحو التطلّع إلى القدسيِّ كنقطة عليا في سيريَّة وعي الإنسان بمُبدِئِ المبادئ وواجد الوجود.

على المعنى الذي نرمي إليه، ليست الخبرة فقط مجرَّد حصيلة عملٍ مُضنٍ تضاربت فيه تيَّارات الخطأ والصواب، وإنما هي منهج فائق الرتبة، غايته استبصار «المابعد» ومصادقة الأمر القدسيّ. والخبرةُ الواعية بوصفها منهجًا للوعي الفائق، هي ثمرة اتِّحاد وطيد بين العقل المؤيَّد بالوحي والعمل المهتدي بهما معًا. بنتيجة هذه الوحدة المثلَّثة الأركان يسلك الآدميُّ سيرْيّة صاعدة يتآخى فيها وعيُ النفس مع إدراك واعٍ لمبدأ الموجودات وصولًا إلى وعي الألوهيَّة المبُدِئة لكلِّ موجود.

عند هذه النقطة بالذَّات، سنكون تلقاء منهج «ما بعديٍّ» يميِّز بدقَّة بين المراتب المتفاوتة للوعي، وخصوصًا تمييز الوعي بالكون عن الوعي بالله. ولنا أن نورد في ما يلي أربعة منازل:

المنزل الأوَّل: التعالي الوجوديُّ (Ontological transcendence): ويعني أنَّ الله متمايز وجوديًّا عن العالم. في هذا النوع من التعالي يذهب بعض أهل الميتافيزيقا القَبْليَّة إلى اعتبار الله جوهرًا مستقلًّا، في حين يرفضه بعضهم الآخر مثل سبينوزا، الذين لا يعتقدون إلَّا بجوهر واحد، ويعتبرون الحقَّ والخلق جانبين لهذا الجوهر. ومن وجهة نظر فلسفة اللَّاهوت يتمايز الخلق عن الحقِّ بمستوى تمايز المحدود عن اللَّامحدود. وتبعًا للفيلسوف والعارف الألمانيِّ مايستر إيكهارت(1260-1328)، سنجد تأويلًا يعرب عن تمايز بيِّن وعميق في العلاقة بين الله والعالم، بحيث لو اعتبرنا الخلق ذا وجود - كما يستفاد من إيكهارت - لكان علينا أن نعتبر الله فوق الوجود. ولو اعتبرنا الحق وجودًا، لكان علينا أن نعتبر الخلق عدمًا.

المنزل الثَّاني: التعالي المنطقيِّ (Logical transcendence)، ويعني أنَّ الله يرفض الخضوع لقوانين المنطق المتداول - حسب ديكارت إنَّ الله بمقدوره أن ينقض قوانين المنطق. ووحدة وجود ابن العربي وإيكهارت تعتقد - كما رأينا بمثل هذا النوع من التعالي - من خلال اعتقادها أنَّ الله جمع الأضداد.

المنزل الثَّالث: التعالي المعرفيّ (epistemological transcendence)، ومعناه أنَّه لا يمكن أن يكون لدينا أيُّ نوع من الإدراك المتعارف لله. وهذا النوع من التعالي متَّصل بمقام ذات الله.

المنزل الرَّابع: التعالي المفاهيميّ (Conceptual transcendence)، وطبقًا لهذا النوع من التعالي لا يمكن أيُّ مفهوم أو تعريف أو وصف أن يستوعب الله. فلا يمكن تعريفه ويتعذَّر التحدُّث بالرسم عنه. ولا يمكن قياسه بشيء، ومن المحال تشبيهه بشيء.[الكاكائي – وحدة الوحود برواية ابن عربي وإيكهارت- دار المعارف الحكميَّة- ص 630].

من الحكماء من ذهب إلى أنَّ الاستدلال المنطقيَّ على وجود الله يعني إنكاره. والحجَّة التي يتأيَّد بها أصحاب هذا المذهب، أنَّ الإنسان لا يمكن أن يعي الله بالتفكير المفهوميِّ، وإنَّما بالاهتمام المطلق، أي بتوحيده وتنزيهه والإقرار بقيوميَّته وعنايته. وهذا هو الذي يفسِّر طبيعة الخطبة العرفانيَّة التي تعتمد الرمز للوصول إلى وعي أكثر عمقًا بالألوهيَّة. للدَّاعي نفسه سنجد كيف وصف الربَّانيّون معارفهم بالسرِّ الذي يتلقَّاه العارف من دون أن يقدر على الإفصاح عن ماهيَّته وحقيقته بالعبارة والكلمة. هذه القضيَّة سيقاربُها اللَّاهوتيُّ والفيلسوف الألمانيُّ رودولف أوتو (1869-1937) بضرب من الخصوصيَّة المعرفيَّة لمَّا أطلق على الشيء الذي يتوجَّه إليه الوعي الألوهيُّ اسم السرِّ الرهيب. والرهيب (tremedum) - بحسب أوتو - هو الذي يضيف إلى السرِّ (mysterium) ما ليس كامنًا 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 "السرّ" ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمحمولها الوصفيِّ والشموليِّ، إذ يغدو "السرُّ" بعض الشيء، من تلقاء ذاته، "سرًّا رهيبًا" بالنسبة إلينا. ولأنَّه يحتاج إلى لفظ يكون وقفًا عليه وحده، فالأنسب له هو لفظ "الدَّهشة" (Stupor). فالدَّهشة، ببساطة، شيء مختلف عن الرَّهبة؛ وهي تدلُّ على إعجاب خاوٍ، وعلى انذهال يستولي علينا فيحبس فينا أنفسنا. من هنا، فإنَّ لفظ السرِّ- كما يضيف أوتو - لو أُخِذ بمعناه الطبيعيّ من دون سواه، 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 موضحة المعنى الواقعيَّ، لكنَّها عاجزةٌ عن أن تفصح عنه إفصاحًا تامًّا. فما هو سرّيٌّ - متى أخذ به حسب معناه الدينيِّ - إنَّما هو "ذو الغيريَّة التامَّة"، الذي يوجد بتمامه خارج دائرة المعهود، والممكن إدراكه، والمستأنَس به، والذي يقع نتيجة لذلك، بالضبط، خلف حدود "المألوف"، ويناقضه، مالئًا الذهن دهشة وذهولًا (..) فالأمر "السرّيُّ" حقًّا يقع خارج

إمساكنا به، أو إدراكنا له، وذلك ليس لأنَّ لمعرفتنا حدودًا مرسومة فقط، وإنَّما لأنَّنا نلتقي فيه بما هو "ذو غيريَّة تامَّة"، وما جِبْلَتُه وصَبْغَتُه لا تقاسان بما لدينا من مثيلهما، وما نرتدُّ بإزائه على أعقابنا، فنهوي في الذهول الذي يلقي فينا رعدة الفرائص.[رودولف أوتو - فكرة القدسيّ - التقصِّي عن العامل غير العقلانيِّ فكرة الإلهيّ - معهد المعارف الحكْميَّة - 2010 - ص: 49-50-51].

التجربة الحدسيَّة أو ما يُعرف عند برغسون بـ«اللَّمح الباطني»، أو «الكشف» عند العرفاء، هي حالة منفردة بذاتها وتختزن كمالات غير قابلة للتحليل المنطقيِّ، مقابل اختبارات الوعي التصوُّريّ. والحدس كما يبيِّن علماء الظواهر(الفينومينولوجيا) هذه المقدرة على التوغُّل عبر الحاجز بين الوعي الظاهريِّ، والوعي الباطنيِّ (اللَّاوعي). ولأنَّ هذا الأخير متصلٌ بالوعي الكليِّ، فإنَّه يستطيع العثور على منفذ إلى مصدر لمعرفة مفارقة لأعراض الأشياء ومظاهرها. في المدوَّنة العرفانيَّة الإسلاميَّة سنجد ما يتعدَّى هذا التأويل ليقول الكلمة الفصل حول الوعي بالله. في فتوحاته، يقدم ابن عربي وصفًا معميق الدلالة لما سيؤول إليه وعي المعرفة الإلهيَّة: «إنَّ الله إدراكٌ لا تصوُّر». بيان الأمر أنَّ معرفة الله معرفة يقين وسكينة، لا يُفلح بها إلَّا بالاستشعار والعيش والاختبار. فلئن كان الوعي العقلانيُّ ينطوي على التحليل والتركيب، ففي الوعي «المابعد عقلانيِّ»، تلتقي جميع البواعث المتنوِّعة معًا لتشكِّل وحدة واحدة غير قابلة للقسمة؛ حيث لا يوجد تمييز بين ذات وموضوع»...

على هذا، فإنَّ وعي الحقيقة الإلهيَّة كإعراب أصيل عن الوعي الفائق هو أعمق من وعي إله تعبِّر عنه صورة مفهوميَّة جزئيَّة. سوف يحرص فلاسفة لاهوت معاصرون على القول أنَّ الاستدلال على وجود الله يعني إنكاره، وأنَّه من غير الممكن معرفة الله بالتفكير المفهوميِّ، بل بالاهتمام المطلق. وهذا هو أحد أظهر أسباب استخدام الرموز الدينيَّة في الحديث عن الله بدل الخطاب المفاهيميّ. من أجل ذلك، سنرى كيف مَالَ الفيلسوف الألمانيُّ بول تيليش إلى تظهير اللُّغة الدينيَّة بمصطلحات رمزيَّة أكثر من التعبير بالأمثلة أو بالخطاب التشبيهيّ. وهذا عائد عنده إلى سببين:

الأوَّل: أنَّ الله لا يبقى هو «الله» عندما نحاول وصفه، أو حين ندافع عنه بوساطة المفاهيم. إذ يُفترض تجنُّب هذه المشكلة عند استخدام الرموز، فالرموز الدينيَّة هي تمثُّلات لما يتجاوز الدائرة المفهوميَّة بشكل لا مشروط... وهي تمثِّل المتعالي...لا تجعل الله جزءًا من العالم المادّيِّ، بل تتعالى على الحقل «المقسوم بين الذاتيَّة والموضوعيَّة».

ثانيًا: رغم الغموض الذي يلفُّ المسألة، نجد أنَّ تيليش مدين كثيرًا لعلم النفس اليونغيِّ

psychology of Jung القائل بأنَّ الإنسان الحديث يعاني من شحٍّ الرموز. وعلى ما يرى فإنَّ جزءًا من مرض واضطراب الوعي الحديث ينبعث من فساد الصور والرموز التي كان لها في الماضي قوَّة حيويَّة. أمَّا النتيجة النهائيَّة لهذا الاتِّجاه فستكون شللاً وتعطُّلاً؛ ذلك لأنَّ للرموز طاقة حيويَّة تنجز التفاعل الضروريَّ بين الوعي واللَّاوعي. من هذا النحو يؤكِّد تيليش، تماشيًا مع يونغ، أنَّ السرَّ المقدَّس، بخلاف الكلمة المجرَّدة، إذا كان حيًّا، فإنَّه يستحوذ على لاوعينا وعلى وجودنا الواعي، بل على الأساس الخلَّاق لوجودنا». وبما أنَّ الله أيضًا هو أساس لوجودنا، نستطيع القول أنَّ الرمز الذي يتغلغل إلى لاوعينا يدلُّ على الله. (تيلتش - بواعث الإيمان ص 161). كلُّ ذاك يشير إلى أنَّ مفاد الرمز في الصنع الإلهيِّ هو النأي عن تقييدات المفاهيم قَصْدَ الوصول إلى وعي الألوهيَّة وعيًا فائقًا. إلَّا أنَّ النأي عن المفاهيم كمعيار للوعي الفائق ليس قرارًا اتَّخذه صاحبه من بعد إعمال مديد للعقل، وإنَّما هو دفقٌ معنويٌّ تحرَّر من معياريَّة العقل الحسابيِّ، ثمَّ شقَّ سبيله نحو منطق مُفارِق لا يجد مستقرَّه إلَّا في علياء الشأن القدسيّ. ففي هذه الدائرة غير المتناهية يجيء الإيمانَ بالمقدَّس ليشكِّل قوة فوق طبيعيَّة هي الوحيدة التي يمكنها الاقتراب من وعي الحقيقة الإلهيَّة.

III

إمكان نظريَّة معرفة للوعي الفائق

القول بإمكان نظريَّة معرفة للوعي الفائق، يوجبُ الإلتفات إلى ثلاثة استفهامات والعناية بالإجابة عليها: أوَّلها: إمكان التنظير لنظامٍ معرفيٍّ مُفارِق له مبانيه وأركانه ونظريَّاته. ثانيها: الوعي كأفق ميتافيزيقيٍّ ينحو منحَى الغيبِ وعلمِ الوجود. ثالثها: الوعي بما هو معرفة بالواقع التاريخيِّ، وكحضورٌ فاعلٌ وحيٌّ في الحضارة الإنسانيَّة.

الإجابة عن الاستفهامات المذكورة تفترض فهمَ الارتباط الجوهريِّ بين هذين الأفقين وتبعاً لمنطقَيْن متلازمين هما: منطق النظر ومنطق الأثر. الأول، يعني الكيفيَّة التي يتعرَّف فيها "العقلَ المتنبِّه" على الحقِّ المُبدئِ للخلق.. والثاني: دالٌّ على ما يحصِّلهُ الكائن الواعي من معارف وكشوفات ترفعه إلى وعيٍ لا يألفه العقل الأدنى ولا يقدر عليه. ولذا، فإنَّ ما يفترضه إمكان نظريَّة معرفة هو الأخذ بوحدة المنطقَيْن وتكاملهما، وإن كان لكلٍّ منهما سمْتُه المخصوص، والدور المفترض الذي يؤدِّيه. أمَّا حاصل ما يمكن التوصُّل إليه في هذا الشأن، فهو طائفة من المباني المقترحة يؤمَّل أن تمهِّد إلى منهج ونظريَّة معرفة فائقة.

المبنى الأوَّل: واحديَّة النظر والعمل :لو سلَّمنا بفرضيَّة نظريَّة معرفة لوعي فائق قائمة على واحديَّة النظر والعمل، فذلك يومئ إلى خاصِّيَّة لا يشاركها فيها أيٌّ من نظريَّات المعرفة التي

تنهضُ عليها العلوم الإنسانيَّة الأخرى. الحجَّة في ذلك، أنَّ ماهيَّة الوعي الفائق تنطوي على تكوينٍ ذاتيٍّ يجعلُها تستعصي على الإنجاز ما لم تتضافر قواعد عمل العقل النظريِّ (البرهان والاستدلال والتجربة)، مع اختبار الوجود من خلال استشعاره وعيشه ذاتيًّا والإصغاء إلى ندائه. الوحدة التي يعقدها الكائن الواعي بين نظره وعمله، سوف تنعطف به إلى مسرىً يغاير ما يركن إليه أهلُ الاستدلال والبرهان في تحصيل معارفهم. فالعلم يسدِّد العمل، فيما العمل المسدَّد بالعلم يصبح علمًا جديدًا أسمى وأرقى.

المبنى الثَّاني: الجمع بين أطوار العقل: تفترض معرفيَّات الوعي الفائق سبيلاً لاستكشاف إمكانات العقل في الوصل بين عالمَين يُظنُّ أنَّهما متغايران: عالم الغيب وعالم الواقع. والكلام على العقل في هذا المقام ينحو نحوًا مفارقًا في سياق بحثه الشاقِّ عن الرَّابطة الامتداديَّة بين أطواره المتعدِّدة في سبيل الوصول إلى وعي الميثاق المعقود بين الوحي وتاريخيَّة الوجود الإنسانيّ. وعلى ما يبيِّن منظِّرو هذه الخاصِّيَّة، فإنَّ تبيُّن ما هو عقلانيٌّ، عبر ما ليس عقلانيًّا - أي الغيب - يفضي إلى زيادة التصوُّر العقلانيِّ عن الله عمقًا. مثل هذا التحويل الذي يجريه الإيمان بالغيب في مضاعفة النشاط الفائق للوعي، سوف يؤسِّس لأفق متعالٍ من الإدراك قوامه الوصل المنهجيُّ بين فاعليَّة الغيب في الواقع، ومؤثِّرات هذه الفاعليَّة في تنشيط قابليَّات العقل واستعداده للامتداد إلى ما وراء عالم الحسّ.

والأمر العقلانيُّ، لو أردنا أن نعاينه في منزلة الانتباه الواعي، سوف نجد له وجهًا آخر غير مرئيٍّ لكنَّه في منتهى العقلانيَّة. يسري هذا على الاعتقاد والإيمان الَّذين أقامتهما فلسفة الوعي الطبيعيِّ في حدود السببيَّة الفيزيائيَّة، ورأت إليهما كمعطيات لاعقلانيَّة. فإذا كان الانتباه مصدرًا لوعي فائق فإنَّ هذا الوعي وبغضِّ النظر عن ماهيَّته هو متَّصل بالعقل. يروح المنتبه يستوعبه، يأنس به أو يرتهب منه، إلَّا أنَّه بالنسبة إليه ضربٌ من إدراك لخطب يؤسِّس عليه. لذا، ليست العقلانيَّة بهذه الصيرورة إنكارًا للمعجز من حيث كونه خرقًا للعلاقة السببيَّة الحاكمة على الطبيعة، بل هي عينها أمرٌ عقلانيٌّ إذا نُظر إليها من ثنايا التجربة المعنويَّة أو الاختبار الروحيّ. فبإمكان المرء الذي أخذ بمسلك المراقبة الذاتيَّة أن يتوقَّع تلقّي ما هو غير معهود حتى يتحقَّق وعيٌ به حين يلقاه.

خاصِّيَّة المنهج الجامع بين أطوار العقل، أنَّه يوحِّد العقلانيَّ واللَّاعقلانيَّ وفق جدليَّة التضادِّ والانسجام. وهذا يعود إلى إحاطته بالمناهج العقليَّة، لا على سبيل العبور الذي يليه الإلغاء والنفي، وإنَّما ليجعلها منازل ومحطَّات ضروريَّة بغية التعرُّف إلى الحقِّ المحتجب في عالم الخلق. والنتيجة التي تنتهي إليها تلك الجدليَّة، هي شهود الحقِّ المتجلِّي بالخلق. فالشهود هو إدراك حقائق المخلوقات بوساطة طَور أعلى من أطوار العقل. ومن مفارقات هذا

الطَّور الشهوديِّ أنَّه إذ يحتفظ بتساميه من أجل أن ينجزَ مهمَّة استكشاف الحقائق المحتجِبة، لا ينفكُّ عن التواصل بالمراتب الدنيا التي تتعقَّل الموجودات كلاًّ بمقدار سِعَتِها. وهذا العقل الذي سمَّاه الحكماء المسلمون بـ«العقل القدسيّ» هو ذاك الذي ينطوي في ذاته على العقل المبتدئ، أو ما يُسمَّى بـ«العقل الفطريّ».

المبنى الثَّالث: العقل الممتدُّ أو الشهود العقليّ: لا يكتفي النظام المعرفيُّ للوعي الفائق ببيان القواعد العقليَّة والأسُس النظريَّة للمكاشفات القلبيَّة والمشاهدات الباطنيَّة، بل يعتني بدور آخر بالغ الأهميَّة، هو تقرير هذه المكاشفات وإخراجها من كمونها في عالم الباطن إلى عالم الظهور، ومن الغيب إلى الواقع المشهود. وعندما يفارق العقل المقيَّد بعالم الحواسِّ فإنَّه يجاوز نفسه نحو عالمٍ عقليٍّ مفارقٍ تنفسحُ فيه المدارك وتتلاحم فيه الآفاق.

من المشكلات المعرفيَّة التي واجهت بعض النُّظّار أنَّهم أجروا فصلاً غير منطقيٍّ بين العقل الفلسفيِّ الذي اعتنى بتفسير وتحليل حقائق عالم الطبيعة، وغاية العقل الممتدِّ لفهم أسرار الغيب. ولذا، فإنَّ من أعجب الأمور - كما يبيِّن العرفاء - كون الإنسان يقلِّد فكره ونظره، وهما مُحْدثان مثله، وقوَّة من قوى الإنسان التي خلقها الله فيه ويقلّدها العقل في ما تعطيه هذه القوَّة، مع علمه أنَّها لا تتعدَّى مرتبتها، وأنَّها تعجز في نفسها عن أن يكون لها حكم قوَّة أخرى مثل القوَّة الحافظة والمصوّرة والمتخيّلة، والقوى التي هي الحواسُّ من لمس وطعم وشمٍّ وسمع وبصر. ومع كلِّ هذا القصور يقلِّدها العقل في معرفة ربِّه، ولا يقلِّد ربَّه في ما يخبر به عن نفسه في كتابه وعلى ألسنة رسله.

المبنى الرَّابع: منزلة الإلهام في رفد الوعي الفائق: الإلهام «خبرٌ إلهيٌّ»، يُعلنُ بطُرق ومراتب لا حصر لها. ولكي يجد مستقرًّا له في مستودع الوعي الفائق، يحتاج إلى أُذُنٍ واعية توسُّلاً لتلقّي الخبر اليقين. والأذن الواعية - بحسب المقصد القرآنيِّ - هي التي تعي مصدر النداء المقبل إليها من الغيب وجدانًا وعقلاً. أي أنَّها تعيه سمعًا وقبولاً بشهود العقل وشهادته. فالعقل على ما يتَّفق علماء الأصول - محتاج في علمه ونتائجه إلى السماع، وأنه (أي الإصغاء المتعقِّل) غير منفكٍّ عن سمعٍ ينبِّه العاقل على كيفيَّة الاستدلال. وعلى هذا الأساس فإنَّ العقل، وبتنبيه من الوحي، يدرك ما هي حدود معرفته، وينبِّهُه إلى مدركاته العقليَّة. بل حتَّى حيال الأصول العقليَّة الأساسيَّة فإنَّ المرء يحتاج إلى التذكير والتنبيه والإيقاظ. من أجل ذلك يصير للإلهام مكانة مؤسِّسة للوعي الفائق بوصفه انتباهًا إلى المبدأ وتنبيهًا إلى وجوب الوعي بالأصل. ولئن كان الانتباه خبراً جللاً يؤتىَ من إلهامات الأمر القدسيِّ وعناياته، إلاَّ أنَّه يَفرُقُ عن الوحي بطريقة التلقِّي والإفاضة. وذلك يناظر آليَّات التفريق والتمييز بين علوم الأنبياء ومعارف الأولياء. لذلك ينبِّه العرفاء إلى اجتناب الخلط بين هذين المعنيين.

ولقد تنبَّه الشيخ الأكبر في «الفتوحات» إلى هذه الرقيقة بقوله: «إنَّ لنا من الله الإلهام، لا الوحي»، ولا يُدركُ الإلهامُ بالعقل إنمَّا بطريق القلب. ولتبسيط الطريق المؤدّية إلى الإلهام يقول: «لمَّا رأت عقول أهل الايمان بالله أنَّ ثمَّ علمًا آخر بالله لا تصل إليه من طريق الفكر استعملت الرياضات، والخلوات، والمجاهدات، وقطع العلائق، والانفراد، والجلوس مع الله بتفريغ القلب من شوائب الأفكار، فقد علمت أنَّ الطريق إليه من جهة القلب هي أقرب إليها من طريق من فكرها... ثمَّ يمضي ابن عربي مسافة أبعد ليميِّز بين الإلهام الذي ينصحنا بتحرّي مصدره وبين «العلم اللَّدنيّ». فالإلهام عارضٌ طارئ؛ يزول ويجيء غيره، والعلم اللَّدني ثابت، لا يبرح. فمنه يكون في أصل الخِلقة الجِبلَّة كعلم الحيوانات والأطفال ببعض منافعهم ومضارّهم، وهذا علمٌ ضروريٌّ لا إلهام. وأمَّا قوله تعالى: {وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ} [النحل- 68]، فإنَّه يريد منه بيان النشأة الأصليَّة التي فطرها الله عليها. والإلهام قد يصيب، وقد يخطئ. فالمصيب منه يُسمَّى «علم الإلهام»، وما يخطئ منه يسمَّى إلهامًا لا علمًا، أي لا علم إلهام. (الفتوحات- ج -1 ص 286) وهكذا، فإنَّ الإلهام الإلهيَّ يمدُّ المصلحين والحكماء والفلاسفة بالنواميس التي تبقي فيها حالة الصلاح دائمة على الأرض من دون أن يخطر ببالهم أنَّ عملهم وأفكارهم تأتيهم من دون علم مسبق منهم.

المبنى الخامس: التَّوحيد الواعي بين النقل والعقل والكشف: يفيدنا النظام المعرفيُّ للحكمة التوحيديَّة المتعالية بخطَّة مثلَّثة الأضلاع يمكن عدُّها من التمهيدات الضروريَّة في نظريَّة المعرفة الفائقة، وهي وحدة الصلة بين: الوحي والعقل والكشف. ولنا أن نذكِّر بناء على ذلك بطائفة من الترتيبات:

أ- وعي حقيقة النفس، بأنَّ لها القدرة على الجمع بين الحقائق العينيَّة والمعارف اليقينيَّة.

ب- المعرفة القلبيَّة بما هي أساس معرفة النفس، بل محلُّ التجلّي والادراك؛ فلا معرفة من دون شهود النفس لذاتها؛ ذلك بأنَّها شعورٌ وحركةٌ داخليَّان، وتفاعل ذاتيٌّ، وأمر وجوديّ. والنفس حقيقة الإنسان وروحه، "فمن لا معرفة له بالنفس لا وجود لنفسه، لأنَّ وجود النفس هو عين النور والحضور والشعور".

ج- الألم والمعاناة من مفارقة الحقائق. ولا يرتفع الألم إلَّا بإدراك ملائمٍ لمقام النفس وأحوالها.

د- العشق والشوق والمحبَّة، وهي مصطلحات لا تدلُّ على معنى واحد؛ وإنمَّا تتفاوت بحسب النشأة الإمكانيَّة للهويّات الوجوديَّة.

هـ- الذي يُبنى عليه الشهود هو التجرُّد والتعالي، ويكون ذلك عبر الرياضة والمجاهدة

الروحيَّة والعلميَّة، وبشرائط مخصوصة".

المبنى السَّادس: الطَّور الأعلى من الوعي وتعذُّر البوح به لفظًا: للوعي الفائق طورٌ يتعذَّر أمره على صريح العبارة، حتى لأولئك الذين بلغوا رسوخًا في المعارف الإلهيَّة. ولقد أظهرت الخبرات أنَّ صاحب الوعي الفائق حين يبوح بحال من أحواله على نحو المجاز والترميز، لا 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 اختبار معنويٌّ، فهو مخصوص به وليس لغيره منه إلَّا حظّ الإخبار اللَّفظيِّ، فضلاً عن أنَّه لا يتكرَّر للوليِّ على النحو الذي جاءه من قبل. ولذا، فالحادث الروحيُّ الذي مرَّ على عين العارف وفؤاده، إن هو إلَّا إخبارٌ إلهيٌّ عن أمر غير منظور حتى للعارف نفسه من قبل أن يؤتى بالخبر اليقين. وما ذاك إلَّا لأنَّ هذا الحادث - وإن كان ثمرة سير وسلوك ومجاهدة - فهو إشراقٌ رحمانيٌّ حلَّ في صدره من لَدُنِ الروح القدس.

المبنى السَّابع: الوعي الفائق في جمعِه الفلسفة إلى الحكمة الغيبيَّة: درجت ميتافيزيقا العقل المتناهي على حصر نشاطها داخل كَهف الإدراكات الحسّيَّة. فكان أن حصلت جرَّاء ذلك، انثلاماتٌ مفجعةٌ في البنية التكوينيَّة للشخصيَّة الإنسانيَّة، خصوصًا لجهة عزل الإنسان عن بُعده المتعالي الموصول بالألوهيَّة. ولأنَّ الكائن الآدميَّ ميتافيزيقيٌّ بالفطرة وأصل نشأته، فهو يحوز على قابليَّة الترقِّي وبوساطة العقل نفسه إلى عالم المعاني. فالوصول إلى وعي حقائق العالم «المابَعديِّ» هو صيرورة عقليَّة معنويَّة متلازمة، ولازمة لماهيَّة الإنسان التكوينيَّة ومنغرسة فيها. ولأنَّ معاني الوجود وحقائقه محتجبة وراء ستار الكون، فقد عُدَّ إدراكها هو مرتبةً من مراتب العلم التي توصَّل إليها الإنسان بصيرورته العقليَّة المنفتحة على «المابعد ميتافيزيقيّ».

IV

مشقَّةُ الانعطاف من الوعي المبتور إلى فائق الوعي

الوعي المبتور للوجود هو كلُّ مسعىً إدراكيٍّ لا يفلح في الجمع بين وعي الغيب ووعي الواقع بوصفهما عالماً واحدًا. معضلة النظريَّات الوجوديَّة المبتورة قديمُها ومستحدثُها، أنَّها أخلدت إلى أرض المفاهيم، ومكثت تحت سقوفها، حتى وهي تتحرَّى ماهيَّة الرتبة «فوق العقليَّة» في فهم الوجود.

في المسرى المعرفيِّ للفلسفة الحديثة سنشهد من الوقائع ما يشير إلى انحصار بواعث الوعي بعالم الإمكان، وبشروط إقامة الانسان في هذا العالم. على امتداد أزمنة الحداثة جرى

تعريف الوعيُ (Consciousness) بأنَّه إحساسٌ، ومعرفةٌ، وإدراكٌ، يتمحور حول الوجود، بشكليه: الوجود الداخليِّ، والوجود الخارجيِّ. عُرِّفَ كذلك بأنَّه الإدراك الذي يختصُّ به الفرد شخصيًّا، ويتعلَّق بوعيه وبإدراكه لكلِّ ما هو فريدٌ في بيئته، بالإضافة إلى إدراكه أحاسيسه، ومشاعره، وذكرياته، وأفكاره. في السياق إياه، يُنظر إلى الوعي أيضًا بأنَّه إدراك الفرد لذاته والعالم من حوله، وهو ما يتيح التعبير عن تجاربه بالكلمات، وهذا التعبير يُعدُّ جزءًا من الوعي. وذاك يماثل ما ذهب إليه ديكارت لمَّا رأى إلى الوعي بما هو شأن لا يقبل الجدل، بل ولا يمكن دحضه حتى لو اعتقد الفرد أنَّ كلَّ ما يعرفه محضُ وهمٍ، لأنَّ الوعي يتمُّ إدراكه من الباطن، أي من دخيلة الفرد.

تلقاء هذه النقطة بالذات، أومأ علماء النفس إلى مشكلة تفسير ماهيَّة الوعي في اللَّحظة التي يكون فيها الوعي ثمرة اللِّقاء الباطنيِّ بين الفكر والجسد. وهذه المشكلة تُنبِّهُنا إلى ضرورة وعي ماهيَّة الصلة ومكانتها في نظم حركة العالم وموجوداته. ولأنَّ وعي عالم الموجودات بسيط ولا يُدرك إلاَّ أجزاءه الحيَّة، فإن ثمَّة شبَهًا ملحوظًا بين ماهيَّة الوعي بما هو وعي، وماهيَّة الصلة بما هي علاقة بين طرفين وأكثر. فإذا لم توجد الأطراف والحدود فلا وجود لشيء اسمه صلة أو علاقة. وعلى ما تنظر الفلسفة الأولى فالعلاقة هي من أوهن مقولات الفكر، بل إنَّها الأكثر زوالاً وتبدُّلاً. ومع ذلك، فهي موجودة مع كونها غير قائمة بذاتها. بها تظهر الأشياء متّحدة من دون أن تختلط، ومتميّزة من دون أن تتفكَّك. وبها تنتظم الأشياء، وتتألَّف فكرة الكون. إنَّها تقتضي الوحدة والكثرة في آن. هي واحدة، وكثيرة بحكم خصيصة الأُلفة التي حظيت بها بين البساطة والتركيب. على صعيد الفكر تربط (العلاقة) بين مواضيع فكريَّة مختلفة وتجمعها في إدراك عقليٍّ واحد، تارة بسببيَّة، وأخرى بتشابه أو تضادٍّ، وثالثة بقرب أو بعد. وعلى صعيد الواقع فإنَّها تجمع بين أقسام كيان، أو بين كائنات كاملة محافظة عليها في تعدُّدها. وإذ يستحيل تقديم توصيف محدَّد للعلاقة حيث لا وجود مستقلٌّ لها، فهي كالماهيَّة من وجه ما، لا موجودة ولا معدومة إلاَّ إذا عرض عليها الوجود لتكون به ويكون بها. لذلك سيقول عنها أرسطو، إنَّها واحدة من المقولات العشر، وهي عَرَضٌ يظهر لدى الكائن بمثابة اتِّجاه. إنَّها صوب آخر، تطلُّع، ميلٌ، مرجعٌ، ويقتضي دائمًا لظهوره وجود كائنين متقابلين على الأقلّ. صاحب العلاقة وقطبها الآخر، ثمَّ الاتصال بينهما. (الموسوعة الفلسفيَّة ـ إشراف: معن زيادة- معهد الإنماء العربي ـ بيروت- 1981، (مصطلح علاقة).

لكن ما الرابط بين تشكلات الوعي ووعي العلاقة بين الذات الواعية وأشياء العالم؟

لقد أشارت النظريَّات الانعكاسيَّة الحديثة الى رابطة قويَّة بين الوعي وإدراك الذات. أمَّا الفكرة القائلة بأنَّ الحالات الواعية تتضمَّن قصديَّة مزدوجة فهي ترجع على الأقلِّ إلى

برنتانو(1874) في القرن التاسع عشر. لكنَّ العديد من النظريَّات المعاصرة يزعم أنَّ مثل هذا الإدراك الانعكاسيِّ هو سمة مركزيَّة للحالات العقليَّة الواعية.

في عهد مبكر من تاريخ الميتافيزيقا شاعت فكرة أنَّ جزءًا من العقل لا يتوفَّر أمام ذاته. والمعنيُّ بذلك هو ما سُمِّي بـ «اللَّاشعور»، حيث يكون العقل من السِّعة بما يكفي لكي يُلِمَّ بذاته. ولكن سيكون من العسير العثور على ذلك الجزء عبر تنقيبات العقل الحسابيِّ، أو في اللَّحظة التي ينحدر فيها المرء نحو حالٍ هي أشبه بالفراغ العجيب.

ما الذي نقصده من هذا النوع من الفراغ، وكيف للوعي الانتباهيِّ النَّجاة من سطوته لكي يستأنف هجرته نحو المتعالي؟..

ينتسب هذا النوع من الفراغ إلى عالم الوعي الأدنى بالوجود والموجود. وهذا الفراغ العجيب رغم كونه مسرحًا للألم المتأتّي من انغلاق الأفق أمام إدراك المابعد الميتافيزيقيِّ، يبقى حركة ناشطة في مكابدات الفكر. غير أنَّ هذه المكابدات على جليل ما أنجزت في العلوم البحتة والمعارف الإنسانيَّة فقد دأبت على تكرار السؤال نفسه حول الوجود. وهذا هو السبب الذي أبقاها في فجوة المراوحة من دون أن تحصل على إجابة آمنة. معضلة الفراغ العجيب سوف نلحظها في الانحدار غير المحسوب نحو متاهة لا قرار لها. أمَّا الخائض في دروبها الموحشة فهو محمولٌ على الظنِّ بأنَّ الوعي المسنود إلى حجَّة العقل كفيلٌ بإدراك الحقائق مهما شقَّ مسعى الوصول إليها. لكنْ الظانُّ إيَّاه، كثيرًا ما يغفل عن أمرٍ جلل، وهو أنَّ العقل الذي يقيس وفق ما يتناهى إلى الحواسِّ سوف يمسي مع الزمن باعثَ معضلات كبرى فلا همَّ لأهل العقل القياسيِّ سوى الإمعان في صناعة السؤال. حتى غدا الاستفهام بالسؤال المحض أدنى إلى وثنٍ للعبادة. كلَّما انتهى من سؤال ابتدأ آخر من دون أن يفلح بإجابة، ويصير السائل كالظمآنِ المضطرِّ لماء البحر، كلَّما شرب ازداد عطشًا.

أمَّا كيف يفتتح الوعي الفائق السبيل إلى مفارقة الخواء، المولود من الفراغ العجيب، فلهذا خمسة منازل:

المنزل الأوَّل: بعد الفراغ العجيب بقليل يتنبَّه الخارج من أسره إلى أنَّ يدًّا قدسيَّة تمتدُّ نحوه وتُشعِرُه بشيء من الأمان وَسَعة النظر. عند هذا "التأتّي اللَّطفانيّ" النازل عليه من الامتلاء المحض، سوف يسائل المتنبِّه نفسه عن الكيفيَّة التي ينبغي له أن يستقبله بها. والتأتّي بهذه الصورة غالبًا ما يتدفَّق على الناجين من أغلال الفراغ العجيب من دون حساب. فهو تدفُّق مفاجئ يثير مشاعر مفارقة تتراوح بين الدَّهشة والحبور والتهيُّب. ورغم الفجأة التي غمرته برهبتها، لا يجد الناجي غرابة في ما حلَّ فيه. فالتأتّي اللَّطفانيُّ من اليد القدسيَّة ينبسط أمام المتلقّي على غير صورة. حينًا على هيئة عقلٍ هادٍ، وحينًا آخر كفيضٍ قدسيٍّ يعتني به ويمدُّه بالسرور العجيب.

وحينًا ثالثًا على صورة روح كليٍّ العطاء ينفق عليه من غير منَّة. لكنّ اليد القدسيَّة فوق كلِّ الذي قيل، ليست إلَّا ما هي عليه في ذاتها. ذلك بأنَّها أشدُّ بعدًا من كلِّ كائن، وفي الآن عينه هي أقربُ الى كلِّ كائن من كلِّ كائن. من أجل هذا، لا يقدر المرء على وعي سرِّها إلَّا إذا غادر كهف أنانيَّته، وانْسَرَحَ في الكائنيَّة اللَّامتناهية الصور والأشكال. أمَّا كيف له أن يفعل ذلك.. فدون ذلك بابٌ عالٍ سيكون على المتوجِّه شطر المحضر القدسيِّ أن يمضي نحوه بلا كلل، والإيقان بأنَّ ثمَّة بعدٍ الفتح ما يملأ الفراغ العجيب حضورًا عجبًا.

المنزل الثَّاني: يصل الناجي من الفراغ العجيب إلى استشعار الموجة الأولى من إلهامات الوعي الفائق، ومع هذه الموجة يتسنَّى له العبور من عالم الإثنينيَّة حيث التناقض والاضطراب، إلى الإنسجام الهنيِّ في عالم مستحدث هو عالم المثنَّى حيث الزوجيَّة الخلَّاقة تسري بانتظام تحت عناية الألوهيَّة الراعية. مع هذه الانعطافة يدرك الكائن الواعي أنَّ كلَّ ما في الإثنينيَّة المضطربة والمتناقضة آيلٌ إلى الاختصام والفرقة، وأنَّ كلَّ شيء في منطق المثنَّى محمولٌ على الانسجام والجمع. مرجع الأمر أنَّ الزوجيَّة التي أنشأت مقام المثنَّى لا تعمل إلَّا وفقًا لقانون التكامل. ولأنَّها كذلك، فإنَّ سعيها إلى الوحدة، يجري طبقًا لمبدأ الامتداد الجوهريِّ في عالم الكثرة والتنوُّع. وعلى هذا المبدأ الساري عبر الانسجام والتناسب بين قطبي المثنَّى، لا يعود ثمَّة قطيعة بين أجزاء العالم، وإنَّما وصلٌ وتوادٌّ ورحمانيَّة. فمن كان له حظٌّ مجاوزة «الفراغ العجيب» لن يغفل عن هذه السَيريَّة الآيلة الى رتقِ الانفصال الموهوم بين الغيب والحضور.

المنزل الثَّالث: كنَّا سألنا في ما سبق عن ماهيَّة وطبيعة الوعي الذي به يُدرك ما يقع وراء طور الوعي بظواهر الأشياء. كانت الإجابة حينئذٍ أن لا مناص من بذلٍ غير عاديٍّ يتولَّاه الفكر لبلوغ هذه الرتبة الفائقة من الوعي. المقصود بالبذل هنا ليس ذاك الذي يحفر مساره في حقول البحث التي عهدتها المعارف والعلوم الإنسانيَّة قصد انتزاع المفاهيم من جدليَّات الطبيعة وحركة التاريخ، وإنَّما ترقُّب ما هو مستتر وكامن وخفيٌّ في تلك الجدليَّات والظواهر. والترقّب يعني الإنصات النبيه لنداء الكون الممتلئ برقائق الانتظام وحسن التقويم. بإزاء هذا الكون عكف فلاسفة العلم، القدماء منهم والمحدثون، على النظر إليه كآلة شديدة الإتقان، وفسَّروا حركته تفسيراً آليًّا لا غرض لها من قبل واحد من بعد. كذلك ذهب ديفيد هيوم في القرن الثامن عشر الميلاديِّ ليقول: إذا نظرت إلى العالم من حولك، سوف تكتشف أنَّه ليس شيئًا سوى أنَّه آلة عظيمة تنقسم إلى عدد لا نهاية له من الآلات الفرعيَّة الصغيرة». وسيراً على هذا الكلام الذي

يشكِّل امتدادًا لمنطق وضعانيٍّ يعي العالم وعيًا ماديًّا محضًا، ما يعني أنَّ كلَّ ما يحدث في هذا العالم لا يمكن فهمه إلَّا بطريقة آليَّة مع استبعاد التفسير الغائيِّ لحدوثه.

المنزل الرَّابع: لا علم حقيقيًّا يؤتى بخيريَّته من دون وعي، ولا معرفة حقيقيَّة تؤتي أُكُلَها من دون وعي مبتدإها ومنتهاها. ولا كذلك ثمَّة معرفة حقَّة بلا وعي المعروف على حقيقته الجوهريَّة. فالاكتفاء بحضور الشيء تحت رأي العين لا يفيد وعيًا به. إنَّما هو محض عبور لناظر من بُعد، أو لناظر في سراب صحراويٍّ ظنَّ أنَّه ماء عذب. وعي الشيء هو الانتباه لحقيقته المجرَّدة من أظلّه الحواسّ الخمس وضلالاتها.

المنزل الخامس: الوعي «الما بعديُّ» الخارج للتوِّ من محنة الخواء والعدم، لا يعود يعبأ بالتشظِّي والانقسام. فإنَّه متحيِّزٌ بقوَّة لعليا التوحيد، ولذا ستجده حاثًّا خطاه بالانجذاب غير الكسول إلى مصادقة الجميل. وبفضل مصادقة الجميل يتقدَّم الوعي «الما بعديُّ» بالنظر الحكيم إلى الرَّابطة التكوينيَّة بين العقل والإيمان ولسان حاله يقول: العقل الذي ينفي الإيمان ويدمِّره، ينفي نفسه ويدمِّرَها. والإيمان الذي يُعرض عن العقل أو يزجره سينتهي إلى المآل إيَّاه.. لكنَّ الإيمان النافي لغيره، والمنأخذ بأنانيَّته يدمِّر نفسه مثلما يدمِّر الأصل الذي جاء منه. لكنَّ الوعي المابعديَّ بما هو وعيٌ جامعٌ للشمل متصالح مع ما سواه، قابلٌ له، مقبِلٌ إليه، ومُقِرٌّ بما يحويه من صواب وحقَّانيَّة. لهذا، حين يلتئم شمل الموجودات وفق الوعي التوحيديِّ للوجود، تزول الرّيبة الممتنعة عن الوصل. وسيكون بديهيًّا ألَّا يهتمَّ المرء اهتمامًا لا متناهيًا بشيء إلَّا حين ينتمي إليه جوهريًّا. ولئن كان الإنسان بطبعه محتاجًا إلى الانتماء، إلَّا أنه في الحضرة الإلهيَّة سيكون محتاجًا إلى انتماء من نوع خاصّ. ذلك الانتماء هو الإيمان نفسه، وهو الميثاق الذي ينعقد مع الله على جدليَّة الوصل والفصل، وعلى نحو التناسب والعدل: وصلٌ تمليه التدبيرات الإلهيَّة لعالم الخلق، وفصلٌ يوجبه تأبِّي الذات القدسيَّة عن حدقات الأعين وتنزُّهها عن مخالطة الأشياء.

٧

الإنصات النبيه بوصفه عمدة الوعي الفائق

من خصائص الانتباه كما سبق وذكرنا، الإنصات لنداء الكون المسدَّد بالألوهية الراعية. وما هذا إلَّا لأجل أن يُفتح للمُنصت بابُ الفهم، ويتهيَّأ لتلقّي ما هو فائق من الإدراك. وبهذا

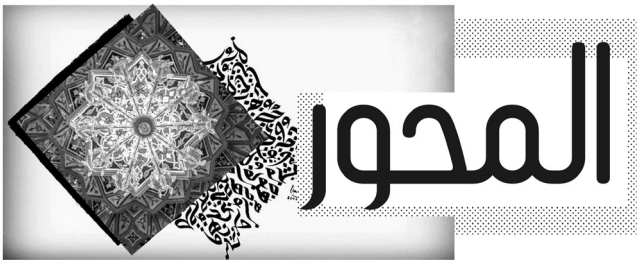
ينبغي الانتباه إلى واحدة من أدقِّ رقائق الوعي، وهي التمييز بين الكون الواعي والكائن الأقدس الذي منحه هذا الوعي.

وإذا كان شرط الإنصات الواعي الانتباه، فلن يكون ثمَة إنصات إذًا من دون انتباهٍ واعٍ للمنصوت إليه. فمن كان له حظُّ الإنصاتِ استوت له الهجرة إلى الضفَّة الأخرى من الوعي بالوجود الأتمّ. فإذا تهيَّأت للمنصِت مقتضيات العبور فلا يعبر إلَّا بميثاق. والميثاق لزومُه الإصغاء بسمعٍ واعٍ نظير ما وصفه القرآن الكريم بالأذُنِ الواعية. فإن من حظيَ بهذه المنزلة من الوعي استغنى عن النظر المجرَّد، وبلغ محلاًّ لا تشوب صفاءَه ضوضاء النفس وأكدارها. هنالك قد يُهتفُ له من وراء سَتْر: لئن أصَخْتَ السمعَ عَرَفْتَ الطريق، وإن أغمضْتَ الطَّرْفَ قليلاً جاءتك الكلمات همسًا، فجميع ما ورد على مسمعك استحقَّ لك. ثمَّ إنَّك لن تلبث في العتمة إلَّا قليلاً، حتى يلوحُ لك برقٌ يملأ صدرك انشراحًا. وحالذاك لن تجزع لوهلة الضوء؛ فالذي ظهر في المشاهدة إن هو إلَّا تنبيهٌ عمَّا ينبغي عليك أن تصطفي: إمَّا أن تُعرِضَ عمَّا عَرَض عليك من أوهام، أو أن تتَّخذ من رعدة الانتباه جسرَ نجاة أخير.

إنَّه الإصغاء لنداء السرائر؛ ذاك الذي يفضي بالمصغي إلى الوقوف على ما هو مكنونٌ في ذات الأشياء. ففي الحياة الواعية يكون العالم منسابًا على غير انقطاع في وحدة حياة الأشياء على كثرتها. في الآن عينه، هذه الإنسيابيَّة التي تمنح وعيًا بالوجود البسيط للأشياء لا يشمل بالضرورة كلَّ حال فرديَّة. وهذا يعود إلى التفاوت الحاصل في عالم الكثرة بحيث يكون لكلِّ واحد في هذا العالم حظٌّ من الوعي بوجود لا يطابق حظوظ سواه. مع ذلك يبقى ثمَّة انسجام للإدراك الكليِّ بالعالم من حيث هو أفق التعرُّف على الأشياء الموجودة والشاملة والمشتركة بين جميع الناس.

وفق السيريَّات التي مرَّت، يروح الوعي الفائق يشقُّ صراطه المعرفيَّ. يؤسِّس ذاته على أصالة الفكرة الخالقة التي تختزن عوامل الديمومة والتوليد. فإنَّ كلَّ فكرة لا تؤسِّس ولا يؤسَّس عليها هي فكرة شقيَّة تفضي إلى وعيٍ شقيّ. والوعي الشقيُّ ما آنَسَ أصحابُه إلَّا خلائط العقل الأدنى، فاتَّخذوها سمتًا لهم، ثمَّ لم يميِزوا بين الأعراض الفانية، وبين ما هو باقٍ لا يقبل الفناء.


علم المبدأ
ILMOLMABDAA



ميتافيزيقا الوعي
الصَّادق الفقيه

الوعيُ المُنجي
سيد حسين نصر

الوعي الألوهيُّ بوصفه سرًّا رهيبًا
رودولف أوتو

الوجود والوعي النومينولوجيّ
شايع الوقيان

وعي المعرفة الدينيَّة
علي أكبر رشاد

جدليات الوعي والوحي
خليل أحمد خليل

الوعي الخلَّاق في عرفان ابن عربي
بهاء الدين سيد علي أحمد زيدان

الوعي الانطولوجي للفيض
علي هاشم

الوعي الفلسفي في معاثره
غيضان السيد علي

الوجود بما هو وعي في الحكمة المتعالية
محمد بن رضا الَّلواتي

ميتافيزيقا الوعي
بين موضوعيَّة المنطق وسموِّ المعنى

الصَّادق الفقيه
مفكر سوداني . أمين عام منتدى الفكر العربي - الأردن، وأستاذ بجامعة صقاريا في تركيا

ملخص إجمالي:

الغرض الرئيس لهذا البحث هو إجراء تحقيق دقيق وشامل في الطبيعة المعقَّدة والغامضة للوعي، من خلال مفاهيم المنطق العميقة والمحفِّزة للتفكير حول الخلق والوجود ومبدأ التوحيد. لذلك، فإنَّ جزءًا من هذا العمل المكثَّف يُبحِرُ عبر تاريخ المجال الفكريِّ للمنطق المادّيِّ، والذي ثبت أنَّه غير مثمر، وغير مفيد إلى قصدنا، ويرجع ذلك أساسًا إلى افتقاره المتأصِّل للتوافقات مع النسيج المعقَّد والمتعدِّد الأوجُه لتجربتنا الإنسانيَّة الروحيَّة التوحيديَّة خارج نطاق الحضارة الغربيَّة، والتي تتكوَّن من تفاعلات وتتلوَّن بتصوُّرات وتتنوَّع بتفاهمات لا حصر لها.

ومع أخذ ذلك في الاعتبار، من المهم ملاحظة أنَّ هذا البحث المتعدِّد الأوجه حول الوعي يتعمَّق في السياقات المعقَّدة للمنطق والمعنى، بما يشمل مجموعة واسعة من وجهات النظر، تمتدُّ من الخطاب القديم في التقاليد الفلسفيَّة الغربيَّة إلى الإسهام الغنيِّ لهذا المنطق في التقاليد الشرقيَّة. وبالتالي، وضع حدودًا مختلفة لضمان مناقشة متماسكة وموجزة:

أولًا، نظر البحث وحلَّل الموارد الفلسفيَّة الوفيرة، معتمدًا على طيف واسع من المعرفة يمتدُّ عبر العديد من العصور والثقافات.

ثانيًا، انتقل في مسار المنطق، وميَّز دوره ككليَّة معرفيَّة روحيَّة توحيديَّة وأداة قويَّة من علم المبدأ.

ثالثًا وأخيرًا، استبعد إمكانيَّة وجود أيِّ تحيُّز أنطولوجيٍّ، وبالتالي حمايته من الافتراضات المسبقة غير المبرَّرة.

* * *

مفردات مفتاحية: الوعي، المنطق، المعنى، الروح، التوحيد، الميتافيزيقا، العرفان، التصوُّف، علم المبدأ

علوم المبدأ
العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

تمهيد:

بداية، يمكن تلخيص المبنى العام لهذا البحث في ثلاث نقاط رئيسة، هي:

أولًا، إنَّ النظر في ظاهرة المنطق والمعنى في وعي الإنسان أمر بالغ الأهميَّة لفهم ما الذي يجعل المنطق ككائن والمعنى كوظيفة غير كائن كشيئين مختلفين في وعينا. ويتعمَّق هذا الاستكشاف في باطن العمليَّات المعرفيَّة البشريَّة، ويزيح النقاب عن التفاعل المعقَّد بين العوالم الأثيريَّة للمنطق والطبيعة الغامضة للمعنى داخل حدود وعينا. ومن خلال توضيح هذه الجوانب المتكاملة، نمهِّد الطريق لفهم شامل للتفاوتات الجوهريَّة بين صلابة المنطق ككائن وجوهر المعنى سريع الزوال ككائن غير ملموس في عالم الإدراك البشريّ.

ثانيًا، من خلال التركيز بشكل مكثَّف على المنطق التوحيديِّ، يقدِّم هذا البحث مساهمة في توضيح طبيعة الضرورة المنطقيَّة التوحيديَّة، وعلاقتها بعالم الواقع الموضوعيّ، وعلاقتها بعلم المبدأ.

ثالثًا، علاوةً على ذلك، سعى لإلقاء الضوء على تشابك المنطق التوحيديِّ والعالم المتعالي، وكشف النسيج الصوفيَّ العرفانيَّ، الذي يربطهما معًا، وبالتالي إثراء فهمنا لتفاعلهما العميق مع علم المبدأ.

كانت دراسة الوعي دائمًا معضلة محيّرة للمفكِّرين؛ منذ زمن أفلاطون على الأقلّ، إذ يمكن قراءة تاريخ الفلسفة الغربيَّة على أنَّه سلسلة من المحاولات الفاشلة للتعامل مع صعوبة فهم طبيعة هذا الوعي. وجرى تصميم الانتقادات الشديدة والشكوك الساخرة، التي عبَّر عنها جيلبرت رايل في كتابه «مفهوم العقل» لإظهار أنَّ فكرة وجود حجَّة واضحة ومتميِّزة حول هذا الموضوع كانت إرادة، أو حكمة.[1]

لقد أراد رايل تقديم ادِّعاء قويٍّ بأنَّ الإيمان بوجود الوعي ككيان منفصل كان نتيجة «خطأ فئوي».[2] ووفقًا لرأيه، فإنَّ الصورة الديكارتيَّة الأفلاطونيَّة للعقل كمادَّة شبحيَّة أثيريَّة تسكن الجسم، ثبت أنَّه من الصعب جدًا طردها. وفي تقديراته أن معظم العمل الذي تمَّ تنفيذه في علم النفس والعلوم المعرفيَّة منذ خمسينيَّات القرن العشرين استند إلى نموذج الحاسوب للعقل، التي بموجبها اعتبرَ العقل هو الدماغ، كما هو حال البرمجيَّات للأجهزة الحاسوبيَّة. وأدَّى ذلك إلى تطوير «نظريَّة

---

[1]- جيلبرت رايل، «مفهوم العقل"، مطبعة جامعة أوكسفورد، (9491) ، ص 23-04.

(1) Gilbert Ryle The Concept of Mind | Olivia Rennie - Academia.edu

[2]- رايل، المرجع نفسه، الصفحة 723..

العقل» الصارمة والصريحة للغاية المعروفة باسم «الوظيفيَّة»، وكان جيلبرت نفسه أحد أعمدتها الفلسفيَّة. ووفقًا للوظيفيين، يوجد العقل ككيان منفصل، لكنَّه نوع مختلف تمامًا من الكيان عن الكيان، الذي تصوّره ديكارت.

من جانبهم، قام هايدغر وسارتر وميرلو بونتي بإجراء تحقيقات ظواهريَّة أكثر تقليديَّة، وغالبًا ما سعوا لتحليل هياكل الوعي من خلال فحص الطرق التي يتمُّ بها الكشف عن عالمنا في التجربة. ورغم ذلك، يقدِّم الفلاسفة الثلاثة مساهمات مهمَّة في النقاش حول طبيعة وحالة الوعي في العصر الحديث، وهنا نجد الجهود الأكثر استدامة للهرب من الثنائية من دون الوقوع في الاختزاليَّة.

شهدت السنوات الأخيرة ظهورًا تدريجيًّا لميل دقيق، ولكن لا لبس فيه بين العلماء والخبراء في مجالات فلسفة العقل والعلوم المعرفيَّة. وهؤلاء المفكِّرون يعلنون عن رغباتهم بشكل متزايد، معبِّرين عن رغبة قويَّة في تحرير أنفسهم من حدود قيود الماضي، والشُّروع في استكشاف أكثر مباشرة، ولا لبس فيه للُّغز العميق، الذي هو الوعي. وكان هذا الميل مدفوعًا، إلى حدٍّ كبير، بالغياب الواضح للاختراقات الثوريَّة والتراكم المتزايد للحالات الشاذَّة المحيِّرة داخل عالم العلوم المعرفيَّة الشاسع، الذي يتطوَّر باستمرار.

في ضوء هذه الظروف الملحَّة والمحفِّزة للتفكير، يصبح من الواضح تمامًا أنَّ مأزق الوعي يستدعي الآن ويستلزم مستوى أعمقَ وأكثر شمولاً من التدقيق، مستوى ميتافولوجيًّا بطبيعته وفي جوهره وطابعه. إنَّه يسعى لمعالجة السؤال الأساس حول ما إذا كان من المعقول والمجدي بالفعل صياغة نظريَّة واضحة ومتماسكة ومحدَّدة جيّدًا للوعي، وإذا كان الأمر كذلك، فما هو الشكل والمظهر المحدَّد، الذي قد تتَّخذه.

على هذا المستوى الميتافلسفيِّ النبيل، تسعى البحوث الحاليَّة لاتخاذ خطوات كبيرة، وإجراء أبحاث رائدة، وتقديم رؤى لا تقدَّر بثمن، وإلقاء الضوء على الألغاز العميقة التي تحيط بتعقيدات الوعي الذي يُشبه المتاهة. لذلك، كان استكشاف الوعي وتعقيداته هذه مصدر سحر فكريٍّ للعلماء منذ العصر القديم. وطوال مسار الفلسفة الإنسانيَّة، بُذلت مساعٍ عديدة في محاولة لفهم الطبيعة المراوغة للوعي. ويقيني أنَّ الدراسات الحاليَّة تضطلع، بكلِّ براعتها الفكريَّة، بمهمَّة شاقَّة حقًّا تتمثَّل في الانخراط بقوَّة في هذا البعد الميتافلسفيِّ، والخوض في أعماق الوعي المعقَّدة بتدقيق، ومثابرة لا تتزعزع، وتعطُّش لا يلين للبصيرة الواعية.

إنَّ سؤال الإشكاليَّة الميتافيزيقيَّة لذاتيَّة الكائن يُكمن في صميم البحث الفلسفيِّ، لأنَّه يتعمَّق في الطبيعة المعقَّدة للوجود، ويدرس كيف يتكشَّف العالم كمشهد كبير لهذا الوجود. وفي هذا الإطار، تكشف حقيقة الوجود عن نفسها على أنَّها التأكيد القيميُّ لصحَّة الوعي العميق، والذي يسمح لنا بالتنقُّل في جوهر الواقع.

مع ذلك، وبينما نحن نسعى لفهم أعماق الوجود، غالبًا ما نجد أنفسنا نتصارع مع اختزال الفلسفة الغربيَّة الماديَّة لهذا الوجود إلى مجرَّد كائنات. وفي هذا المنظور الاختزاليِّ، يخاطرون بإغفال الطبيعة التوحيديَّة الكليَّة للوجود، والاستسلام لنسيان الوعي الروحيِّ بهذا الوجود. لذلك، وللتعمُّق في نسيج الوجود المعقَّد، يجب أن نتبنَّى مفهوم علم المبدأ كصفة متأصِّلة في السموِّ التوحيديِّ؛ ومن خلال فهم هذا السموِّ التوحيديِّ على هذا النحو، نفتح أنفسنا للتحليل العميق للعالم، والتحليق عاليًا في فضاءاته. وهذا التحليل، بدوره، يجد دليله الأنطولوجيَّ في إعادة تشكيل الطرق المتعدِّدة التي يمكننا من خلالها أن نكون منارات الشهود الحضاريِّ في هذا العالم.

في المنهج:

في هذا البحث عن الوعي، نواجه شكل التأويل التجاوزيِّ للحضارة الماديَّة، بأداة معرفيَّة تسمح لنا بتفسير العلاقة المعقَّدة بين تشويه تاريخ قيمة الأنطولوجيا في الغرب، وإمكاناتها في تدمير التقاليد بشكل أكثر بدائيَّة. ومن خلال هذه العدسة، يمكننا التنقُّل في عالم الوقائع والانخراط في التأويل الأنطولوجيِّ للحقائق بمنظار وأدوات مختلفة. وفي توسيع فهمنا لذاتيَّة الكائن، نشرع في رحلة اكتشاف بعيدة الغَور، لأنَّ في أعماق هذا الاستكشاف تتَّضح لنا أنساق الوجود التوحيديِّ المعقَّد، ونجتهد في استيعاب التفاعل العميق بين الذاتيَّة والموضوعيَّة. نحن هنا نواجه بالفعل تعقيدات الوجود، ولغز الحقيقة، والخطر الدائم للاختزال الذي أسَّس له المنطق الغربيّ. ومع ذلك، ومن خلال احتضاننا لعلم المبدأ، أو الوعي بالحِراك المعقَّد للوجود والصيرورة التوحيديَّة، نمهِّد الطريق لفهم أعمق لمكاننا في السَّرد الكبير لهذا الوجود. لذلك، يركِّز النصُّ في المقام الأول على نقل المعلومات المهمَّة المبُلِّغَة لهذا الهدف، والتوسُّع في المفاهيم المختلفة، وتقديم نظرة عامَّة شاملة على العمليَّات، أو الأنظمة المختلفة. ومن الضروريِّ إعطاء الأولويَّة للموضوعيَّة من حيث الشكل والمضمون.

علاوة على ذلك، نسعى لأن يتجذَّر النصُّ في مفهوم المعرفة بمعناه الواسع، بحيث يشمل وعيًا عالميًّا متعاليًا بدلاً من شيء محدَّد لغايات مقيَّدة. ولهذه الغاية، نستكشف طريقة الميتافيزيقا كأنطولوجيا حقيقيَّة، مع التركيز على البحث المنهجيِّ للوجود والواقع، وأخذهما غير منفصلين عن المبدأ التوحيديّ. ورغم إدراكنا أنَّ الميتافيزيقا قد لا تكون قادرة على تجنُّب مفردات المنطق بسهولة، كما فعل فلاسفة التخصُّصات الأخرى، لذلك تجد مصطلحات في المنطق ومنهجيَّة اللُّغويَّات مكانها إلى الحدِّ الذي تصبح فيه اللُّغة الميتافيزيقيَّة دالَّة على اللُّغة المشار إليها، والتي سنستصحبها، ولكن ليس هنا مجال التوسُّع في تعقيداتها. ولكن، يمكن تقريب ذلك عن طريق النظر في بعض الأطروحات المحدَّدة المأخوذة من أنظمة اللُّغة الطبقيَّة للمعرفة.

بهذا المدخل، يحاول البحث استنباط الطرق المختلفة التي تستخدم بها اللُّغة لقول شيء ما بوضوح عن شيء ما واضح، مع الحرص على ألاَّ تصبح مشوَّشة بشأن هويَّة ما يتمُّ التحدُّث عنه. وهذا يمثِّل، جزئيًّا، تحقيقًا مفاهيميًّا للظُّروف التي يمكن أن تكون فيها اللُّغة حول مكوِّن، أو هويَّة، وقد يثبت منطق عجز الهويَّة في تمييزه بين حساب التفاضل والتكامل المسند والمقترح أنَّه وثيق الصِّلة بنظريَّة المعنى الوصفيِّ في لغة ما وراء مرجعيَّة توحيديَّة موثوقة. ويُحدِّدُ معنى اللُّغة حول الوعي العقليِّ في ما يتعلَّق بالإشكاليَّة التقليديَّة للإسناد، والمشكلة الأحدث المتمثِّلة في إسناد الخصائص والعلاقات إلى التفاصيل. وقد تُثار هذه الأسئلة بمجرَّد وجود نظريَّة دلاليَّة داخليَّة من نوع الإشارة إلى جمل ذات معنى للعالم، لأنَّ المنطق يأخذ إشارة الأسماء كأمر مسلَّم به، ولا يميّز بين فعل التسمية واستخدام الاسم الذي يعتبر مرجعه أمرًا مفروغًا منه.

غرض البحث:

لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ الغرض الرئيس من هذا البحث هو محاولة التحقيق الدقيق والشامل في الطبيعة المعقَّدة والغامضة للغاية للوعي، من منظور مفاهيم المنطق الموضوعيِّ، ومن خلال الرؤى الروحيَّة العميقة والمحفِّزة للتفكير. لذلك، فإنَّ الدافع الكامن وراء الشُّروع في هذه الرحلة الاستكشافيَّة، والشاقَّة إلى حدٍّ ما، يبدو مهمًّا للنظر هذا الموضوع المجرَّد والمراوغ بشكل لا يصدَّق، لأنَّه متجذِّر بعمق في الإدراك السحيق للعقل[1] . ومماَّ لا يمكن إنكاره هو أنَّ جزءًا كبيرًا من العمل المكثَّف والواسع، الذي تمَّ إجراؤه عبر تاريخ المجال الفكريِّ للمنطق، قد ثبت أنَّه غير مثمر وغير مفيد كثيراً لتفسير رؤيتنا للعالم. ويرجع ذلك أساسًا إلى افتقاره المتأصِّل والملحوظ للتواصل والتوافق مع التجربة المعيشيَّة اليوميَّة داخل نطاق الحضارة الغربيَّة المادّيَّة، ورؤيتنا الإنسانيَّة التوحيديَّة، التي تتكوَّن من تفاعلات بين المادّيِّ والروحيِّ، وتصوُّرات للكون، وتفاهمات لا حصر لها ومتنوِّعة بين الموضوعيِّ والروحيّ. ففي العصور الماضية البعيدة، قد يكون هذا الانفصال والاختلاف بين المنطق والتجربة الروحيَّة يمتلك درجة أقلَّ من الأهميَّة والصلة، ولكن في القرن الحادي والعشرين المذهل، يجد الإنسان المؤمن نفسه متوجِّهًا بشكلٍ لا رجعة منه، ولا هوادة فيه، كطاقة عقليَّة واعية ومتشابكة داخل عوالم لا حدود لها من البراعة الفكريَّة التي لا مثيل لها، والقدرات الملحوظة وغير العاديَّة للتقدُّم العلميِّ، لدرجة أنَّها وصلت من دون شكٍّ إلى وضع وموقف المعرفة الواسعة التي يمكن التيقُّن منها بسهولة، والتي صارت آثارها حتميَّة لا يمكن تجاهلها، أو التقليل من شأنها، في راهن كلِّ أوضاعنا.

لقد أصبح من الضروريِّ والواجب أن يتمَّ تعديل وتحسين وتصحيح المسارات المعقَّدة، التي

[1]-هوب، دبليو، «الظواهر: مقدّمة معاصرة»، 2020. [أتش تي أم أل].

تُشبه أحيانًا المتاهة، نتيجة لتعرُّجها وانحرافها عن الحقائق والتجارب غير «المُوَحِّدَة»، ومعالجة قصور الإدراك «الخام» لوجودنا الإنسانيِّ اليومي، الذي تستهويه المنتجات المادّيَّة، والنتائج المكرَّرة والمحسوبة للعمليَّات والمداولات الهامشيَّة، التي تعجز عن كشف وتوضيح الألغاز المحيرّة لِوجُودٍ استُبْعِدَت فيه الروح، وأشكلت على العقل فيه فكّ «شيفرة» هذه الألغاز. ومنها تلك الأساطير التي تغطّي وتشمل عالم الوجود ومجال الوعي البشريِّ الذي هو غامض ومعقَّد مثل الكون نفسه.[1]

لسوء الحظ، وكما أسلفنا، فإنَّ النظريَّة المنطقيَّة في شكلها الموضوعيِّ، وفي نماذجها الحاليَّة، غير كافية على الإطلاق للقيام بمثل هذه المهمَّة الواسعة والضخمة. فتدريجيًّا ومنهجيًّا، يتمُّ بناء عالم للمبدأ، كاستكشاف شامل ومعقَّد لعالم مثاليٍّ؛ عالم نتوق فيه لكمالات التوحيد، برغباتنا الأكيدة وحرصنا الشديد، وتعطُّشنا إلى استكمال مراحله، التي لا تتأتَّى إلَّا بسموِّ روح السعي إلى غايات المعرفة المتعالية[2] .

في الوقت نفسه، إنَّ العالم الحقيقيَّ، هو المجال ذاته الذي نعيش فيه حقًا، ونختبر بمراقبته انحسار تدفُّق المعنى؛ معنى الوجود، والذي قد أُهْمِلَت فيه الروح بلا خجل وبشكل فاضح في المنطق الغربيِّ، وترك الإنسان ليدافع عن نفسه وسط المتاهة الغامضة لطبيعة الحياة وتشابكات واقعها المتعدِّد الأوجه. ومما يُؤسفُ له، أنَّ أقدار جميع العناصر المحيرِّة والمربكة والمزعجة لتجربتنا الإنسانيَّة الغنيَّة؛ أي العناصر الماديَّة قد رُفِعت، وتُرِكَت الأبعاد الروحيَّة الغيبيَّة التي تقف بلا شكٍّ كمكوِّنات محوريَّة ومتكاملة، ولا غنى عنها، في نظريَّة الوعي، وجرى رفضها بشكل مُتَعَمَّد كما لو كانت مجرَّد «تفاهات»، أو «إلهاءات» غير منطقيَّة، وباعتبارها مُقَاوِمَة بشكل أساس لانفراد الأدوات المنطقيَّة الموضوعيَّة المتاحة لنا بِقِوَامة الحلّ.

إنَّ هذا الرفض الصارخ والجريء للجوانب الروحيَّة والميتافيزيقيَّة يعني، بلا شكٍّ، أنَّ النظريَّات الحاليَّة، بكلِّ جمودها وحدودها المقيَّدة، قد صمِّمت فقط وحصريًّا لشيء مختلف تمامًا عن المسعى الجادِّ والشاقِّ والغامض دائمًا لتحليل وفهم وكشف الشبكة المعقَّدة للوعي وللواقع نفسه، بكلِّ عجائبه وأسراره المتعدِّدة الأبعاد المادّيَّة والروحيَّة.

في الواقع، تتجلَّى نظريَّة الوعي بطبيعتها المادّيَّة كطريق محفوف بالتعقيدات والانحرافات، وإذا كان للإدراك الروحيِّ، أو علم المبدأ التوحيديِّ، أن يكون حقًّا أداة قيِّمة وعمليَّة، فلا يجب أن

[1]- يونغ، إم جي، (2021). «الأخلاقيَّات العصبيَّة لاضطرابات الوعي: تاريخ موجز للأفكار المتطوِّرة، الدماغ»، 144 (11)، 3291-3310. oup.com

[2]- حيدر، محمود، «الاشتياق إلى علم المبدأ»، مجلَّة «علم المبدأ»، العدد التجريبي الأول، (ربيع 2022)، الصفحات 9-19. علم-المبدأ-العدد-الأول.fdp (moc.aadbamlomli)

يمتلك القدرة على اجتياز هذا المسار المعقَّد فحسب، بل يجب أن يظهر أيضًا فهمًا عميقًا وشاملاً للتحويلات والتحدّيات العديدة، والعقبات الهائلة، التي تواجهها الإنسانيَّة حتمًا على طول هذا الطريق. ومن ثمَّ، فإنَّ التوضيح الميتافيزيقيَّ واستكشاف المفاهيم الأساسيَّة للمنطق، إلى جانب البناء اللاّحق والصياغة الرمزيَّة المنطقيَّة الشاملة والمتماسكة لهذه الميتافيزيقا في مجملها، التي تشمل جميع تعقيداتها وخفاياها المتعالية، هي مساعٍ حيويَّة وحتميَّة ترنو إليها أشواق الإنسان. وهذه المساعي، التي أثبتت جدواها بدقَّة، وبأفضل مناهج التحليل الدقيق والفحص العلميِّ، تستهدف التدقيق في مظانِّ الوعي نفسه، وفي جميع جوانبه المتعدِّدة الأوجه والغامضة. وتستوجب الضرورة العمل على تطبيقها بحكمة، مع استشراف الهدف النهائيِّ والتطلُّع إلى تحقيق نتيجة فعَّالة وتحويليَّة حقًّا. ويتَّسق ذلك مع مستويات الوعي الحقيقيِّ والجوهريِّ الذي يتجاوز حدود الإدراك المجرَّد، ويدفعنا نحو حالة أكبر وأكثر عمقًا من الفهم لأنفسنا والعالم، وتصوُّر أبعاد الكون الفسيح.

نرى من الأهميَّة بمكان التأكيد على أنَّ طموحاتنا تمتدُّ بقناعة لا لبس فيها إلى ما هو أبعد من مجرَّد ترقيع وإجراء تعديلات سطحيَّة على النظريَّات المنطقيَّة الموضوعيَّة الغربيَّة[1] . ففي الواقع، تشمل تطلُّعاتنا بطبيعتها عمليَّة تأصيليَّة، ونأمل أن تكون رائدة حقًّا؛ عمليَّة من شأنها، إذا استوت على سوقها، أن تُحدث ثورة فعَّالة وعميقة في جوهر هذه النظريَّات المنطقيَّة نفسها. وهذا المسعى التأصيليُّ والتحويليُّ سوف يُشبع النظريَّات المنطقيَّة الموضوعيَّة بقدرة روحيَّة جوهريَّة لتكون بمثابة نظريَّات شاملة للمعرفة والاستدلال. وبذلك، فإنَّها أكثر بكثير من مجرَّد نظريَّات محدودة تقتصر على نمط وجودٍ مجرَّدٍ ومثاليٍّ، بل سوف تتجاوز هذه القيود وتُغامر في مناطق مجهولة من الاستكشاف الفكريّ. وتوخّيًا للوضوح، يجب التأكيد بقوَّة على أنَّ هذا المشروع التأصيليَّ ينبغي ألَّا يُساء تفسيره على أنَّه مجرَّد محاولة لفرض المنطق الميتافيزيقيِّ بالقوَّة في الحدود الضيِّقة لمجموعة محدَّدة سلفًا من المعارف الدينيَّة الرَّاسخة وإكراهها على التقليد. بل على العكس من ذلك، فإنَّ مبتدأه وختامه هو مسعىً لتخليص هدف المعرفة ذاته ممَّا قد لحق به من تشوُّهات المنطق القديم طوال القرون الماضية. وهذا الواقع الماثل والصَّارخ يجبرنا على الاعتراف بأنَّ مسار العمل الوحيد القابل للتطبيق العقلانيِّ يكمن في إعادة التشكيل الكامل وإعادة البناء اللاَّزمة لأسُس علم المبدأ. ومن خلال إعادة الهيكلة الشاملة هذه، سيتماشى المنطق مع المعرفة التوحيديَّة والمتعدِّدة الأبعاد التي نسعى لغرسها. وتشمل هذه المعرفة التوحيديَّة مزيجًا معقَّدًا ومترابطًا من المعتقدات الروحيَّة، المنسوجة بشكل أنساقٍ غنيَّةٍ من المساعي الفكريَّة للتجربة الإنسانيَّة التي أدركت قيمة

[1]- هُمام، محمد، «تحوُّلات أطروحة (إسلاميَّة المعرفة)، قراءة في مساهمة عبد الحميد أبو سليمان»، مجلَّة «نماء» لعلوم الوحي والدراسات الإسلاميَّة، العدد 16، (شتاء 2022)، الصفحات 146-166. (PDF) تحوُّلات أطروحة (إسلاميَّة المعرفة)، قراءة في مساهمة عبد الحميد أبو سليمان (researchgate.net)

الرَّباط الواصل بين السماء والأرض. وتدور هذه المعتقدات حول مسائل محدَّدة ودقيقة ذات أهميَّة قصوى، سواء بشكل فرديٍّ، أم جماعيٍّ، يشمل كلَّ المؤمنين بها معًا. ولذلك، فإنَّ المهمَّة الشاملة هي شرح وتوضيح إطار منطقيٍّ يمكن أن يستوعب التعقيد المتأصِّل في هذه المسائل المتعدِّدة الأوجُه ويعالجه بفعاليَّة. ومن خلال القيام بذلك، سنكون قادرين على تجاوز القيود التي أعاقت لفترة طويلة فهمنا واستكشافنا لهذه الموضوعات الحاسمة، وبالتالي تمهيد الطريق لرؤى جديدة واختراقات وتطوُّرات في سعينا الجماعيِّ للمعرفة والتنوير بمنطلقات الوعي بمشروع علم المبدأ.

نطاق البحث:

هذا البحث المتعدِّد الأوجه يتعمَّق في السياقات المعقَّدة للمنطق والمعنى، بما يشمل الاستكشاف مجموعة واسعة من وجهات النظر، تمتدُّ من الخطاب القديم حول المنطق في التقاليد الفلسفيَّة الغربيَّة، إلى النسيج الغنيِّ لهذا المنطق في التقاليد الشرقيَّة. بالإضافة إلى ذلك، تشمل التطوُّرات المتعدِّدة للفلسفة المعاصرة والتحليليَّة، ممَّا يسلِّط الضوء على المشهد المتطوِّر باستمرار لهذا المجال الآسر. ومن المهمِّ ملاحظة أنَّ الفحص قد وَسَّعَ نِطاقه لتوضيح العلاقة المعقَّدة بين المنطق والمجالات الأخرى للفلسفة والعلوم، ممَّا يلقي الضوء بشكل كُلِّيٍّ على الترابط بين هذه التخصُّصات المتداخلة. وعلاوة على ذلك، يُبرز البحث بشكل مناسب تأثير ومسار المنطق نحو الامتداد اللَّامحدود للمستقبل، ويدعو إلى تأمُّلات عميقة وتحفيزيَّة في الخطاب الفكريِّ الجديد لعلم المبدأ. ومع ذلك، ونظرًا للطبيعة المعقَّدة للموضوع، كان من الضروريِّ وضع قياسات ومعايير معيَّنة، يسهل عبرها الاستكشاف المركَّز والمثمر لغايتنا. وبالتالي، فرض البحث حدودًا منهجيَّة لضمان مناقشة متماسكة وموجزة، نظرنا فيها؛ أوَّلًا، وحلَّلنا باقتضاب الموارد الوفيرة المذكورة أعلاه، معتمدين على نسيج واسع من المعرفة يمتدُّ عبر العديد من العصور والثقافات. وانتقل البحث؛ ثانيًا، في مسار المنطق، وميَّز دوره ككليَّة معرفيَّة وأداة قويَّة. واستبعد هذا البحث أخيراً إمكانيَّة وجود أيِّ تحيُّز بشأن الافتراضات المسبقة غير المبرَّرة في المقارنات والمقاربات المبتسرة، والمقابلات بين «نحن وهم». ومن خلال رسم هذا المسار الدقيق، لم يكشف النقاب عن محدوديَّة مفهوم الوعي في عالم المنطق والمعنى بقيوده الموضوعيَّة الماديَّة فحسب، بل عزَّز أيضًا فهمًا دقيقًا لآثاره العميقة على وحدانيَّة المعرفة الإنسانيَّة. وبقيامه بذلك، فإنَّه تجاوز الدنيويَّ المجرَّد إلى السموِّ نحو عالم التنوير والوحي الفكريِ الميتافيزيقيِّ، صعودًا إلى كمالات علم المبدأ والفكر التوحيديّ.

بشكل عامّ، يمكن تلخيص مجمل البحث في ثلاث نقاط رئيسة:

أوَّلًا، أنَّ النظر في ظاهرة المنطق والمعنى في وعي الإنسان أمر بالغ الأهميَّة لفهم ما الذي يجعل

المنطق ككائن والمعنى كوظيفة كشيئين مختلفين في وعينا. ويتعمَّق هذا النظر في باطن العمليَّات المعرفيَّة التوحيديَّة، ويكشف النقاب عن التفاعل المعقَّد بين العوالم الأثيريَّة للمنطق والطبيعة الغامضة للمعنى داخل حدود وعينا البشريّ. ومن خلال توضيح هذه الجوانب المتكاملة، نمهِّد الطريق لفهم شامل للتفاوتات الجوهريَّة بين صلابة المنطق ككائن موضوعيٍّ، وجوهر المعنى السريع الزوال ككائن غير ملموس في عالم الإدراك الواعي. ومن خلال الانشغال في استكشاف المنطق، هدف هذا البحث إلى كشف تعقيدات الضرورة المنطقيَّة وارتباطها العميق بالجوانب الملموسة للواقع الموضوعيِّ، واستلهاماته الروحيَّة التوحيديَّة.

ثانيًا، كان النظر في شكلٍ بديلٍ لنظامٍ منطقيٍّ، والتساؤل حول: هل يجب أن يبقى دائمًا في إطار تمثيل الواقع وحدود المعرفة الإنسانيَّة ذات المغزى المادّيِّ، أم يمكن تحريره نحو إمكانيَّة التعامل به ومعه كنشاط لا يجب أن يكون مرتبطًا بالواقع الموضوعيِّ فحسب، في السعي وراء سبر أغوار المعرفة؟ وقد يكون هذا بمثابة دليل لتخطّي بعض الأجزاء التي قد تعتبر غير مرتبطة بمناقشة معيَّنة.

علاوة على ذلك، يجرؤ هذه البحث على المغامرة خارج حدود الأنظمة المنطقيَّة التقليديَّة، بتساؤله عن تشابكها الدائم مع تمثيل الواقع وحدود المعرفة الإنسانيَّة ذات المغزى المادّيِّ، وإمكانيَّة استيعابها للبعد الروحيّ. وبقيامه بذلك، يتحدَّى المفاهيم السائدة، ويفتح الباب أمام محاولة التعرُّف على نموذج جديد للمنطق؛ وهو السعي المتحرِّر الذي يتجاوز أغلال الواقع الموضوعيِّ والسعي الدؤوب للمعرفة عبر سموٍّ علم المبدأ. إذ إنَّ هذا المنظور الجذريَّ يقدِّم عدسة مبتكرة ربما تمكِّن الباحثين من تجاوز الأقسام الدخيلة، أو كلِّ الدراسات، التي سبقته وناقشت نظريَّات المنطق بمداخل مناهجها الغربيَّة القديمة والحديثة. وسعى البحث لإلقاء الضوء على تشابك المنطق والعالم المتعالي، وكشف النسيج الصوفيِّ الذي يربطهما معًا، وبالتالي إثراء فهمنا لتفاعلهما العميق.

ثالثًا وأخيراً، وعبر التركيز بشكل مكثَّف على المنطق، قدَّم هذا البحث مساهمة في توضيح طبيعة الضرورة المنطقيَّة الميتافيزيقيَّة، وعلاقتها بعالم الواقع الموضوعيِّ، وعلاقتها بعالمَي التجاوز المادّيِّ، والتكامل الروحيِّ التوحيديّ.

موضوعيَّة المنطق:

لقد كانت موضوعيَّة المنطق مفيدة للغاية ومباشرة في ما أرادته العقلانيَّة الغربيَّة من نتائج ماديَّة توفَّرت لها صحَّة مقدِّمات من جنسها.[1] ومع ذلك، فإنَّه ظل يطرح مشكلة في ما يتعلَّق بمفهومه

[1]- جويدوتي، ر. (2022). «تفسيرات غير واقعيَّة وكيفيَّة العثور عليها: مراجعة الأدبيَّات والقياس. التنقيب عن البيانات واكتشاف المعرفة». springer.com

عن الوعي والحقيقة المجرَّدة، إذ لا يخبرنا هذا المنطق شيئًا عن طبيعة الأحكام التي يحلِّلها. وكما سنناقش لاحقًا، تلعب الحقيقة دورًا مهمًّا في نظريَّة المعنى، لأنَّ مفهومها يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالأحكام - البيانات، التي يمكن تقييمها على أنَّها إمَّا صحيحة أو خاطئة. ومع ذلك، فإنَّ المنطق نفسه لا يهتمُّ بالحقيقة الفعليَّة، أو زيف أيٍّ من الأحكام، وإنَّما يركِّز، بدلاً من ذلك، على تحليل الخصائص التي قد تجعل الأحكام صحيحة، أو خاطئة، والمعروفة باسم الخصائص المنطقيَّة[1] . لذلك، من المهمِّ ملاحظة أنَّ الخصائص المنطقيَّة مرتبطة بخصائص أخرى للشيء الذي تنتمي إليه في الطبيعة. ففي حين أنَّها قد توجد بين بديلين متميّزين؛ أي بين الحقيقة المطلقة، أو الزيف، إلَّا أنَّها لا تزال خصائص الشيء المعني ذاته. ويوضح عدم اليقين هذا إمكانيَّة التغيير في الطبيعة المعقَّدة للخصائص المنطقيَّة[2].على سبيل المثال، يمكننا استكشاف عبارة «الرياح تهبُّ»، وهذا الاقتراح البسيط بمثابة حالة ملموسة يمكن مناقشتها وفحصها بدقَّة خطوة بخطوة. ويمكننا تحليل الظروف التي تهبُّ فيها الرياح والتأكُّد ممَّا إذا كانت صحيحة أم خاطئة. ومن خلال هذه العمليَّة، ندرك أنَّ سلوك الرياح يتأثَّر بعوامل مختلفة، ممَّا يساهم في شدَّتها المتفاوتة. ولتوضيح هذه النقطة، دعونا نفكِّر في سيناريو تتوقَّف فيه الرياح تدريجيًّا عن الهبوب، لأنَّه عند نقطة معيَّنة، يُصبح من المؤكَّد تمامًا أنَّ الرياح لم تعد تهبّ. ويسمح لنا هذا الانخفاض التدريجيُّ بمراقبة الانتقال من حالةِ الرياح إلى حالةٍ من دون رياح. ومن خلال مراقبة وتحليل هذه التغييرات بعناية، يمكننا الوصول إلى نتيجة محدَّدة في ما يتعلَّق بسلوك الرياح.

مع ذلك، من الأهميَّة بمكان ملاحظة أنَّ هذه الاستنتاجات ليست مطلقة، إذ قد تتغيَّر الظروف، وما كنَّا نعتبره سابقًا إجابة نهائيَّة قد يتطوَّر وينعكس[3]. وهذا يدلُّ على تنوُّع وتعقيد التحليل المنطقيِّ، رغم أنَّه قد يبدو ضمنيًّا موضوعيًّا ومجرَّدًا، إلَّا أنَّ المنطق يُمكِّننَا من العثور على إجابات، واكتساب الفهم في المواقف المختلفة، ولكن ليس بشكل مطلق، رغم أنَّ طبيعته الضمنيَّة تسمح بالمرونة والقدرة على التكيُّف في سياقات متنوِّعة، عندما يوفِّر أداة قيِّمة لتحليل صدق البيانات والأحكام. ففي حين أنَّه لا يهتمّ بالحقيقة الفعليَّة، أو الزيف، يركِّز المنطق على الخصائص المنطقيَّة، التي يمكن أن تجعل الأحكام صحيحة، أو خاطئة[4]. وهذه الخصائص المنطقيَّة مرتبطة بخصائص أخرى توجد بين بديلين متميِّزين، ومن خلال فحصها وعلاقاتها بعناية يمكننا اكتساب رؤى وفهم

[1]- سينيلي، م.، كادزينسكي، م.، غونزاليس، م. (2020). «كيف تدعم تطبيق تحليل قرارات المعايير المتعدِّدة؟ لنبدأ بتصنيف شامل». أوميغا. sciencedirect.com

[2]- جوبل، ب.، ميرتيج، آي، وتريتياكوف، أو إيه (2021). «ما وراء العراج: مراجعة ووجهات نظر أشباه الجسيمات المغناطيسيَّة البديلة. تقارير الفيزياء». sciencedirect.com

[3]- جاسنيفسكي، إيه جيه، (2020). «تفاعليَّة وآليَّة وتجميع النيتروجينازات البديلة. المراجعات الكيميائيَّة». nih.gov

[4]- فورناري، س.، كريلي، دي، ميسانجي، في إف، جريكهامر، تي، فيس، بي سي، وأغيليرا، آر في (2021). «التقاط التعقيد السببي: الاستدلال للتنظير التكويني». أكاديميَّة مراجعة الإدارة، 46 (4)، 778-799. city.ac.uk

عميقين في مجموعة واسعة من السيناريوهات.

المنطق كأداة لفهم الوعي:

عندما يتمُّ فحص المنطق، الذي يوصف عادة بأنَّه «علم الاستدلال الصحيح» في الفلسفة المعاصرة،[1] ويتشابك بعمق مع طبيعة الفكر، في شكله الأكثر عموميَّة، يُصْبِحُ من الواضح أنَّ المصطلح يستخدم بالمعنى الضيّق والواسع في آن معًا.[2] ويُشارُ إليه على نطاق واسع في الاستدلال على صِحَّة الفكرة، لا سيما عند وضعه جنبًا إلى جنب مع علم النفس، حيث يعتبر المنطق «علم الفكر» نفسه[3]. في هذا السياق، يُفترض أنَّ هناك عمليَّة متميِّزة منفصلة عن نفسيَّة الفرد، حيث يمكن أن ينجح أو يفشل. ومع ذلك، أثناء محاولة تعريف هذه العمليَّة، من السهل الانتقال من فكرة أنَّ الفكر؛ «ككيان فرديٍّ»، ينطوي على عمليَّات محدَّدة تقود إلى المفهوم المثير للاهتمام بأنَّ هناك بالفعل أنواعًا متعدِّدة من الأفكار، مثل الأحكام والاستدلالات، ولكلٍّ منها عمليَّاتها الفريدة الخاصَّة بها.[4] وبالتالي، يسعى الوعي لإثراء المنطق، لأنَّه يدلُّ على جهد لتنظيم القواعد المختلفة لتحقيق النجاح في نوع معيَّن من العمليَّات، التي هي في جوهرها، نظريَّة الاستدلال. وهذه النظريَّة هي التي يتمُّ تقديمها تقليديًّا على أنَّها منطق الفلاسفة وعلماء المنطق، وهو مجال مليء بالرؤى الموضوعيَّة في طبيعة المعرفة والتفكير[5]. لذلك، من المهمِّ أن نلاحظ أنَّه ليس كلُّ الفلاسفة الذين يتناولون المنطق يتصوَّرون موضوعهم فقط كنظريَّة الاستدلال.[6] ومع ذلك، فإنَّ هذا المجال الخاصَّ من المنطق هو المكان، الذي يمكن فيه تمييز الارتباط بالميتافيزيقا بسهولة أكبر، ممَّا يقدِّم لمحات آسرة عن الطبيعة الأساسيَّة للواقع نفسه. علاوة على ذلك، ومن خلال الفحص الدقيق لنظريَّة الاستدلال وأهميَّتها لاكتساب المعرفة وتشكيل المعتقدات، يمكننا الكشف عن الافتراضات الضمنيَّة حول طبيعة الواقع، التي قام بدراستها الفلاسفة عبر فترات مختلفة من التاريخ، ورسم بانوراما حيَّة ومثيرة للتفكير للتطوُّر الفكريِّ البشريّ.[7] ويفتح استجلاء المنطق، بمعناه الأشمل، الأبواب أمام عالم واسع من الاحتمالات، إذ يكشف التفاعل بين الفكر وعلم النفس عن تعقيدات مثيرة للاهتمام

---

[1]- بيكسوتو، ك. ودا روشا ماركيز، إي (2020). «المنطق في الفكر الحديث المبكر». philpapers.org

[2]- سابلي ماير، م. وماسكارينهاس، س. (2022). «الاستدلالات الوهميَّة غير المباشرة من الانفصال: جسر جديد بين الاستدلال الاستنتاجي والتمثيل». مراجعة الفلسفة وعلم النفس. هال ساينس

[3]- روكني، أ. (2021). «من المنطق إلى الطبيعة: دراسة الموضوعيَّة والفكرة في علم المنطق عند هيجل». warwick.ac.uk

[4]- باخورست، د. (2021). إيفالد إليينكوف: «الفلسفة كعلم للفكر. دليل بالغريف للفكر الروسي». [أتش تي أم أل]

[5]- لاداريا، إي (2022). «نظريَّة نيكولاي مار في اللُّغة وعلم الفكر التاريخي لكونستانتين ميغريليدزه». مثقفو عصر ستالين. [أتش تي أم أل]

[6]- ضيف، أو ومارتن، إيه إي (2023). «على الاستدلال المنطقي على العقول والسلوك والشبكات العصبيَّة الاصطناعيَّة. الدماغ الحسابي والسلوك». springer.com

[7] - وونغ، إل، جراند، جي، لو، (2023). «من نماذج الكلمات إلى نماذج العالم: الترجمة من اللُّغة الطبيعيَّة إلى لغة الفكر الاحتماليَّة». arXiv ما قبل الطباعة [PDF] . arXiv: 26722306.1]

علوم المبدأ
العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

تدعو إلى مزيد من البحث. وبينما نحن نتعمَّق في نسيج المنطق المتعدِّد الأبعاد، نكتشف الروابط المعقَّدة بين الإدراك البشريِّ وفهم الواقع وطبيعة الوجود الموضوعيّ. ومن خلال دراسة المنطق الموضوعيِّ، بهذا الفهم، وما نتصوَّر حكمًا أنَّه يحتاجه من استدراكات مُكَمِّلَة لتحسيناته الحدسيَّة، نُدرك أنَّه لن يشمل مجرَّد عمليَّة واحدة، ولكن عددًا لا يحصى من العمليَّات، كلٌّ منها يُساهم في البناء الدقيق للمعرفة وكشف الحقيقة. ويُصبح اتِّساع وعمق تأثير المنطق واضحًا عندما نعتبر أنَّه يمتدُّ إلى ما وراء عالم البحث الفلسفيِّ ويتعامل مع مختلف التخصُّصات، بما في ذلك الرياضيَّات وعلوم الحاسوب واللُّغويَّات، والدين، والميتافيزيقا، والعرفان، وحتى صنع القرار اليوميِّ، الذي نتَّخذه بكلِّ ما يعتمل في نفوسنا وعقولنا ووعينا من مؤثِّرات، بما فيها معتقداتنا الروحيَّة.

في هذه النظرة الموسَّعة، يعمل المنطق كحجر أساس للتفكير وحلِّ المشكلات، ويرشدنا عبر مسارات المتاهة المعقَّدة للمفاهيم، ويسهِّل قدرتنا على التنقُّل في منعطفات العالم. وعلاوة على ذلك، عندما نربط النقاط بين المنطق والميتافيزيقا، نتحقَّق من اكتشافات عميقة حول النسيج الأساس للواقع.[1] ففي حين أن الميتافيزيقا، التي غالبًا ما ينظر إليها على أنَّها البحث عن الطبيعة الأساسيَّة للوجود المادّيِّ والروحيِّ، وتجد نفسها متشابكة بشكل معقَّد مع المنطق، ممَّا يوفر لنا بوابة لاستكشاف أعمق ما في فهمنا عن الوعي. ومن خلال عدسة هذا المنطق، وبهذا الشمول، نكتسب نظرة ثاقبة لطبيعة الوجود، وحدود المعرفة، وجوهر الحقيقة. ونبدأ في فهم التفاعل بين المنطق والميتافيزيقا، وكيف يتشابك النظامان لإلقاء الضوء على نسيج الوجود الكبير. ومع الميتافيزيقا، لا يعمل المنطق، بكلِّ مظاهرهما المعقَّدة، كأداة للتفكير فحسب، بل أيضًا كبوَّابة لفتح أسرار الفكر والمعرفة والواقع. ومن آثارهما الأوسع إلى تطبيقاتهما الأضيق، ينسج المنطق والميتافيزيقا شبكة معقَّدة من الفهم تتجاوز الحدود المنهجيَّة، وتدعونا إلى التفكير في الأسئلة المتعالية التي تكمن في صميم وجودنا. وبينما نبحر في تعانقهما، نكتشف العالم الغنيَّ للتطوُّر الفكريِّ البشريِّ، ونكتسب لمحات في الأعماق الغامضة لوعينا الجماعيّ. ومع كلِّ خطوة في مسيرتهما المشتركة، نوسِّع منظورنا، ونعمِّق فهمنا، ونشرع في رحلة اكتشاف لا نهاية لها.

الوعي بمفهوم السموّ:

هناك معنيان متميزان لمصطلح «متعالٍ» لهما صلة بمشروع علم المبدأ، إذ تبدو الدلالة واضحة ودقيقة للغاية، أي المعنى الذي تحمله في مثل عبارة كارل ثيودور جاسبرز،[2] «السموُّ يعني الوجود الإنسانيّ»،[3] وهذا هو أيضًا المعنى الذي يستخدم به سارتر المصطلح في الوجود والعدم، في

[1]- لوسيانو، ج. (2023). «النقد والتكهُّنات: إعادة النظر في منطق هيجل الجدلي المبكر. نشرة هيجل». cambridge.org
[2]- كارل ثيودور جاسبرز، أستاذ في الطب النفسي وأحد فلاسفة ألمانيا المعدودين في القرن العشرين.
[3]- وونغ، بي تي بي (2020). «علم النفس الإيجابي الوجودي والعلاج بالمعنى التكاملي». المجلَّة الدوليَّة للطبّ النفسي. [أتش تي أم أل].

سياق فلسفته الوجوديَّة[1]. لكن هذا سيأخذنا بعيدًا جدًّا عن هدفنا إذا ركنَّا إليه، لأنَّ السموَّ بمعنى الذهاب إلى ما هو أبعد من الفكرة الوجوديَّة بكثير هو ما يدور في أذهاننا، ولكن سيكون لدينا فرصة للإشارة إلى وجهة نظر جاسبرز، لأنَّ حاسَّتَيْ السموِّ والوجود، كما يقول بهما، مرتبطان ارتباطًا وثيقًا بمقصدنا، إذ يفعل هو، في توضيح هذا الادعاء، الكثير لإلقاء الضوء على مفهوم المعنى الذي هو شاغلنا المركزيّ. ويُنقل عنه قوله إنَّ «السموَّ له طابع التمدُّد إلى ما هو أبعد من ذلك لكي يصبح»، لأنَّ هيكل الوجود هو ما يتمُّ إسقاطه حقًّا خارج نفسه.[2] ويبدو أنَّ هذا تناقض إذا تمَّ تحديد الوجود الموضوعيِّ مع الوجود الواقعيِّ المجرَّد. ولماذا يجب على الشيء أن يعرض نفسه خارج نفسه؟، ولكن وفقًا لجاسبرز، هذه هي طبيعة كلِّ شيء ملموس موجود.[3] والسبب هو أنَّ الوجود غير راض عن نفسه؛ لكنَّه يسعى لإيجاد الرضا، وهذا الرضا يعني ملء بعض العوز، أو النقص، ومن أجل ملء الرَّغبة يجب الاعتراف بها على هذا النحو. ومن ثمَّ يعني الرضا التوجُّه نحو شيء يشعر بأنَّه مرغوب فيه، والوعي بما يسعى الوجود لإرضاء نفسه هو ما يسمّيه جاسبرز المعنى.[4] لذا، فإنَّ السموَّ هو حركة نحو القبول الواعي إلى حدٍّ ما للمعنى الوجوديِّ، وهذه الحركة ليست تقدُّمًا خطيًّا، بل هي حركة ديناميكيَّة للنموِّ والتوسُّع المستمرّ. وبينما نتنقل في المسارات المعقَّدة لوجودنا، فإنَّنا ننجذب نحو الإمكانات الهائلة التي تكمن خارج حدود حالتنا الحاليَّة.[5] وفي هذا التَّوق إلى المزيد نختبر جوهر السموِّ - علم المبدأ، الذي لا يقاوم نحو مستوى أعلى من الوعي والإدراك. وهذا البحث عن السموِّ متشابك بعمق مع طبيعتنا البشريَّة، لأنَّه يلخِّص الفضول الفطريَّ والعطش الأنطولوجيَّ للمعرفة، التي تميّزنا عن الكائنات الأخرى. في الواقع، نحن مدفوعون بعدم الرضا المتأصِّل عن مجرَّد الوجود، ونسعى باستمرار لفتح أسرار الكون واكتشاف هدفنا الحقيقيّ.[6] ومن خلال هذا البحث الدائم، نبدأ في فهم المعنى الحقيقيِّ لحياتنا؛ وأنَّنا لسنا محصورين في قيود كياننا المادّيِّ، بل لدينا القدرة على تجاوزها. وبالتالي، فإنَّ السموَّ ليس مجرَّد مفهوم فلسفيٍّ سام، بل هو جانب أساس من تجربتنا الإنسانيَّة.[7] إنَّه تذكير بأنَّنا لسنا ملزمين بحدود العالم المادّيِّ، ولكنَّنا

---

[1]- بنغتسون، م. وفليسباك، م. (2021). «القوى الدافعة الوجوديَّة للعمل بعد التقاعد: مثال على توجيه الأطباء». مجلَّة الشمال لدراسات الحياة العمليَّة. diva-portal.org.

[2]- سكرزيبينسكا، ك. (2021). «هل الذكاء الروحي موجود؟ تحقيق نظري لأداة مفيدة لإيجاد معنى الحياة». مجلة الدين والصحة. springer.com.

[3]- لوتز، بي كيه، نيومان، دي بي، شليغل، آر جي، وويرتز، د. (2023). «الأصالة والمعنى في الحياة والرضا عن الحياة: تحقيق متعدِّد المكوِّنات للعلاقات على مستوى السمات والحالة». مجلَّة الشخصيَّة، 91 (3)، 541-555. davidbenjaminnewman.com

[4]- سيزسنياك سوياتك (2020). «قبول المرض والرفاه الشيطاني بين البالغين ذوي الإعاقات الجسديَّة: التأثير الوسيط للمعنى في الحياة». الحدود في علم النفس، 11، 525560. frontiersin.org.

[5]- ويليامز، سي (2020). «الدين ومعنى الحياة: مقاربة وجوديَّة». [أتش تي أم أل].

[6]- جوسيتي فيرينسي، ج. أ. (2020). «في الوجود والصيرورة: نهج وجودي للحياة». [أتش تي أم أل].

[7]- تشونغ، بي بي إم، أولوفسون، جيه، وونغ، إف كي واي. (2020). «التغلُّب على الوحدة الوجوديَّة: دراسة عبر الثقافات». BMC طبّ الشيخوخة. springer.com.

نمتلك القدرة على تجاوزها واستكشاف الاحتمالات اللَّانهائيَّة، التي تنتظرنا. وفي احتضان السموِّ، نحتضن الإمكانات غير المحدودة، التي تكمن في داخلنا، ونشرع في رحلة تأصيليَّة تحوليَّة نحو اكتشاف الذات والتنوير بعلم المبدأ. لذلك دعونا نتبنَّى نداء السموِّ، ونغامر في عالم المجهول، حيث ينتظرنا جوهرنا الحقيقيُّ في عالم التوحيد.

دور المعنى في الوعي:

نحن نُدْرِكُ، بما لا يدع مجالاً للشكِّ، أنَّ المعنى يحدث غالبًا في علاقة بين التمثيل العقليِّ، أو اللُّغويِّ، أو شيء آخر، وهو في حدِّ ذاته ليس ذا معنى، إذ إنَّ المعنى هو التعبير عن هذه العلاقة التمثيليَّة الأصليَّة والجوهريَّة، مع انفتاح أذهاننا على أبعاد أخرى لهذا المعنى؛ ليست موضوعيَّة ولا ماديَّة، بل روحيَّة تتبدَّى في شكل تمثُّلات مختلفة يَقِرُّ بها يقين المؤمن. لذلك، إذا استطعنا أن نفهم كيف يمكن لشيء ليس له معنى في حدِّ ذاته أن يصبح ذا معنى من خلال تمثيله بشيء آخر، فسنكون قد اكتشفنا طبيعة هذا المعنى. والعلاقة التمثيليَّة بين الوعي والعالم هي المفتاح للوعي بطبيعة المعنى، لأنَّه من خلال التمثيل يصبح العالم ذا معنى.[1] وفي تمثيل العالم، من وجهة نظر أخرى، يُصبح الشيء الذي ليس له معنى في حدِّ ذاته كذلك من خلال علاقته بشيء آخر[2].

إذًا؛ كيف يجب أن نفهم طبيعة هذه العلاقة والطريقة التي يصبح بها شيء ما ذا معنى من خلال تمثيله بشيء آخر؟

من خلال النظر في طبيعة المعنى، كان من الممكن تحديد مفهوم الفلسفة المتعالية والطريقة التي يمكن أن نكتشف بها الواقع كما هو في حدِّ ذاته. لذلك، يقودنا مفهوم المعنى إلى الوعي بالعالم كهيكل من مستويين؛ للواقع في حدِّ ذاته، والواقع ذي المغزى الذي يقترح أنَّ هذا العالم عبارة عن مجموع منظَّم للكائنات وروابطها الموضوعيَّة والغيبيَّة[3]. وإذا كانت الأشياء ذات مغزى، يجب أن يكون هناك شيء ليس في حدِّ ذاته كائنًا مسؤولاً عن وجود الأشياء وخصائصها؛ هو المتعال. ويعتمد المعنى على وجود ما ليس له معنى في حدِّ ذاته، بالطريقة نفسها التي يعتمد بها التفسير على ما يفسِّره. ويوفِّر هذا فهمًا أوليًّا للتمييز بين الواقع ذي المعنى والواقع في حدِّ ذاته، ولكن إذا كان المعنى هو التعبير عن علاقة تمثيليَّة، فعندئذٍ لفهم التمييز أعلاه والعلاقة بين الواقع

[1]- ليندسيث، أ.، ونوربيرج، أ. (2022). «توضيح معنى ظواهر عالم الحياة. طريقة تأويليَّة ظاهريَّة للبحث في التجربة الحيَّة». المجلَّة الاسكندنافيَّة لعلوم الرعاية، 36 (3)، 883-890. wiley.com.

[2]- جودتشايلد، م. (2021). «التفكير في النظم العلائقيَّة: هكذا سيأتي التغيير، من أمنا الأرضيَّة». مجلَّة تغيير النُّظم القائمة على التوعية. jabsc.org.

[3]- توريس، سي إيه وبوسيو، إي (2020). «تعليم المواطنة العالميَّة على مفترق الطرق: العولمة، المشاعات العالميَّة، الصالح العامّ، والوعي النقديّ». آفاق. springer.com.

ذي المعنى والواقع في حدِّ ذاته، نحتاج إلى فهم طبيعة التمثيل.[1] وللتعمُّق في تعقيدات هذه العلاقة التمثيليَّة وآثارها، من الأهميَّة بمكان استكشاف الأبعاد المختلفة التي تشكِّل طبيعة المعنى. ويكمن التعقيد في كشف كيف يمكن لشيء خال من الأهميَّة المتأصِّلة أن يكتسب معنى من خلال ارتباطه بشيء آخر، سيثري بذلك فهمنا لجوهر المعنى إلى حدٍّ كبير.

يشكِّل التشابك بين الوعي والعالم جوهر فهم التعقيدات المحيطة بطبيعة المعنى، لأنَّه من خلال التمثيل يتحوَّل العالم إلى عالم مليء بالأهميَّة.[2] وبينما نسعى إلى تغليف الوجود المتعدِّد الأوجه في العالم، فإنَّ ما يفتقر إلى المعنى المتأصِّل يزدهر على ارتباطه بعناصر أخرى، وبالتالي تحقيق المعنى. ولفهم جوهر التعايش بين الواقع ذي المعنى والواقع في حدِّ ذاته، من الضروريِّ فكُّ رموز الجوانب الأساسيَّة للتمثيل.

لقد مهَّدت دراسات «المعنى» المستفيضة التي حملها إلينا العدد السادس من مجلَّة «علم المبدأ»، وقدم لها رئيس التحرير بإطار منهجيٍّ شارح،[3] الطريق لصياغة الفلسفة المتعالية، وفتح الوسائل التي يمكن من خلالها كشف الواقع في شكله النقيِّ الروحانيّ. وبينما نتنقل عبر ما احتوت عليه دراسات مقالات العدد من امتداد شاسع لهذا المعنى، نكشف عن بنية مزدوجة الطبقات، تضمُّ الطبيعة الجوهريَّة للواقع؛ جنبًا إلى جنب مع نظيره ذي المغزى الميتافيزيقيِّ العرفانيّ. فقد ظهرت من قبل مقترحات تدعو إلى تصوُّر العالم كمجموع شامل للأشياء، إلَّا أنَّها لكي تنضح الأشياء بالمعنى، في هذا الإطار، يجب أن يوجد كيان غير كائن، خالق يتحمَّل مسؤوليَّة وجود الأشياء وسماتها المميَّزة. ولا يعتمد أساس المعنى هنا على الوجود الطارئ لما يفتقر إلى المعنى في حدِّ ذاته، وإنَّما ما هو أقرب إلى التفسير الصوفيِّ الذي يعتمد على الكيان المتعال الذي يوضحه. ويقدِّم لنا هذا الوعي الأوليُّ لمحة عن الانقسام بين الواقع ذي المعنى والواقع القائم بذاته. ومع ذلك، ولفهم عمق هذا الانقسام والتفاعل بين الواقع ذي المعنى والواقع في حدِّ ذاته، لا غنى عن الفهم المتعمِّق لتعقيدات التمثيل الذي يقترب به الوعي من كمالاته.

موازنة الموضوعيَّة والسمو:

من المفيد القول أنَّ هذا الشكل من منطق الاكتشاف، التي يخدمه علم المبدأ، لا يزال بعيدًا جدًا عن الاعتبارات الحاليَّة للفلسفات الماديَّة الغربيَّة. ومع ذلك، فإنَّه يُوفِّر أساسًا متينًا للبحث،

---

[1]- ديمر، إم إيه، بينيدو، إيه، بانالیس، جي، مائيوز، سي جيه، فريسبي، إم بي، هاريس، إي إم، ومكاليستر، س. (2021). «إعادة تركيز العمل في الوعي النقدي. وجهات نظر تنمية الطفل»، 15 (1)، 12-17. google.com.

[2]- سيث، إيه كيه وباين، ت. (2022). «نظريَّات الوعي. مراجعات الطبيعة علم الأعصاب». figshare.com.

[3]- حيدر، محمود، «المعنى في دِنُوِّه وتعاليه»، مجلَّة «علم المبدأ»، العدد السادس، (15-12-2023)، الصفحات 7-19. العدد-الخامس. pdf (ilmolmabdaa.com)

وإطارًا للبناء المستقبليِّ لمنهجيَّةٍ شاملةٍ وكاملةٍ، وتصوُّرٍ فلسفيٍّ عميق لمختلف العلوم، كما يمكن تطبيق هذا الإطار بشكل نقديٍّ في سياقٍ أيِّ عصر، أو مسعى علميٍّ مُحدَّد. رغم أنَّه لا يزال الوضع الحالي لمثل هذا العمل هو في بداياته، مما يُشير إلى أنَّه لا يزال هناك الكثير الذي يتعينَّ اكتشافه حول الطبيعة المعقَّدة والمتعدِّدة الأوجه بطبيعتها للحقيقة المتعالية.

مع ذلك، من الأهميَّة بمكان أن نضع في اعتبارنا أنَّ هناك تفاوتًا كبيرًا بين ما يُمَارَسُ حاليًّا وما ينبغي مُمارسته مستقبلاً. إنَّ مجرَّد التفكير في التغيير وحده لا يعني التقدُّم، أو التقدُّم الحقيقيَّ، ومن الضروريِّ أن نُدرك أنَّ الوعي يُلزِمُ بالاستمرار في محاكاة تكرار المبادئ العلميَّة، ممَّا يسمح للعلوم بالتطوُّر، مع الاشتغال والتكيُّف مع نموٍّ فهمنا.[1] وهذا بدوره سيعزِّز الإصلاح التحويليَّ للعلوم الأكثر حداثة، وتوسيع حدودها ودفعها نحو فضاءات جديدة[2]. ومن شأن هذا النهج أن يمهِّد الطريق لتقريب الموضوعيَّة المتأصِّلة في منطق الوعي الإنسانيِّ، وما نستهدفه من سموٍّ المعنى المتعالي؛ بمداخله الميتافيزيقيَّة الروحيَّة، مع التمسُّك بالتمييز الضروريِّ بين الاثنين. ومن خلال سدِّ هذه الفجوة، فإنَّنا لا نعزِّز فهمنا للعالم فحسب، بل نطلق أيضًا العنان لإمكانيَّة توحيد العوالم الموضوعيَّة والذاتيَّة والروحيَّة العرفانيَّة. وممَّا لا شكَّ فيه أنَّ هذا التكامل سيؤدّي إلى رؤى عميقة واختراقات تحويليَّة يمكن أن تُعيد تشكيل فهمنا للواقع، وتقودنا نحو منظورٍ أكثرُ وعيًا واستنارة وشموليّة.

ويمكن موازنة الموضوعيَّة في هذا المسعى وتنسيقها مع السموِّ العميق للحقيقة المتعالية والتوسع في الوعي من خلال احتضان واستيعاب الدور، الذي لا غنى عنه للمنطق كنقطة محوريَّة وموضوع للوعي.[3] وبالتالي، يمكن إعادة صياغة التأكيد، مع توضيح أنَّ التوازن بين الموضوعيَّة وسموِّ الوعي يمكن تحقيقه من خلال اعتبار الموضوعيَّة نفسها مبدأً ومرجعًا أساسيًّا يتطلَّب شرحًا واستكشافًا شاملاً[4]. وبالتالي، فإنَّ النهج لا يدور حول البحث عن حقيقة موضوعيَّة متشابكة مع الحقيقة المتعالية المتعلِّقة بالوعي. بدلاً من ذلك، فإنَّه يركز على اكتشاف متغيّر بديل للحقيقة الموضوعيَّة؛ حقيقة يمكن شرحها بشكل شامل من خلال علاقتها المتأصِّلة والمعقَّدة مع الوعي[5].

---

[1]- جريجوري، آر دبليو، وهينفريدسون، أو (2021). «سد الفجوة بين الفن والعلم: التنظير المدفوع بالظاهرة». مجلَّة جمعيَّة نظم المعلومات، 22 (6)، 1509-1523. archive.org

[2]- شيفرام، س.، تاج الدين، م.، سينغال، ف.، ودانامجايولو، سي (2021، نوفمبر). «وحدة تحكم تتبُّع المسار للمركبات الذاتيَّة التوجيه استنادًا إلى التحكُّم التنبّؤي المحسِّن لنموذج الوزن التكيُّفي». في عام 2021 الابتكارات في تقنيَّات الطاقة والحوسبة المتقدِّمة (i-PACT) (ص 1-7). آي إي إي. [أتش تي أم أل].

[3]- تشانغ، ج. (2021). «الأصل المشترك التجاوزي للذاتيَّة والذاتيَّة والعالم: طريقة أخرى لقراءة ظواهر هوسرل المتعالية». الدراسات الإنسانيَّة. [أتش تي أم أل].

[4]- هوبارد، ت. ل. (2023). «السمو والإدراك.. مجلَّة العقل والسلوك». [أتش تي أم أل.

[5]- نيتلاند، ت. (2020). «المتعالي الحي - وجهة نظر تكامليَّة للظواهر المتجسِّدة». الحدود في علم النفس. frontiersin.org.

وتتحقَّق هذه الطريقة من خلال التركيز على جوهر الموضوعيَّة، على وجه التحديد كما يتمُّ فهمها في مجال المبادئ المنطقيَّة للاكتشاف، والتركيز الدقيق في إمكانيَّة تطبيقها، وأهميَّتها في سياق التوسُّع والتحوُّل هذا.[1]

إلى هذا، تقدِّم ميتافيزيقا الوعي تحليلاً مؤثِّرًا للغاية للعلاقة المعقَّدة الموجودة بين التفكير المنطقيِّ واللُّغة، أو ما يُعرفُ بنظريَّة «الميتالغويَّة»، التي ابتدعها ويلارد فان أورمان كوين، وتتميَّز بحججها الدقيقة بالإضافة إلى أسلوبها الواضح بشكل ملحوظ في الكتابة، وتهدف إلى توضيح وحلِّ المناقشات الميتافيزيقيَّة من خلال تمييز المحتوى الحقيقيِّ للبيانات على عكس طرائق تأكيدها المتميّزة[2] . ووفقًا لكوين، يمكن نقل بيانات كلٍّ من العلم والميتافيزيقا بشكل فعَّال من خلال استخدام الجمل المشتقَّة من منطق الدرجة الأولى، في حين أنَّ المنطق في حدِّ ذاته لا يقدِّم بطبيعته رؤى أنطولوجيَّة، فإنَّ التفاعل بين الحقيقة المنطقيَّة والإطار الأساس لنظريَّاتنا التفسيريَّة الأكثر شمولاً يحدِّد بدقَّة حدود الواقع التي نسعى جاهدين لفهمها. وفي جوهرها، يتوقَّف التمييز بين المنطق والعلوم التجريبيَّة على التعقيدات المتشابكة والاحتمالات الشرطيَّة المتأصِّلة في تفسيرات نظريَّة المجموعة الخاصَّة بكلٍّ منها[3].

إنَّ نظريَّة المعنى، التي تنبثق ضمنيًّا من تجاور الحقيقة المنطقيَّة والتجريبيَّة، تجد توسُّعها الإضافيَّ في صفحات عمل كوين الأساس الخاصِّ بـ«الكلمة والموضوع».[4] ومن خلال النظر في أطروحته الشهيرة المتعلِّقة بعدم تحديد الترجمة وغموض المرجع، يجادل من أجل شكل جذريٍّ من السلوكيَّة، ويدعو إلى حلِّ المآزق الفلسفيَّة التقليديَّة من خلال عمليَّة تطبيع نظريَّة المعرفة واحتضان النسبيَّة الأنطولوجيَّة[5]. ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أنَّه في حين أنَّ موقف كوين من المنطق والمعنى واضح بلا شكٍّ، فإنَّه ينحرف أحيانًا نحو التعتيم، وفي بعض الحالات، تبدو استنتاجاته مدعومة بشكل من أشكال الأنانيَّة المنطقيَّة التي يفترضها ضمنيًا. ففي أقسام مختلفة من عمله، لا سيَّما في «طرق المنطق» و«نظريَّة المجموعات ومنطقها»، يسعى بجد لتوضيح الطبيعة الجوهريَّة والنطاق الشامل للمنطق نفسه.[6] ومع ذلك، نادرًا ما تظهر التداعيات الكاملة لوجهات نظره في هذا المجال بشكل علنيّ.

---

[1]- دي بروين، ل. (2020). «العصر والموضوعيَّة في المعنى الظاهري: صنع في البحث التربوي». البحث الظاهري في التعليم. [أتش تي أم أل].

[2]- ماكغراث، إس دبليو (2024). «في الأنطولوجيا»: تحليل نقاش كوين- كارناب كحالة من التفاوض ما وراء اللغوي». مجلَّة تاريخ الفلسفة التحليليَّة. jhaponline.org.

[3]- دنغ، ن. (2018). «ما قد يقوله كوين وكارناب عن ميتافيزيقا الزمن المعاصرة». كوين. philpapers.org.

[4]- بيليري، د. (2020). «النزاعات الأنطولوجيَّة وظاهرة التفاوض ما وراء اللغوي: رسم المنطقة». بوصلة الفلسفة. wiley.com.

[5]- مولينز، ج. (2023). «منهجيَّة كوين: العلم والمنطق والأنطولوجيا». [أتش تي أم أل].

[6]- فينوكيارو، ب. (2021). «الأيديولوجيا ودورها في الميتافيزيقا». توليف. peterfinocchiaro.com.

علوم المبدأ
العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

ميتافيزيقا الوعي:

تأخذنا الأسئلة الميتافيزيقيَّة عادة بعيدًا عن مجال فلسفيٍّ مثير للجدل، وهو التفاعل الثنائيُّ بين العقل والجسد، وتذهب بِنَا بدلاً من ذلك إلى رحلة بعيدة الغور نحو تحديد نمط الوجود، ووجود الوعي داخل عالم العقل المعقَّد[1]. وفي استكشاف هذا الموضوع المثير للاهتمام، يلزمنا أن نُنَقِّب في الجوانب العميقة لكليَّاتنا المعرفيَّة، ونشرع في استكشافٍ آسرٍ لتعقيدات أفكارنا وعواطفنا ووعينا الذاتيّ. ومن خلال السعي لفهم جوهر وطبيعة الوعي نفسه، نشرع في ما يُشبِهُ الملحمة الفكريَّة التي تتجاوز حدود الفهم التقليديِّ، وتدعونا إلى كشف النسيج الغامض للعقل البشريّ[2]. ومن خلال تحقيقٍ يَتَكَشَّفُ باستمرار، نحن مدفوعون نحو فهم أكبر للعلاقة المتشابكة بشكلٍ كبيرٍ بين وعينا والعالم الخارجيِّ، حيث نغامر في مناطق مجهولة من البحث الفلسفيِّ الذي يثير التدبُّر والاستبطان والتأمُّل في أعقد مآزقنا الوجوديَّة.

ويقدِّم التعريف الوارد في العنوان «ميتافيزيقا الوعي» كتحقيق أنطولوجيٍّ أساس في طبيعة الكائنات، وبالتالي استكشاف جوهر ووجود هذه الكيانات؛ «بين موضوعيَّة المنطق وسموِّ المعنى»، مدخلاً موضوعيًّا، ولكنَّه لا يستثني غيره من وسائط المعرفة الميتافيزيقيَّة.

والميتافيزيقا هنا لا تطرح مجرَّد أسئلة مباشرة بشأن الكائنات، ولكنها تتبحَّر، بدلاً من ذلك، في فهم طبيعة وجود هذه الكائنات، إذ تفترض أنَّ كلَّ كائن يمتلك كينونة خاصَّة، وأنَّه وجود صحيح وغير متناقض لاستكشاف وجود كلِّ كيان على حدة[3]. من خلال الانخراط في هذا الوعي الميتافيزيقيِّ، يهدف المرء إلى اكتساب فهم أعمق للجوهر الأساس للواقع والطبيعة المعقَّدة للوجود نفسه. ويمتلك الوعي، بطبيعته المتأصِّلة، ميلاً غريزيًّا لا يمكن إنكاره لتأكيد أهميَّته الجوهريَّة للنسيج المعقَّد للوجود البشريّ[4] . ونحن غير قادرين في جوهرنا على افتراض أنَّه لا يوجد تفاوت بين الوعي، أو الافتقار إلى الوعي. ومن ثم، نجد أنفسنا في مواجهة مأزق لا يسبر غوره في محاولة توضيح الجوهر الحقيقيّ للوعي وأهميَّته. ومن أجل كشف النقاب عن القواعد الأساسيَّة التي يرتكز عليها لغز الوعي، يصبح من الضروريِّ التأكُّد من التكوين الدقيق للوجود الذي يتعلَّق بالكيانات الموجودة بشكل جوهريٍّ وأساس.

---

[1]- كوستر، أ. وفرناندیز، أ. ف. (2023). «التحقيق في أنماط الوجود في العالم: مقدِّمة للبحث النوعي القائم على الظواهر». الظواهر والعلوم المعرفيَّة. springer.com.

[2]- جوشي، أ.، روي، س.، مانيك، ر. ك.، وساهو، س. ك. (2023). «الفلسفة العلمية: استكشاف فلسفة البحث الوجودية والميتافيزيقية والأخلاقية وراء السؤال «من أنا؟»». مجلة النتائج السلبية الصيدلانية، 1648-1671. pnrjournal.com.

[3]- ناي، أ. (2020). «هل أسئلة الميتافيزيقيا أكثر جوهريَّة من أسئلة العلم؟» الفلسفة والبحوث الظواهريَّة. philpapers.org.

[4]- قائمة، سي (2023). «نظريَّة العوالم المتعدِّدة للوعي». نوس. wiley.com.

النظريَّات الميتافيزيقيَّة حول الوعي:

تُعتبرُ نظريَّة الوعي الأكثر ديمومة تاريخيًّا هي ثنائيَّة الجوهر لرينيه ديكارت التي ادَّعى فيها أنَّ العقل هو مادَّة غير ممتدَّة وغير ماديَّة، وأنَّ السِّمة الأساسيَّة للعقل هي الفكر، في حين أنَّ الجسم هو مادَّة ماديَّة مع السمة الأساسيَّة للامتداد.[1] لذلك، فإنَّ العقل والجسم، كونهما من موادَّ مختلفة، يتفاعلان سببيًّا مع بعضهما البعض بطريقة غير مفهومة تمامًا. وهذا التفاعل في حدِّ ذاته إشكاليٌّ، لأنَّ الأحداث العقليَّة مثل الرغبة في تحريك ذراع المرء يبدو أنَّها تسبب حركة جسديَّة، ولكن هذا هو الحال أيضًا لأنَّ الروابط السببيَّة يبدو أنَّها تعمل في الاتجاه المعاكس، وذلك عندما يسبب الحرق الجسديُّ للإصبع الألم. ومع ذلك، كان مفهوم ديكارت للعقل خطوة مهمَّة في تصوُّر الوعي، وقاد إلى إيجاد مجموعة من الأفكار، التي هي أساس فلسفة العقل الحديثة[2]. وصمدت نظريَّة ثنائيَّة الجوهر التي اقترحها أمام اختبار الزمن لأنَّها اعتبرت العقل هو كيان غير ملموس موجود بشكل مستقل عن الجسم المادي. ويتميز هذا الكيان غير المادي بقدرته على التفكير والعقل، على النقيض من الجسم، الذي هو كيان ماديّ يتمُّ تحديده في المقام الأول من خلال امتداده في الفضاء فقط. والتفاعل بين العقل والجسد، رغم طبيعتهما المتباينة، لا يزال لغزًا، يستعصي على فهمنا الكامل[3]. ويصبح الأمر محيرًّا عندما تبدأ الأحداث العقليَّة، مثل الرَّغبة في تحريك ذراع المرء، على ما يبدو في الحركة الجسديَّة، بينما في الوقت نفسه، يمكن للتجارب الجسديَّة، مثل الإحساس بالألم الحارق، أن تؤدّي إلى استجابات عقليَّة[4]. مع ذلك، فقد لعب تصوُّر ديكارت الرائد للعقل دورًا محوريًّا في تشكيل فهمنا للوعي، ووضع الأساس لفلسفة العقل الحديثة للظهور والتطوُّر.

لهذا، ففي التقليد الفلسفيِّ الغربيِّ، استندت النظريَّات الميتافيزيقيَّة حول الوعي بشكل عامٍّ إلى النظرة الثنائيَّة الديكارتيَّة للواقع، حيث يكون العقل منفصلاً عن الجسد. ومع ذلك، هناك أيضًا عدد من النظريَّات المهمَّة التي لا تستفيد من الانقسام بين العقل والجسم، ولكنها تتحدَّى الفهم التقليديّ للوعي، وتقدِّم وجهات نظر جديدة حول طبيعة العقل وعلاقته بالعالم المادّيّ. إحدى هذه النظريَّات هي «الروحانيَّة الشاملة»، التي تفترض أنَّ الوعي هو خاصّيَّة أساسيَّة للمادَّة وموجود ليس فقط في البشر، ولكن أيضًا في جميع الكائنات الحيَّة، وحتى الأشياء غير الحيَّة[5]. وتُشير وجهة النظر هذه إلى أنَّ الوعي لا يقتصر فقط على التجربة الإنسانيَّة، ولكنَّه يتخلَّل الكون بأسره.

---

[1]- والتون، ت. (2020). «بعض نقاط القوَّة والضعف في النظريَّة الديكارتيَّة للعقل». oxfordphilsoc.org

[2]- سو، م. (2021). «شبح الآلة: تحليل للضغط المفاهيمي نحو الثنائيَّة عند ديكارت ومظاهره الحديثة». usyd.edu.au

[3]- راجا روزالييني، ف. (2020). «ديكارت العاطفي: إعادة تفسير لدور الجسد في الفكر الديكارتي». مانوسكريتو. scielo.br.

[4]- جودوينز، ج. (2024). «فلسفة الجسد: ميرلو بونتي وفلسفة العقل». جدل. twistjournal.net.

[5]- نيكسون، جي إم (2022). «الروحانيَّة الشاملة، الوعي اللغوي، العقل المتسامي»: مراجعات الكتب. مجلَّة استكشاف الوعي والبحوث. jcer.com

العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

وهناك نظريَّة أخرى تتحدَّى الإطار الثنائيَّ هي «الظواهر اللَّاظاهريَّة» التي تقترح أنَّ الوعي هو منتج ثانويٌّ للعمليَّات الفيزيائيَّة وليس له تأثير سببيٌّ على تصرُّفات الجسم[1]. ووفقًا لهذا المنظور، فإنَّ التجارب الواعية هي ظواهر، أو مجرَّد آثار جانبيَّة لنشاط الدماغ. وترفض هذه النظريَّة فكرة العقل المنفصل غير المادّيّ، وتؤكِّد على عدم انفصال الوعي عن العمليَّات الفيزيائيَّة.

بالإضافة إلى ذلك، تستكشف بعض النظريَّات فكرة أنَّ الوعي هو خاصّيَّة ناشئة عن التفاعلات المعقَّدة داخل الدماغ.[2] وتجادل هذه النظريَّات بأنَّ الوعي ليس شيئًا متأصِّلاً، أو موجودًا مسبقًا، بل هو نتاج القدرات الحسابيَّة والمعلوماتيَّة للدماغ. ويقترحون أنَّه مع تطوُّر الدماغ وتنظيم المعلومات، يظهر الوعي كظاهرة أعلى مستوى. لذلك، فإنَّ النظر في هذه النظريَّات البديلة يوسِّع النقاش حول الوعي، ويسلِّط الضوء على قيود ثنائيّة العقل والجسم، ويشجِّع على مزيد من الاستكشاف للطبيعة المعقَّدة للوعي البشريّ.

الطبيعة الميتافيزيقيَّة للوعي:

ينطوي فحص الطبيعة الميتافيزيقيَّة للوعي على عمليَّة معقَّدة لتحديد وتحليل وفهم الجوهر والسِّمات الأساسيَّة حول ما هو الوعي حقًّا. ومن خلال الخوض في هذا الفحص المهمِّ، يهدف المرء إلى تمييز مكانه الصحيح داخل تشكيلات الواقع المعقَّد، والتفكير في تداعياته المعرفيَّة، بالإضافة إلى آثاره الميتافيزيقيَّة العميقة. ويستلزم هذا المسعى المتعدِّد الأوجُه إلقاء الضوء على النسيج المعقَّد لحالات الوعي، والسعي لتسمية هذه الحالات وتصنيفها بشكل مناسب في ما يتعلَّق بعوالم اليقظة والحلم والعالم الغامض لهذه الحالات التي لا تحلم بها. ففي جوهر الفلسفة الهندوسيَّة؛ مثلاً، نواجه المفهوم المحوريَّ للوعي باعتباره وهمًا، وهو تصوُّر يطرح فكرة الوعي الموجود في حالة أعلى تخدع العقل نفسه بوعي من خلال إخفاء جوهره الحقيقيِّ، ممَّا يديم التماهي الوهميّ مع غير الذات.[3] ومثل هذه الفكرة تحمل تعقيدًا هائلاً، حيث تتخلَّل الخطاب ليس من الناحية الأنطولوجيَّة فحسب، ولكنَّها أيضًا تلقي بشكوك عميقة على التعقيدات الأخلاقيَّة المتشابكة مع مفهوم الوعي. وعلى وجه التحديد داخل عالم المتاهة في البحث الفلسفيِّ، كواحدة من الفروق الدقيقة الميتافيزيقيَّة الأكثر انتشارًا في ما يتعلَّق بالمفهوم المثير للاهتمام للوعي، والتي تتمحور حول حجَّة دافع عنها ديكارت بحماسة كبيرة في تأمُّلاته الشهيرة[4]. إنَّه يفترض بذكاء أنَّ

[1]- بومباتشي، ب. م. (2022). «تكشف الفيزياء الذكاء الاصطناعي وعلم الأعصاب عن وعي كوني، تدعم فلسفات عمرها آلاف السنين من الروحانيَّة الشاملة وفيدانتا». researchgate.net

[2]- جودري، ج. (2021). «المادة والوعي والأنثروبوسين: الماديَّة الحيويَّة والماديَّة التاريخيَّة تواجه». westernsydney.edu.au

[3]- فراولي، د. (2020). «يوجا الوعي: من الاستيقاظ والحلم والنوم العميق إلى تحقيق الذات». [أتش تي أم أل].

[4]- براون، دي آند كي، ب. (2020). «ثنائية ديكارت للعقل والجسد في تطوُّر الفكر النفسي». موسوعة أوكسفورد البحثيَّة لعلم النفس. [أتش تي أم أل].

الطبيعة، التي لا شكَّ فيها للوعي الذاتيِّ، والتي تتجسّد بشكل بارز في «الدقَّة الإدراكيَّة»، تتناقض بشكل صارخ مع الطبيعة الطارئة للعالم الخارجيِّ، والتي يُرمز إليها باسم «الدقَّة الممتدَّة»[1]. وهكذا، يتكهَّن ديكارت بشكل مثير للاهتمام بأنَّ العقول والواقع الموضوعيَّ يجب أن ينبعا من موادَّ متباينة تمامًا. وقد ولدت هذه الحجَّة المقنعة للثنائيَّة تأمُّلاً فكريًّا عميقًا بين الفلاسفة القدامى والمعاصرين على حدٍّ سواء، ممَّا حرَّضهم على الشروع في السَّعي الخالد لكشف الطبيعة الحقيقيَّة للواقع. وبالتالي، الكشف عن العديد من النظريَّات المباشرة وغير المباشرة، التي تسعى لتوضيح الوضع الأنطولوجيِّ الغامض أثناء التفكير في التفاعل السببيِّ المعقَّد، الذي ينسِّق بين الوجودات الواعية والماديَّة. وبشكل بارز، يقدِّم الأوبنشاد وسيلة بديلة للخوض في عوالم المتاهة الناتجة من العلاقة المعقَّدة بين الوعي والواقع. وفي عمقه، يوضح الأوبنشاد أنَّ الوعي يتخلَّل بقوَّة الأعماق الخفيَّة لحالة النوم العميق، ويعمل كبوتقة للإدراك المستتر لكيان المرء الحقيقيِّ، وشخصيَّة المرء المتعدَّدة الأوجه والمعقَّدة[2]. وما هو حقًا يصبح توليفة رائعة، اندماج يشمل كلَّ شيء من الجسم الإجماليِّ إلى الذات الأثيريَّة السببيَّة. ومع ذلك، فإنَّ ماندوكيا أوبانيشاد يتبنَّى بجرأة فكرة أن كلَّ الأشياء، سواء كانت حيَّة، أم غير حيَّة، تظهر بشكل موحَّد بدرجات متفاوتة من حالة النوم العميق، وتبلغ ذروتها في الإدراك النهائيِّ للحقيقة الأبديَّة، التي تدعم كلَّ الوجود. وهذه البصيرة العميقة يتردَّد صداها بشكل متناغم مع أنظمة المعتقدات السائدة في العديد من فلسفات «الفيدانتيَّة» و«سامخيان» الهنديَّة، التي تؤكِّد أنَّ حالات اليقظة والحلم محفوفة حتمًا بالآلام العميقة للمعاناة والجهل، وتحثُّ الباحثين عن الحقيقة على تجاوز هذه الحالات من أجل فهم الطبيعة الحقيقيَّة للذَّات وتحقيق الانعتاق والتحرُّر من دورات الوجود في نهاية المطاف.

إذا أردنا أن نفهم الطريقة الإسلاميَّة في تفسير طبيعة العقل والوعي، علينا أن نتذكَّر أنَّ المصادر لا تقدِّم أيَّ مصطلحات تتوافق تمامًا مع الموضوع والقصد. ويكمن وراء هذا التقليد فهم غير ثنائيٍّ للأشياء التي لها أوجُه تشابه عميقة مع مدارس الفكر غير الغربيِّ مثل أدفايتا فيدانتا، التي حدَّدت براهمان مع أتمان، أي الواقع الأسمى مع الذات العليا. بالنسبة إلى هذا التقليد الهنديِّ، فإنَّ الحياة والوعي والفرح موجودة بشكل لا نهائيٍّ في الذات/الواقع، ولا يمكن للكون أن يكون سوى «أسمائه وأشكاله» (ناما روبا). براهمان/عتمان هو سات شيت أناندا، «نعيم الوعي بالوجود»، وكلُّ شيء آخر - مايا - هو صداه. يظلُّ المكان الذي ينتهي فيه الموضوع ويبدأ الموضوع لغزًا دائمًا، لأنّ

[1]- ليندهارد، ت. (2022). «الرفاهية من منظور اليوغي». الحوار. researchgate.net

[2]- ميدهاناندا، س. (2021). «كيف تفعل الأشياء مع فيدانتا: المثاليَّة المطلقة ليوشيا رويس وتفسيره الخاطئ لوحدة الوجود الأوبانيشاديَّة. وحدة الوجود في الفكر الهندي والغربي». [أتش تي أم أل].

العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

الاثنين مرتبطان ارتباطًا وثيقًا[1] .

إنَّ مثل هذا النظام العقائديِّ العميق الجذور يولِّد آثارًا عميقة على الأنطولوجيا والغائيَّة التي تكمن وراء عالم الوعي المتعدِّد الأوجه، ممَّا يدعو الباحثين إلى المغامرة في بحث دائم عن التنوير والسموّ.[2]

الاستنتاجات:

لقد وفَّر التمايز بين الوعي والمعنى من حيث الجوهر والوجود، تركيزاً مهمًّا للغاية لمشروع هايدغر الفلسفيِّ بأكمله. فالوعي، سواء وعينا الفرديُّ، أم ما هو موجود في متناول اليد في العالم المتعدِّد الأوجه من حولنا، قد تمَّ فهمُه بشكل مميَّز وأساسيٍّ وجوديًّا على أنَّه «كشف»، في حين أنَّ المعنى، وهو ما يتمُّ الكشف عنه ببراعة، أو كشف النِّقاب عنه بشكل رائع من خلال عمليَّة الكشف الفريدة هذه، تمَّ إدراكه وفهمه بعمق باعتباره الهوّيَّة الآسرة التي توحِّد الوجود والكائنات.

ورغم أنَّ التمييز الأنطولوجيَّ النهائيَّ لهايدغر يكمن في مكان آخر، إلَّا أنَّه من الممكن تمامًا، بل ومن المفيد بالفعل، تقديم تلخيص لتوجُّهه الفلسفيِّ العام من خلال عدسة تمايز الوعي / المعنى[3]. ففي كلِّ مرحلة آسرة ومثيرة للتفكير في استكشافه الفلسفيِّ ورحلته الفكريَّة، اجتهد بلا هوادة، وسعى بلا توقف، لتحرير نفسه من قيود وحدود فهم الوجود كمجرَّد كائن موجود نظريًّا وسلبيًّا، أو يعطى بشكل عشوائيٍّ لموضوع من دون مشاركة، أو التزام نشط[4] . مثل هذا الفهم الضيِّق والمنظور المحدود؛ بشكل يُرثى له، دائمًا ما يكون معرَّضًا للخطر بطبيعته ومعيبًا حتمًا، لأنَّهما يفترضان بثبات تمييزاً أوَّليًّا ومؤسفًا بين الموضوع والموضوع يميل إلى حجب وإخفاء الحقيقة الأكثر عمقًا وجوهريَّة للوجود.

لهذا، فإنَّ ما هو مطلوب حقًّا، وفقًا لرؤى هايدغر، هو فهم أكثر عمقًا وشموليَّة وتحويلاً حقيقيًّا للوجود بطريقة شاملة ودقيقة بشكل ملحوظ، بحيث يمكن إدراك التمييز بين الموضوع / الكائن نفسه وتمييزه بعمق كظاهرة مشتقَّة وثانويَّة للوجود. في هذا السياق، يؤكِّد هايدغر بحزم وجزم أنَّ التقليد الفلسفيَّ الغربيّ قد فشل باستمرار وللأسف في تقديم توضيح وعرض مُرْضِيَين وكافِيَين على

---

[1]- تشيتيك، ويليام سي. "العقل والعقل والوعي في الفكر الإسلامي"، لأول على الإنترنت: (10 نوفمبر 2010) ص 11-35.
Reason, Intellect, and Consciousness in Islamic Thought | SpringerLink

[2]- خالد، ه. (2023). «الاستجابة لنداء الله: فكرة الحب التعبُّدي في شعر رابندرانات طاغور وكازي نصر الإسلام». مجلَّة الدراسات الإسلاميَّة. [أتش تي أم أل].

[3]- دالستروم، دي، أو (2020). «مارتن هايدغر. في دليل روتليدج لعلم الظواهر والفلسفة الظواهريَّة» (ص 487-498). روتليدج. [أتش تي أم أل].

[4]- شورمان، ر. (2020). «وجود هايدغر ووقته. عن كينونة هايدغر وزمانه». [أتش تي أم أل].

النحو الواجب لـ«مع»[1] . وهذا يعني أنَّها أساءت باستمرار فهم العلاقة المعقَّدة والمترابطة بين الموضوع والقضيَّة على أنَّها النمط الأول والأساس للوجود.

إنَّ السعي المتحمِّس والحازم من أجل حضورٍ مؤثِّرٍ وهادفٍ، يقف حاضرًا في حاجة إلى مزيد من التفسير والتوضيح والفهم، الذي قد دفع هايدغر حتمًا إلى الشروع في تحقيق عميق وجوهريٍّ وشامل، واستكشاف المعنى باعتباره مثيراً للاهتمام بالقضيَّة، وفي صميم فعل التفسير العميق والتحويليّ. وفي انتقاد الأنطولوجيا التقليديَّة وتقييمها بشكل نقديٍّ، لأنَّها نُسِيَت وأهمِلَت بشكلٍ مأساويٍّ ومؤسف، مسألة الوجود الحيويَّة والمحوريَّة.

لهذا، فإنَّ هايدغر ينتقدها بشكل ساخر؛ وغير حكيم أحيانًا، لأنَّه أغفل الأولويَّة المطلقة التي لا جدال فيها، والأهميَّة القصوى للمعنى على الوجود. لكنَّه، ومن خلال تتبُّع وتحديد اشتقاق ونسب المعنى من الاختلاف الأنطولوجيِّ، تمكَّن بخبرة وحكمة؛ هذه المرَّة، من شرح المعنى بشكل رائع وببراعة بمثل هذه المصطلحات البليغة والآسرة التي ينظر إليها، ويمكن فهمها بشكل لا لبس فيه على أنَّها متشابكة بشكل كبير، ولا تنفصم مع الطابع والطبيعة الكشفيَّة للعالم، والكشف عن العالم للحدث المذهل والمدهش الذي هو الوعي بالوجود. وهنا تكمن اللَّحظة الإيجابيَّة العميقة والجديرة بالثناء لتأثيره الاستثنائيِّ والتحويليِّ العميق في الفكر الغربيِّ حول مسألة الوعي.

صحيح تمامًا، وبشكل لا لبس فيه، أنَّه حتى لو كانت الميتافيزيقا الغربيَّة والتقليد الفلسفيُّ ككلٍّ قد نسيا وأهملا بشكل ثابت الأولويَّة المطلقة والعليا للمعنى الروحيِّ وسيادته وأهميَّته، فإنَّ مسار المعنى الذي لا يُمحى ولا لبس فيه، لم يتمّ محوُهما بالكامل، أو طمسهما تمامًا.

لكلِّ ذلك، فإنَّ إمكانيَّة استرجاع نهج هايدغريٍّ واستصلاحه وإعادة التعارف والتصالح معه، هي في الأساس، وبشكل لا غنى عنه، إمكانيَّة وعي وإدراك متجدِّدٍ ومنشِّطٍ وتحويليٍّ عميق للمعنى باعتباره الموضع المقدَّس والعزيز، والنقطة المحوريَّة، ومركز الكشف البكر الذي يكشف النقاب عن الوجود. ففي قيادة وتوجيه المعنى بجدٍّ وإصرار وتصميم إلى الوجود، سعى هايدغر بحماسة للابتعاد عن المزالق والمخاطر الغادرة والمحفوفة بالمنزلقات الفكريَّة التي تغريها هاوية الذاتيَّة والمثاليَّة والنسبيَّة بتعصُّب وتهوُّر، عُرِفَت به بعض النظريَّات والفلسفات الغربيَّة. ففي غياب الفهم الشرعيِّ والأصيل والعميق لـ«مع»، فإنَّ الفلسفة الغربيَّة الخالية من الحكمة الروحيَّة، قد ضلَّت وضلَّلت نفسها باستمرار وبشكل لا مفرَّ منه، وسقطت في خلط محزن، وارتباك، وتحديد خاطئ للوجود كمجرَّد وجود دنيويٍّ موضوعيٍّ وماديٍّ حقائقه في متناول اليد.

في الختام، يتجلَّى في كلِّ ما قدَّمنا أنَّ الوعي عميق المعنى، وإن كان يستخدم موضوعيًّا بشرح

[1]- فام، إس تي إتش (2022). «الفروق بين طريقة البحث الظاهري الهايدغري». مجلَّة البحوث النوعيَّة. [أتش تي أم أل].

قدرة الفرد على تمييز المحفِّزات، أو الإبلاغ عن المعلومات، أو مراقبة الحالات الداخليَّة، أو التحكُّم في السلوك. وقد تعمَّدنا في هذا البحث النظر في مفاهيم ونماذج الوعي من الناحية الموضوعيَّة والفلسفيَّة الغربيَّة والشرقيَّة، مع تركيز الإشارة على أبعاد علم المبدأ كخطاب جديد. وبينما تربط الأفكار والنظريَّات والأيديولوجيَّات المعرفيَّة الموضوعيَّة الوعي بالحواسِّ الخمس للإنسان، أي بمفاهيم «الإرادة» و«الوعي»؛ أي إدراك الأشياء التي تحدث حول الإنسان، والشعور بها لغرض، أو النيَّة في القيام بأفعال ذات صلة بالوعي، ثبت لنا أنَّ هذا الوعي هو أبعد من الإدراك؛ بيقين الإيمان والتوحيد المطلق بين المادّيِّ والروحيّ. ومن خلال الربط بين الجسد والروح في شرح ميتافيزيقا الوعي من وجهة نظر إسلاميَّة، وجدنا أنَّ الوعي هو إدراك الذات الذي ينقاد بالإيمان والاقتناع والالتزام والاستسلام الكامل لمبدأ التوحيد في سياقاته الإسلاميَّة.

قائمة المصادر والمراجع

1. تشانغ، ج. (2021). «الأصل المشترك التجاوزي للذاتيَّة والذاتيَّة والعالم: طريقة أخرى لقراءة ظواهر هوسرل المتعالية». الدراسات الإنسانيَّة. [أتش تي أم أل].
2. جويدوتي، ر. (2022). «تفسيرات غير واقعيَّة وكيفيَّة العثور عليها: مراجعة الأدبيَّات والقياس. التنقيب عن البيانات واكتشاف المعرفة». springer.com
3. باخورست، د. (2021). إيفالد إليينكوف: «الفلسفة كعلم للفكر. دليل بالغريف للفكر الروسي». [أتش تي أم أل]
4. براون، دي آند كي، ب. (2020). «ثنائية ديكارت للعقل والجسد في تطوُّر الفكر النفسي». موسوعة أوكسفورد البحثيَّة لعلم النفس. [أتش تي أم أل].
5. بنغتسون، م. وفليسباك، م. (2021). «القوى الدافعة الوجوديَّة للعمل بعد التقاعد: مثال على توجيه الأطباء». مجلَّة الشمال لدراسات الحياة العمليَّة. diva-portal.org.
6. بومباتشي، ب. م. (2022). «تكشف الفيزياء الذكاء الاصطناعي وعلم الأعصاب عن وعي كوني، تدعم فلسفات عمرها آلاف السنين من الروحانيَّة الشاملة وفيدانتا». researchgate.net
7. بيكسوتو، ك. ودا روشا ماركيز، إي (2020). «المنطق في الفكر الحديث المبكر». philpapers.org
8. بيليري، د. (2020). «النزاعات الأنطولوجيَّة وظاهرة التفاوض ما وراء اللغوي: رسم المنطقة». بوصلة الفلسفة. wiley.com.
9. تشونغ، بي بي إم، أولوفسون، جيه، وونغ، إف كي واي. (2020). «التغلُّب على الوحدة الوجوديَّة:

دراسة عبر الثقافات». BMC طبّ الشيخوخة. springer.com.

10. تشيتيك، ويليام سي. "العقل والعقل والوعي في الفكر الإسلامي"، لأول على الإنترنت: (10 نوفمبر 2010) ص 11-35.

Reason, Intellect, and Consciousness in Islamic Thought | SpringerLink

11. توريس، سي إيه وبوسيو، إي (2020). «تعليم المواطنة العالميَّة على مفترق الطرق: العولمة، المشاعات العالميَّة، الصالح العامّ، والوعي النقديّ». آفاق. springer.com.

12. جاسنيفسكي، إيه جيه، (2020). «تفاعليَّة وآليَّة وتجميع النيتروجينازات البديلة. المراجعات الكيميائيَّة». nih.gov

13. جريجوري، آر دبليو، وهينفريدسون، أو (2021). «سد الفجوة بين الفن والعلم: التنظير المدفوع بالظاهرة». مجلَّة جمعيَّة نظم المعلومات، 22 (6)، 1509-1523. archive.org

14. جوبل، ب.، ميرتيج، آي، وتريتياكوف، أو إيه (2021). «ما وراء العراج: مراجعة ووجهات نظر أشباه الجسيمات المغناطيسيَّة البديلة. تقارير الفيزياء». sciencedirect.com

15. جودتشايلد، م. (2021). «التفكير في النظم العلائقيَّة: هكذا سيأتي التغيير، من أمنا الأرضيَّة». مجلَّة تغيير النُّظم القائمة على التوعية. jabsc.org.

16. جودري، ج. (2021). «المادة والوعي والأنثروبوسين: الماديَّة الحيويَّة والماديَّة التاريخيَّة تواجه». westernsydney.edu.au

17. جودوينز، ج. (2024). «فلسفة الجسد: ميرلو بونتي وفلسفة العقل». جدل. twistjournal.net.

18. جوسيتي فيرينسي، ج. أ. (2020). «في الوجود والصيرورة: نهج وجودي للحياة». [أتش تي أم أل].

19. جوشي، أ.، روي، س.، مانيك، ر. ك.، وساهو، س. ك. (2023). «الفلسفة العلمية: استكشاف فلسفة البحث الوجودية والميتافيزيقية والأخلاقية وراء السؤال «من أنا؟». مجلة النتائج السلبية الصيدلانية، 1648-1671. pnrjournal.com.

20. جيلبرت رايل، «مفهوم العقل"، مطبعة جامعة أوكسفورد، (1949).. (1) Gilbert Ryle The Concept of Mind | Olivia Rennie - Academia.edu

21. حيدر، محمود، «الاشتياق إلى علم المبدأ»، مجلَّة «علم المبدأ»، العدد التجريبي الأول، (ربيع 2022)، علم-المبدأ-العدد-الأول(ilmolmabdaa.com) pdf.

22. حيدر، محمود، «المعنى في دِنُوِّه وتعاليه»، مجلَّة «علم المبدأ»، العدد السادس، (15-12-2023)، العدد-الخامس.ilmolmabdaa.com) pdf)

23. خالد، هـ. (2023). «الاستجابة لنداء الله: فكرة الحب التعبُّدي في شعر رابندرانات طاغور وكازي نصر الإسلام». مجلَّة الدراسات الإسلاميَّة. [أتش تي أم أل].

24. دالستروم، دي، أو (2020). «مارتن هايدغر. في دليل روتليدج لعلم الظواهر والفلسفة الظواهريَّة» . روتليدج. [أتش تي أم أل].

25. دنغ، ن. (2018). «ما قد يقوله كوين وكارناب عن ميتافيزيقا الزمن المعاصرة». كوين. philpapers. org.

26. دي بروين، ل. (2020). «العصر والموضوعيَّة في المعنى الظاهري: صنع في البحث التربوي». البحث الظاهري في التعليم. [أتش تي أم أل].

27. ديمر، إم إيه، بينيدو، إيه، بانواليس، جي، ماثيوز، سي جيه، فريسبي، إم بي، هاريس، إي إم، ومكاليستر، س. (2021). «إعادة تركيز العمل في الوعي النقدي. وجهات نظر تنمية الطفل»، 15 (1)، 12-17. google.com.

28. راجا روزاليني، ف. (2020). «ديكارت العاطفي: إعادة تفسير لدور الجسد في الفكر الديكارتي». مانوسكريتو. scielo.br.

29. روكني، أ. (2021). «من المنطق إلى الطبيعة: دراسة الموضوعيَّة والفكرة في علم المنطق عند هيجل». warwick.ac.uk

30. سابلي ماير، م. وماسكارينهاس، س. (2022). «الاستدلالات الوهميَّة غير المباشرة من الانفصال: جسر جديد بين الاستدلال الاستنتاجي والتمثيل». مراجعة الفلسفة وعلم النفس. هال ساينس

31. سكرزيبينسكا، ك. (2021). «هل الذكاء الروحي موجود؟ تحقيق نظري لأداة مفيدة لإيجاد معنى الحياة». مجلة الدين والصحة. springer.com.

32. سو، م. (2021). «شبح الآلة: تحليل للضغط المفاهيمي نحو الثنائيَّة عند ديكارت ومظاهره الحديثة». usyd.edu.au

33. سيث، إيه كيه وباين، ت. (2022). «نظريَّات الوعي. مراجعات الطبيعة علم الأعصاب». figshare. com.

34. سيزسنياك سوياتك (2020). «قبول المرض والرفاه الشيطاني بين البالغين ذوي الإعاقات الجسديَّة: التأثير الوسيط للمعنى في الحياة». الحدود في علم النفس، 11، 525560. frontiersin.org.

35. سينيلي، م.، كادزينسكي، م.، غونزاليس، م. (2020). «كيف تدعم تطبيق تحليل قرارات المعايير المتعدِّدة؟ لنبدأ بتصنيف شامل». اوميغا. sciencedirect.com

36. شورمان، ر. (2020). «وجود هايدغر ووقته. عن كينونة هايدغر وزمانه». [أتش تي أم أل].

علوم المبدأ
العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

37. شيفرام، س.، تاج الدين، م.، سينغال، ف.، ودانامجايولو، سي (2021، نوفمبر). «وحدة تحكم تتبُّع المسار للمركبات الذاتيَّة التوجيه استنادًا إلى التحكُّم التنبّؤي المحسِّن لنموذج الوزن التكيُّفي». في عام 2021 الابتكارات في تقنيَّات الطاقة والحوسبة المتقدِّمة (i-PACT) آي إي إي. [أتش تي أم أل].

38. ضيف، أو ومارتن، إيه إي (2023). «على الاستدلال المنطقي على العقول والسلوك والشبكات العصبيَّة الاصطناعيَّة. الدماغ الحسابي والسلوك». springer.com

39. فام، إس تي إتش (2022). «الفروق بين طريقة البحث الظاهري الهايدغري». مجلَّة البحوث النوعيَّة. [أتش تي أم أل].

40. فراولي، د. (2020). «يوجا الوعي: من الاستيقاظ والحلم والنوم العميق إلى تحقيق الذات». [أتش تي أم أل].

41. فورناري، س.، كريلي، دي، ميسانجي، في إف، جريكهامر، تي، فيس، بي سي، وأغيليرا، آر في (2021). «التقاط التعقيد السببي: الاستدلال للتنظير التكويني». أكاديميَّة مراجعة الإدارة، 46 (4)، 778-799. city.ac.uk

42. فينوكيارو، ب. (2021). «الأيديولوجيا ودورها في الميتافيزيقا». توليف.

peterfinocchiaro.com.

43. قائمة، سي (2023). «نظريَّة العوالم المتعدِّدة للوعي». نوس. wiley.com.

44. كارل ثيودور جاسبرز، أستاذ في الطب النفسي وأحد فلاسفة ألمانيا المعدودين في القرن العشرين.

45. كوستر، أ. وفرناندیز، أ. ف. (2023). «التحقيق في أنماط الوجود في العالم: مقدِّمة للبحث النوعي القائم على الظواهر». الظواهر والعلوم المعرفيَّة. springer.com.

46. لاداريا، إي (2022). «نظريَّة نيكولاي مار في اللُّغة وعلم الفكر التاريخي لكونستانتين ميغريليدزه». مثقفو عصر ستالين. [أتش تي أم أل]

47. لوتز، بي كيه، نيومان، دي بي، شليغل، آر جي، وويرتز، د. (2023). «الأصالة والمعنى في الحياة والرضا عن الحياة: تحقيق متعدِّد المكوِّنات للعلاقات على مستوى السمات والحالة». مجلَّة الشخصيَّة، 91 (3)، 541-555. davidbenjaminnewman.com

48. لوسيانو، ج. (2023). «النقد والتكهُّنات: إعادة النظر في منطق هيجل الجدلي المبكر. نشرة هيجل». cambridge.org

49. ليندسيث، أ.، ونوربيرج، أ. (2022). «توضيح معنى ظواهر عالم الحياة. طريقة تأويليَّة ظاهريَّة للبحث في التجربة الحيَّة». المجلَّة الاسكندنافيَّة لعلوم الرعاية، 36 (3)، 883-890. wiley.com.

50. ليندهارد، ت. (2022). «الرفاهية من منظور اليوغي». الحوار. researchgate.net

51. ماكغراث، إس دبليو (2024). «في الأنطولوجيا»: تحليل نقاش كوين- كارناب كحالة من التفاوض ما وراء اللغوي». مجلّة تاريخ الفلسفة التحليليّة. jhaponline.org.

52. مولينز، ج. (2023). «منهجيّة كوين: العلم والمنطق والأنطولوجيا». [أتش تي أم أل].

53. ميدهاناندا، س. (2021). «كيف تفعل الأشياء مع فيدانتا: المثاليّة المطلقة ليوشيا رويس وتفسيره الخاطئ لوحدة الوجود الأوبانيشاديّة. وحدة الوجود في الفكر الهندي والغربي». [أتش تي أم أل].

54. ناي، أ. (2020). «هل أسئلة الميتافيزيقيا أكثر جوهريّة من أسئلة العلم؟» الفلسفة والبحوث الظواهريّة. philpapers.org.

55. نيتلاند، ت. (2020). «المتعالي الحي - وجهة نظر تكامليّة للظواهر المتجنِّسة». الحدود في علم النفس. frontiersin.org.

56. نيكسون، جي إم (2022). «الروحانيّة الشاملة، الوعي اللغوي، العقل المتسامي»: مراجعات الكتب. مجلّة استكشاف الوعي والبحوث. jcer.com

57. هُمام، محمد، «تحوُّلات أطروحة (إسلاميّة المعرفة)، قراءة في مساهمة عبد الحميد أبو سليمان»، مجلّة «نماء» لعلوم الوحي والدراسات الإسلاميّة، العدد 16، (شتاء 2022)، الصفحات 146-166. (PDF) تحوُّلات أطروحة (إسلاميّة المعرفة)، قراءة في مساهمة عبد الحميد أبو سليمان (researchgate.net)

58. هوب، دبليو، «الظواهر: مقدّمة معاصرة»، 2020. [أتش تي أم أل].

59. هوبارد، ت. ل. (2023). «السمو والإدراك.. مجلّة العقل والسلوك». [أتش تي أم أل.

60. والتون، ت. (2020). «بعض نقاط القوّة والضعف في النظريّة الديكارتيّة للعقل».

oxfordphilsoc.org

61. وونغ، إل، جراند، جي، لو، (2023). «من نماذج الكلمات إلى نماذج العالم: الترجمة من اللُّغة الطبيعيّة إلى لغة الفكر الاحتماليّة». arXiv ما قبل الطباعة[PDF] . arXiv: 26722306.1

62. وونغ، بي تي بي (2020). «علم النفس الإيجابي الوجودي والعلاج بالمعنى التكاملي». المجلّة الدوليّة للطبّ النفسي. [أتش تي أم أل].

63. ويليامز، سي (2020). «الدين ومعنى الحياة: مقاربة وجوديّة». [أتش تي أم أل].

64. يونغ، إم جي، (2021). «الأخلاقيّات العصبيّة لاضطرابات الوعي: تاريخ موجز للأفكار المتطوِّرة، الدماغ»، 144 (11)، 3291-3310. oup.com

الوعيُ المُنجي
بلوغ المعرفة المقدّسة بالحدس المتبصّر

سيّد حسين نصر
فيلسوف إسلامي معاصر. أستاذ في جامعة جورج واشنطن. أميركا

ملخص إجمالي:

تؤدّي معرفة المقدَّس إلى الوعي النجاتي والتحرُّر من كلِّ عبوديَّة وتقييد؛ لأنَّ المقدَّس لا يزيد عن كونه لانهائيٍّ ولامحدود وأبديًّا، بينما كلُّ عبوديَّة ناتجة من الجهل الذي يُنسب إلى الحقيقة المتناهية القابلة للاختزال إلى ما يتحاشى الحقيقة في ذاتها؛ فالحقيقة بمعناها اللاَّنهائيِّ لا تنتمى سوى إلى الحقِّ بما هو، ولهذا السبب يتصوَّر المنظور الحكميُّ دور المعرفة بوصفه وسيلة للنجاة والتحرُّر لما تسمِّيه الهندوسيَّة «موكسا» moksa، فاعرف كي تتحرَّر.

حتى تكون المعرفة الواعية نجاة من الضروريِّ أن تتحقَّق بالإنسان كلِّه، وأن ترتبط بكلِّ ما يشكِّل الكون الأصغر. ورغم أنَّ الحدس البصيريَّ هبة ثمينة من السماء فهو ليس معرفة محقَّقة، والحقيقة التي يحملها العقل لها قيمة سامية، فهي أمر وإدراكها أمر آخر[1]. ولا تهتمُّ المعرفة المحقَّقة بالذكاء الذي هو أداة تامَّة للمعرفة فحسب ولكن أيضًا للإرادة والنفس، إنَّه يتطلَّب اكتساب فضائل روحيَّة هي طريقة للإنسان تشارك فى تلك الحقيقة التي هي ذاتها إنسان أسمى. والمعرفة المحقَّقة تؤثِّر على العالم المادّيِّ وتحوِّله، والبهاء الطبيعيُّ للحكيم الذي يُنقل خلال العرفان هو انعكاس للمستوى الطبيعيِّ لنور المعرفة المقدَّسة ذاتها.

وتكمن المعرفة المحقَّقة في القلب الذي هو مبدأ العقل والجسد، ولا يمكنه إلَّا أن يحوِّل العقل والجسد، إنَّها نور غمر كيان الإنسان كلَّه، تنزع عنه حجاب الجهل، وتلبسه رداء الإشراق المنير، الذي هو جوهر تلك المعرفة نفسها، كما قال النبيُّ "العلم نور".

مفردات مفتاحية: الوعي المنجي - المعرفة المقدسة - النجاة - التصور التراثي - الروح الخالدة.

---

*- المصدر: فصل من كتاب **Knowledge of the Sacred as Deliverance**.

ـ العنوان الأصلي للبحث: **KNOWLEDGE AND THE SACRED**

- ترجمة: أ. د. حماده أحمد علي.

[1]- إنَّ المعرفة الميتافيزيقيَّة أمر وتحقيقها في العقل أمر آخر، فكلُّ معرفة يقبض عليها الدماغ حتى لو كانت ثريَّة بما لا يقاس من وجهة نظر الإنسان ليست شيئًا في نظر الحقيقة. أنظر. **Schuon, Spiritual Perspectives and Human Facts, p. 9**

العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

تمهيد:

"كما أنَّ بالجرَّة قد يُقصد الطين، وبالقماش الخيوط التي تنسجه، فباسم العالم قد يُشار إلى الوعي، فيلفظ العالم ويعرفه" (شانكارا أباروكشانوهيتي)[1].

"**وَتَعْرِفُونَ الْحَقَّ، وَالْحَقُّ يُحَرِّرُكُمْ**" (إنجيل يوحنا).

والمعرفة التراثيَّة تسعى دومًا لإعادة اكتشاف ما كان معروفًا ولكنه نُسِي وقد يُستردُّ هذا الكنز من المعرفة مخفيًّا في نفس الإنسان بالتذكُّر[2]، ومن هذا النحو فإن المجهول ليس خارجًا عماَّ وراء الحدِّ الحاضر للمعرفة بل هو في مركز وجود الإنسان هنا والآن حيثما كان دومًا، فهو مجهول بسبب نسياننا لحضوره. إنَّه الشمس التي لا تكفُّ عن الشروق، وعمانا يعيق رؤيتنا لنورها.

لا بدَّ من القول أنَّ التصوُّر التراثيّ للمعرفة الواعية يُعنى بالحريَّة والنجاة تحديدًا؛ لأنَّه يربط المعرفة المبدئيَّة بالبصيرة لا بالعقل فحسب، ويرى المعرفة المقدَّسة في علاقة مع الحقيقة الكائنة التي هي وجود ومعرفة في آن، وليست عمليَّة تراكم لحقائق ومفاهيم عبر الزمن ترتكز على النمو والتطوُّر التدريجيِّ، من دون أن تنكر أنَّ هذا النوع من المعرفة كان موجودًا في كلِّ الحضارات التراثيَّة[3]. ويؤكِّد التراث أنَّ المعرفة المركزيَّة للمقدَّس والمعرفة المقدَّسة هي الطريق الملكيُّ نحو النجاة من عبوديَّة كلِّ تقييد وجهل، ومن عبوديَّة العالم الخارجيِّ الذي يقيِّدنا فيزيائيًّا، والنفس الإنسانيَّة التي تسجن في الروح الخالدة فينا.

لو وضعنا في الاعتبار الوظيفة المعروفة المعتادة للعقل التي ترتبط بما نستقبله عبر الحواسِّ والتحليل العقليِّ للبيانات التجريبيَّة[4]، فإنَّ التراث يرفض حصر دور المعرفة في هذا المستوى، أو دور الذكاء في وظيفته التحليليَّة، إنَّه يرى نبل العقل الإنسانيِّ في قدرته على بلوغ تلك المعرفة

---

[1]-Direct Experience of Reality, trans. Hari Prasad Shastri, London, 1975, p. 51.

[2]- ترتبط المعرفة المبدئيَّة بهذا اللُّوغوس المتأصِّل على النقيض من المعرفة البرَّانيَّة التراكميَّة التي يشتغل بها العلم اليوم، علاوة على ذلك فإنَّ المعرفة الأولى هي جذر المعرفة الأخيرة إلى حدٍّ تمثِّل فيه المعرفة التراكميَّة درجة أو نوعًا من المعرفة الأصيلة، ومعرفة الجذر هو معرفة الكلِّ في المبدأ وليس في التفاصيل، حتى تنجو من عمليَّة لا تنتهي من تراكم التفاصيل ومعرفة الجزئيَّات أو التطبيقات المتنوِّعة لمبادئ الانعكاسات غير المحدودة في المتاهة الكونيَّة.

[3]- من الجدير أن نشير إلى أنَّ نوع المعرفة الذي يُطلق على العلم اليوم كان موجودًا في المجتمعات التراثيَّة بجانب العلوم التراثيَّة التي يُساء فهم أهميَّتها اليوم، إلَّا أنَّ هذه العلوم «الدنيويَّة» لم تستطع أن تحتلَّ مركز الصدارة البصيريَّة، ومع ذلك من الإنصاف أن نقول لم تكن كل العلوم المغروسة في الحضارات التراثيَّة هي علومًا تراثيَّة وكونيَّة ذات بعد رمزيٍّ وميتافيزيقيٍّ، فقد كان بعضها مجرَّد تخمينات ذهنيَّة أو معرفة تجريبيَّة ناقصة، وصُحِّح بالملاحظة والدراسة فى القرون اللَّاحقة، ولا ينبغى للمرء أن يشوِّش في قياس المسافة بين الأرض والشمس كما فعل الفلكيون السكندريون، والذي صقله الفلكيون اللَّاحقون بدلالة رمزيَّة للهندسة والحساب كما شرحها برقلس ونيقوماخوس.

[4]- كما هو مذكور في الفصل الأول، أنَّ وظيفة العقل هذه لها جانب إلهيٌّ حيث إنَّ المنطق هو انعكاس على ذهن اللوغوس ومقولاته ليست عشوائيَّة بل أنطولوجيَّة.

التي تتجاوز الزمن والصيرورة، وبدلاً من أن تشغلنا في تراكم التفاصيل والحقائق، ترفع الإنسان إلى مستوى الموجود غير المحدود الذي هو مصدر كلِّ الموجودات التي تليهم. وكونك تعرف الموجود الأسمى فإنَّك تعرف من حيث المبدأ كلَّ ما هو موجود، وبالتالي تتحرَّر من عبوديَّة كلِّ وجود محدود[1].

ومن المفيد القول أنَّ المعرفة المعتادة هي خصائص وشروط لأشياء موجودة، ورغم كونها مشروعة على مستواها فهي لا تقود إلى الحريَّة والنجاة، وعلى النقيض حين تقترن بالعاطفة يمكن أن تشغل الإنسان فى شبكة مايا، وحين تقوده إلى معرفة أعمق من التفاصيل والحقائق التي قد تبدو توسيعًا لمعرفته، فإنَّها في الواقع تسجنه في حدود مستوى معيَّن من الإدراك، وكذلك من الوجود ذاته. فالمعرفة التي تحرِّر هي جذر الوجود ذاته، إنَّها تقوم على التمييز بين آتمان ومايا، ومعرفة مايا في نور آتمان. إنَّها معرفة مبدئيَّة، مثل لا إله إلاَّ الله، التي تنطوي على كلِّ حقيقة وكلِّ معرفة، وتحرِّر من كلِّ القيود أيضًا، وكونك تعرف الوجود بالنور الثاقب للذكاء فإنَّك تتحرَّر من قلق نمط محدَّد لمعرفة تشغل العقل ولا تحرِّره.

متى تكون المعرفة نجاة؟

والمعرفة المحقَّقة ما هي إلاَّ إدراكٌ لذلك النور الذي لا ينير العقل فحسب بل يجمِّل الروح وينير الجسد، بينما يتطلَّب الإدراك ذاته من وجهة النظر العمليَّة، باعتباره ضروريًّا وعمليًّا شرط تدريب الجسد والروح، ذلك التدريب الذي يُهيّئ الإنسان الكون الأصغر لتلقِّى " النور القاهر"[2] للمعرفة المقدَّسة.

لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ الإنسان قد يُسجن بعواطفه التي تمنع الذكاء فيه من العمل بنمطه

---

[1]- كان عمر الخيام رياضيًّا وشاعرًا، وهو عرفانيٌّ وليس متعصِّبًا للمتعة كما ما يراه الغرب، ناقش الساعين للمعرفة وأنماطها، واستنتج أنَّ أفضل طريقة للمعرفة بما أنَّ الحياة قصيرة والمعرفة واسعة هي تطهير النفس حتى يصبح القلب مرآة لكلِّ معرفة، ويكتب بعد وصف فئات أخرى من العارفين « لا يسعى الصوفيون إلى المعرفة بالتأمُّل والتفكير المنطقيِّ بل بتطهير ميولهم، إنهم يطهِّرون النفس العقلانيَّة من شوائب الطبيعة وصورة الجسد حتى يصبح جوهرًا طاهرًا، ثم يواجه العالم الروحيَّ، وبالتالى تنعكس فيه أشكال هذا العالم من دون ريبة أو غموض، وهذا هو أفضل الطرق، حيث لا يبتعد أيُّ كمال لله عنه، وليس أمامه مانع أو حجاب. أنظر:
Nasr, Science and Civilization in Islam, pp. 33-34. النص من رسالة التوحيد للخيام.

[2]- هذا الاصطلاح مشتقٌّ من الاصطلاح الإيحائيِّ القويِّ للسهروردىِّ الذي يشير فيه إلى الأنوار الإلهيَّة التي تنير العقل مثل النور القاهر (الأنوار الانتصاريَّة)، وتنير نفس الإنسان ذاته مثل «النور الإصباحى
"signeurial light See SuhrawardI, Opera metaphysica et mystica, vol. 2, ed. by H. Corbin, Tehran-Paris, 1977, prolegomena pt. 3; and Corbin, En Islam iranien, vol. 2, pp. 64- 65.

"الطبيعيِّ" وفقًا للطبيعة الأولى للإنسان أو ما يسمِّيه الإسلام الفطرة[1]، والأسقام مثل الكبر والتفاهة والبهتان هي تشويه للنفس، وهي حواجز تقف أمام إدراك المعرفة، ويرى المنظور الحكميُّ أنَّ هذه الشرور أو الخطايا لا ترتبط بإرادة الإنسان من وجهة نظر أخلاقيَّة فحسب بل تتعلَّق أيضًا بالوجود والمعرفة من وجهة نظر وجوديَّة، ولا ينبغى للإنسان أن يكون فخورًا لأنَّ الله دائم ونحن لسنا كذلك، فالجار قد يمتلك كمالات بعينها قد لا نمتلكها، وجوهر التواضع ليس عاطفيًّا بل هو عقليٌّ[2]. وقد يصدق الشيء نفسه على المحبة والصدق وغيرهما من الفضائل الأساسيَّة التي يشير غيابها أو انعكاسها إلى تشوُّهات الروح التي تؤدّي إلى ارتكاب الخطيئة من الناحية اللَّاهوتيَّة. لذا، يجب على الإنسان حتى يُحقِّق المعرفة أن يغرس هذه الفضائل ويزيِّن النفس بطريقة قد يجدر بها زيارة ملاك المعرفة. من هنا ينبغي القول أنَّ الحديث عن المعرفة المقدَّسة من دون الإشارة إلى الأهميَّة القاطعة للفضائل باعتبارها شرطًا لا غنى عنه لتحقيق هذه المعرفة، هو إساءة فهم تمامًا للمنظور التراثيِّ الحكميِّ[3]، والفضائل مهمَّة للغاية في أطروحات الصوفيَّة التي تهتم بالعرفان الذي يتعامل غالبه مع الفضائل بدلاً من المعرفة المحضة ذاتها[4] وهكذا تُهيّئ النفس لتلقِّى العرفان الطاهر الذي يُوصف بعدئذٍ بمعاني الوحدة أو التوحيد.

إنَّ المنظور الحكميَّ يختزل كلَّ خطايا أو تشوُّهات النفس إلى جهل من نوع ما أو آخر، أو إلى خطأ ينتسب علاجه إلى المعرفة، ولا يعني هذا أنَّ المرض غير موجود، وأنَّ العلاج غير محدَّد، والحقيقة أن هذا المنظور يرى أنَّ جذر الكبر في جهلنا بحقيقة أنَّ الله كلُّ شيء وأننا لا شيء، ولا يعنى هذا أن نستمرَّ في الكبر بهذه المعرفة النظريَّة في العقل، وإلَّا قد نكون كمن يقرأ في كتاب عن دواء بعينه علاجًا لمرض بعينه، وهذه المعرفة في ذاتها لا تعالج المرض، ومهما طال المدى فسوف نتجرع الدواء مهما كان مرَّ المذاق. كذلك على الإنسان أن يغرس فضيلة التواضع حتى بعد أن يعي المعنى النظريَّ لا العاطفيَّ، فحين يصبح متواضعًا حقًّا يدرك في وجوده الحقيقة التي تكمن وراء التواضع وتفرضه، ويصدق هذا على الفضائل الأخرى، وبالطبع تعتمد بنية كلِّ تراث على مجموعة من الفضائل وحقيقة روحيَّة للمؤسِّس الذي يُحاكى دومًا بطريقة ما أو بأخرى بوصفه

[1]- لقد أتيحت لنا الفرصة للإشارة في الفصل السابق إلى هذا المفهوم الأساسي الذي يشكِّل قلب العقيدة الإسلاميَّة للإنسان، وتشير الفطرة إلى ما هو جوهريٌّ وأوليٌّ في الإنسان، وما يبقى ثابتًا ودائمًا رغم كلِّ الأحجبة المختلفة التي غطت هذه الطبيعة نتيجة السقوط التدريجي للإنسان من هذا الكمال الذي يحمله مع ذلك في نفسه.

[2]- أنظر وجهة النظر الحكميَّة عن الفضيلة.see Schuon, Spiritual Perspectives and Human Facts, pp. 171ff

[3]- لم نركِّز في هذه الدراسة على هذه المسألة، لأنَّ موضوعنا المعرفة نفسها في علاقتها مع المقدَّس، لكن لا ينبغي للمرء أن يأخذ انطباعًا عن أنَّ هذه المعرفة يمكن بأيِّ حال من الأحوال فصلها عن الفضائل الأخلاقيَّة والروحيَّة التي لا تتوقَّف النصوص التراثيَّة عن التأكيد عليها أبدًا.

[4]- من الأمثلة المعروفة على هذا النوع من الأطروحات الصوفيَّة هو كتاب محاسن المجالس لابن العريف، ولكن الأطروحات المبكرة مثل «اللمع» لأبي نصر السراج، و«قوت القلوب» لأبي طالب المكيِّ، و«الرسالة القشيريَّة» الشهيرة للإمام أبي القاسم القشيريِّ، تقع في الفئة نفسها.

مثالاً أو أنموذجًا، ولكن الفضائل الرئيسة مثل التواضع والمحبَّة والصدق حاضرة في كلِّ أين؛ لأنَّها تتوافق في العمق مع حقيقة الحال الإنسانيِّ ومقامات الإدراك الروحيِّ[1].

لا بدَّ من القول أنَّ الفضائل طريقنا للمشاركة في الحقِّ، كما أنَّ المطالب المقدَّسة للإنسان هي كلُّ ما هو عليه، وكلُّ هذا يصدق على المعرفة المقدَّسة. من هنا تأتي ضرورة الفضائل التي هي تجميل للنفس في توافقها مع الحقِّ، والواقع أنَّ بلوغ المعرفة الأسمى التي تُنجي من الناحية الميتافيزيقيَّة يعني إدراك النسبيَّة لكلِّ ما هو نسبيٌّ بما فيه النفس والفضيلة، وتقديم النفس بوصفها هبة من الله، ولكنَّ المضيَّ نحو مملكة النفس ليس ممكنًا إلَّا بتحوُّل النفس ذاتها؛ لأنَّ المرء لا يمكن أن يقدِّم هديَّة لله لا تستحقُّ جلاله ولا تعكس جماله، والمقدَّس الذي هو الحضور الإلهيُّ ذاته هو ما ينقل النفس ويهبها الجمال والقدرة والذكاء، وحينئذٍ تأخذ هذه الهدايا لفتح الباب للغرفة الباطنة للمقدَّس ذاته حيث يتلقَّى الإنسان العرفان الفريد المستنير الذي يزيل كلَّ آخر وانفصال. من هنا، فإنَّ التغاضي أو التقليل من أهميَّة الفضائل باسم الهويَّة الأسمى بقدر ما هو ثمرة جهل أو أفيديا avidya (جهل باللُّغة السنسكريتيَّة) فهو رفض للصور على مستواها باسم اللَّاصوريّ، كما لو كان بمقدور المرء أن ينُحّي ما لا يمتلكه جانبًا أو يمضي حيث لا يوجد أحد.

في هذا السياق، يشير ارتباط المعرفة المحقَّقة بالفضائل الروحيَّة إلى مدى بُعد هذه المعرفة عن الاستيعاب العقليِّ للمفاهيم والأحكام التي بُنيت عليها، وقد يُرى هذا الاختلاف في العلاقة العضويَّة وغير القابلة للتحوُّل، والتي توجد بين المعرفة كما تفهم هنا، والحب الذي يناقض المعرفة العقليَّة المحضة الممكنة، وتوجد من دون أيِّ علاقة بالحب أو بصفات المرء الذي يحمل هذه المعرفة بقدر ما تتعلَّق بالمعرفة. والحصول على المعرفة المقدَّسة لا يمكن إلَّا بوجود عنصر الحب؛ لأنَّ الغاية من هذه المعرفة هو الاتحاد، وهي تشمل كلَّ وجود الإنسان بما فيه قوة الحب داخل النفس، رغم أنَّ مسار الحب والمعرفة مختلف اختلافًا ملحوظًا؛ فالعرفانيُّ أو العارف بالله لا يمكن أن يتحاشى ما يوحى به الحب رغم أنَّ مساره لا يحدُّ ذاته بثنائيَّة أنا وأنت والطريق الروحيُّ الذى يعتمد تمامًا على الحب، أو ما يتعلَّق ببهاكتي، وقد غلب على التصوُّف المسيحيِّ تصوُّف

[1]- رغم الاختلافات العديدة فى أسلو «أنا» في مختلف مسارات التحقُّق الروحيِّ، ففي كلِّ عملية من مراحل التحقُّق الثلاث، وهي التطهير والتنوير والإتحاد يجب أن يموت شيء فى الإنسان وينير شيء فيه، ومن هنا يستطيع جوهر الإنسان أن يحقِّق الإتحاد الذي قال عنه الحلاج «وفي فنائي فنا فنائي ..... وفي فنائي وجدت أنت.

الحب[1]، ولم يكن المنظور الغنوصيُّ في التراث المسيحيِّ كما هو الحال في أيِّ تراث آخر خاليًا من الحب كما رأينا فى حال ديونيسوس أو إيكهارت.

وهذه التراثات التي يغلب على روحانيَّتها العرفان مثل الإسلام يحضر فيها عنصر الحب دومًا، كما هو واضح في أعمال ابن عربي والرومي، ويحضر عنصر الحب كذلك حتى في المنظور الحكميِّ للتراث مثل الهندوسيَّة التي حُدِّد فيها مسار المعرفة وانفصل عن الحب. ولا نغفل السيد الأسمى للعرفان الهندوسيِّ شانكارا، وهو أب مدرسة أدفيتا فيدانتا Advaita Vedanta التي ليس فيها حقيقة لامتناهية سوى آتمان، وكل وجود آخر هو مايا قد يخترقه نور المعرفة والفهم، المُؤلف للتراتيل التعبُّدية لشيفا Siva. ففي الإسلام صاغ ابن عربي مذهبًا للوحدة المتعالية (وحدة الوجود)، وألَّف أعمالاً مبنيَّة على لغة الحب، التي تخلَّلت بما يوحى به الشوق بقوة المحبِّ للمحبوب، كما يُرى في كتابه "ترجمان الأشواق"، حيث يؤكِّد في النهاية أنَّه عند بلوغ أعلى حال للتحقُّق " يبقى الربُّ هو الربَّ والعبد هو العبد"[2]، وقطب الإتحاد الذي يرتبط من جانب بالمعرفة؛ وفضلاً عن مروره عبر بوَّابة العدم والفناء لا يلغي القطب الآخر الذي يعتمد على علاقة المحبِّ بالمحبوب، أو العبد والرب باستعمال اصطلاح ابن عربي. وبالمعرفة المحقَّقة وحدها فحسب يمكن أن يصل الإنسان إلى هذه الحقيقة، ويتذوَّق التجربة الفعليَّة للواحد، التي تتيح للعبد وعيًا بعدم وجوده في ضوء الواحد[3]، والغنوص وحده القادر على الوصول إلى المعرفة المقدَّسة، رغم أنَّ المعرفة المحضة لا تنفصل عن الحب مثل الشمس من ضوء ولهيب، تلك الشمس التي تُضيء وتُنعش. وما من أساس مشترك بين معرفة الحقيقة اللَّامتناهية التي يتحدَّث عنها العرفانيون والواحديَّة الفلسفيَّة التي تختزل الواحد إلى مفهوم عقليٍّ يتعارض منطقيًّا ثنائيَّة أنا أنت وكلُّ الاختلافات المبدئيَّة التي يتحدَّث عنها العلم المقدَّس، كما أنَّه لا يوجد أساس مشترك بين إدراك الحقيقة والخطاب العقليِّ عنها.

والعلاقة بين المعرفة والحبِّ والتمييز بين المعرفة النظريَّة للطابع التراثيِّ والمعرفة المحقَّقة

---

[1]- إنَّ التركيز على الحب باعتباره المسار المركزيَّ للتصوُّف في المسيحيَّة يجعل من الصعب ترجمة مصطلح التصوُّف نفسه إلى اللُّغات الشرقيَّة، وعلى سبيل المثال لا تعني كلمة معرفة ولا تصوُّف tasawwuf بالضبط mysticism تصوُّف بمعناها الكليِّ، ويمكن أن يفهم التصوُّف mysticism أنَّه يجسد هذه الحقيقة التي هي tasawwuf.

[2]- see Nasr, Three Muslim Sages, pp. 11416-; Burckhardt, Introduction to Sufi Doctrine, pp. 79ff; and Ibn al-cArabI, Bezels of Wisdom, esp. pp. 272ff. See also H. Corbin, Creative Imagination in the Sufism of Ibn cArabi, pt. 1, chap. 1.

[3]- حول صعوبة هذه المسألة الميتافيزيقيَّة Schuon, Logic and Transcendence, chap. 14, "The Servant and Union.

تظهر عند الصوفيَّة بالطريقة التي يتحدَّث عنها أسيادهم مثل الرومي والعطَّار ونجم الدين الرازي[1]، عن المعرفة أو (العقل) والحب (العشق)، ويبدو للوهلة الأولى أنَّهم يتحدَّثون ببساطة عن طريق الحب، أو أنَّ اهتمامهم بنوع من التصوُّف يعتمد على الحب، حتى أنَّنا نصادف بيتًا لمثنوي يقول " نحن عدم نُظهر الوجود ...ووجودك المطلق وجودنا.[2]

إلى ذلك، نحن ندرك أنَّه حين يحرِّف الصوفيّون "المعرفة" باسم الحب فهم يحاولون الإشارة إلى الأهميَّة القاطعة للإدراك، وضعف المعيار المشترك بين المعرفة النظريَّة والمحقَّقة، وعند الصوفيَّة مرحلة نظريَّة، وهناك الحب، والمعرفة المحقَّقة التي تتضمَّن عنصر الحب والتي يسمُّونها التوق أو الحب ذاته لتمييزه عن المعرفة النظريَّة أو العقل. من هنا، لا يعارض منظورهم سموَّ المعرفة، الذي يقوم على أن المعرفة تصبح محقَّقة وتستنفد كليَّة وجود الإنسان. ويلخِّص حافظ في بيت من الشعر العلاقة الكاملة بين المعرفة التراثيَّة من النوع النظريِّ بالمعنى الإيجابيِّ للنظريَّة باعتبارها رؤية والمعرفة المحقَّقة التي يسمِّيها صوفيّو هذه المدرسة عشقًا. فمُلّاك العقل نقطة جوهريَّة في نطاق الوجود.... والعشق يعلم أنَّهم يتجوَّلون في حيرة النطاق.[3]

يجدر القول هنا أنَّ المعرفة التراثيَّة حتى من النوع النظريِّ ترتبط بمركز الوجود وليس بنقطة محيطيَّة، ولكن المعرفة المحقَّقة هي التي تعي نسبيَّة كلِّ تصوُّر وكلِّ صياغة عقليَّة مقابل المطلق وتلك الحيرة التي ليست نتيجة الجهل بل الدهشة أمام الحقيقة الإلهيَّة، ولا تزيد هذه الحيرة عن كونها إشارة بما تضرَّع به نبيُّ الإسلام "اللَّهم زدنا حيرة فيك".[4]

ولا تعارض المعرفة المقدَّسة الفعل بل تمزجه على أعلى مستوى، وغالبًا ما يُنظر إليها اليوم على أنَّها معارضة للفعل، وفي العالم الحديث الذي ضُحّي فيه بالتأمُّل بشكل كامل من أجل حياة برَّانيَّة بالكليَّة من الضرورة توكيد استقلاليَّة وحتى معارضة التأمُّل مقابل الفعل كما يفهم راهنًا، مع أنَّه لا يوجد تناقض فطريٌّ بينهم، فالصورة الأعلى للفعل هي تضرُّع للإسم الإلهيِّ المرتبط بصلاة القلب الذي يتطلَّب المشاركة الكاملة لإرادة الإنسان، وتركيز العقل الذي يمكِّن الإنسان من أن ينجز جلَّ

[1]- هو مؤلِّف كتاب «مرصاد العباد» من المبدأ حتى المعاد، أحد روائع الصوفيَّة، واشتهر بأطروحته عقل وعشق، التي تتعامل مباشرة مع العلاقة بين الحب والمعرفة.

[2]- نحن عدم نُظهر الوجود ... وجودك المطلق وجودنا- البيت باللغة الإنكليزيَّة وفي الهامش باللغة الفارسيَّة، ولذا وضعنا الترجمة مرة أخرى باللُّغة العربيَّة (المترجم).

[3]- مُلاك العقل نقطة جوهريَّة في نطاق الوجود.... والعشق يعلم أنَّهم يتجوَّلون فى حيرة النطاق البيت باللُّغة الإنكليزيَّة وفي الهامش باللُّغة الفارسيَّة، ولذا وضعنا الترجمة مرة أخرى باللغة العربيَّة (المترجم).

[4]- اللَّهم زدنا حيرة فيك . تتحدَّث أطروحات الصوفيَّة القديمة التي تتناول المقامات والأحوال الروحيَّة عن حالة الحيرة أو الحيرة التي يختبرها السالكون فى مقامات المتقدِّمة للمسار الروحيّ.

الأعمال كمالاً والفعل الأقوى بقدر الممكن، فالفعل هو العمل النهائيُّ لله ذاته[1]، بل هو مصدر المعرفة ولا ينفصل عن التأمُّل[2] ولذلك المستوى الأعلى هو ما يتلاقى فيه الفعل والمعرفة، بينما أنتج العرفانيون والمتأمِّلون على مستوى الفعل ذاته أعمالاً فذَّة تتراوح بين كتابة الأعمال الضخمة حتى بناء الأعمال الفنيَّة العظيمة، ناهيك بتأسيس المؤسَّسات ذات الطابع الاجتماعيِّ والسياسيِّ، ويمكن العثور على هذا التزاوج بين المعرفة والفعل في التجلّيات التامَّة للوجوس، ويمثل الأنبياء العظام والأفاتارات avatars الذين لديهم معرفة كاملة وتامَّة ويغيّرون حياة البشريَّة كلَّها. ومسار الفعل، كما يطلق عليه الهندوس كارما يوجا، ليس بمقدوره احتضان المعرفة وإدراك الأعظم، ولكن بما أنَّ المعرفة هي أعلى وسيلة للتحقُّق الروحيِّ فهي تحتضن مسار الفعل كما هو الحال مع الحب، وتُنجي الإنسان من قيود كلٍّ من الأفعال المتوافقة وردود الأفعال والثنائيَّة المرتبطة بالحب الذي يُفهم بوصفه عاطفة، بينما يمزج في ذاته كلَّ ما هو إيجابيٌّ في قوة الحب والفعل الذي ينتمى إليه مثل المعرفة إلى الوجود الشبيه بالإله الذي يُدعى الإنسان.

كيف نتحصَّل على المعرفة المقدَّسة؟

بعد الحديث عن بنية ومحتوى المعرفة المقدَّسة في علاقتها بمجمل الحال الإنسانيِّ، من الضرورة أن نعرِّج ببضع كلمات على الطريقة التي نتحصَّل بها على هذه المعرفة، مع أنَّ المعالجة الوافية لهذا الموضوع تتطلَّب فصلاً منفصلاً، فكيف الوصول إلى تلك المعرفة التي تتقدَّس وتُنجي؟ بناء على ما قلناه، سوف يكون ردُّنا البيِّن من خلال التراث، ورغم أنَّ هذه الإجابة ضروريَّة إلَّا أنَّها ليست وافية في حدِّ ذاتها؛ لأنَّ المعرفة المقدَّسة تتعامل مع مسائل ذات طبيعة باطنيَّة، لا يمكن تعلُّمها حتى في السياق التراثيِّ، وقد تضرُّ إذا نُقلت لامرىء ليس على استعداد لتلقّيها، ولا يمكن فصل هذه المعرفة عن الأخلاق، ومن الضرورة أن يعتدَّ بالأهليَّة الأخلاقيَّة للمرء الذي سوف يتعلَّم، على النقيض التامِّ من الحال في العالم الحديث حيث صار نقل المعرفة منفصلاً عن اعتبار الأهليَّة الأخلاقيَّة لمتلقّي هذه المعرفة، ووجهة النظر التراثية خلاف ذلك ليس في ما يتعلَّق بالحكميَّة فحسب بل أيضًا بكلِّ نوع أو صورة للمعرفة. وللمرء أن يلحظ أن التدريب في مجال تعليم الفنون والحرف اليدويَّة يكون تدريب الطالب أخلاقيًّا وتقنيًّا، ولا يمكن للمرء أن يتعلَّم

[1]- إن التعاليم الحكميَّة في كلِّ التراثات التى تمارس صلاة القلب أو الصلاة الجوهريَّة ترى أنَّ الله ذاته هو من يستدعى اسمه فى قلب الإنسان من حلال لسانه.

[2]- حول التأمُّل والعمل في سياقهما التراثيِّ وكما نُظر إليهما فى الأديان المختلفة أنظر

Y. K. Ibish and P. Wilson (eds.), Traditional Modes of Contemplation and Action.

معرفة بحرفة بعينها من دون أن يمتلك الأهليَّة الأخلاقيَّة المطلوبة، وكذلك التدريب على ممارسة بعض الفضائل بجانب التجارة المرتبطة بالحرفة ذاتها، فإذا كان تعليم تقنيَّات الحرفة يعتمد على الأهليَّة الأخلاقيَّة للطالب الذي يرى أنَّ المدرِّب الماهر هو المناسب لتوجيهه، أليس من الأحرى أن ينطبق هذا على العلوم ذات الطابع الإلهيِّ والتي لا يمكن للإنسان أن يستغنى عنها بإرادته؟ وقد يتطلَّب تعليم هذه المعرفة بفاعليَّة تحقيق بعض إمكانات وطاقات في الإنسان ليس بمقدور الإنسان البسيط الوصول إليها، ولا يمكن أن يصل إليها إلَّا بعون مفاتيح بعينها هي أبواب تفتح خبايا النفس الباطنة ومستويات أعلى من الوجود والوعي.

كلُّ هذه الاعتبارات وغيرها الموجودة في طبيعة الأشياء، أدَّت إلى ضرورة في التراثات التي تمتلك إمكان توفير وسائل لتحصيل المعرفة المقدَّسة، وتوجِّه هذه الوسائل الأشخاص والأوامر والمنظَّمات إلى طابع باطنيٍّ وطبيعة فطريَّة. وهناك حاجة إلى التدريب الروحيِّ، ومن ثمَّ فإنَّ المعلِّم هو الذي يعرف ذلك، وهو من تسلَّق المسار الخطر للجبل الكونيِّ حتى قمَّته، وبمقدوره أن يوجِّه الآخرين ليصنعوا الشيء ذاته، وهناك حاجة لا غنى عنها للقوَّة الحكميَّة والنعمة لا تأتي إلَّا من مصدر التراث المعنيِّ، ولا يمكن أن تظلَّ صالحة إذا كان هناك ترتيب في النقل أو وصول إلى مصدر التراث على أيَّة حال[1]. وهناك ضرورة لحفظ وحماية تعليم لا يمكن تعليمه للجميع، وقد يكون ضارًّا لمن هم غير مؤهَّلين لتلقّيه كما ذكرنا، وهناك ضرورة لمنع تدنيس هذا النوع من المعرفة.

كل هذه الاعتبارات إذًا، لها حاجاتها في تراثات تنتمي إلى فترة تاريخيَّة، حيث استلزمت الظروف الكونيَّة الفصل بين وجهات النظر الجوانيَّة والبرَّانيَّة[2]، وخلقت داخلها منظماًت أوليَّة مناسبة ووسائل نقل وتدريب، وما شابه ذلك ممَّا يمكن أن يلحظه المرء في عوالم متباعدة مثل عوالم زن الياباني والصوفيَّة المغربيَّة.

---

[1]- يوكِّد هذا في الطرق الصوفيَّة على نحو خاصٍّ، ويستند إلى السلسلة التى تعود إلى نبيِّ الإسلام، أنظر See J. Spencer Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford, 1971 التى رغم نهجها التاريخيِّ لا التراثيِّ تحتوي على ثروة من المعلومات حول الصوفيَّة وسلاسلها، وحول المعنى التراثيِّ للسلسلة الصوفيَّة. أنظر M. Lings, A Sufi Saint of the Twentieth Century, Los Angeles, 1971, chap. 3, "Seen from Within".

[2]- تعتبر المسيحيَّة حالة خاصَّة للغاية من حيث إنَّها كانت في الأصل تعليماً باطنيًّا اضطرَّ لأن يظهر ذاته كي يصبح دينًا لحضارة بأكملها، ومن ثمَّ صارت باطنيَّة ظاهرة. وما يمكن أن يكون مقصورًا على فئة بعينها أكل جسد ودم الإله الإنسان، وهو الأفخارستيا الذي يعتقده المسيحيّون التراثيّون، ولم يمنع هذا الموقف العناصر ذات الطبيعة الباطنيَّة الحقَّة من تصبح منظَّمات متميّزة من حين إلى آخر مثل فرسان الهيكل، وجماعة المؤمنين بالحب Fedeli d'amore، وجماعة الصليب والوردة Rosicrucians، والقباليين والهرمسيين وإلخ. وكان تاريخ هذه الجماعات محفوفًا بالمخاطر كما نشأ تاريخ المسيحيَّة، ويتجلَّى البعد الباطنيُّ ذاته في جسد اللاَّهوت والفلسفة المسيحيّين، وقد أتيحت لنا الفرصة للحديث عن هذا في الفصل الأول.

علوم المبدأ
العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

ويندر في الأزمنة الحاليَّة الكشف عن المعرفة المقدَّسة، وإن ذُكِرت فإنَّها تبدو في صورة تستلزم التعليق الشفويَّ لكشف النقاب عن أهميَّتها الحقَّة[1]، كما قال أفلاطون معلِّم العرفان "لا تعثر على الأشياء الجادَّة في الكتب". وقد نجت هذه المعرفة عبر آلاف السنين لا بسبب مخطوطات المعلِّمين التي حفظت في مكتبات مُعتنى بها بل لاستمرار تناقلها الشفهيِّ والحضور الروحانيِّ الحيِّ؛ ولأنَّ في كلِّ عالم تراثيٍّ بقي اللوجوس في مثل هذه المعرفة مستمرًّا لينير العقول. والحقيقة أنَّ الوجود بكليَّته لأناس بعينهم ينتمون بقلوبهم جلِّها ونفوسهم للدين الواقع في قلب هذا العالم التراثيِّ. ولا يمكن أن تتحقَّق المعرفة المقدَّسة إلَّا وفقًا لممارسة منضبطة تُخفى لحماية تلك المعرفة وأولئك الذين ليسوا على استعداد لتلقّيها، وربما تضرُّهم؛ لأنَّ الطفل قد يعاني من تناول الطعام المعتاد للبالغين.

من المهمِّ الإشارة إلى أنَّ تحقيق المعرفة المقدَّسة يرتبط دومًا بالإمكانات التي يتيحها التراث، ومن الواضح أنَّها أُخِذت على محمل الجدِّ في جوهرها وكونها موجودة في التاريخ الإنسانيِّ، فلا يمكن فصلها عن الوحي والدين والتراث والاعتقاد، ولا يمكن لجيش المعلِّمين الزائفين الذين يجولون الأرض اليوم أن يزرعوا نباتًا اجتثَّت جذوره لتنمو بغضِّ النظر عن عدد الكلمات الجميلة أو الأفكار التي يسعون لاستخلاصها من مكنز الحكمة التي يجدونها في الشرق والغرب. والواقع أنَّ الإمكانات في العقل الإنسانيِّ التي يجب أن تتحقَّق حتى يصل الإنسان بطريقة حقَّة ودائمة إلى المعرفة المقدَّسة لا تتحقَّق إلَّا بالعقل واللوجوس وتلك التجلِّيات الموضوعيَّة للوجوس التي تشكِّل الأديان المختلفة، وأيُّ امرىءٍ يدَّعي أداء هذه المهمَّة بنفسه مستقلًّا عن التراث الحيِّ هو في الحقيقة يدَّعي نفسه اللوجوس أو تجلّي للوجوس، وأنَّ ما نلاحظه في المشهد الحالي سخيفًا حيث الإدعاء بالاستنارة من دون تملُّك برق أو رعد قد يرافقه. وعلى أيِّ حال، قد يحكم على الشجرة بما تحمل من ثمار، والعلم المقدَّس الذي ينبع من التراث، والذي هو ثمرة التحقُّق، مشبع بعبير النعمة ويرتدي صور الجمال السماويِّ الذي يناقض الباطنيَّة والتنجيميَّة المتفشِّية اليوم، وحتى لو امتلكت جزءًا من المعرفة التراثيَّة المستمدَّة من مصادر متنوِّعة، فإنَّها تتَّصف بفقر فريد للنعمة والجمال اللذين يحرّران ولا ينفصلان عن كلِّ الصور الأصيلة للروح.

[1]- تُغلق في العالم الحديث القنوات العاديَّة لنقل المعرفة الباطنيَّة لكثير من الناس، وتؤدّي الكتب دورًا مختلفًا تمامًا عماَّ فعلوه في المواقف المعتادة، وتظهر التعاليم الشفهيَّة لتكتب كوسيلة إرشاد لمن ليس لهم وسائل أخرى ترشدهم، وهذا التدبير تعويض عن فقدان الوسائل التراثيَّة لنقل معرفة المقدَّس من جانبها النظريِّ على الأقل، حتى لو ظهرت المعرفة التراثيَّة بطريقة ما في الكتب بصورة متاحة وميسَّرة للجميع.

توضيحًا، ينبغي التأكيد أنَّ المعرفة المقدَّسة بحكم تعريفها عند القلَّة لا تعني أنَّ البشر الآخرين محرومون من الخلاص بالمعنى الدينيِّ، أو أنَّ أهميَّتها ومغزاها يقتصران على القلَّة، فكلُّ التراثات مبنيَّة على طريق العيش والموت الذي هو لكلِّ البشر الذين يحتضنهم التراث، وهذا الطريق يُمكِّن كلَّ إنسان من أن يعيش حياة تؤدّي إلى السعادة في الآخرة، أو إلى أحوال الفردوس أو الجحيم. ودروب الفعل والحب في متناول الكلِّ، ففي الشرائع الإلهيَّة مثل الإسلام، يتبع كلُّ امرىء رجاحة عقل العارفين والحكماء مثل الجنيد والحلَّاج، والفلاح البسيط في الحقول والإسكافيّ في حانوته، وبالتالى لا تُنكر العدالة الإلهيَّة أو تُبطل إذا بقي الدرب العقلانيُّ لنخبة مستبصرة؛ لأنَّ هناك دروبًا أخرى لمن لم تمُنح طبيعتهم ما يتطلَّبه درب المعرفة [1].

كذلك فإنَّ دلالة المعرفة المقدَّسة غير مقيَّدة لأنَّ قلَّة فحسب يمكنهم متابعة دعوتها، وهذا يصدق على كلِّ معرفة حتى لو كانت دنيويَّة، فكم عدد الفيزيائيين في العالم وكم عدد من يمكنهم فهم ما يجري على حدود الفيزياء اليوم؟ مع أنَّ أثر ما ينظره ويكتشفه هؤلاء القلَّة الذين يتعاملون مع حدود الفيزياء له تأثير بعيد المدى على حياة الكوكب، وعندما كان بإمكان المرء في عشرينيَّات وثلاثينيَّات القرن الماضي أن يساير عمليًّا جميع الفيزيائيين الذين كانوا يجرون عملاً جديدًا في معمل بعينه أو قاعة محاضرات ابتكرت نظريَّات وتقنيَّات جديدة سرعان ما هزَّت العالم سواء أكان بالمجاز أم حرفيًّا. وفي حالة التراث، فإنَّ العلاقة بين الأثر ومعرفة القلَّة وحياة الكثيرين كانت دومًا عظيمة لأسباب عدَّة ليست أقلَّ من الفيزياء الحديثة التي لا تتعامل مع الأخلاق، فى حين ارتبطت المعرفة المقدَّسة بالأُسُس الأخلاقيَّة للدين الذي يزدهر فيه شكل معينَّ للحكميَّة.

فضلاً عن ذلك، كان للنزعة الباطنيَّة في كلِّ تراث بعدٌ باطنيٌّ في التراث المعنيِّ وليس شيئًا آخر، ولهذا السبب كان ثمة علاقة بين الحكيم الطاوي والمجتمع الصيني برمَّته، أو علاقة بين كليمنت الإسكندريِّ والمجتمع، أو علاقة بين الشيخ والعرفانيِّ أبو الحسن الشاذليِّ بالعالم الإسلاميِّ، وهذه علائق تفوق بكثير في شمولها واستمرارها تأثير العلماء المعاصرين في المجتمع الحديث، ولسنا في حاجة للحديث عن الفلاسفة المعاصرين الذين تضاءل تأثيرهم على العالم حولهم حتى تقلَّص إلى الصفر عمليًّا ما لم يصبحوا من دعاة الأيديولوجيَّات الدينيَّة الزائفة مثل الماركسيَّة التى تسعى

[1]- من الغرابة أنَّ في العالم الحديث الذي يعاني من قبضة خانقة من عدم المساواة حتى على المستوى الفكريِّ، لا يعتبرون أنَّ من المضادِّ للعدالة وعدم المساواة أن يكون شخصٌ رياضيًّا أو موسيقيًّا، وشخصٌ آخر ليس لديه موهبة أخرى فى هذه المجالات، وإذا تعلَّق الأمر بالميتافيزيقا فإنَّهم يحتقرون أيَّ نوع من معرفة غير مفهومة، متغافلين عن أنَّه حتى في مجال المعرفة الدنيويَّة هناك مبدأ انتقائيٌّ دومًا، فهناك من يعلمون ومن لا يعلمون، وهذا لا يعني أنَّ باب الحضور الإلهيِّ لا يمكن الوصول إليه من قبل الجميع في الحال الإنسانيّ.

لاستبدال الدين، ولم نعد نتعامل فيها مع العلم أو الفلسفة بالمعنى المعتاد للكلمة، بل نتعامل مع أيديولجيَّات جاذبة جماهيريًّا قد يُقصي شعبيَّتها بقاؤها على الطبيعة "الفكريَّة" البحتة، واهتمامها بمجال المعرفة فحسب.

على أيِّ حال، إنَّ التوسُّع الكميَّ المحدود لمجال المعرَّفة المقدَّسة، وقلَّة مناصريها، لا يفرض قيدًا على تأثيرها في عالم بأسره، فالمصباح الواحد قد يضيء مساحة شاسعة حوله، ووجود المعرفة المقدَّسة بالطريقة نفسها لا يقدِّم إمكان التحرُّر الكامل والنجاة لمن يقدرون على متابعة مطالبها والسعى نحو طريق ذات طابع حكميٍّ فحسب، بل تقدم أيضًا مفاتيح وإجابات بعينها لأيِّ جماعة دينيَّة تحتاج لأن تحافظ على توازنها، كما تقدِّم دعائم عقليَّة بعينها للإيمان، وبالتالي تعين حتى من لا يستطيعون أن يلبّوا دعوتها للعيش في عالم دينيٍّ محميٍّ من الشكِّ العقليِّ والنزعة الشكيَّة التي تنقلب في النهاية على الإيمان ذاته، وهذه المعرفة وحدها قد ترتبط بالذهن في كليّته، وتُمكِّن العقل من أن يقترن بالإيمان بدلاً من الذهن، فتصبح قواه العقلانيَّة خاضعة للعقلانيَّة النهمة التي تلتهم والتي تشبه حامضًا يخترق الأنسجة الحيَّة لعالم الإنسان والطبيعة. والواقع أنَّ التجربة المريرة للعالم الحديث دليل قاطع على ما سبق شرحه، وإن كنَّا في حاجة إلى دليل فهو ما يحدث في عالم يُخفي فيه مثل هذا النوع من المعرفة حيث يتعذَّر الوصول إليها، وهذا الهمُّ الهامشيُّ لم يعد له دور يلعبه في ما يُسمَّى بالحياة الفكريَّة أو حتى الحياة الدينيَّة للمجتمع.

بالعودة إلى مسألة تحقيق المعرفة المقدَّسة ذاتها، نقول إنَّ غايتها هي الحقيقة اللَّامتناهية، الجوهر الذي يعلو كلَّ الأعراض، والماهيَّة التي تفوق كلَّ الصور، وبما أنَّ الإنسان يعيش في عالم الصور، ويسعى في مسار الحكمة نحو الحقيقة العالية، فإنَّ للصور دلالة كبيرة، كما ذكرنا، والمنظور العقلانيّ هو الذي يقدِّم مفتاحًا للدلالة الحقَّة للصور والرموز، ومحب الله يزعم عدم الاكتراث بها في حال السُّكر الروحيِّ ولكن العرفانيَّ يبتغي المعرفة وينفذ من معنى الصور ليتجاوزها، ولهذا السبب شُرحت ميتافيزيقا الفن المقدَّس في تراثات مختلفة عند أفلاطون وأفلوطين ويونيسيوس وشيتاو Shih-T'aos ومن شابههم، ممن يتَّبعون المنظور الحكميَّ في تراثهم، وفهم الصور من الناحية الميتافيزيقيَّة هو جانب من الرحلة البصيريَّة للعرفانيِّ نحو اللَّاصوريِّ.

إلى هذا، تؤدّي الصور بشكل مبدئيٍّ وعمليٍّ دورًا حاسمًا بوصفها داعمًا لهذه الرحلة، وسواء أكانت رمزًا مقدَّسًا بعينه خلال التراث الذي ينتمى إليه العرفانيُّ، أم عملاً بعينه للفن المقدَّس، أم ملمحًا طبيعيًّا مثل جبل وشجرة أو بحيرة، فإنَّ الصور تؤدّي دورًا مركزيًّا في حياة من صدحوا وتغنَّوا

باللَّاصوري، فسرى رامانا ماهارشي الذي تساءل بعفويَّة "من أنا؟" فهو بطريقة جهانيَّة jhani مباشرة، يصف ذاته بجبل أروناشالا Arunachala المقدَّس[1]، بينما كتب ابن عربي أقوى أعماله عن العرفان عند مشاهدة وجه جميل لامرأة فارسيَّة شابَّة تطوف حول الكعبة[2]، وهؤلاء هم معلِّمو الحكمة الذين وصلوا إلى الشاطئ الآخر، وهو شاطئ اللَّاصوريِّ، إذ طاروا على جناح الصور أيًّا تكن طبيعتها، وكانوا أشد إحساسًا بها فأبدعوا أعمالاً عظيم جمالها في عرضهم لمعرفة اللَّاصوري، كما لو أنَّهم يريدون أن يبرهنوا بوجودها للعالم من خلال المبدأ الميتافيزيقيِّ القائل بأنَّ الجمال روعة الحقّ.

حريٌّ القول أنَّ الصورة الأساسيَّة التي تحمل العرفانيَّ إلى شاطئ ما وراء كلِّ الصور هو التجلّي الإلهيُّ في قلب الوحي الذى يشكِّل الصلاة بمعناها الباطني والكليِّ. والطامح في المعرفة المقدَّسة يصلّي مثل كلِّ جنس البشر الذين يعون دعوتهم الإنسانيَّة، إلَّا أنَّه يؤدّي الصلاة الجوهريَّة وهي صلاة القلب، ويستدعي الأسماء الإلهيَّة بأساليب تأمُّليَّة وتدبُّريَّة، رغم وجود طرق أخرى للتحقُّق الروحيِّ تعتمد على صور مختلفة مثل المجازات والرموز، وتأمُّل واستدعاء اسم الألوهيَّة كما في صلاة مذهب الرشد Orthodoxy ومذهب مدرسة الأرض الطاهرة البوذيَّة Jodo-Shin Buddhism ومذهب جابا يوجا japa yoga في الهندوسيَّة أو الذِّكر عند الصوفيَّة يقدِّم في هذه الفترة من الدورة الكونيَّة الطريق الأساس للتحقُّق الروحيِّ ووسائل يسيرة للوصول إلى تلك المعرفة المقدَّسة والتي تُقدّس[3]، وليست هذه الصلاة الجوهريَّة وهي صلاة العرفاني، صلاة إنسان إلى الله، بل الله ذاته "يصلي" في الإنسان، والتضرُّع بالاسم الإلهيِّ ليس من الإنسان بوصفه إنسانًا بل بالإله الذي يستدعى اسمه في هيكل الجسد الطاهر وروح مخلوقه الذى يشبهه، وبالطريقة نفسها لا يتحصَّل الإنسان على المعرفة المقدَّسة لله بما هو، والحريُّ أنَّه يعرف الله بالله، فهو العارف (أو العرفانيُّ) بالإله وليس الإله (العارف بالله فى الإسلام)[4].

ممَّا سلف، ينبغي القول أنَّ السرَّ الأعظم للجانب العمليِّ لمسار المعرفة، كما هو الحال في كلِّ

---

[1]- see A. Osborne, Ramana Maharshi and the Path of Self-Knowledge, London, 1970.

[2]- يُقال إنَّ ابن عربي قد ألَّف كتابه «ترجمان الأشواق» عند رؤيته جمال وجه ابنة أبي شجاع زاهر بن رستم، والذي كُتب عنه « أن هذا الشيخ له بنت عذراء، وهي طفلة نحيفة، أسرت كلَّ من نظر إليها، وأضاء حضورها كلَّ جمع، وخطفت النظر ممَّن رافقها، وفتنت حواسَّ من رآها، حكيمة بين حكماء الأماكن المقدَّسة» From the Tarjumdn al-ashwaq, quoted by E. Austin in his introd. to the Bezels of Wisdom, pp. 7-8.

[3]- يُعدُّ أسلوب الذكر في الصوفيَّة الإسلاميَّة الوسيلة المركزيَّة للتحقُّق الروحيِّ، وقد تأكَّدت محوريَّته في عديد من آيات القرآن والأحاديث النبويَّة، كما هو الحال في الأعمال الكلاسيكيَّة لابن عطاء السكندريِّ في «مفتاح الفلاح». وأمَّا في فيشنو دهاراما اوتارا يذكر صراحة في نهاية كالا يوجا أنَّ أنسب وسيلة للتحقُّق الروحي هي الدعاء، وقد أكَّدت أسطر إنجيليَّة بعينها الحقيقة ذاتها. أنظر Schuon, The Transcendent Unity of Religions, pp. 145-49 حيث جمع اقتباسات عدَّة من تراثات مختلفة تتعلَّق بهذا الموضوع.

[4]- كما ذكرنا سالفًا، إنَّ تسمية العارف بالله تعني حرفيًّا «من يعرف بالله» بدلاً من « هو من يعرف الله».

مبدأ العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

روحانيَّة، هو قوَّة الصورة المقدَّسة التي تمكِّن الإنسان وتعينه للوصول إلى اللَّاصوريِّ، وهذا السرُّ لا يتجلَّى في أيِّ أين بقوة وبمباشرة أكثر من حال الصورة الأسمى التي يتجلَّى فيها الاسم الإلهيُّ خلال الوحي في مقدَّس بعينه، أو لغة أو شعيرة أحيانًا. هنا يتَّحدُّ نظام صوتيٌّ أو مانترا ومجموعة من الحروف في وحدة من الصور المرئيَّة والرنينيَّة، والتي حين تنتمي في جانبها الظاهري إلى عالم التعدُّديَّة والصورة فإنَّها تنطوي على حضور ينقل وجود الإنسان ويمتلك القوَّة التي تحمله إلى ما وراء النظام الصوريِّ، بمعنى أنَّه يمكن للمرء أن يقول فيه أنَّ الله يقدِّم باسمه المبارك في خضمِّ أمواج بحر الصور، الإناء الذي يُمكِّن الإنسان من عبور بحر كلِّ الصور وكلِّ صيرورة، و"تصير" الماهيَّة اللَّاصوريَّة صورة، "وتصير" الصور ماهيَّة لاصوريَّة. ويسعى العرفانيُّ إلى اللَّاصوريِّ إلَّا أنَّ البوابة لسماء اللَّانهائيِّ من اللَّاصوريِّ صورة مقدَّسة يكمن في قلبها الصلاة الجوهريَّة المرتبطة بتضرُّع الاسم الإلهيِّ بمحيطه التراثيِّ والشعائريِّ المناسب[1]، والاسم هو الوسيلة للمعرفة والمعرفة ذاتها، إنَّه البوابة التي تنفتح على مقام الحقيقة بمعناه اللَّامتناهي والحقيقة ذاتها، وبالسرِّ الباطن لوحدة الاسم والمسمَّى لله واسمه المبارك، فإنَّ بلوغ الصورة المقدَّسة هو بلوغ اللَّاصوريِّ، لأنَّ العيش في الاسم الإلهيِّ دومًا هو عيش في الله، ورؤية لكلِّ الأشياء فيه كما هي عليه. وليست الصورة المقدَّسة وخصوصًا الاسم الإلهيَّ دعمًا للساعي للمعرفة المقدَّسة فحسب، بل هي غايته أيضًا، وليس الوجود الإلهيُّ المباشر "صورة اللَّاصوريِّ" يؤدّي إلى مقام وراء الصور بل هو ذاته اللَّامتناهي الباطن لما وراء هنا والآن، يكتشف فيه العرفانيُّ مقامه الأصليَّ الذي تتجوَّل فيه جميع المخلوقات في رحلتها الكونيَّة الطويلة، والتي لا يصل فيها إلّا الإنسان المتحقِّق وهو يعيش بين الناس وفي هذا العالم.

وعليه، فإنَّ من به نار المعرفة المقدَّسة قد تشتعل، ومن لديه سعى لمعرفة المقدَّس تصير دأبه وديدنه، ويصبح غريبًا عن هذا العالم، فهو منفيٌّ يبحث باستمرار عن أرض لا أين لها، وهي مركز كليَّة الوجود، وتشكِّل موطنه الأصليَّ، وموضوع الغريب أو المنفيِّ يشبه الخيط الذهبيَّ في الأدب الحكميِّ والعرفانيِّ في كلِّ تراث[2]، كما هو الحال في بويماندريس Poimandres الهرمسيِّ، أو حيّ

---

[1]- لا يمكن التضرُّع باسم إلهيٍّ لم يدع به اللوجوس بوصفه مؤسّسًا للدين ومقدَّسًا بالنعمة التي تصدر من الوحي المعني، ولا يمكن ممارسة الصلاة الجوهريَّة إلَّا بتوجيه من معلم وإطار تراثيٍّ يعود إلى مؤسّس التراث في النهاية، وهذه ضرورة ميتافيزيقيَّة واضحة لأيِّ شخص لديه معرفة بطبيعة الحياة الروحيَّة، وبغضِّ النظر تمامًا عمَّا إذا كان يمكن العثور على السجلات التاريخيَّة لمثل هذا الارتباط في الوقت الذي يعود فيه إلى أصل الدين المعني.

[2]- لا نشير هنا بالغنوصيَّة إلى حركة بعينها في المسيحيَّة المبكرة، حيث شغل هذا الموضوع حيّزًا كبيرًا في هذه الفترة، أنظر

H. Jonas, Gnosis und spdtantiker Geist, 2 vols., Gottingen, 1954; and his The Gnostic Religion: the Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity, Boston, 1970.

بن يقظان عند ابن سينا. كذلك فإنَّ البارع في طلب المعرفة يواجه وجودًا مضيئًا وعقلاً يستدعي أصله ويذكِّره بغربته في عالم لا يملكه، ولا يمكنه إلَّا أن يعيش فيه غريبًا منفيًّا[1]، لذا، بالضرورة أن يبحث عن ينبوع الحياة، وقد يقوده شخص تسمّيه الباطنيَّة الإسلاميَّة بالخُضر، وهو المرشد للطريق الروحيِّ، والممثِّل والرمز للدور الإيليِّ[2]، وهو حاضر دومًا، فقد شرب ماء الخلود، وهو أكسير المعرفة الإلهيَّة، التي يستعيد الإنسان بها وعيه الأصليَّ ومقامه الأولانيَّ، ويكفُّ عن تجواله، ويصل بعد رحلته الكونيَّة إلى مقام لا تفارقه ذاته الحقَّة أبدًا، إنَّه موطن العرفانيِّ الأبديُّ، ذلك القطر الذي لا أين له وهو كلُّ أين، تلك الأرض التي يقول فيها ابن الرومي "هذا الوطن ليس مصر ولا العراق ولا سوريا، هذا الوطن أين لا اسم له"[3]، وحتى يُصبح الإنسان منفيًّا في العالم فهذا حقًا دلالة اليقظة الروحيَّة، وحتى يفارق سجن التقييد الذي يمثِّله هذا العالم مقارنة بالرقعة المنفسحة اللَّامتناهية للعالم الروحيِّ، فعليه أن يُسلِّم باللَّاتناهي الإلهيِّ بالمعرفة المقدَّسة.

تجدر الإشارة هنا إلى أنَّ موضوع نفي المرء المتأمِّل والروحيِّ في هذا العالم مقرونًا في الشرق والغرب، قد دُرِس في الأطروحة المشهورة (قصة الغريب الغربي)[4] للسهروورديِّ معلِّم مدرسة الإشراق في الإسلام. في هذه الرواية البسيطة، البطل هو العرفانيُّ الذي ينحدر من اليمن، أرض اليماني، وهي ضمنًا الشرق ومكان شروق الشمس أو النور وسطوعه[5]. ولكنَّ العرفانيَّ مسجون في بئر بالقيروان في أقصى الغرب من العالم الإسلامي، في عالم غروب الشمس وظلالها، وحين ينقل إليه الهدهد - الطائر الذي يرمز إلى الوحي- أخبار والده ملك اليمن، يستقيظ البطل على دعوته، وينجح في تخطّي مخاطر عدَّة حتى يصل إلى مقامه الأصليّ.

قصَّة "الغريب الغربي" هي قصَّة كلِّ متأمِّل مسجون في عالم الحواسِّ والصور الماديَّة، وروح الإنسان وعقله اللذين يسطعان في مركز وجوده، وينبعان من شرق الكون، أي من العالم الروحيِّ

---

[1]- Corbin, Avicenna and the Visionary Recital, pp. 123ff.

[2]- حول أهمّيَّة الدور الإيليِّ في الحفاظ على المعرفة المقدَّسة ونشرها. أنظر

L. Schaya, "The Eliatic Function," Studies in Comparative Religion, Winter-Spring 1979, pp. 3140-

[3]- «هذا الوطن ليس مصر ولا العراق ولا سوريا، هذا الوطن أين لا اسم له « النص باللُّغة الفارسيَّة في الهامش.

[4]- See Suhrawardi, Oeuvres philosophises et mystiques, vol. 2 (where the Arabic text is printed), and the analysis by Corbin of the treatise in the French prolegomena; Also Corbin, En Islam iranien, pp. 258ff., where he discusses extensively the gnostic significance of the treatise under the title "Le recit de 1'exil occidental et la geste gnostique."

[5]- بما أنَّ أصل اليمن في العربيَّة مرتبط باليد اليمنى، فإنَّ هذه الأرض تعني رمزيًّا أرض النور، وإذا كان المرء يقف مواجهًا الشمال فإنَّ اليد اليمنى هى تجاه شروق الشمس، بينما لو واجه الشمس نفسها فإن اليد اليمنى تشير إلى اتجاه اليمن (بالطبع من شبه الجزيرة العربيَّة). وقد تسبَّبت هذه الرمزيَّة الجغرافيَّة الواضحة في تعريف اليمن رمزيًّا باسم «شرق النور»، بينما ظلَّت حتى وقت قريب مركزًا للحفاظ على التراث الإسلاميِّ والعديد من جوانبه الروحيَّة والفنيَّة الأصيلة والتي لها قيمة ثمينة.

العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

[1]. وبهذا المعنى كلُّ البشر شرقيون، والعارف بالله فحسب من يدرك أصله الشرقيَّ، ومن ثمَّ يبقى في الغربة في عالم لا يملكه، في ذلك الغرب الذي يرمز إلى عتمة الوجود المادّيِّ بمظهره الغامض ولا رمزيَّته.

لقد قال نبيُّ الإسلام محمد (ص): "الدنيا سجن المؤمن وجنَّة الكافر"[2]، والتفسير الحكميُّ لهذا الحديث المشهور هو أنَّ المرء الذي يمتلك الحدس البصيريَّ الذي يمكِّنه من امتلاك رؤية للحقائق المتعالية لا يمكنه إلَّا أن يغترب فيتَّسم بالتكاثف والتخثر والانفصال الماديِّ، ناهيك بكونه وهمًا، والمعرفة بالنسبة إليه وسيلة السفر من هذا العالم إلى المقام الذي يتوافق مع حقيقته الباطنيَّة، والتي هي موطنه، رائيًا هذا العالم تجلّيًا لا حجابًا، وشفَّافًا لا عتمة، وسواء تحدث العارف عن رحلة ما بعد الحقيقة أم العيش في الحقيقة هنا والآن، فهذا لا يحول دلالة حال الإنسان الروحي إلى كونه غريبًا في هذا العالم؛ لأنَّ هذا الإنسان في المنفى طالما هو يريد أن يكون هكذا، والعالم ما هو عليه، ويمكن بالمعرفة أن يرتحل إلى ما وراء الكون، إلى ما وراء الحقيقة الكونيَّة حيث لاشيء آخر يمتلك وجودًا مفارقًا أو يمكنه أن يتحقَّق هنا والآن بأنَّ العالم بوصفه حجابًا ومفارقًا لا يمتلك حتى حقيقة مفارقة، وأنَّ تجربة أن العالم سجن هي في ذاتها نتيجة جهل وإسناد خاطئ. من هنا، فإنَّ إدراك المعرفة المقدَّسة أو المبدئيَّة في كلتا الحالتين ينجي الإنسان من عبوديَّة ذلك القيد الذي يتَّسم به الوجود الدنيويُّ، ويجعله منفيًّا بعيدًا عن مقامه الأصليِّ وذاته الحقَّة.

حريٌّ القول أنَّ رحلة الإنسان نحو الشرق الروحيِّ بحثًا عن المعرفة المقدَّسة هي رحلة لشجرة الحياة، وهذه الشجرة حملت ثمرتها للإنسان المعرفة الموحَّدة التي حُرم منها حين تذوَّق ثمار شجرة الخير والشر، ولهذا السبب تصف لوريان كابالا Lurian Kabbala الشرق بأنَّه شجرة الحياة ذاتها[3]. والواقع أنَّ تذوَّق ثمار هذه الشجرة التي نسيها الإنسان بسبب سلسلة الهبوط من الكمال الأولانيِّ الذي ميَّز أصله، هو تجربة تلك المعرفة التي هي "معرفة الذوق" الحكمة (حرفيًّا من معنى الجذر اللَّاتيني للذوق) " الحكمة الذوقية" عند حكماء المسلمين مثل السهروردي. أمَّا السفر إلى هذا الشرق فيعنى العودة إلى الأصل، الشرق بمعناه الميتافيزيقيِّ الذي لا يزيد عن كونه الأصل[4].

---

[1]- لمعرفة رمزيَّة هذا الشرق في كتابات السهروردي، أنظر:

Nasr, Three Muslim Sages, chap. 2; and Corbin, En Islam iranien, vol. 2, pt. 2 and pt. 8.

[2]- الدنيا سجن المؤمن وجنَّة الكافر، الحديث باللُّغة الإنكليزيَّة في المتن.

[3]- عالج هذا الموضوع عيزرا بن سالمون الجيرونيُّ في كتابه « سر شجرة المعرف» الذي يصف فيه شجرة الحياة مع الشرق. أنظر:

G. Scholem, Von der mystischen Gestalt der Gottheit, Studien zu Grundlugriffen der Kabbala, Frankfurt, 1973, pp. 59ff.

[4]- جذر الكلمتين واحد.

زد على ذلك، أنَّ معرفة هذا الشرق ذاتها هي معرفة شرقيَّة، أي معرفة تقوم على الوظيفة الأسراريَّة للبصيرة وقوّتها الإشراقيَّة، واكتسابها هو اكتساب لليقين، حيث تحمي من الشكِّ الذي يؤدّي إلى انحراف الذهن ويدمِّر السلام الباطنيَّ. وفي هذا الإطار، تعتمد المعرفة المقدَّسة على اليقين وتؤدّي إليه؛ لأنَّها لا تستند إلى التخمين أو المفاهيم الذهنيَّة ولكنها تنطوي على وجود الإنسان برمَّته. وحتى عندما تظهر بوصفها معرفة نظريَّة فهي ليست كذلك بالمعنى الحديث، بل بمعناها الاشتقاقيِّ بوصفها رؤية. إنَّها تفرض ذاتها بوضوح شديد على ذهن من أتيحت له خلال الحدس البصيريِّ، وعندما تتكشَّف عمليَّة تحقُّقها تشرع في شمول الإنسان كلِّه وتستغرقه، ولا تبقي مكانًا للشكِّ فيه. ولهذا السبب، يستند العرفان الإسلاميُّ مباشرة على الرِّسالة واصطلاحات القرآن، الذي يتحدَّث كثيراً عن اليقين، ويصوِّر كلَّ مراحل اكتساب المعرفة المقدَّسة بوصفها إجراءات في تعميق يقين الإنسان، فهو يتحدَّث عن "علم اليقين"، و "عين اليقين"، و"حق اليقين"، ويقارن فيها بين سماع وصف النار، ورؤية النار، ودخول الإنسان النار[1]، فمن تلتهمه النار يعرف معناها المطلق، ولكن حتى وصف النار يزوِّده ببعض المعرفة التي تأتي من مصدر السلطة التراثيَّة، والتي ترتبط بالفعل بعنصر اليقين. لذلك، يحضر اليقين حين بدء اكتساب الأمر المقدَّس.

هذه المعرفة بطبيعتها تشمل كلَّ ما عليه الإنسان، ولا يمكنها أن تُقصي الحب أو الإيمان اللذين هما مشاركة للإنسان في ما لا يعرفه مباشرة بل ما يقبله عقله وقلبه، والمعرفة التي تزيل حجاب الانفصال لا تمحو هذا الإيمان بل تفهمه وتضفي عليه صفة تأمُّليَّة[2]. على أيِّ حال، من يحقِّق المعرفة المقدَّسة ويكتسب اليقين، يشارك فيها بكامل وجوده، وبكلِّ ما ينطوي عليه الإيمان ويتضمَّنه بالمعنى الدينيِّ. وبعيدًا عن معارضة الإيمان، فإنَّ هذه المعرفة تدعمه وتحميه من ضلال العقل الذي ينفصل عن العقل والوحي، ويفقد أمان اليقين وسلامه باحتضان ما يهيّجه بلا اتجاه، فينقلب على الإيمان نفسه.

وإذا كانت المعرفة المقدَّسة تنطوي على وجود الإنسان كلِّه، فإنَّها تركِّز على تخلّي هذا الموجود عن غايته وهي الوحدة، ومعجزة وجود الإنسان هي أنَّه يمكن للإنسان أن يبطل باطنيًّا عمليَّة الوجود والتكوُّن حتى يكفَّ عن الوجود[3]، وبمقدوره أن يجرِّب هذا "الفناء الصوفيَّ" ليمكِّنه من تجربة

---

[1]- شرُح هذا المذهب بجمال عظيم أبو بكر سراج الدين:
Abu Bakr Siraj al-Din, The Book of Certainty, New York, 1974.

[2]- تُسمَّى هذه المعرفة في المصادر الإسلاميَّة غالبًا باسم الحكمة القائمة على الإيمان (الحكمة الإيمانيَّة)، وهي على النقيض من الفلسفة العقلانيَّة التي تحدِّدها بعض المصادر بالعقلانيَّة اليونانيَّة (الحكمة اليونانيَّة)، وغالبًا ما تستوعب كلمة الإيمانيَّة صوتيًّا بكلمة «يمنيَّة» وتُعرف بها.

[3]- بمعنى الوجود السابق، الانفصال عن أرض الوجود.

العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

الوحدة بمعناها المتناهي. وبما أنَّ الحب هو "القوة التي تحرّك السماء والأرض"، فهو يلعب دورًا في جذب الإنسان إلى "مقام المحبوب"، والمعرفة المحقَّقة لا تنفصل تمامًا عن دفء أشعتها، فالمعرفة المبدئيَّة وحدها يمكن أن تقول ليس هذا ولا ذاك neti neti ، حتى يدرك العقل داخل الإنسان، فهو الشرارة الإلهيَّة في مركز وجوده التي تدرك وحدانيَّة الحقيقة، الكائنة وحدها، والمواجهة لوجه كلِّ الأشياء الفانية وفقًا للآية القرآنيَّة "كل شيء فانٍ إلَّا وجهه"[1]. هذه المعرفة، كما ذكرنا سالفًا، ليست بشريَّة بالمعنى الدقيق للكلمة، ولا يمكن لإنسان أن يتَّحد مع الإله، ولكن يمكنه بالتحقُّق الروحيِّ وعون السماء أن يشارك في رفع حجاب الانفصال حتى تقول الألوهيَّة الملازمة داخله "أنا"، والوهم هو الذات المنفصلة التي هي صدى وارتداد على مستويات الوجود الكونيِّ للإمكانات المحتواة فى المصدر، والتي تكفُّ عن توكيد ذاتها بوصفها آخر أو "أنا" مستقل من دون حقيقة أساسيَّة للمرء الذي له جذور في اللَّانهائيَّة الإلهيَّة حتى يكون فانيًا.

بيني وبينك أنيّ يزاحمني ..... فأرفع بأنك أنيّ من البين.....[2] الحلاَّج.

من المهمِّ القول أنَّ غاية المعرفة المقدَّسة هي النجاة والوحدة، وأداتها الوجود الكليُّ للإنسان، ومعناها تحقيق الغاية التي من أجلها خلق الإنسان والكون، وعبر آلاف السنين حيث عاش الناس في كلِّ أين وفقًا لأفكار التراث. كانت هذه المعرفة حاضرة بوصفها كلّيَّة الوجود في ضوء البعد الباطنيِّ لأديان مختلفة بجانب وسائل التحقُّق المناسبة خلال مذاهبها ورموزها وتجانسها الصوريِّ، وعلى وجهٍ أخصَّ النعمة لمصدر الوحي المعنى. وبالكشف عن تاريخ العالم لا يمكن إلَّا الحديث بطريقة رمزيَّة عن ضياع هذه المعرفة في الغرب، وأدَّت إلى علمنة المعرفة وكل الحياة فى نهاية المطاف، بما في ذلك مدارس اللَّاهوت، ولكن الظلال الناتجة من غروب شمس العرفان قد تفشَّى في المشرق ذاته بانعكاس الحركة الكونيَّة للشمس من الشرق إلى الغرب، وأدَّى هذا إلى إضعاف مصادر هذه المعرفة من دون تدميرها حتى في تراثات الشرق التي بقيت حتى هذا اليوم.

قبل الغروب الكامل للشمس لم يكن بالإمكان نقل بذرة شجرة الحياة – التي هي الشرق

[1]- عادة ما تُفسرِّ الشروح الحكميَّة للقرآن المصطلح القرآنيِّ « وجه الله» بأنَّه يعني الأسماء والصفات الإلهيَّة، التي تشكّل الكون بمستويات الوجود المتعدِّدة.

[2]- بينى وبينك أنى يزاحمنى ..... فارفع بأنك أني من البين، أنظر L. Massignon (ed.), Le Divan d'Al-Halldj, Paris, 1955, p. 90 ، وقد تردَّد صدى هذا البيت في أعمال صوفيين كثر، ومنهم ابن الفريد في كتابه "نظم السلوك"، وفي قصيدة حافظ المشهورة "لا حجاب بين المحب والمحبوب ..... فاخلع يا حافظ حجاب نفسك".

الروحيُّ- من الشرق الجغرافيِّ إلى الأرض التى بدأت علمنة المعرفة، ومن المفارقات أن تلك الأراضي الشرقيَّة أي الشرقيَّة رمزًا جغرافيًّا كانت مغمورة بالكامل بهذا الظلِّ المنتشر من أرض غروب الشمس، وكان لابدَّ من ولادة غيض من تلك المعرفة من جديد داخل الغرب ذاته، وبما أنَّ بقاع الشرق التي تعتبر مقدَّسة من قبل التراثات المختلفة قد صارت معلمنة بطريقة أو أخرى، كان لابدَّ من حمل هذه الأرض المقدَّسة والوطن الروحيِّ إلى أعلى درجة في قلوب البشر وأرواحهم. وعليه، فإنَّ إعادة التصوُّر التراثيِّ للمعرفة في ما يتعلَّق بالمقدَّس لا يمكن أن يكون إلَّا خطوة في إعادة اكتشاف هذا الشرق الذي يتعذَّر بلوغه كمنطقة جغرافيَّة محدَّدة، ويبقى حقيقة معتمة في عالم الروح [1]. بهذا المعنى، كلُّ من يسعون لمثل هذه المعرفة هم حجَّاج للشرق الذي لن يتوقَّف عن الوجود، وهو شرق لا يسعه إلَّا أن يجذب من الغرب ذاته مزيدًا من الحجَّاج الذين ينعشون برحلتهم "المعرفة الشرقيَّة" أو البعد الحكميَّ للتراث الغربيِّ ذاته بكلِّ عمقه وثرائه.

في هذا الموقف الذي اتَّسم فيه ظلال العالم بفقدان الإحساس بالمقدَّس الذي امتدَّ إلى بقاع ما وراء الغرب، صارت المعرفة المقدَّسة التي تنتمي إلى شرق الوجود الكونيِّ مغروسة بنمط أصيل رغم الانحرافات التي لا حصر لها في الغرب، وحتى "الجانب الغربيِّ" حيث كرَّمت الصورة القرآنيَّة شجرة الزيتون المباركة، فهي لا شرقيَّة ولا غربيَّة يكاد زيتها يضيء [2]. كما أكَّد القرآن أنَّ نورها منبعث من زيت شجرة الزيتون السماويَّة، والتي لا شرقيَّة ولا غربيَّة، وهي نور من الله ينير عوالم الوجود. ولا يزال هذا النور في متناول الإنسان رغم كسوفه الظاهر، ولا يزال تحقيق المعرفة التي يتيحها ممكنًا، وبها يتبخَّر جلُّ الأخطاء التي شكَّلت الفكر الحديث، وأدَّت إلى اختلال التوازن الذي يعجز وصفه في العالم الحديث مثل تبخير الشمس لضباب الصباح، ولا يزال بالإمكان تحقيق المعرفة التي لا تُحيي عقولنا وأفكارنا فحسب، بل أيضًا تحوِّل وجودنا وتنجينا في النهاية من أنفسنا والعالم، وبمثل هذه المعرفة المقدَّسة يكفُّ الإنسان عن أن يكون ما يبدو عليه ليصبح ما هو عليه حقًّا في الأبديَّة الآن، وما يكفُّ عن أن يكون عليه. وبهذه المعرفة المقدَّسة يصبح الإنسان على وعي بالغاية التي خلق من أجلها، ويكتسب تلك الحريَّة الروحيَّة والتحرُّر الذي يستحقُّه الإنسان وحده إن أدرك من هو.

---

[1]- بقيت المعرفة المقدَّسة في التراثات الشرقيَّة حتى يومنا هذا رغم تقلُّبات التاريخ التي أضعفت وشوَّهت ودمَّرت عددًا من الحضارات التراثيَّة في الشرق، مع أنَّه من الواضح أنَّ الشرق ليس هو الشرق التراثيَّ الذي كان على مدى آلاف السنين، ولا يزال هناك شيء ما في الشرق الجغرافي لهذا الشرق، والذي عاد إلى حدٍّ كبير إلى السماء المضيئة التي هبط منها على الأرض.

[2]- See chap. 2, n. 56

قائمة المصادر والمراجع

1. Abu Bakr Siraj al-Din, The Book of Certainty, New York, 1974.
2. Direct Experience of Reality, trans. Hari Prasad Shastri, London, 1975.
3. From the Tarjumdn al-ashwaq, quoted by E. Austin in his introd. to the Bezels of Wisdom.
4. G. Scholem, Von der mystischen Gestalt der Gottheit, Studien zu Grundlugriffen der Kabbala, Frankfurt, 1973.
5. H. Jonas, Gnosis und spdtantiker Geist, 2 vols., Gottingen, 1954; and his The Gnostic Religion: the Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity, Boston, 1970.
6. L. Massignon (ed.), Le Divan d'Al-Halldj, Paris, 1955.
7. L. Schaya, "The Eliatic Function," Studies in Comparative Religion, Winter-Spring 1979.
8. M. Lings, A Sufi Saint of the Twentieth Century, Los Angeles, 1971, chap. 3, "Seen from Within".
9. Nasr, Three Muslim Sages, chap. 2; and Corbin, En Islam iranien, vol. 2, pt. 2 and pt. 8.
10. see A. Osborne, Ramana Maharshi and the Path of Self-Knowledge, London, 1970.
11. See chap. 2, n. 56
12. see Nasr, Three Muslim Sages, pp. 11416-; Burckhardt, Introduction to Sufi Doctrine, pp. 79ff; and Ibn al-cArabI, Bezels of Wisdom, esp. pp. 272ff. See also H. Corbin, Creative Imagination in the Sufism of Ibn cArabi, pt. 1, chap. 1.
13. See Suhrawardi, Oeuvres philosophises et mystiques, vol. 2 (where the Arabic text is printed), and the analysis by Corbin of the treatise in the French prolegomena; Also Corbin, En Islam iranien, pp. 258ff., where he discusses extensively the gnostic significance of the treatise under the title "Le recit de 1'exil occidental et la geste gnostique."
14. See SuhrawardI, Opera metaphysica et mystica, vol. 2, ed. by H. Corbin, Tehran-Paris, 1977, prolegomena pt. 3; and Corbin, En Islam iranien, vol. 2.

الوعي الألوهيُّ بوصفه سرًّا رهيبًا
العقلانيُّ واللَّاعقلانيُّ لا يتناقضان ولا يفترقان

رودولف أوتو
فيلسوف ولاهوتيّ ألماني

ملخص إجمالي:[1]

كيف يتبدَّى الوعي بالألوهيَّة في مقام كونه - بحسب الفيلسوف واللَّاهوتيِّ الألمانيِّ رودولف أوتو (1869-1937)- وعيًا بالسرِّ الرهيب؟ ثمَّ إلى أيِّ مقام يترقَّى مثل هذا الوعي ليكون مُفارقًا يتآخى فيه الأمر العقلانيُّ مع اللَّاعقلانيِّ على نصاب الواحديَّة غير القابلة للانفصال؟

في هذه المقالة التي تتاخم هذه المكانة المتسامية للوعي، يدعو أوتو قرَّاءَه إلى أن يوجِّهوا أذهانهم باتِّجاه اختبارٍ روحانيٍّ حصل لهم في عمق حياتهم، وعاشوه بأشكال مُفارقة من إدراكات العقل المتأمِّل. وهنا يبني على هذه الدعوة حُكمًا ينصح فيه الذين لا يقدرون على القيام بهذا الاختبار ولا يستطيعون عيش لحظاته، ألَّا يواصلوا القراءة. دليلُه على هذا أنَّ من لم يستطع القيام بهذا الأمر، ومن لم يعرف مثل هذه اللَّحظات في اختباره، حريٌّ به ألَّا يمضي بعدُ في القراءة. مردُّ ذلك أيضًا، ليس إلى حجب المعرفة عن مثل هذا الصنف من الناس، وإنَّما إلى اعتقاد أوتو بأنَّ من غير اليسير على المرء أن يخوض في مناقشة مسائل، في علم النفس الدينيِّ، مع من يستطيع أن يستجمع عواطف مراهقته، ووعكات عسر هضمه، أو قُل مشاعره الاجتماعيَّة، ولكنَّه لا يستطيع أن يستذكر أيَّ شعور دينيٍّ في داخله. في مثل هذه الوضعية لا ينبغي إلقاء اللَّائمة على مثل هذا الشخص عندما يحاول أن يتقدَّم قدر طاقته، ومفسِّرًا "الجمال" بالرُّكون إلى اللَّذَّة الشهوانيَّة، والنَّظر إلى "الدين" كأنَّه وظيفة غريزة القطيع والمعايير الاجتماعيَّة، بل بما هو شيء أشدُّ بداءة أيضًا.

مفردات مفتاحيَّة: الوعي الألوهيّ - السرُّ الرَّهيب - العقلانيّ - اللَّاعقلانيّ - الفهم- وعي الخليقة - الأمر القدسيّ - كليِّيُّ الصَّلاح.

(*)المصدر الأصلي للمقال مستل من كتاب رودولف أوتو.

Rudolf Otto: Le sacré: l'element not rationnel dans l'idée du divin, paris, 1968. Edité par Payot / Rivages. Paris – 1995.

ـ تعريب وتعليق: ريموندا أبو رزق.

علوم المعارف
العدد الثامن ـ 1445هـ ـ شتاء 2024م

تمهيد:

الأمر الجوهريُّ حيال كلِّ تصوُّر إلهيٍّ عن الله، ولا سيَّما التصوُّر المسيحيّ، أن يشير إلى الألوهة، وأن يحدِّد خصائصها بدقَّة، عبر محمولات الرُّوح، والعقل، والقصد، والنيَّة الطيّبة، والجبروت، والوحدة، والذَّات. ولكن، في الوقت الذي نعي فيه أنَّ هذا الأمر يجري الأخذ به على سبيل الحصر والتحديد، تبدو المحمولات التي نستخدمها «متمِّمَة»، وخصوصًا حين تُطلق على الله. بمعنى أنَّ هذه المحمولات يُفكَّر فيها باعتبارها مطلَقة. والحال أنَّها كلَّها تؤلِّف مفاهيم جليَّة ومحدَّدة: إذ بوسع المرء أن يدركها بالفهم، وأن يحلِّلها بالفكر، بل هي قابلة أيضًا لأن يوضع تحديد وتعريف خاصٌّ بها.

إنَّ غرضًا ما، يمكن الفكر أن يتطرَّق إليه بصورة أفهوميَّة، خليقٌ به أن يُدعى عقلانيًّا. وعليه، فإنَّ طبيعة الألوهة، من هذ الوجه - أي تلك المحدَّدة المعالم في المحمولات المذكورة آنفًا - إنَّما هي طبيعة عقلانيَّة: كذلك الأمر بالنسبة إلى الدين الذي يعترف ويتمسَّك بمثل هذه النظرة إلى الله هو، من هذا القبيل، دينٌ «عقلانيّ».

سوى أنَّ هذا كلَّه يتعلَّق بالسؤال التالي: هل يسحقُّ ما هو عقلانيٌّ، في فكرتنا عن الله، ما ليس عقلانيًّا، بل ربما يلغيه إلغاءً تامًّا، أم أنَّ الواقع هو بعكس ذلك؟

إذا نظرنا إلى المسألة، على هذا النحو، سوف نرى أنَّ الأرثوذكسيَّة نفسها كانت أمَّ العقلانيَّة. وهذا قولٌ ينطوي على أسُس متينة في بعض وجوهه. وهي ما كانت منهمكة بالمعتقد وصياغة العقيدة وحسب، إذ إنَّ هذين الأمرين لم يكونا أقلَّ اعتبارًا عند سواد المتصوِّفة؛ بل هي بالأحرى وجدت نفسها عاجزة عن تبرير العنصر غير العقلانيِّ من موضوعها، في مسرى تشييدها العقيدة والمعتقد. وهي عِوض أن تحتفظ بهذا العنصر في الدين حيًّا، في قلب الاختبار الدينيِّ، أخفقت إخفاقًا بيِّنًا في تقدير قيمته، فأغدقت على فكرة الله، عبر هذا الإخفاق، تفسيراً فكريًّا وعقلانيًّا، نال بأحد جوانبها الأساسيَّة.

وهكذا، يبدو لنا سليمًا أن نتنبَّه إلى أنَّ الدين ليس محصورًا في أيِّ ضمَّة من الإثباتات «العقليَّة»، ولا مكتنفًا في ثناياها، على نحوٍ تامّ. هذا ما يجدر بالمرء أخذه بالاعتبار، عندما يستحضر الصِّلة بين مختلف «لحظات» الدين أمام البصيرة، بطريقة واضحة، ولكي تتبدّى طبيعته بجلاء أشدّ.

البحث في ما لا يُوصف:

القدسيَّة، أو قل «القدسيّ»[1]. إنمَّا هي فئة تفسير وتقييم، يختصُّ بها ميدان الدين. إنَّها تُطبَّق، بالواقع، عن طريق الكناية، على ميدان آخر، كميدان الأخلاق، ولكنَّها ليست مشتقَّة منه. ورغم أنَّها معقَّدة، فهي تشتمل على عنصر، أو «لحظة»، خاصَّة جدًّا تفصلها عمَّا هو «عقلانيّ»، حسب المعنى الذي أغدقناه على هذه الَّلفظة في ما تقدَّم، وتبقى غير مُعبرَّ عنها. فالقدسيَّة («لا توصف»). أي أنَّها تفلت إفلاتًا تامًّا من الإحاطة بها بواسطة المفاهيم، وبالتالي لا يجوز القول نفسه بالنسبة إلى موضوع البهاء، لو شئنا اتخاذه مضمار اختبار لنا.

تكاد هذه التأكيدات أن تخرج منذ البداية، عن سبيل الصواب، لو اقتصرت «القداسة» على ما يعنيه الَّلفظ. وليس ذلك في معرض الكلام بين العموم وحسب، بل أيضًا في الاستعمال الفلسفيِّ واللَّاهوتيِّ أيضًا، بشكلٍ عامّ. ومردُّ ذلك إلى أنَّنا بتنا نستخدم لفظَيْ «قدسيّ»، ومقدَّس» (heilig)، بمعنىً اشتقاقيٍّ ليس إلَّا، وعلى نحو يختلف اختلافًا شديدًا عن المعنى الذي اشتملا عليه منذ البدء. وهكذا نأخذ، عادة، لفظ «قُدُّوس» بمعنى «الكُلّيِّ الصَّلاح»؛ أي أنَّه الصِّفة الأخلاقيَّة المطلقة، الدالَّة على تمام الخير الأخلاقيّ. وفق هذا المعنى، يدعو كانط الإرادة التي تلبث ممتثلة للقانون الأخلاقيِّ دونما انكفاء عنه، بدافع الواجب، أي إرادة «قدّوسة». إنَّ لدينا هنا، بشكل واضح وبساطة، الإرادة الأخلاقيَّة بنحو كامل. وعلى هذا المسار، يمكننا التحدُّث عن قدسيَّة الواجب، أو القانون، أو على قداستهما معًا، قاصدين طابعهما الإلزاميِّ بالنسبة إلى السلوك، وإلى وجوبهما لدى الكلّ.

لكن استخدام الَّلفظ الشائع هذا ليس دقيقًا، حيث إنَّ الدلالة الأخلاقيَّة هذه كلَّها كامنةٌ في لفظ «القدسيَّة»، ومع ذلك فهو ينطوي على فائض معنويٍّ جليٍّ يُضاف إليه؛ ما دمنا لا حول لنا إلَّا أن نشعر بذلك. ثمَّ إنَّ من شأننا الآن أن نعزله جانبًا، ذلك بأنَّه ليس مجرَّد معنى متأخِّر، أو مكتسَب؛ بل، أن لفظ «القدسية»، يدلَّ على هذا الفائض فقط. وإذا كان للعنصر الأخلاقي ثمة من وجود فيه، فلن يكون ذلك بأيِّ حال أصيلًا، ولا يعرب البتة عن مدلول الَّلفظ التامّ. واليوم، فإنَّ من يستخدمه يشعر بلا ريبة أنَّ «ما هو صالح، من الوجهة الأخلاقيَّة»، إنمَّا هو مكتنفٌ دائمًا في «القدسيَّة». وعليه، يغدو مجديًا لنا في بحثنا عن ذاك العنصر الملازم فكرة القدسيَّة ملازمة ذاتيَّة، أن ننحت لنا مفردة مناسبة، نظرًا إلى حاجة التقصِّي الرَّاهنة، بأقلِّ تقدير، ريثما تحلُّ محلَّ لفظ «القدسيَّة» من بعد أن نُزِعَ منه طابعه الأخلاقيُّ أو «لحظته»، ومظهرُه «العقلانيُّ» في آنٍ معًا.

سوف نجتهد من أجل أن ننوِّه بهذا الشيء على قدر طاقتنا، من أجل أن يشعر به هو نفسه. فما

[1]- المقدَّس في الفضاء المعرفيِّ والاعتقاد الدينيِّ يعني كلَّ ما له صلة بالإيمان وعبادة الله الواحد الأحد وفقًا لشرائع الأنبياء والرُّسل. أمَّا علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا فقد ذهبوا إلى إقامة المفهوم في العلوم الإنسانيَّة وتأصيله وفقًا لاختصاصاتها وبمناهج شتَّى: فلسفة التاريخ – علم النفس- علم الاجتماع- علم الأسطورة إلخ... ويذهب عالم الأنثروبولوجيا المعاصر ميرسيا إلياد إلى تأويل المقدَّس انطلاقًا من حزمة العادات والتقاليد الدينيَّة والثقافيَّة للشعوب.

من دين لا يحيا ذلك الشيء فيه وكأنَّه من عروته الوثقى. بل ما من دين خليق باسمه من دونه. إنَّه طاقة تنبض وتمدُّ الحياة الواعية في الأديان السامية على نحو منيف. إنَّ له ههنا أيضًا اسمه الخاصَّ به. أعني به «القادوش» في العبريَّة، ويقابله في اليونانيَّة لفظ ayios، وفي اللَّاتينيَّة sanctus، وبنحو أشدَّ دقَّة أيضًا sacer. وليس من ريب أنَّ هذه الألفاظ قد حملت في طيَّاتها، وفي اللُّغات الثلاث معًا، معنى الجودة، والصَّلاح المطلق، كجزء من معناها، حينما نضج المفهوم وبلغ أرفع مستوى له في تطوُّره. وهكذا، فإنَّ لفظ «القدسيّ» يمثِّل التكوين المتدرِّج نحو الامتلاء من المعنى الأخلاقيِّ، أو ما يمكننا دعوته «رسمًا بيانيًّا» لما كان ذات مرَّة محض استجابة شعور أوليَّة، يمكنها أن تكون في حدِّ ذاتها حياديَّة من الوجهة الأخلاقيَّة، وأن تفرض اعتبارها كحقٍّ من حقوقها. عندما بزغت هذه اللَّحظة، أو العنصر، أول مرَّة، وابتدأت تطوُّرها الطويل الأمد، دلَّت تلك العبارات (قادوش، و ayios، و sacerإلخ)، بلا منازعة، على أمر آخر مختلف كلَّ الاختلاف عن «الجودة». وهذا ما يتَّفق عليه النقد المعاصر اتفاقًا جامعًا، ويفسَّر بصواب أنَّ ترجمة قادوش بلفظة «صالح» إنَّما هو خطأ في النقل، وهو بالتالي «عقلنة»، أو«صياغة أخلاقيَّة» للفظة، لا مبرِّر لهما[1].

إنَّه لجديرٌ بالاهتمام، كما مرَّ آنفًا، أن نستنبط مفردة تحلُّ محلَّ هذا العنصر المعزول على حدَّة، وكذلك هذا «الفائض، في معنى «القدسيّ»، الذي يتخطَّى معنى الجودة. فإنَّنا، بوساطة مفردة خاصَّة، سوف يكون في مقدورنا أن نبقي على المعنى منفردًا ومتميّزًا بطريقة جليَّة؛ وأن نرصد، بطريقة مترابطة أيَّ صيغة تطوُّر قد وصل إليها. ابتغاءَ هذا، فإنَّني أختصُّ بنفسي مفردة منحوتة من اللَّاتينية هي numen (الألوهيَّة).[2] حيث أمدَّنا لفظ omen («الغيب») بالنعت «غيبيّ». إذًا، سأتناول الكلام على فئة تقييم «ألوهيَّة» فريدة، وعلى حالة وعي «ألوهيَّة» تحديدًا. هذه الحالة الذهنيَّة من الوعي فريدة بنوعها فرادة كاملة، وبالتالي فهي ممتنعة عن أن تستحيل شيئًا آخر. وهي فيما تقبل أن تُناقش، لن يكون في وسعها أن تُحدَّد تحديدًا دقيقًا، شأنها في هذا شأن أيِّ مُعطى أوليٍّ وتمهيديٍّ، على نحو مطلق. ثمَّة طريقة واحدة فقط يجد فيها المرء منفسحًا له في إدراكها: إذ يجب عليه أن يقوده ويرشده النظر في القضيَّة ومناقشتها، عبر طرق ذهنه الخاصِّ، حتى يفضي إلى النقطة التي يشرع فيها «الألوهيُّ» يختلج عنوة، وينبض حياة، ويمتثل للضمير. بإمكاننا مدُّ يد العون في هذا المسار، حاملين إلى أمام الباصرة كلَّ ما من شأنه أن يقبع في مناطق أخرى من الذِّهن، ممَّا هو معروف ومألوف لديه، كي يتماثل والخبرة المعيَّنة التي نريد أن نوضحها، أو من أجل أن نبيِّن

[1]- نشير إلى أنَّ كلمة مقدَّس، أو قدسّي في معجم التداول المعاصر، تتَّخذ معنى أكثر سعة في حقل التأويل. فعلى سبيل المثال، هي بالفرنسية أي ((Sacré لا تنأى عن المعنى الذي يُتداول في مجتمعات الحداثة في الغرب. إنَّها تعني الأمر الذي ينتمي إلى نطاق معزول وممنوع من الخرق والاستباحة. وبالتالي فهذا الأمر يدعو إلى التسليم به وتصديقه واحترامه احترامًا مطلقًا: راجع:

Dic... Hachette, Petit Robert: Sacré.

[2]- مفردة الألوهيّ لها دلالة خاصَّة لدى أوتو مع أنَّها مشتقَّة من مفردة الألوهيَّة التي تشير إلى البعد الميتافيزيقيِّ المتعلِّق بالفعل الإلهيِّ في العالم. أمَّا الألوهيُّ فهو ما يتَّصل بالموجودات المجعولة أو المخلوقة والتي تنصف الخالق بوعي أو بغير وعي.

ثانية بعض التناقض بينهما. بعد هذا، سيكون علينا أن نضيف: «إنَّ هذا أو ذاك ليسا هذه الخبرة على وجه الدقَّة، وإنَّما هما شبيهان بتلك، ومخالفتان لها أيضًا. وبتعبير آخر، ليس في وسع (الألوهيَّة أو الغيب) أن يُلقِّنا بصريح العبارة؛ بل يمكن فقط أن يُثارا ويوقَظا في الذِّهن، ما دام حريًّا بكلِّ ما يصدر «من الرُّوح» أن يُثارَ ويوقَظ.

وعي السرّ:

قد يكون علينا لدى التقصِّي والتنقيب عن حالات تسري في النفس، كالحالة الحاضرة في أثناء العبادة المَهيبة، أن يُولىّ ما هو فريد فيها عناية، عوض ما هو مشترك لديها مع حالات مشابهة أخرى. فالانخطاف في أثناء العبادة أمر؛ والتسامي على الصعيد الأخلاقيِّ، والتأمُّل في مسلك حميد، أمر آخر. ما نودُّ توجيه انتباهنا إليه بدقَّة فائقة، وعلى قدر ما نستطيع، ليس تلك الأمارات المشتركة بين الألوهيّ والغيبيّ، وإنّما عناصر المحتوى العاطفيِّ تلك الخاصَّة بالأوَّل منهما. لا شكَّ في أنَّنا كمسيحيين نتلقَّى هنا، أولاً، مشاعر مألوفة بقدر كافٍ، وإنَّما في هيئة أوهن، في قطاعات اختبار أخرى، كمشاعر الشكران، والثِّقة، والحب، والتوكُّل، والخضوع، والنذر. بيد أنَّ هذا لا يستوفي البتَّة محتوى العبادة الدينيَّة. ليس لدينا قطُّ، في أيٍّ من هذه الأمور، أمارات اختبار العبادة المهيبة حقًّا، والذي هو فريد ولا نظير له.

يعود الفصل في عزل أحد العناصر الهامَّة جدًّا، في اختبار من مثل هذا القبيل، إلى شلايرماخر[1]. الأمر هنا، يتعلَّق «بحسِّ التبعيَّة»؛ غير أنَّ اكتشاف شلايرماخر المهمَّ كان عرضة للنقد في أكثر من وجه. فالحسُّ الذي كتب عنه لا يمكن إنكاره بهذه الحالات الذهنيَّة: إنَّها تقوم بمثابة دليل عليه؛ وفي وسعها أن تضيء على طبيعته، بحيث إنَّه يمكن المرء استشعار الإحساس نفسه، على نحو تلقائيٍّ، إذا سار في الجهة التي تشير إليها. ولكنَّ الحسَّ أيضًا مختلف، في الوقت نفسه، عن مثل هذه الحالات الذهنيَّة المشابهة. شلايرماخر نفسه يقرُّ بذلك على نحو ما، مميِّزًا الحسَّ الدينيَّ بالتبعيَّة، أو الورع، عن سائر الأحاسيس كلِّها. أمَّا خطأه فيكمن في أنَّه يجعل الفرق قائمًا فقط في التمييز بين تبعيَّة «مطلقة» وتبعيَّة «نسبيَّة»؛ ومن ثمَّ، في اختلاف في الدرجة، لا في السِّمة الداخليَّة. ما يُتغافل عنه هو أنَّنا بإطلاقنا على الحسِّ اسم «حسِّ بالتبعيَّة»، بشكل مطلق، إنَّما نستخدم في الواقع ما ليس سوى تشبيه شديد القربى به. من يقارب ويقابل بين الحالتين الذهنيَّتين ناظرًا إليهما في داخله يجد، كما أظنُّ، ما أعنيه. ما من حيلة لأن يعبرَّ عنه بأيِّ وسيلة أخرى، ذلك بأنَّه مُعطى بدائيٌّ، وأوليٌّ، للغاية في حياتنا النفسيَّة، وبأنَّه يحدَّد، بسبب ذلك، عبر نفسه فقط. قد يساعده، ربما،

[1]- فريدريك شلايرماخر (1768-14834) فيلسوف ولاهوتيّ ألمانيّ، أهمل فلاسفة الدين الأوروبيين الذين ساجلوا ونقدوا الرؤية الوضعانيَّة للإيمان الديني. فالدين عنده يترقَّى إلى مرتبة متعالية بوصفه اختبارًا للوجود وللألوهيَّة يمنح الإنسان القدرة على مجاوزة العدم والوصول إلى الوعي الفائق بالوجود.

أن أستشهد بمثال مشهور تنبض فيه حياة «لحظة» الحسِّ الدينيِّ، عندما تجرَّأ إبراهيم على الله[1]، فدافع أمامه عن رجال سدوم، قال: «قد أقدمت على الكلام مع سيدي، وأنا تراب ورماد»[2]. هنا ، لديك «حسٌ بالتبعيَّة»: ينطق من تلقاء نفسه، ويفوق جدًّا، مع ذلك، ما هو مجرَّد حسّ بالتبعيَّة، ويخالفه في الوقت نفسه. إن شئتُ أن أطلق عليه اسمًا يليق به فقد ارتأيت أن أدعوه «وعي الخليقة»، أو حسن الخليقة. إنَّه عاطفةُ خليقة غمرها، وطغى عليها، عَدَمُها الخاصُّ، في إزاء عاطفة تسمو فوق الخلق أجمعين.

من اليسير أيضًا، أن يرى المرء في هذه الجملة، مهما كانت عليه، أنَّها ليست شرحًا أفهوميًّا للموضوع. كلُّ ما يمكن فهمُه من هذه المفردة الجديدة، «حسّ الخليقة» هو التنويه بالغوص في العدم إزاء قدرة جبَّارة، وسلطان مطلق لفرادته، فيما كلُّ شيء يدور حول طابع هذا السلطان الكليِّ القدرة؛ وهو طابع لا يمكن أن يُفصحَ عنه إفصاحًا لفظيًّا، بل يمكن فقط التنويه به بطريقة غير مباشرة، من خلال نغمةِ جوابٍ، وحسٍّ، لدى امرئ ساعٍ بشغف إلى وعي الألوهيّ. إنَّ هذا الجواب ينبغي أن يختبره المرء مباشرة في ذاته من أجل أن يتيسَّر له فهمُه.

علينا الآن أن نشير إلى مَذمَّة ثانية، في صياغة مبدأ شلايرماخر. إنَّ الفئة الدينيَّة التي اكتشفها، والتي يُشيع أنَّه حدَّد بها محتوى العاطفة الدينيَّة الحقيقيِّ، ما هي إلَّا فئة تتَّخذ صفة تحقير الذَّات. فالعاطفة الدينيَّة، حسب زعمه، هي ضربٌ من الوعي الذاتيِّ، وحسنٌ يختصُّ بالذَّات في علاقة خاصَّة ومحدَّدة، أي في تبعيَّة الذَّات. على هذا المنوال، يمكنني - وفقًا لمنطق شلاير ماخر[3]، البلوغ الى واقع الله عينه نتيجة استدلال، أي عبر التفكير بسبب قائم خارجيٍّ، حتى أقدِّم شرحًا عن «حسّ التبعيَّة». ولكن هذا الأمر على طرف نقيض، بشكل عام، من الوقائع النفسيَّة للحالة. إنَّ «حسن الخليقة»، بخلاف ذلك، هو نفسه أول سبب ذاتيٍّ، وأوَّل أثر، لعنصر حسٍّ آخر ينثره كأنَّه ظلٌّ له، ولكنَّه يحمل في ذاته، بلا مِريَّة، عَوْدًا فوريًّا وتلقائيًّا إلى غرض يقبع خارج الذَّات.

لا بدَّ من القول أنَّ هذا الغرض، هو تحديدًا، ما سبق أن تحدَّثنا عنه بقولنا إنَّه «ألوهيّ». ذلك بأنَّ «حسَّ الخليقة»، وحسَّ التبعيَّة، كيما يختلجا في الذهن الواعي، ينبغي على «الألوهيَّة» أن تُختبر كأنَّها حاضرة. أي كأنَّما هي حضور ألوهيٌّ، كما هو عليه الأمر في حالة إبراهيم. يجب أن يوجد حسٌّ ما «ألوهيٌّ»، شيءٌ ما له طابع «الألوهيَّة»، يلتفت الذِّهن نحوه على حين غرَّة؛ وتستطيع هذه الأحاسيس أن تثور فقط في الذِّهن، كانفعالات مرافقة، عندما تُستدعى فئة «الألوهي» إلى الحلبة.

---

[1]- يعتمد أوتو هنا على الوارد في العهد القديم حول سيرة النبيِّ إبراهيم(ع).

[2]- الكتاب المقدَّس - تكوين- 18-27.

[3]- الوعي عند شلاير ماخر بوصفه فهماً، هو عمليَّة إعادة معايشة للعمليَّات الذهنيَّة لمؤلِّف النصّ. فهذه العمليَّات عكس التأليف، لأنَّها تبدأ من تعبير ثابت ومكتمل وتعود القهقرى إلى الحياة (المحرِّر).

«الألوهيّ»، إذًا، يُستشْعر كأنَّه موضوعيٌّ يقبع خارج الذَّات. أمَّا الآن فإنَّه حريٌّ بنا أن ندقِّق عن كثب في طبيعته، وفي أحوال تجلِّيه.

3 - الألوهيُّ.. أو السرُّ الرهيب:

قلنا أعلاه إنَّ طبيعة الألوهيِّ يمكن أن يُنوَّه بها فقط، من خلال الطريقة الخاصَّة التي تنعكس فيها في الذِّهن، على شكل حسّ. «ذلك بأنَّ ميزة طبيعة الألوهيِّ أنَّها تستحوذ على الذِّهن البشريِّ، وتستثيره، من خلال هذه الحالة الوجدانيَّة أو تلك». مع ذلك، ينبغي علينا محاولة إعطاء تحديد إضافيٍّ لهذه الحالات المعيَّنة. كما يجب علينا وتكرارًا، أن نسعى لحمل الحالات الذهنيَّة التي نتحرَّى عنها، على الانتفاض من تلقاء ذاتها، لو جاز التعبير، وذلك من خلال الركون إلى أحاسيس مشابهة لها، سواء على سبيل المقارنة أم المخالفة، وعبر اللُّجوء إلى الاستعارة والتعابير الرمزيَّة.

دعونا نلحظ أشدَّ العناصر عمقًا، وأكثرها أهميَّة، داخل كلِّ انفعال دينيٍّ مرهف وصادق في التعبير عن ذاته. وهذه العناصر نجدها بثلاثة وهي: الإيمان، والتوكُّل، والحبّ، ولكن، علاوة على هذه، وبمنأى تامٍّ عنها، فإنَّ ثمَّة عنصرًا آخر يمكنه أيضًا أن يؤثِّر فينا بين الفينة والأخرى، وأن يشغل بالنا بقوَّة مقلقة بعض الشيء. فلنقتفِ أثره، خاطبين ودَّه، وشاحذين فينا مخيَّلة حدسنا، حيثما اتّفق له أن يوجد: إنَّه حاضرٌ في حياة من يحيطون بنا، وفي تأجُّجات مباغتة ومتلظّية للتَّقوى الشخصيَّة، والأطر الذهنيَّة التي تنتبذها تأجُّجات مماثلة، وفي شعائر الطقوس والاحتفالات الدينيَّة القائمة والمسنونة، وفي المحيط، كذلك، الذي يتمسَّك بالآثار والأبنية الدينيَّة القديمة، من هياكل وكنائس. إننا لو جرَّبنا الأمر لَوَجدنا أنَّ لنا شأنًا، مع شيء لا عبارة له تناسبه غير عبارة: «السرِّ الرَّهيب» mysterium termendum. وهذا السرُّ هو ما يمكن الإحساس به إذ يأتي، في بعض الأحيان، خاطفًا كأنَّه مَدٌّ لطيف، يجتاح الذِّهن بمسحة هانئة من عبادة خاشعة. ويمكنه كذلك أن يعبر إلى النفس، متَّخذًا له فيها موقفًا عميق الأثر، فلا يني يختلج فيها ويهدر ثائرًا، لو جاز التعبير، حتى يتلاشى بعيدًا، في نهاية المطاف، فتستعيد النفس، من ثمَّ، حالة اختبارها «الدنيويَّة»؛ وبالتالي يمكنه أن ينفجر، على حين غرَّة، حِمَمًا تندفع من أغوار النفس، تصحبها انقباضات وتشنُّجات؛ أو أن يفضي إلى أكثر ما في الاهتياجات من غرابة: من جنون مسعور، إلى ارتحال، وانخطاف. إلى ذلك، فلهذا السرِّ الرَّهيب أشكالَه الضارية، ففي استطاعته أن ينقلب رعبًا وهولاً تكاد الفرائص ترتجُّ منهما. وله سوابقه الخام والهوجاء، وظهوراته المبكرة، كما يمكنه أن يصير إلى ما هو بهيٌّ، ونقيٌّ، وسَنيٌّ أيضًا. يمكنه أن يصبح محرِّك الخليقة الصامت، والواجف، والعاجز عن الكلام؛ ولكن في حضرة ما هو سرٌّ لا يُعبَّر عنه، ويسمو على الخلائق أجمعين.

وهكذا، فإنَّ محاولة تعبيرنا عنه بأفهوم لا تعدو كونها محاولة فاشلة. فالسرُّ، كأفهوم، ينمُّ عمَّا

استتر وغمض ليس إلاَّ، وكذلك عمَّا فاق التصوُّر والإدراك، وخرج عن المعهود والمألوف. ولكن، وإن كان التعبير عنه عبر اللَّفظ سلبيًّا، فالمقصود إليه شيء إيجابيٌّ على نحو مطلق وكثيف. إنَّ هذا الإيجابيَّ الصَّرف نستطيع أن نختبره بالأحاسيس؛ وهي أحاسيس نستطيع من خلال وعيها على نحو دقيق أن تساعد في جلائها لنا، عبر ما يثيرها فعلاً في قلوبنا.

عند هذه النقطة المفصليَّة ينبغي علينا أن نقوم بتحليل السرِّ الرهيب mysterium termendum عن كثب كي نلقي بعض الضوء على ماهيَّة (quale) موضوع هذه الأحاسيس. وها نحن أمام ثلاثة عناصر كبرى تشكِّل الأركان الأساسيَّة لهذا السرّ:

أوَّلاً: عنصر الرَّهبة - المهابة:

الرَّهبة، في حدِّ ذاتها، إن هي إلاَّ عاطفة الخوف المألوفة و«الطبيعيَّة». بيد أنَّ اللَّفظ يُراد به هنا، على نحو جدير به حقًّا، أي ذاك الذي ينوّه بنوع خاصٍّ جدًّا من الاستجابة العاطفيَّة، المتميّزة تميُّزًا كاملاً عن الاستجابة للخوف، مع أنَّها تشبهها إلى حدٍّ كبير. وللتبيُّن، فإنَّ من الممكن استخدام تشبيه الرَّهبة بالخوف لإلقاء الضوء على طبيعتها بغية فهمها. هنالك، في بعض اللُّغات، تعابير خاصَّة تعتني بهذه «الرَّهبة»، التي هي أكثر من مجرَّد الخوف، إمَّا بشكل حصريٍّ، وإمَّا في أول استخدام لها. وعلى سبيل المثال، فإنَّ لفظ هيقديش («قدّس») العبريَّ مثال على ذلك. «فأن يُبقي المرء على شيء مقدَّسًا في قلبه، إنَّما يعني إضفاء وشم عليه، من خلال الشعور برعدة فريدة، لا ينبغي الخلط بينها وبين الارتعاد العاديِّ، أي أن تُبدّلَه، عبر فئة الألوهيّ. ولكنَّ العهد القديم بكامله حافل بتعابير موازية لهذا الشعور. أنَّ ما تمكن ملاحظته، بشكل خاصٍّ، هي عبارة إيما يهوه («مخافة الرَّب»)، التي يبثُّها يهوه مرسلاً إيَّاها كأنَّها شيطان. فهذه العبارة ما إن تستحوذ على امرئ حتى يشلَّ فعلها فيه حركته. ذلك بأنَّها ذات صلة قربى مع هول بان، عند الأغارقة. أنظر ما جاء في سفر الخروج[1] «وأرسل مخافتي أمامك، وأبيد كلَّ الشعب الذي تقترب منه...» وفي سفر أيوب؛[2] («لا تروّعني مخافتك»). لدينا، هنا، ذعر مكتظٌّ بقشعريرة داخليَّة، حتى أنَّه ليس في مقدور أشدِّ المخلوقات تهويلاً وتجبُّرًا أن يفكّكه، بسبب الشيء الذي فيه ويبدو كأنَّه من بلّور.

لدينا في اللُّغة اليونانيَّة لفظ موازٍ، وهو «وقور». لقد استطاع المسيحيون الأوَّلون الشعور بوضوح بأنَّ لقب «وقور» لم يكن له أن يُمنح بجدارة إلى أيِّ مخلوق، حتى الأمبراطور. لقد شعروا في أنفسهم أنَّ مناداة امرئ بأنَّه وقور، تعني إعطاء كائن بشريٍّ اسمًا خليقًا بالألوهيَّة وحدها، ورصد منزلة له عبر تصنيف خليق بالألوهيَّة وحدها، وأنّ ذلك يفضي، من ثمَّ، إلى ضرب من الوثنيَّة. هنالك بين

[1]- الكتاب المقدَّس - سفر الخروج 23-27.
[2]- ك. م. سفر أيوب 9:34 - 13:21.

اللُّغات الحديثة مفردتان بالإنكليزيَّة هما: «المهابة»، و«مهيب»، وتقتربان جدًّا بمدلولهما العميق والخاصِّ للغاية من المعنى عندنا. ثمَّ إنَّ لعبارة «لبث مذعورًا»، في هذا الخصوص، إيحاءَها أيضًا. أمَّا اللُّغة الألمانيَّة فليس عندها، بالمقابل، تعبيرٌ خاصٌّ نطقت به، للدلالة على أشدِّ أشكال الانفعال، الذي نمعن النظر فيه، سموًّا ونماء، ما خلا، ربما، لفظًا مثل erschauern («ارتعدت فرائصُه»). غير أنَّ الأمر يختلف جدًّا مع مراحله الأولى، المجرَّدة من أيِّ أساس، حيث تدلُّ ألفاظ مثل grausen («أرهب»)، وschauer («أوجس خوفًا»)، وأخرى أكثر شعبيَّة وتعبيراً كـ gruseln («ارتعش»)، وgräsen («أفزع»)، وgrässlich («مُفزِع»)، دلالة واضحة جدًّا على العنصر الألوهيّ. وعند تفحُّصي كتاب فوندت Animism («الإحيائيَّة»)، اقترحتُ لفظ Scheu («وَجَل»)؛ ولكن السِّمة «الألوهيَّة» الخاصَّة (التي تجعل منه «رهبة» أكثر منه «وَجَلًا»، في المعنى الشَّائع للَّفظ) حريٌّ بها حينئذٍ، بالطبع، أن ينوَّه بها بمعقوفين. ربما كان تعبير «الوجل الدينيّ» (أو «الرَّهبة») تسمية أكثر تناسبًا. فإنَّ مرحلته السابقة هي «الوجل الشيطانيّ» (أنظر «هَولُ بان»)، مع ما لحق به من تشوُّه غريب، شبيه بالتُّتوء المجهض، أعني به «الوجل من الأشباح». إنَّه يشرع ويموج بتحسُّس «شيء خفيّ»، «سرّيّ»، أو «فائق الطبيعة». هذا الإحساس عينه، وقد التمع في ذهن الإنسان الأول، هو ما يؤلّف انطلاقة التطوُّر الدينيِّ بأسره، عبر التاريخ. «فالشياطين» و«الآلهة» في عالم البشر ووفق تصوُّراتهم يطلعون، على حدٍّ سواء، من هذا الأصل. وما نتاج «التصوُّر الخرافيّ»، أو «الوهم»، إلاَّ مظهرٌ مختلفٌ اتَّخذ له فيه واقعًا.

إنَّ التفاسير الفضفاضة جميعها حول منشإ الدين، المقدَّمة بعبارات الإحيائيَّة، أو السِّحر، أو علم النفس التراثيِّ، محكومٌ عليها منذ مطلعها بأن تمضي في التِّيه، وأن تفقد غاية بحثها الحقيقيَّة، ما لم تعترف لواقع طبيعتنا هذا – البدائيّ. والوحيد، وغير الناجم منشىء آخر سواه. بأنَّه العامل الأساسيُّ، والدافع الأساسيُّ، الكامنان وراء مسيرة التطوُّر الدينيِّ بمجملها[1].

ليس قول لوثر: «إنَّ الإنسان الطبيعيَّ غير قادر على خشية الله تمامًا»، بصائب وحسبُ، من وجهة نظر علم النفس، وإنَّما خليقٌ بنا أن نذهب أبعد من هذا، فنضيف: أنَّ الإنسان الطبيعيَّ غير أهل تمامًا، أيضًا، لأن «يرتعد» (grauen)، أو لأن ينتابه الخوف، حسب معنى اللَّفظ الحقيقيّ. ذلك بأنَّ «الرَّعدة» شيء أكثر ممَّا هو «طبيعيّ»، أو ممَّا هو خوف عاديٌّ؛ إنَّها تنطوي على أنَّ ما هو سرِّيٌّ آخذ، منذ مدَّة، في الارتسام أمام الذِّهن، وفي ملامسة الأحاسيس، وتنطوي، كذلك، على تطبيق فئة تقييم لا موضع لها في عالم الخبرة العاديَّة، الطبيعيّ واليوميّ؛ بل هي ممكنة فقط لامرئ

[1]- راجع Theologische Rumdschau، 1910، الجزء الأول، حول «الخرافة والدين في كتاب فوندت: علم النفس التراثي، وفي Deutsche Literaturz، 1910، العدد 38. إ،ي أجد في أبحاث حديثة العهد. ولا سيَّما منها أبحاث السادة R.R. Marett و N. Soderblom ، مناصرة للمواقف التي اتخذتها هناك.

قد أُوقظَ فيه استعدادٌ ذهنيٌّ سابق، فريدٌ من نوعه، ومختلفٌ بشكل محدَّد عن أيِّ ملكة «طبيعيَّة». هذه الطاقة المعلنة لتوِّها تشهد، حتى في حال ظهوراتها الخام والعنيفة التي هي كلُّ ما تصدره بادئ ذي بدء، على إنجاز وظيفة اختبار جديدة كلَّ الجِدَّة، وتقديم معيار تقييم، يخُصَّان روح المرء[1].

قبل المضيِّ في النَّظر إلى العناصر التي باتت تنجلي أمامنا، كلَّما تنامت «الرَّهبة»، دعونا نُقِم مزيدًا من الاعتبار للأشكال الأولى، والبدائيَّة، التي يُظهِر فيها هذا «الوجلُ الألوهيّ»، نفسه. إنَّه العلامة التي تبيّن، فعلاً، خصائص ما يُدعى «ديانة الإنسان البدائيّ». وهذا الاضطراب البدائيُّ والساذج، والصور الوهميَّة التي يبعثها، لا تلبث أن تتغلَّب عليها، وتطردها خارجًا، أشكالٌ من الانفعال الألوهيِّ، مع كلِّ ما لها من قوَّة حافزة يكتنفها السرّ. ولكن، حتى عند بلوغ هذا الانفعال أعلى تعبير له، وأنقى شكل لظهوره، بعد ردح من الزمن، يمكن لأنماط الاهتياج البدائيَّة أن تنبلج من أعماق النفس، بكلِّ ما فيها من سذاجة أصليَّة، وأن تُختبر مجدَّدًا على هذا النحو. أمَّا أن يكون الأمر هكذا فذلك ما يدلُّ عليه التشوُّق الأخّاذ الذي يدفع إليه، عنصر الرُّعب و«الرَّعدة»، حتى وسط أشخاص تلقَّوا تربية عاديَّة. إنَّه لحدثٌ جدير بالملاحظة أن تكون ردَّة الفعل البدنيَّة، التي يثيرها هذا «الخوف» الوحيد ممَّا هو سريٌّ، وحيدة أيضًا، وألَّا يُعثر عليها في أيِّ رهبة «طبيعيَّة». ألسنا نقول: «تجمَّد الدم في عروقي»، وأيضًا: «إقشعرَّ بدني»؟.. إذن، في استطاعة الشعور «بتجمُّد الدم» أن يكون مظهر خوف عاديٍّ وطبيعيٍّ؛ غير أنَّ ثمَّة ما ليس طبيعيًّا، أو قُل ما هو فوق الطبيعة، في شأن «اقشعرار البدن». فأيُّ امرئ ذي قدرة على استبطان أدقَّ من غيره، وَجَب عليه أن يعترف بأنَّ التمييز بين «رهبة» مماثلة، والخوف الطبيعيُّ ليس محض تمييز في الدرجة والكثافة. إنَّ الهلع، أو «الخوف»، يمكنه بالفعل أن يكون مريعًا على نحو جارف، حتى ليبدو أنَّه ينفُذ حتى النخاع الشوكيِّ نفسه، وأن يجعل شعر المرء ينتصب، وشفتيه تصطكّان. ويمكنه، أيضًا، أن يتسلَّل إليه على حين غفلة منه بعض الشيء، ويسري على نحو فريد وكأنَّه أرقُّ الخلجات، أو على شكل طيف هارب ليس إلَّا، يتخلَّل مزاجه. فليس من رابط، إذًا، بينه وبين الكثافة البتَّة. وما من خوف طبيعيٍّ يتسلَّل إليه لمجرَّد أنَّه أصاب كثافة. يمكنني أن أرتجف خشية وهلعًا، من غير أن يكون ثمَّة شيء عاديٌّ أقلُّ أثرًا للشعور بالسرّ.

لو قام علم النفس، عمومًا، بجهد أكثر رصانة في فحص الأحاسيس والانفعالات، على حسب

---

[1]- لكأنما ثمَّة إشارة جوهريَّة من جانب أوتو إلى ضرورة حضور النظام القدسيِّ في الوجدان الإنسانيِّ من أجل أن يتحقَّق الوعي الذي يتيح له الشعور «بالرَّعدة» الشعوريَّة التي لايستطيع الإنسان غير الدينيِّ اختبارها بيسر. فالنظام القدسيُّ للدين يحيط بالكون بكلِّ ما له من صورة ونشاط مستمرّ يكشف لنا عن نفسه كلَّ لحظة. ذلك بأنَّ أيَّ شكل من الأشكال التي ينتجها الكون، وكلّ كائن من كائناته هو فصل من الحياة كما يقول فيلسوف الدين الألماني فريدريك شلاير ماخر. من هنا تأتي ضرورة حضور الدين في عالم الإنسان. راجع كتاب شلاير ماخر «حول الدين» بالألمانيَّة:

UBER DIE RELIGION Reden An Die Gebildeten Unter Ihren Verächten, Berlin 1821

اختلافاتها النوعيَّة، وتبويبها، لَجَاءَت نظرتُنا إلى الأمور أشدَّ بيانًا. سوى أنَّ فصل الأحاسيس الأوليَّة، لتتحوَّل إلى «مطرِّبات»، بشكل عامٍّ، لا يني ينتصب عقبة في هذا الموضوع. وفي الواقع، تتميَّز «المطربِّات» شأنها شأن سائر الأحاسيس بدرجات شدَّتها فقط: فهي تنمُّ عن اختلافات محدَّدة وخاصَّة جدًّا. إنَّ ثمَّة اختلافًا صارخًا، بالنسبة إلى حالة الذهن، إذا كانت النفس غارقة في حالة من الانشراح ليس إلاَّ، أو الفرح، أو في انخطاف جماليٍّ، أو في حبور أدبيٍّ، أو، أخيرًا، في غبطة دينيَّة تظهر في أثناء القيام للصلاة. إنَّ مثل هذه الحالات تنمُّ، بالتأكيد، عن شبه في ما بينها، فيمكنها بحقٍّ أن يؤتى بها لتندرج تحت أفهوم تصنيفيٍّ مشترك، هو وعي «اللَّذَّة»، الغاية منه أن يقتطعها من وظائف نفسيَّة أخرى، مختلفة عنها. ولكن هذا الأفهوم التصنيفيُّ، لا يستطيع البتَّة القيام بشيء، حتى يلقي الضوء تباعًا على جوهر كلِّ حالة ينطوي عليها من حالات الذِّهن.

ورغم أنَّ الانفعال الألوهيَّ يعرب، في أكمل تطوُّر له، عن جمٍّ من التباينات مقابل «الوجل الشيطانيِّ» المحض، إلاَّ أنَّه لا يتنكَّر لنَسَبِه، أو سلالته، حتى في أعلى مستوى له. فإنَّ عبادة «الشياطين»، حتى عندما أدركت منذ زمن سحيق أعلى مستويات عبادة «الآلهة»، فقد احتفظت هذه الآلهة لنفسها، مع ذلك، بشيء من «شبح» كألوهيَّات، في الانطباع الذي تمهر به أحاسيس المتعب، أي بسمة «السريّ»، و«المهيب». وهي التي تظلُّ حيّة مصطبغة بطابع الانخطاف والسموِّ، أو التي يُرمَّز إليها بواسطتهما. وهذا العنصر المرهف كما هو، لا يتلاشى حتى في أعلى الدرجات، حيث تكون عبادة الإله في أنقى حال لها؛ بل إنَّ تلاشيه، والحقُّ يقال، خسارة جوهريَّة. وإذ تعود «الرَّعدة» إلى الظهور ثانية، في هيئة مكرَّمة فوق ما ينبغي، ترتجف فيها النفس وقد باتت لا تنبس ببنت شفة، في داخلها، حتى أبعد شُعيرة من كيانها. وهكذا تجتاح الذهن بعظمتها مردِّدة، في العبادة المسيحيَّة، كلمات: «قدّوس، قدّوس، قدّوس»؛ وتنطلق من أنشودة تيرستيغن: الإله ذاته حاضر: فاخشع، أيّها القلب، أمامه، واسجُد في داخلك، وإيَّاهُ اعبُد!

لقد فقدت «الرَّعدة» هنا، مسحتها الجنونيَّة والمذهلة، لم تعد ذاك الشيء الممتنع على الوصف، الذي يهيمن على الذِّهن. إنَّها أضحت مهابة صوفيَّة، وأطلقت العنان لذاك الحسِّ، «حسِّ الخليقة»، على سبيل مرافقة لها معكوسة في وعيها الذاتيِّ، الحسّ المختبر اختبارًا مباشرًا، والذي قيل فيه من ذي قبلُ، إنَّه الحسُّ بالعدم الشخصيِّ، وبالتالي التلاشي أمام الشي الرهيب.

تنبغي الإشارة إلى أنَّ إرجاع حسِّ الرَّهبة الألوهيَّة هذا إلى موضوعه، أي إلى قلب الألوهيَّة، يُبرز إحدى ميزات هذه الأخيرة، التي تؤدّي دورًا مهمًّا في كتبنا المقدَّسة؛ لقد كانت حافزًا في لجم الصعوبات، سواء بالنسبة إلى المفسِّرين أم علماء الكلام، بسبب طبيعتها المميّزة والمقلقة. إنَّها («الغضب»)، غضب يهوه، اللَّفظ الذي يرد في العهد الجديد والمشابه تمام الشبه للفكرة التي

تتردَّد في أديان عدَّة محاطة بسرٍّ غضب الآلهة. إنَّ المرور بمحفل الآلهة الهنديِّ على سبيل الإشارة يفضي إلى الوقوع على معبودات تبدو وكأنَّها قُدَّت كلُّها معًا من مثل هذا الغضب؛ حتى آلهة النعمة والغفران الهنديَّة، ذات السموِّ الرفيع، لها سحنة «غضب»، علاوة على سحنتها الرحوم، ولكن في ما هو من أمر «غضب يهوه»، كانت أوصافه الغربيَّة محطّ العديد من الملاحظات. بادئ الأمر، يظهر جليًّا من مقاطع عديدة، في العهد القديم، وليس لهذا «الغضب» علاقة البتّة مع المزايا الأخلاقيَّة. ثمَّة شيء محيّر جدًّا في الطريقة التي «يحتدم» فيها، ويتراءى. إنَّه، على غرار ما حَسُنَ التعبير عنه من ذي قبلُ، «مثل قوَّة للطبيعة خفيَّة»، مثل كهرباء قد اختُزِنَت، ثم أفرَغَت ذاتها على كلِّ شخص يقترب منها. «لا يمكن حسابها»، بل هي «هوجاء». وكلُّ من اعتاد على التفكير بالألوهة، عبر محمولاتها العقلانيَّة وحسب، كان عليه أن يرى في هذا «الغضب» مجرَّد نزوة وهوى متعنِّت. غير أنَّ رؤية كمثل هذه الرؤية ما كانت إلَّا لينتبذها متديّنو العهد القديم انتباذًا مقيتًا. ذلك لأنَّ غضب الله، عوض أن يكون انتقاصًا من ربوبيَّته، يعتلن كأنمَّا هو تعبير طبيعيٌّ عنها، ولذا فإنَّ عنصر «قداسة» بالذات، لا غنى عنه قطّ. ومن هذا الوجه، هم محقُّون مصيبون. وما ذاك الـ («الغضب») إلَّا الرَّهبة نفسها وقد اكتُنِهت، ثمَّ عُبِّر عنها بوساطة استعارة ساذجة، جرى التباسها من ميدان الاختبار الطبيعيِّ من حياة البشر العاطفيَّة والعاديَّة. ولكنَّ هذه الاستعارة، على سذاجتها، تتبدَّى ملائمة وصاعقة بطريقة مخزية للغاية. وما يضاعف من شأنها أنَّها ستحتفظ لنفسها دائمًا بقدرها، وسوف تكون سبيلاً للتعبير عن عنصر في العاطفة الدينيَّة، سواء بالنسبة إلينا أم بالنسبة إلى رجال العهد القديم. ولذا، فلا مندوحة لنا البتَّة من الإقرار بأنَّ المسيحيَّة أيضًا لديها ما تعلمه بشأن «غضب الله»، رغم اعتراض شلاير ماخر وريتشل على ذلك[1].

من الجليِّ، مرَّة ثانية، أنَّه ليس لنا في استعمال لفظة غضب شأنٌ مع «أفهوم» فكريٍّ خالصٍ، بل مع بعض بديل إيضاحيٍّ عن أفهوم. «فالغضب» هنا، هو «مصطلح فكريٌّ» لبرهة انفعاليَّة فريدة في الاختبار الروحيِّ، برهةٌ يجب أن تكون صبغتها الرهيبة والمخيفة، بشكل منقطع النظير، وتولِّدُ حَرَجًا شديدًا بالنسبة إلى أولئك الناس، الذين لا يرون شيئًا في الطبيعة الإلهيَّة، ما خلا الصلاح، والرِّقَّة، والحبَّ، وبعضًا من المهابة الحميمة. أي بوجيز الكلام، تلك الجوانب من الله التي تنعكس صوب عالم البشر.

يخطئ، إذًا، من يتحدَّث عن الـ («الغضب») باعتباره غضبًا طبيعيًّا. إنَّما هو في الواقع على النقيض من ذلك. أي أنَّه سمة غير طبيعيَّة البتَّة، أو أنَّه حالة فائقة الطبيعة، أي ألوهيَّة. عندما ينشأ سياق العقلنة يكتنز عناصر تأتيه من العقل الأدبيِّ، كالعدل في الثواب، والقصاص على جريمة

[1]- ألبرخت ريتشل (1822-1889)، لاهوتيٌّ ألمانيٌّ، عُرف بتصدّيه للنزعة العقلانيَّة في سياق مطالعاته وتصدِّيه للمواضيع اللَّاهوتيَّة.

أدبيَّة. ومن الجدير بالملاحظة أنَّ فكرة غضب الله، هو إيجاز للقول دائم يلتحم فيه الأصيل من المعنى مع اللَّاحق به، الذي أتى ليملأه به. في عبارة «غضب الله» يخفق ويلتمع أمر ما يسمو على العقلنة؛ يُجسُّ ويُشاهد، ويحفِّزُ على معنى من معاني «الهول»، ليس في وسع غيظ «طبيعيٍّ» أن يثيره.

ثانيًا: وعي عنصر «الجبروت» أو العظَمة (majestas):

لقد سعينا جهدنا لنكشف الستار عن مضامين ذلك الوجه: وجه السرِّ الرهيب. ويمكن اختصار النتيجة، قدر المستطاع، في كلمتين تؤلِّفان ما يمكن اعتباره «مصطلحًا فكريًّا»، أفضل منه أفهومًا بحصر المعنى، أعني به «الامتناع الحريز عن الدنوِّ من الشيء».

ثمَّة شعور، في الوقت نفسه، بأنَّ هناك عنصرًا آخر أيضًا تجب إضافته، ألا وهو عنصر «القدرة»، و«القوَّة»، أو ما يمكن اختصاره بعنصر «الجبروت المطلق». سوف نعمد إلى لفظ العظَمة حتى نتمثَّله لأنفسنا، لأنَّ من له حسَّ اللُّغة، كائنًا من كان، وَجَبَ عليه أن يرصد آخِر أثرٍ واهٍ للألوهيِّ لا يزال يُناط باللَّفظ. فما هو رهيب يمكنه، من ثمَّ، أن يُعرب عنه، على نحو موافق، كأنَّه عظَمة رهيبة. إنَّ في وسع عنصر العظَمة الثاني هذا أن يُحافظ عليه مصونًا، بطريقة حيَّة، حيثما ينكفئ ذاك العنصر الآخر، ويأفل نجمه، أي عنصر الامتناع الحريز على الدنوِّ من الشيء، على نحو ما يُشاهد، مثلاً، في الصوفيَّة. هنالك يبرز إلى العلن وعي الخليقة كما لو أنَّه طيفٌ، أو انعكاسٌ ذاتيٌّ، لعنصر العظَمة هذا، أو الجبروت المطلق؛ أي ذاك الذي يتَّصل به أيُّما اتِّصال. على هذا النحو، ثمَّة شعور للمرء بانسحاقه، وبكونه «ترابًا ورمادًا» مقابل «السيادة» التي نعيها. وهذا ما يشكِّل مادَّة الألوهيِّ الخام، بالنسبة إلى حسِّ التواضع الدينيّ[1].

ربما علينا أن نعود، هنا، إلى دعوى شلاير ماخر، بشأن ما ندعوه «حسَّ الخليقة»؟ أعني به «حسَّ التبعيَّة». لقد وجدنا من قبلُ، خطأ في هذه الجملة، أساسه أنَّه يتَّخذ له فيها قاعدة ونقطة انطلاق؛ وأنَّه لا يتورَّع عن المناداة بوعي المرء الموضوع الدينيَّ، عبر استنتاج يخلص إليه فقط من الظلِّ الذي يسدله على الوعي الذاتيّ. أمَّا نحن فلدينا نقدٌ آخر، إضافيٌّ، نسوقه ضدَّه، دونكم إيَّاه: يريد شلاير ماخر بعبارة «حسّ التبعيَّة» وعيًا لارتهان المرء (من حيث هو أثر بعد علّة)؛ ويتوسَّع، من ثمَّ، في مضامين ذلك بقدر كافٍ من المنطق، في الأقسام المتعلِّقة بالخلق والبقاء. فمن جانب الألوهة، تكون «السببيَّة»، هي اللَّفظ المقابل «للتبعيَّة»، أي صبغة الله من حيث إنَّها مجرية الأشياء كلِّها، ومرتهنة إيَّاها بها. بيد أنَّ معنى هذا لا شأن له قطُّ بذاك الانفعال الدينيِّ، المباشر والقشيب،

[1]- أنظر- R.R. Marett, The Birth of Humility, in the Threshold of Religion, 2nd ed, 1914.

الذي يحسُّ به المرء في أثناء قيامه للصلاة، والذي يمكن أن يُحتبَس نوعًا ما من أجل تحليله؛ بل إنَّه يمتُّ، بعكس هذا، بصلة إلى الجانب العقلانيِّ لفكرة الله بلا مريَّة؛ بل وترتضي مضامينه تحديدًا أفهوميًّا ودقيقًا لها؛ حيث ينبجس من مصدر متميّز كلَّ التميُّز.

ربمَّا أمكن التعبير عن الفرق بين «حسِّ التبعيَّة»، عند شلايرماخر، وذاك الذي يجد له صياغة نموذجيَّة في كلمات إبراهيم الآنفة الذكر، في التمييز بين الوعي بكون المرء مخلوقًا ووعيه بكونه خَلقًا. ففي الحالة الأولى، لديك الخليقة من حيث كونها صنع الفعل الإلهيِّ الخلَّاق؛ وفي الأخرى، عجز وعدم مدقع مقابل قدرة ضابطة، وتراب ورماد مقابل «عظَمة». في الحالة الأولى، لديك فعل خلق المخلوق، وفي الأخرى مآل الخليقة. وما إن هبَّ الفكر النظريُّ إلى الاهتمام بهذا الأنموذج الأخير للوعي. أي ما إن هبَّ إلى تحليل هذه «العظَمة» حتى سرنا إلى جملة من أفكار تختلف اختلافًا جذريًّا عن أفكار الخلق، أو البقاء. لقد انتهينا أخيراً إلى فكرتين: الأولى فكرة إلغاء الذات، أمَّا الأخرى، فتبدو كأنَّها تتمَّة لها. في الجهة المقابلة، تنحو الصوفيَّة نحو غرض مرجعيَّتها المتعالي، كأنَّه الكليُّ المتسامي والمطلق حيث له ملء الكيان، وتغدو الذَّات المحدودة واعية، إذا ما قوبلت به، حتى في عدمها، أنَّها «إنمَّا أنا لا شيء، وأنت كلُّ شيء». وهنا لا فكرة في هذا لأيِّ علاقة سببيَّة بين الله، الخالق، والذَّات المخلوقة. إنَّ النقطة التي ينطلق منها التأمُّل ليست «وعي تبعيَّة مطلقة» لذاتي، كأنيّ بها نتيجة وأثر لعلَّة إلهيَّة. لأنَّ هذا، في حقيقة الأمر، سوف يفضي إلى تشديد على واقعيَّة الذات؛ بل على وعي التفوُّق المطلق والتعالي لقدرة أخرى غير الأنا.

وعلى ذكر الصوفيَّة. فما من تحرٍّ عن سيرورة شيء يمكنه وحده أن يلقي ضوءًا على جوهر طبيعته. من أجل ذلك، ليس نهوض الصوفيَّة، تاريخيًّا، بأمر مادّيٍّ بالنسبة إلينا؛ ذلك بأنَّها في عمق جوهرها، دفع العناصر غير العقلانيَّة في الدين، أو التي تتخطَّى ما هو عقلانيّ. بل والمبالغة أيضًا في دفعها، بالفعل، نحو درجة عالية جدًّا. ففي وسع غير العقلانيِّ، وفي وسع عوامله، المتنوِّعة أن تتلقَّى تفخيمًا متفاوتًا؛ وحينئذٍ يختلف نوع الصوفيَّة على حسب ما يقع منها وراء كلِّ نظرة.

يجدر القول أنَّ ثمَّة ميزة مشتركة بين مجمل اتِّجاهات التصوُّف، هي ميزة التماهي. وهذا ما نجده على درجات مختلفة من الكمال، بين ذات المرء والواقع السامي. ولهذا التماهي مصدر من ذاته، لسنا نُعنى به الآن، وهو ما ينبجس من «لحظات» اختبار دينيٍّ تتطلَّب معالجة منفصلة. مع ذلك، ليس «التماهي» وحده كافيًا بالنسبة إلى الصوفيَّة، إذ يجب أن يكون تماهيًا مع الشيء، الذي هو في الوقت نفسه كليُّ السموِّ في القدرة والواقع، وغير عقلانيٍّ بكامله. إنَّ عنصر هذا الوعي الدينيِّ غالبًا ما نجده في أوساط الصوفيين. فقد نوَّه ريسيجال بهذا الأمر بالقول[1]: «تبدأ الصوفيَّة

[1]- ريسيجال - بحث حول ركائز المعرفة الصوفيَّة - من الأرشيف الفرنسي - بارثيس - -1897 ص 90.

بالمخافة، بالشعور بسطوة عارمة، لا تُقهر، ثمَّ تمسي في ما بعد شوقًا للاتِّحاد مع ما يسطو على هذا النحو». ويمكن العثور، في يومنا الحاضر، على عدد من الأمثلة الواضحة، المقتبسة من الاختبار الدينيِّ في أعمال وليام جيمس كقوله: «اخترق سكينة الليل المطبقة صمتٌ جليل. وحلَّ الظَّلام بحضرته، التي أحسَّ بها القاصي والداني، لأنَّها لم تكن لترُى. لم يَعُد لي حولٌ في أن أشكَّ بأنَّه كان ثمَّة أكثر منّي. أجل، شعرت أنيّ خيرٌ لي، لو أمكن الأمر، أن أكون أقلَّ واقعًا منهما كليهما»[1].

يحمل هذا المثال الكثير من العبر، في ما يتعلَّق بالصِّلة القائمة بين الصوفيَّة «وأحاسيس التماهي»، لأنَّ الاختبار المرويَّ هنا أوشك أن يعبر إلى ذاته.

ثالثًا: عنصر «الزَّخم» أو العُجالة:

هنالك أخيرًا، عنصر ثالث محصور بين المهابة والعظمة، أسمح لنفسي بأن أنعته بعنصر «عُجالة». إنَّه يُلحَظ في فكرة الـ OPYN أو «الغضب، ويكسو نفسه في كلِّ موضع بتعابير رمزيَّة، من قبيل: حيويَّة، هوى، الطابع الانفعاليّ، الإرادة، القوَّة، الحركة، الاهتياج، النشاط، الوازع. ومثل هذه الأوصاف نموذجيَّة؛ وتتردَّد، مرارًا وتكرارًا، من المستوى الشيطانيِّ حتى فكرة الله «الحيّ». إذن، لدينا هنا العامل الذي حدا في كلِّ مكان، أكثر من سواه، إلى أشدِّ المعارضات ضراوة لإله التأمُّل العقلانيِّ، الفلسفيّ. ولقد أدان الفلاسفة، من ناحيتهم، زخم الألوهيَّة هذه كلَّما برزت إلى العلن، وذلك بحجَّة كونها تصاوير بشريَّة محبَّبة. وهم كانوا على صواب إذ أدانوها ما دام خصومهم قد أخفقوا في الاعتراف بأنَّ الألفاظ التي استعاروها من دائرة الحياة الفطريَّة والعاطفيَّة، هي ذات قيمة تشبيهيَّة محضة. إلاَّ أنَّهم كانوا أيضًا على خطأ، رغم هذا الإخفاق، من حيث زعمهم أنَّ هذه الألفاظ تعرب عن الجانب الأصيل للطبيعة الإلهيَّة؛ أي الجانب غير العقلانيِّ الذي يفيد وعيه في الذَّود عن الدين نفسه.

قصارى القول.. حيثما أنشأ أناس يختصمون حول الله «الحيّ»، أو حول مذهب الإراديَّة[2]، يمكننا التيقُّن أنَّ ثمَّة قومًا غير عقلانيين، كانوا يكافحون ضدَّ العقلانيين والعقلانيَّة. هذا ما حدث مع لوثر[3]، في خصومته مع إرازمُس. فلم تكن أطروحة جبروت الله عنده، في كتابه حول الباصرة الأمَّة De Servo Arbitrio، إلاَّ اتِّحاد «العظَمة» بمعنى السطوة المطلَقة. مع هذا «الزَّخم» الذي

[1]- وليام جيمس (1842-1915) فيلسوفٌ وعالمُ نفس أميركيٌّ - أنشأ إلى جانب نظيره شارل ساندرز بيرس مدرسة فلسفيَّة عرفت باسم المدرسة البراغماتيَّة التي كان لها أثر كبير على فلاسفة وعلماء اجتماع أوروبيين مثل: إميل دوركهايم، وإدموند هوسرل، وبيرتراند راسل، وهيلاري بنتام، وريتشارد رورتي وسواهم.

[2]- حسب معجم أندريه لالاند (مفردات الفلسفة، جزء 2، ص 1216) هو «مذهب يقبل بشكل فيه بعض الشيء من الجذريَّة بأنَّ التصوُّر ووظائف الإدراك تخضع لوظائف الذهن الانفعاليَّة والفاعلة».

[3]- مارتن لوثر (1483-1546)، فيلسوف ولاهوتيٌّ بروتستانتيٌّ ألمانيٌّ قاد حركة الإصلاح في الغرب، في مواجهة السلطة البابويَّة وقوانين الكنيسة الكاثوليكيَّة.

علوم المبدأ
العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

يعني قوَّة لا تعرف حدًّا، ولا مقرًّا، صاعقة، ونشطة، وحازمة، وحيَّة، يُعدُّ عنصر «الزَّخم» هذا عاملاً حيًّا وصلبًا في الصوفيَّة أيضًا. والمقصود هنا صوفيَّة العشق، حيث يتقدَّم الوعي بقوَّة جارفة في تلك «النار الآكلة». إنَّها نار الهيام التي يكاد الصوفيُّ ألاَّ يتَّقي سعيرها، بل يلتمس أن يلطف به القيظ الذي يلفحه بلهيبه، خشية أن يرديه صريعًا. وفي هذه العُجالة، يصرُّ «عشق» الصوفيِّ على قرابة جليَّة للعيان، مع الـ Opyn («الغضب») نفسه، غضب الله اللَّافح والآكل. إنَّه «الزَّخم» نفسه وقد اتَّخذ له مجرى مختلفًا. «فالعشق ليس سوى غضب كظيم»، على حدِّ قول أحد المتصوِّفة.

عنصر»الزَّخم» هذا يعود إلى الظهور ثانية في تأمُّلات فيخته حول المطلق، وكأنيّ به احتقانٌ عالميٌّ ثائرٌ، وهائلٌ، لا يهدأ قطّ، وفي «إرادة» شوبنهاور الشيطانيَّة. ولكنَّ هذين الكاتبين، في الوقت نفسه، سيقترفان كلاهما الخطأ عينه، الخطأ الذي نقع على أثر له في الخرافة. فإنَّهما في هذه المنزلة من التأمُّل ينحوان بمحمولات «طبيعيَّة»، من شأنها أن تُستخدم «كعبارات فكريَّة»، وتعبرِّ عمَّا هو نفسه خارج التعبير عنه، صوب ما هو غير عقلانيّ. وكأنيّ بها أوصافٌ واقعيَّةٌ له.

قائمة بالمصادر والمراجع:

1. الكتاب المقدَّس - تكوين- 18-27.
2. الكتاب المقدَّس - سفر الخروج 23-27.
3. ك. م. سفر أيوب 9:34 – 13:21.
4. Theologische Rumdschau، 1910، الجزء الأوَّل، حول «الخرافة والدين في كتاب فوندت: علم النفس التراثيّ، وفي Deutsche Literaturz، 1910، العدد 38. إ، ي، أجد في أبحاث حديثة العهد. ولا سيَّما منها أبحاث السَّادة R.R. Marett و N. Soderblom
5. UBER DIE RELIGION Reden An Die Gebildeten Unter Ihren Verächten, Berlin 1821
6. أنظر - R.R. Marett, The Birth of Humility, in the Threshold of Religion, 2nd ed, 1914.
7. ريسيجال - بحث حول ركائز المعرفة الصوفيَّة - من الأرشيف الفرنسي - بارثيس - 1897.
8. مارتن لوثر(1483-1546)، فيلسوفٌ ولاهوتيٌّ بروتستانتيٌّ ألمانيٌّ قاد حركة الإصلاح في الغرب، في مواجهة السلطة البابويَّة وقوانين الكنيسة الكاثوليكيَّة.
9. معجم لالاند - مفردات الفلسفة - الجزء الثاني - باريس- 1764.

الوجودُ والوعي النومينولوجيّ
بحث في ما يفيض عما هو مادي ويجاوزه

شايع الوقيان
باحث في الفكر الفلسفي ونائب رئيس الجمعية الفلسفية بالمملكة العربية السعودية

ملخص إجمالي:

يهدف هذا البحث إلى تقديم تصوُّر جديد للوجود مغاير للتصوُّرات المألوفة. ففي الفكر الفلسفيِّ الواقعيِّ أو التجريبيِّ ميلٌ إلى التعامل مع الوجود بوصفه جملة الأشياء المادّيَّة أو القابلة للملاحظة والتجريب. وفي الفكر الفلسفيِّ المثاليِّ نزوعٌ نحو اختزال الوجود إلى الوعي أو الأنا العارفة. وبهذا، اكتسب الوجودُ الصفاتِ التي تصف الوعيَ، فيما عرف بالثورة الكوبرنيكيَّة عند إيمانويل كانط. وهذه الثورة انطلقت من الكوجيتو الديكارتيِّ الذي قام باستنباط الوجود من الفكر.

وعليه، يغايرُ بحثُنا التصوُّر المادّيَّ للوجود، ويقرِّر أنَّه ليس إلَّا نمطًا من أنماط الوجود المرتبط بالوعي البشريّ. فالمادَّة عينها ليست إلَّا وقوع الموجود في إطارَيْ الزمان والمكان اللَّذين هما تصوُّران عقليَّان. وبالتالي، فالوجود يفيض عمّا هو مادّيٌّ، ويتجاوزه. وهو من جهة أخرى، يتجاوز العقلَ سواء أكان العقل المعرفيَّ كما عند كانط، أم العقل الأنطولوجيَّ كما عند هيغل. فالوجود الذي يعيّنه العقلُ هو أيضًا نمطٌ من أنماط الوجود المرتبط بالوعي البشريّ.

مفردات مفتاحية: الوعي النومينولوجي – الوجود – الفكر – الفينومينولوجيا – الكوجيتو.

علوم المبدأ
العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

تمهيد

الوجود السابق على كلِّ تعيينات الوعي هو الوجود النومينولوجيُّ، وهو أساس كلِّ أنماط الوجود المشتقَّة، والتي تسمَّى في هذا المقال بالوجود الفينومينولوجيّ. وكلمة فينومينولوجيّ تعني كلَّ ما يضاف إلى الوجود من قبل الإنسان. ومن أجل إقامة أساس متين للفلسفة، علينا أن نخرج عن حدود الفينومينولوجيا، ونتَّجه نحو ما يوجد هنالك. فالإقامة في العقل أو في اللُّغة لم يؤدِّ إلاَّ إلى سيادة الشكِّ المذهبيِّ والنزعة النسبويَّة التي ترى أنَّ كلَّ شيءٍ يقبل أن يكون صحيحًا أو خاطئاً تبعًا لتصوُّرات من يمارس الحكم. وهذا ضرب من الفوضى المعرفيَّة التي قد تعجز بشكل تامٍّ عن حلِّ مشكلات واقعيَّة حقيقيَّة مثل مشكلات الأخلاق في العالم المعاصر.

الوعي النومينولوجيُّ، كما يحاول المقال أن يثبت، هو الوعي السابق لأيِّ فصل بين الفكر والوجود، كذاك الذي قام به ديكارت أو كانط أو غيرهما ممَّن توّرط في ما يسمَّى بالمغالطة الترانسندنتاليَّة. وهو فصلٌ جعل الكفَّة تميل لصالح الفكر بحيث تمَّ اختزال الوجود إليه. وما يذهب إليه المقال هو أنَّ الوعي النومينولوجيَّ هو الذي يكتسي صفات الوجود، وليس العكس، بشرط ألاَّ نفهم الوجود على أنَّه ماديٌّ ولا مثاليّ، بل هو الأفق الإمكانيُّ لكلِّ ما يمكن أن يقع.

1 - الوجود بوصفه أساسًا

في ظل انتشار النسبويَّة شاعت نزعة التعدُّديَّة الثقافيَّة. وهذه النزعة تنهض على إنكار وجود قيم كونيَّة تشترك فيها الثقافات الإنسانيَّة، وترفع شعار الاختلاف بديلاً للمماثلة. ولا بأس في هذا. لكن المشكلة تنشأ عند الخلط بين القيم الثقافيَّة والأخلاقيَّة. فكلُّ ثقافة لها قيمها وأعرافها وتاريخها وفنونها. ولكنَّ بعضًا من القيم الثقافيَّة تمس صميم الأخلاق. فقد يحدث أن تنتهك حقوق الإنسان، ويحدث أن يُطلَب منَّا ألاَّ نتدخَّل في أعمال ثقافة مغايرة بدعوى احترام التنوُّع الثقافيِّ. وعليه، فالتفريق بين الثقافة والأخلاق ضروريٌّ جدًّا. فالأخلاق - بخلاف الثقافة - لها أساسها الميتافيزيقيُّ الكونيّ. فالحقُّ في الحياة وحريَّة العمل والاعتقاد والتعبير هي ممَّا لا يجب أن يكون خاضعًا لتعيينات الثقافة. وأعتقد أنَّ أعتى عُتاة النسبويَّة سيجد نفسه في موقف حرج لو سألناه مثلاً عن مشروعيَّة ممارسة الساتي في الهند (أن تحرق الزوجة نفسها مع زوجها عندما يموت، وهي تفعل ذلك طوعًا أو كراهية)، أو مشروعيَّة ختان البنات أو تقديم الإنسان قربانًا لإله ما. فلكي ينسجم النسبويُّ مع نفسه عليه أن يقرَّ بمشروعيَّة تلك الممارسات الهمجيَّة، بل عليه أن يقرَّ بمشروعيَّة حتى الإرهاب العالمي المعاصر الذي يفتك بالبشريَّة.

الأقرب أنَّ النسبويَّ سوف يرفض كلَّ تلك الممارسات. ولكن على أيِّ أساس؟ سيقول ليس

هناك أساس. وهذا تخبُّط وخُلْف. أو قد يقول هناك أساس ولكن لا أعرفه. وهذا الجواب هو الأكثر معقوليَّة. لكنَّ إقراره بوجود أساس يعني -ضمنًا- أنَّه يرى أنَّ كلَّ موقف فكريٍّ أو سلوكيٍّ له مبرِّر أو باعث أو سبب. أو بكلمة أخرى: له أساس. فالأساس الأول إذن هو «أن لكلِّ شيء أساسًا». وهو أساس صوريٌّ أو شكليٌّ، وما يجب أن يتلوه إذن هو البحث عن طبيعة ذلك الأساس أو تلك الأُسس.

لكن، هل سيبقى النسبويُّ نسبويًّا وهو يقول بوجود أساس؟ ألا يحاجج بأنَّ الاختلاف (اللَّاأساس) هو (أساس) كلِّ شيء؟ لكن ألا يعني هذا أنَّ فكرة (اللَّا-أساس) نفسها تنطوي على الإقرار بالأساس. فلو عدل في صياغته وقال (بل «اللَّا-أساس» هو لا-أساس الأشياء) فإنَّه بالتالي ينكر أن يكون اللَّا-أساس أساسًا، وبالتضادِّ يكون الأساسُ أساسًا.

لا يمكن أن يكون كلام المرء معقولًا ومفهومًا ما لم يلتزم بمبادئ العقل ذاتها كمبدأ الهويَّة وعدم التناقض والثالث المرفوع. فلو قال فلانٌ (أنا مؤمن بممارسة الساتي) ثم قال بعدها مباشرة (أنا غير مؤمن بممارسة الساتي) فلن يكون مفهومًا وسوف نتعامل معه وكأنَّه يصدر ضجيجًا صوتيًّا فحسب، أو أنَّه لم يتكلَّم أصلًا! فاللُّغة نفسها والكلام نفسه لهما أصول وأسُس وقواعد. اللُّغة تقاوم التناقض.

ما هو الأساس؟ ما معنى أساس؟ وهل هو واحد أم كثرة؟ وهل يمكن البرهنة عليه؟ ولكن أنّى لنا ذلك ونحن لنبرهن عليه نحتاج إلى أساس آخر؟ هل هو ما لا يمكن البرهنة عليه؟ إذا كان كذلك فما الفرق بيننا وبين النسبويِّ أعلاه عندما قال «لا أعلم»؟ فالنسبويُّ عندما يرفض ممارسة الساتي فهو يفعل ذلك من دون أساس؛ أي كأنَّه يقول لستُ ملزمًا بالبرهنة على رفضي للساتي، فهو خطأ وحسب ولستُ محتاجًا إلى أيِّ تصوُّر مطلق أو حقيقة متعالية أو أساس ميتافيزيقيٍّ لتسويغ الصواب أو الخطأ.

بيد أنَّ هذا الأمر لا يستقيم ولا يجوز؛ لأنَّ التخلّي عن مفهوم المناقشة والتسويغ العقليِّ والعلميِّ يفتح المجال لمفهوم القوَّة والغلبة والعنف، فيكون الصواب، والحال هذا، إلى جانب الأقوى، وبهذا يتمُّ تبرير كلِّ شيء بناء على القوَّة (قوَّة المال والسلاح والدعاية ونحو ذلك). ومن ثمَّ فرفض الشخص النسبويِّ لممارسة الساتي يجب أن ينطلق من أساس مسوّغ، ولو كان الرأي للأقوى ولو كان الأمر بالغلبة فلا داعي للكلام والتنظير، وليلزم المرءُ الصمتَ. فعند الكلام يكون المرء ملزمًا أخلاقيًّا وعقليًّا بالتسويغ كما يبيّن علماء التداوليَّة. الكلام بطبيعته ضرب من الحجاج ويقتضي التسويغ، والمرء ينخرط في النقاش ليقنع الآخرين لأنَّه يرفض الغلبة والإرغام والبطش. فالحجاج يعدُّ بديلًا للصراع الدامي. وإذا كان السلاح أداة صراع كهذا، فإن «البرهان» هو أداة النقاش والحجاج.

إذن، لكي نكوِّن مفهومين وعادلين، ولكي يكون لكلامنا حجَّة ولآرائنا قبولٌ، فلا بدَّ إذن من أن نبرهن عليه. لا بد إذن من أساس ومن البرهنة على صحَّته. ومادام الأمر كذلك فإنَّ الأساس الذي نريد البرهان عليه هو ذاته الأساس الذي نبرهن به. فالأساس هو أساس ذاته؛ أي هو يؤسِّس ذاته. وهذا يعتمد على كونه من الوضوح واليقين بحيث لا يمكن لأحد سوى قبوله. فما الأساس الذي يؤسِّس ذاته ولا يحتاج لغيره؟

2 – الوجود أظهر من أن يُعرَّف

الأساس هو بكلمة واحدة: الوجود. الوجود لا يمكن البرهنة عليه، ولا يمكن إنكاره، ولا يُراد به المعنى المادّيَّ أو الواقعيَّ أو المثاليّ؛ فكلُّ هذه المعاني محتاجة مسبقًا إلى تصوُّره الكي تستقيم. سوف نفصِّل في ماهيَّة الوجود لاحقًا، ولكن نكتفي بالقول الآن أنَّ كلَّ شيء موجود، وأنَّ ما ليس موجودًا هو غير موجود. ولكنَّ اللَّا-وجود هذا ليس هو العدم. فليس ثمَّ عدم. وإذا لم يكن اللَّا-وجود عدمًا فهو إذن كلُّ فكرة خاطئة أو موهومة أو متخيَّلة. العنقاء مثلاً غير موجودة وهذا يعني أنَّها مجرَّد فكرة تمَّ اختلاقها ولا يعني أنَّها تنتمي إلى فضاء آخر اسمه العدم. وبما أنَّ العدم ليس موجودًا فكلُّ ما لدينا هو الوجود.

الوجود إذن، هو أساس كلِّ شيء، أساس الزمان والمكان، وأساس الوعي. وبما أنَّه كذلك فهو غير متزمِّن وغير متمكِّن وليس وعيًا، فهو مستقلٌّ عن الوعي. وكلُّ كائن له نصيب فيه فهو هناك، مستقلٌّ عن وعينا به. و«الوجود هناك» ليس خاصًّا بالإنسان (الدازاين حسب هايدغر)، بل هو ما هو هنالك خارج الوعي، وخارج اللُّغة، وخارج الزمان، وخارج المكان، وخارج كلِّ ما ليس هو. هذا الأساس، إذن، مطلق. وسوف نعرف لاحقًا أنَّ هذا الأفق المطلق هو ما نعتمد عليه في تقرير كثير من الحقائق التي تمَّ تجاهلها كالشيء في ذاته والواقع الصَّلب، وسوف نؤسِّس عليه أيضًا براهين جديدة لمبادئ الفكر الشهيرة؛ ولسوف نعلم أنَّ مبدأ الهويَّة مثلاً ومبدأ عدم التناقض ليسا قانونين للفكر وحسب إنَّما هما أيضًا قانونان أنطولوجيَّان، أي أنَّ العقل اكتسبهما من الخارج ولكن ليس من الخارج التجريبيِّ لأنَّ هذا الخارجَ زمانيٌّ ومكانيٌّ، بل من الخارج بصورة مطلقة (الخارج المطلق).

لا بدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّ الوجود بهذا المعنى مستقلٌّ عن الوعي (الذَّات) وعن العالم الخارجيِّ (الموضوع) لأنَّه هو الأساس لهذين المبدأين. هذا الأساس الأنطولوجي يبرهن على نفسه بنفسه لأنَّه ليس هناك شيء يسبق الوجود أو يتلوه، وليس هناك شيء يقف معه جنبًا إلى جنبٍ (كالعدم مثلاً) لكي يكون له من أولئك برهان. إنَّ افتراض وجود أساس نبرهن به على الوجود يجعلنا نقع في مأزق: فهذا الأساس المزعوم يجب أن يكون لا-وجودًا لأنَّه مطلوب في البرهان على

الوجود، والأساس يجب أن يكون مختلفًا عمَّا يؤسِّسه. واللَّاوجود إمَّا أن يكون فكرة موهومة تقع فقط في العقل الذي اختلقها، والوهم هو ما من طبيعته ألَّا يوجد بشكل مستقلٍّ، ومن ثمَّ فلا يمكن أن يكون أساسًا للوجود الذي عرفنا أنَّه سابقٌ للعقل وبالتالي مستقلٌّ عنه، وإمَّا أن يكون اللَّاوجود عدمًا. لكن، كيف للعدم أن يكون أساسًا للوجود؟ إذا كان العدم لا شيءَ فكيف يكون أساسًا؟ الأساس يجب أن يكون موجودًا لتنهض عليه المبادئ. ومن ثمَّ فلا مفرَّ من اعتبار الوجود أساسًا لنفسه لتفادي المأزق.

العدم ليس موجودًا وليس وجودًا، ولذا فليس هناك عدم. ومجرَّد التلفُّظ بالكلمة يُعدُّ خطأ أنطولوجيًّا. ولكن سوف يكون مقبولًا التلفُّظ بها في إطار فينومينولوجيٍّ فقط (أي في إطار لغويٍّ أو ثقافيّ).

3 – الوجود النومينيُّ والوجود الفينومينيّ

سؤال الوجود سؤال قديم ولا يفتأ يربكنا كما يقول أرسطو (الكتاب السابع): «ما هو الوجود؟ وبعبارة أخرى ما هو الجوهر؟»[1]. يتَّضح هنا أنَّ أرسطو يماهي بين الوجود والجوهر، ولكن في مواضع أخرى يجعل الجوهر مقولة من مقولات الوجود، ولكنه ليس المقولة الوحيدة. والجوهر موجود وليس وجودًا، وهو الحامل النهائيُّ الذي لا يمكن أن يُحمَل على أيِّ شيء آخر[2]. وسوف يبيّن هايدغر، كما سوف نعرف، أنَّ هذا الخلط بين الوجود والموجود هو ما أفضى إلى نسيان الوجود.

يذكر أرسطو في الكتاب الرَّابع (مقالة الجاما) من الميتافيزيقا أنَّه يقال إنَّ الشيء موجود بمعان كثيرة[3]. ففي العصر اليونانيِّ ما قبل سقراط، فهم الفلاسفة الإيليون الوجودَ بوصفه الوجود المادّيَّ أو الطبيعيَّ، وطرحت وقتها أسئلة عديدة حول ماهيَّة الوجود: هل هو واحد أم كثير؟ وهل أصلُه الماء أو النار أو الهواء أو التراب أو اللَّاتعيُّن؟ ولكنَّ الفلاسفة اللَّاحقين طرحوا أسئلة من نوع آخر: هل الوجود هو الثابت وأنَّ التغيُّر ليس سوى وهم؟ وهذا رأي بارمنيدس وزينون وأتباعهما ممَّن أنكروا الحركة والتغيُّر؟ أو هل هو في صيرورة دائمة وسيَّالة، كما يُحاجِج هيرقليطس؟[4].

في الفكر اليونانيِّ التالي، أي: في فكر سقراط وأفلاطون وأرسطو نجد مسارًا مغايرًا. فالوجود لم يعد شيئًا ماديًّا بل هو -حسب أفلاطون- المثل والأفكار. وهذه المثل هي الأساس الأنطولوجيُّ

[1]- أرسطو، الميتافيزيقا، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ص ٤١٣.
[2]- المصدر نفسه، ص ٣٦٤.
[3]- المصدر نفسه، ص ٣٢٣.
[4]- محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، ص٩٦-٩٧.

لوجود الأشياء الواقعيَّة التي أضحت مجرَّد ظلال للمثل. وكما أنَّ ظلال الشيء لا تشكِّل ماهيَّته فإنَّ العالم المادّيَّ لا يشكِّل ماهيَّة الوجود. أمَّا أرسطو فقد طرح ثلاثة تعريفات للوجود أو لنقل ثلاثة معانٍ:

الوجود الماهويُّ والعرضيُّ كقولنا الإنسان حيوان ناطق للماهويِّ، وقولنا الإنسان موسيقيٌّ أو سقراط موسيقيٌّ للعرضيِّ لأنَّ كون المرء موسيقيًّا لا يدخل في ماهيَّته.

الوجود الصادق والكاذب فقولنا سقراط عربيٌّ قول كاذب، وبالتالي فهو يدلُّ على لا-وجود، أي على فكرة موهومة؛ فليس في الوجود شخص يدعى سقراط الفيلسوف المعروف ويكون في الوقت عينه عربيًّا.

(٣) الوجود بالقوَّة وبالفعل، فوجود قلم الرصاص في يدي وجود بالفعل، بينما وجوده في عود الخشب قبل نحته يُعدُّ وجودًا بالقوَّة[1].

في الفكر الفلسفيِّ الدينيِّ سواء الإسلاميّ أم المسيحيّ، صار الوجود الحقُّ يُقال على وجود الواحد أو الوجود الإلهيّ. وهو أصل كلِّ الموجودات. فأفلوطين صاحب نظريَّة الفيض والصدور يرى أنَّ الواحد هو ما تشتقُّ منه كلُّ الموجودات قاطبة. وشاع أيضًا الفصلُ النظريُّ بين الوجود والماهيَّة. وهو فصلٌ سوف يرفضه الفلاسفة الوجوديون في القرن العشرين.

في هذا السياق، يرى ابن رشد أنَّ الشيء له ماهيَّة، ولكنَّه قد يكون موجودًا وقد يكون معدومًا[2]. فالكرسيُّ مثلاً له ماهيَّة وهي صورته في ذهن النجَّار، وقد يوجِده النجَّار بالفعل فيكون موجودًا وقد يبقيه فيظلُّ معدومًا ولكنَّه حائز على ماهيَّة. والحقيقة أنَّ الوجود كماهيَّة بدأت مع أفلاطون ونظريَّته عن المثل (الماهيَّات). وقد طوَّرها أرسطو في نظريَّته عن المادَّة والصورة حتى لكأنَّ الصور هي المثل وحلَّت في العالم المادّيِّ وارتدت حلَّة حسّيَّة؛ فشكل الكرسيِّ (صورته) هو الجانب الروحيُّ أو المثاليُّ، ومادَّته، سواء الخشب أم النحاس أو غيرهما، هي الجانب المادّيُّ الهيولانيّ. ولكن انفصال الصورة عن المادَّة يجعل الوجود يفسد، والمادَّة، والحالة هذه، لا تعود مادّيَّة بل هيولانيَّة، ولو قلنا مادَّة غير مادّيَّة لما جانَبْنا الصواب!

في المقابل، نجد هايدغر يفرِّق بين كلِّ التصوُّرات أعلاه وبين مفهوم الوجود؛ فالوجود ليس الموجودات، بل هو شيء مختلف. إنَّه الأفق الذي ينكشف بفضل الدازاين (أي: الإنسان الواعي بوجوده)، والدازاين بالتالي هو من يكشف الموجودات. وهذا الكشف في الأساس جهوزيٌّ (ready to hand) قبل-تأمُّليٍّ (pre-theoritical)؛ أي أنَّه ناجمٌ عن طبيعة الدازاين الذي وجد نفسه ملقى

[1]- أنظر: أرسطو، الكتاب الخامس، ص ٣٦٢.
[2]- تلخيص ما بعد الطبيعة، نقلاً عن: يوسف كرم، العقل والوجود، ص ١١١.

هناك، في العالم وبين الأشياء ومع الآخرين. وهذه الطبيعة تتحدَّد بوصفها اهتمامًا وقلقًا. وبالتالي، فالطابع العمليُّ أو البراغماتيُّ (بالمعنى الهايدغريِّ) هو الأساس الذي يجعل الإنسانَ يخرج من ذاته ويتَّجه نحو العالم. وبما أنَّ الدازاين مُتناهٍ (أي هو وجود نحو الموت) فهو يعيش في الزمان، وهو وجود زمانيٌّ؛ فثمَّة إذن ماضٍ وحاضرٌ ومستقبل. ولكن الوجود هنا يختلف عن الوجود الذي نرتضيه والذي سيكون الأساس الأعمق لوجود الدازاين ولكلِّ موجود.

4 – بين الأنطولوجيا والفينومينولوجيا

الوجود الذي يكون أساسًا لكلِّ شيءٍ سندعوه بالوجود الأنطولوجيِّ، وسنميِّزه عن الوجود الفينومينولوجيِّ الذي كان هايدغر يتكلَّم عنه. وهو فينومينولوجيٌّ لأنَّه مرتبط بالإنسان؛ فلو عُدِم الإنسان فإنَّ هذا الوجود سوف يُعدم! كذلك كان هايدغر يقول إنَّ « عدم وجود دازاين يعني عدم وجود عالم»[1]، والوجود ههُنا هو حقًّا الوجود الفينومينولوجيّ. أمَّا الوجود الأنطولوجيُّ فهو واجب، أي أنَّه ضروريٌّ ولا يزول. ويمكن أن ندعوه كذلك بالوجود النومينولوجيِّ إذا ما نظرنا إليه من زاويةِ استقلاله عن الوعي البشريّ. فما هو؟

النومينولوجيُّ هو ببساطة صفة للوجود الذي للشيء في ذاته؛ أي هو الوجود الذي يكون فيه الشيء في ذاته (النومين) مستقلاًّ عن الوعي، بالمعنى الذي كان يذهب إليه كانط. أمَّا الفينومينولوجيُّ فهو صفة لكلِّ وجود له ارتباط بالوعي ومقولاته أو بالإنسان واهتماماته ولغته. وبما أنَّ الزمان والمكان لاحقان للوجود ومتأسِّسان عليه فإنَّ الوجود إذن غير زمانيٍّ وغير مكانيٍّ، وليس له ماض وحاضر ومستقبل؛ فلا يغيب ولا يحضر بل هو وجوب مطلق.

والآن لننظر في أهمِّ خصائص الوجود النومينولوجيِّ، وسوف أجملها في أربع أفكارٍ:

(أ) الفكرة الأولى: هي أنَّ الوجود واجب. البديل هو العدم، لكن العدم غير موجود، فلا يبقى لنا سوى الوجود. ولا نقول إنَّ معنى الوجوب هو الأزليَّة أو الأبديَّة أو السرمديَّة فكلُّ هذه المفاهيم تظهر لاحقًا مع فكرة الزمان ومع الوعي. وعكس «الواجب» هو «الممكن». فهل كان من الممكن للوجود ألاَّ يوجَد؟ أو هل يمكن لنا أن نسأل مع لايبنتز «لماذا كان وجود ولم يكن عدم؟»؟ هل هذا السؤال أصلاً ممكن؟ الحقيقة أنَّنا لكي نطرح هذا السؤال لا بدَّ من أن نوجد. ولو لم يكن ثمَّة وجود لما كان سؤالٌ أصلاً. ومن ثمَّ، فالسؤال يدين في إمكانيَّته للوجود؛ فالوجود هو أساسُ طرح السؤال. إنَّنا حتى لا يمكن أن نتصوّر حالة يكون فيها عدم ولا يكون وجود. فالتصوُّر أيضًا محتاج للوجود. وعليه، فلا نستطيع الإقرار بأنَّ ثمَّة عدمًا، كما ولا نستطيع طرح السؤال «لم كان وجود ولم

[1]-**Heidegger, Being and Time, p.255**

علم المبدأ IMOLMABDAA
العدد الثامن ـ 1445هـ ـ شتاء 2024م

يكن عدم؟». العدم غير موجود لكي نضعه في سؤال. وكلمة (عدم) لا تعدو أن تكون خطأ لغويًّا، وهذا الخطأ مفهوم في إطار الفينومينولوجيا فقط. فلكي يكون هناك كلمة فلا بدَّ لها من مُشارٍ إليه خارج الكلمة ذاتها، ومن هنا فلفظة (يبفغل) مثلاً ليست كلمة بل حروف مرصوصة بشكل عشوائيّ. في هذا الإطار، يقول الفارابي في كتاب «الحروف»: لكي يكون الشيء موجودًا فلا بدَّ أن تكون له ماهيَّة خارجَ النفس سواء تصوَّرته النفس أم لا. ويقول أيضًا: ما ليس له ماهيَّة فليس بصادق ولا كاذب[1]. والفارابي هنا ليس (اسمانيًّا) بل يقرب أن يكون أفلاطونيًّا واقعيًّا، وقد يختلف معه كثيرون، ولكن ضرورة أن تتجاوز الكلمة ذاتها وتتجاوز ما قد يقدِّمه لها المتلفِّظ من مدلولات نفسيَّة شخصيَّة غامضة هي ضرورة تقتضيها المعرفة، ويستوجبها العلم، ويشترطها التواصل اللُّغويُّ-الاجتماعيّ. ولمَّا كانت لفظة (عدم) لا تحيل على شيء في الواقع ولا في عالم الماهيَّات فهي لاغية. قد يرى بعض الفلاسفة أنَّها تحيل على ماهيَّة، ولكن عجز العقل عن تصوُّر مدلول العدم يجعلها فعلاً مجرَّد لفظة لا ترقى إلى أن تكون كلمة.

من هنا، فإنَّ ورود لفظة (عدم) في أيِّ سؤال أنطولوجيٍّ يفسد السؤال ويجعله لاغيًا. فقد يلتبس الذهن أحيانًا بسبب هذا الاستعمال اللُّغويِّ الطويل فيظنُّ أنَّ للعدم نصيبًا من الوجود، أو أنَّه يقف قبالة الوجود. ولكن الواقع أنَّ الوجود ليس ممكنًا لأنَّ الإمكان هنا يعني أنَّه كان يمكن ألَّا يوجد، وأنَّ العدم يحلُّ محلَّه! ولكن كيف للعدم أن يكون مكان الوجود وهو لا وجود؟ بعبارة أخرى، إمكان الوجود يعني أنَّ العدم كذلك ممكن؛ فكأنَّنا أمام خيارين: إمَّا الوجود أو العدم، وتلعب الصدفة وربما عوامل أخرى دورًا في اختيار أحدهما ورفض الآخر، ولكن بما أنَّ العدم غير موجود فليس ثمَّ إلَّا الوجود، ومادام هو الخيار الوحيد فهو واجب لا ممكن. لو كان الوجود ممكنًا لكان يمكن للعدم أن «يكون»! أي أن يوجد، وهذا تناقض شنيع. وعليه، لا مفرَّ من الوجود، وبالتالي فهو واجب. قد يُقال، مع هايدغر، «إنَّ الوجود غير موجود» وهذا صحيح إذا سلَّمنا أنَّه شيءٌ ما (أي موجود من ضمن الموجودات). ولكنَّه موجود بمعنى آخر. إذا كان الوجود هو «أساس» الموجودات- وهو ما يجعلها موجودة- فإنَّه أيضًا موجود لأنَّه أساسٌ لنفسه وهو يبرهن -لذلك- على نفسه. ولو احتيج إلى برهان من خارجه لما عاد هو الأساس. وهكذا فالوجود موجود بمعنى أنَّه يؤسِّس لنفسه كما يؤسِّس للموجودات الأنطيقيَّة (أي الأشياء بوصفها موضوعات لتدبُّر الوعي النظريّ). ولو صار الكون المادّيُّ كلُّه إلى الفناء فإنَّ الوجود سيظلُّ موجودًا؛ لأنَّه وجود واجب لا يزول بأيَّة صورة من الصور. ورغم أنَّنا يمكن أن نتحدَّث عن إمكانيَّة فناء «الشيء» بالمعنى المادّيِّ فإنَّ الشيء بوصفه نومينًا أو شيئًا-في-ذاته لا يفنى لأنَّه يكتسب من الوجود ذاته وجوبًا. فلا بدَّ دائمًا من أن يكون هناك شيء ما. وسوف نعرف تفصيل ذلك لاحقًا.

[1]- الفارابي، كتاب الحروف، ص ١١٦، ١٢١.

(ب) الفكرة الثَّانية: هي أنَّ الوجود بديهيٌّ وبيّن. صحيح أنَّ بعض الموجودات قد لا تبين ولا تظهر ولكنَّ الوجود ذاته بيّن لأنَّه بديهيٌّ، وهو بديهيٌّ لأنَّه يؤسِّس لنفسه ويبرهن عليها دونما حاجة إلى أساس آخر. في هذا المجال، يرى هايدغر أنَّ الوجود ينكشف وينحجب، ولكنَّه خلط بين الوجود النومينيِّ والفينومينيّ. فالأول بيّن دائمًا، بينما الثاني فهو فعلاً ما ينكشف أو ينحجب بناء على انكشاف الدازاين أو احتجابه. وهو يأخذ عن هوسرل فكرة القصديَّة (أو التوجُّه نحو...)، وهو توجُّه نحن العالم أو نحن ما ليس هو (الأنا). كما أنَّه توجُّه مدفوع أو مبعوث بالاهتمام. فالدازاين، لاهتمامه بنفسه، يهتمُّ بالعالم من حوله. وهكذا، فإنَّ الاهتمام والخروج أو (التوجُّه نحو) يجعل من الوجود الإنسانيِّ وجودًا مفتوحًا. وبانفتاحه ينفتح كلُّ شيء حوله. وفي أفق الانفتاح (تظهر) الأشياء. على سبيل المثال: لو وجَّهتُ انتباهي واهتمامي إلى اللَّوحة المعلَّقة على الجدار فإنَّها (تظهر) لي، رغم أنَّها قبل توجيه الاهتمام حاضرة أمام بصري لكنَّها غائبة عن وعيي.

كذلك يرى هايدغر أنَّ الإنسان في الوجود المزيف أو غير الأصليِّ ينخرط مع الناس (الهُمْ)، وفي هذا الانخراط ينحجب وجوده كدازاين. فبرأيه، ما يوجد هو ما يظهر، وإن كان الظهور يحمل معه إمكانيَّة الخفاء واللَّا-وضوح.

كلُّ هذا صحيح ما دمنا نتحدَّث عن الوجود الفينومينولوجيِّ. أمَّا الوجود النومينولوجيُّ فهو بديهيٌّ وبيّن. وبما أنَّه كذلك فلن أكون قادرًا على أن أبرهن عليه؛ وهل أستطيع فعل ذلك؟ قد أقول مثلاً «يكفي أن نفكِّر في أنفسنا لندرك الوجودَ». ولكن تفكيرنا في أنفسنا ليس برهانًا على الوجود؛ فلا يمكن لي أن أقول إنَّ هناك وجودًا لأنَّني أفكِّر، كما فعل ديكارت. ورغم أنَّ نصَّ عبارة ديكارت تقول «أنا أفكر، ومن ثمَّ فأنا موجود»، أي رغم أنَّه يستعمل كلمة «موجود» وليس «وجود»، إلَّا أنَّه يقصد المعنيين. هل يمكن اعتبار الكوجيتو أساسًا؟ لنتحرَّ الدقَّة هنا. ديكارت كان يردُّ على الشُّكَّاك ممَّن ينكرون الوجود أو المعرفة به. وقد وجد أنَّه لا بدَّ من الردِّ عليهم، فصاغ لنا الكوجيتو. ورغم أهمِّيَّة الكوجيتو في نظريَّة الوعي إلَّا أنَّه لا يفيدنا في نظريَّة الوجود. فالوجود بديهيٌّ وبيّن دونما حاجة إلى برهان. فماذا نفعل بالكوجيتو هنا إن لم يكن برهانًا؟

يقول المتنبي (وليس يصحُّ في الأذهان شيء.. إذا احتاج النهار إلى دليل). وأقول بعد التعديل (وليس يصحُّ في الأذهان شيء.. إذا احتاج الوجود إلى دليل). عندما يأتي النهار فإنَّنا نعرف فورًا أنَّ النهار أتى. وقد ينكر شاكٌّ أو من خُولِط في عقله أنَّنا في النهار، وقد نبرهن له مثلاً بظهور الشمس وانجلاء العتمة واتِّضاح الأشياء. لكن البرهان هنا لو نلاحظ ليس لإثبات وجود النهار بل لتغيير قناعات المنكرين. وهكذا فالبرهان على الوجود مُنصبٌّ على الاعتقاد وليس على الوجود. عندما نقول الوجودُ بيّنٌ فالمراد أنَّ الحدسَ المباشرَ هو الطريق الوحيد لمعرفة الوجود. وكلُّ ما هو بيّن

فهو محدوس. وأمَّا البرهان كالاستدلال من شيء على شيء أو كالتعليل بذكر السبب، فلا ينفع في ما يظهر نفسه بنفسه ويوجد نفسه بنفسه. الحدس قد يكون ضربًا ممَّا يمكن تسميته بالاستدلال الذاتيِّ؛ أي أنَّ الشيء يبرهن على نفسه بنفسه دونما حاجة إلى حدود وسطى. وقد نتحدَّث عن ضرب من التعليل الذاتيِّ؛ حيث يوجد الشيء نفسه بنفسه، كما هو حال الوجود ذاته. وهكذا نقول إنَّ التعليل الذاتيَّ نابعٌ من كون الوجود واجبًا، والاستدلال الذاتيَّ من كون الوجود بيّنًا.

(ج) الفكرة الثَّالثة: أنَّ الوجود ليس في الزمان ولا في المكان، بل الزمان والمكان فيه. فلولا الوجود لما كان زمان ولا مكان. لكن، هل نقول: لولا الزمان والمكان أيضًا لما كان وجود؟ الجواب لا. فالزمان والمكان تصوُّران علائقيَّان وهما مرتبطان بالإنسان؛ الرَّاصد أو الواعي أو الفاعل أو هما ينشآن كعلاقة ثنائيَّة بين الإنسان والعالم، أو كعلاقة بين شيئين مع وجود الرَّصد والملاحظة من طرف ثالث هو الكائن العاقل. والزمان النسبيُّ في الفيزياء مرتبط بوجود الراصد. وعليه فهل نقول: لولا وجود الإنسان لما كان وجود؟ هذا ما قد يشي به فكر كانط وهايدغر وإنشتاين. ولكن يجب علينا أن نعيد ونكرِّر أنَّ الوجود عند هؤلاء فينومينولوجيٌّ وليس نومينولوجيًّا. فالوجود النومينولوجيُّ وجودٌ واجبٌ حتى لو انعدم كلُّ شيء. فبانعدام الأشياء والبشر ينعدم الزمان والمكان. ولكن سيبقى الوجود لأنَّه واجبٌ كما أشرنا في الفكرة الأولى، وليس هناك بديلٌ يحلُّ محلَّه.

إذن، فالوجود خارج إطار الزمان والمكان. وعندما أقول إنَّ «أرسطو موجود» فلا يجب أن نفهم كلمة «موجود» بمعنى زمنيٍّ (أنَّه وجد في زمن ثمَّ مضى)، فبما أنَّ الوجود لازمانيّ ولامكانيّ فإنَّ أرسطو موجود دائمًا وأبدًا. وكلُّ شيء موجود فهو موجود دائمًا وأبدًا. ثمَّ إنَّ الوجود ليس الحضور والغياب الزمنيَّين، ولا هو فقط الحضور الجسديُّ أو المادّيُّ للموجود، بل هو شيء أعمّ؛ إنَّه الوجود النومينولوجيُّ للموجود سواء أكان موجودًا فعليًّا أم ممكنًا، والإمكان (القوَّة) والفعل كلاهما متعلِّقان بالزمان.

الوجود النومينولوجيُّ إذن هو الأساس، وأمَّا الحضور الجسديُّ فهو إحدى إمكانيَّات النومين. فأرسطو التاريخي كان له حضور جسديٌّ ومتزمِّن ومتمكِّن. ولكن الزمان والمكان لا يستغرقان الوجودَ. هو كشخص-في-ذاته، كنومين، موجود بشكل واجب؛ وظهوره المادّيُّ، وهو ظهور للوعي وفي زمان ومكان محدَّدين، هو إحدى التجلِّيات فقط. قد يُطرح سؤال كهذا: هل كان أرسطو موجودًا قبل ولادة أرسطو الفعليَّة؟ الجواب هو أنَّ السؤال خاطئ، فكلمة (قبل) تدلُّ على زمان، ولكن عند الحديث عن النومينات يجب أن نتجنَّب تصوُّر الزمان والمكان رغم صعوبة التفكير في شيءٍ من دون استحضار الزمان والمكان.

(د) الفكرة الرَّابعة: أنَّ الوجود مستقلٌّ عن الوعي. راج لدى كثير من الفلاسفة المُحدَثين

والمعاصرين الربطُ بين الوجود والوعي، وهذا الرَّبط يدعوه الفيلسوف الإيطاليُّ فيراريز بالمغالطة الترانسندنتاليَّة[1]. وأشهر من قام بذلك كان جورج باركلي. يرى هذا الرجل أنَّ الشيء لكي يوجد يجب أن يكون مدرَكًا. مثلاً، الطاولة التي في غرفتك موجودة لأنَّك تراها رأي العين، ولكنَّك عندما تترك الغرفة لا تعود متأكِّدًا من أنَّ الطاولة لا تزال هناك! هذا رأي باركلي. وربما أنَّه يؤمن حقًّا بأنَّها هناك ولكنَّنا لا نملك دليلاً على ذلك؛ فلكي يكون لدينا دليل لا بدَّ من أن نلج إلى الغرفة مرَّة أخرى ونرى الطاولة، وعندها نقرِّر وجودها بالرؤية. ولذا قال باركلي إنَّ الطاولة لكي توجد لا بدَّ من أن تُدرَك.

على كلِّ حال، كلامنا الآن ليس عن موجود جزئيٍّ بل عن الوجود عمومًا. فطاولة باركلي تحضر وتغيب ولكنَّها لا تنعدم ما دامت موجودة. وليس هناك مكان آخر تذهب الطاولةُ إليه عندما لا نراها! لذا من الواضح أنَّ باركلي كغيره يخلط بين الوجود والحضور. والفلاسفة المثاليون عمومًا يربطون بين الوجود والوعي (الأنا)؛ وذلك بسبب تأثُّرهم بكانط. فهذا الأخير جعل العالم والأشياء تُعرف بفضل ما للعقل من تصوُّرات أوليَّة ومقولات قبليَّة. فالعالم لا نراه كما هو بل نراه عبر وسيط وهو العقل وتصوُّراته وصوره. إلَّا أنَّ كانط اعترف بوجود مستقلٍّ عن العقل وهو وجود الأشياء-في-ذاتها أو النومينات. وقد اضطرَّ لذلك كي يفسِّر وجود الانطباعات الحسّيَّة. فهي لا تصدر عن العقل بل لا بدَّ لها من مصدر آخر، وهو الأشياء ولكن ليس كما تبدو لنا بل كما هي في ذاتها.

في الفكر ما بعد الحداثيِّ صار الوجود مرتبطًا باللُّغة. فاللُّغة هي حدود العالم وما هو خارجها لا وجود له، ولا شيء خارج النصِّ، كما يقولون. الفلاسفة القدماء لم يربطوا بين الوجود والعقل أو الوعي، وإذا ربطوا العقل بالوجود فليس المراد هو العقل البشريَّ بل العقل الإلهيَّ أو الكونيَّ (النوس). هوسرل من جهته رأى أنَّ الوجود مرتبط بالوعي. أمَّا ما عداه - أي العالم كما هو- فعلَّق الحكم عليه. وقد تساءل هايدغر في الوجود والزمان عن مفهوم «الواقع» وعن «العالم الخارجيِّ»، ورأى أنَّها مشكلة مزيَّفة؛ فالإنسان هو وجود-في-العالم منذ البدء. ولكن «العالم» عنده يظلُّ فينومينولوجيًّا؛ لأنَّه «عالمٌ-لي»، وحتى في تبُّصراته المتأخِّرة فالوجود مرتبط باللُّغة ولا يظهر إلَّا فيها؛ إذ إنَّها مسكن الوجود. وهكذا، فالوجود ما يزال فينومينولوجيًّا فقط.

لا بدَّ من القول هنا، أنَّ مسألة استقلال الوجود عن الوعي مرتبطة بمسألة قديمة وعويصة وهي البرهان على وجود العالم الخارجيِّ؛ أي وجود الأشياء خارج النفس. فالبرهان إذا ما تحقَّق يسهم في توكيد استقلال الوجود حقًّا عن الوعي؛ لأنَّ عدم استقلاله لا يعني سوى أنَّ الوجود تمثَّل من تمثُّلات العقل كما يقول فلاسفة المثاليَّة الدوغمائيَّة - حسب تسمية كانط لهم في فصل تفنيد

[1] -Ferraris, Manifesto of New Realism, p. 25

المثاليَّة الذي أضافه على الطبعة الثانية من كتاب نقد العقل المحض. ويمثل هؤلاء جورج باركلي. ثمَّة مثاليَّة أخرى يدعوها كانط بالمثاليَّة الاحتماليَّة، ويمثلها ديكارت، ترى أنَّ البرهان على وجود العالم الخارجيِّ أمرٌ لا يمكن تحقيقه[1]. فديكارت، ويتابعه بعض الفلاسفة التجريبيون أيضًا كجون لوك، يرون أنَّ مسألة الواقع الخارجيِّ هي مسألة إيمان لا برهان[2]. كما يرى كانط أنَّ اعتبارها مجرَّد مسألة إيمان، وعجز الفلاسفة عن تقديم البرهان هو بمثابة «فضيحة»!

بعد أن يبيّن كانط طبيعة هذه المثاليَّات يطرح هو ذاته حلاًّ للمشكلة أو برهانًا لها. فيقول «إنَّ وعيي بوجودي - كأنا تجريبي- هو دليلٌ على وجود الأشياء خارج ذاتي». ويبرهن على ذلك كالتالي: إنَّ تصوُّراتنا الداخليَّة متغيّرة، وهي تسير في نظام زمنيّ. فهناك أفكار أو تصوُّرات مضت ونستدعيها بالذاكرة وأخرى راهنة (مثلاً، كنت أشعر بألم، والآن أشعر بلذَّة، وبعدها ربما أشعر بحزن ... إلخ). وهكذا، فالتجربة الشعوريَّة الداخليَّة تتمُّ في زمن. وبالزمن ندرك الأشياء ولكننا لا ندرك الزمن ذاته لأنَّه هو شرط الإدراك الحسّيّ. وبما أنَّ أفكارنا سيَّال زمنيٌّ فإنَّ تحديد تصوُّراتنا أي تحديد أيٍّ منها ماضٍ وأيٍّ منها حاضر، يفترضُ وجودَ شيء ثابت. وهذا الثابت لا بدَّ من أن يكون خارج النفس؛ لأنَّ تمثُّلاتي للأشياء هي أفكار وتصوُّرات، وهي متغيِّرة لا ثابتة. ومن ثمَّ فلا بدَّ من وجود شيء ثابت خارج عن الذات هو الأشياء الخارجيَّة الموجودة في المكان[3]. يقول زكريا إبراهيم شارحًا: كيف أقول «أنا» دون أن أثبت بإزائي شيئًا ليس إيَّاي؟ إنَّ وجود ذات عارفة تستلزم وجود موضوع معروف[4].

وقبل أن أنتقل إلى الفقرة التالية، سأعطي برهانًا أراه معقولاً ومفيدًا لنا في هذا الصدد، وهو ينتمي إلى المحاججات الترانسندنتاليَّة التي وجدناها عند كانط في برهانه على الوجود الخارجيِّ، وهيلاري بتنام في محاججته ضدَّ الأدمغة في الوعاء[5].

لا حلم من دون يقظة: أبرز مثال يواجِه به الشُّكاكُ القولَ بوجود عالم خارج النفسِ هو مثال الحلم. بمعنى أنَّ إمكانيَّة أن أكون أحلم هي التي فتحت لهم باب الشكّ. فما الذي يمنع أن أكون أحلم طوال الوقت؟ ففي الحلم نعيش في عالم مكتظٍّ بالأشياء، ومليء بالحوادث، ولكنَّ هذا العالم الثريَّ في خاتمة المطاف لا يوجد سوى في ذهني/حلمي، ولا يمكن أن أعرف ما إذا كنت أحلم أم لا.

---

[1]- كانط، نقد العقل المحض، ص ١٥٥.
[2]- محمود فهمي زيدان، كنط وفلسفته النظرية، ص ٢٢١.
[3]- كانط، نفسه، ص ١٥٦.
[4]- زكريا إبراهيم، كانت أو الفلسفة النقديَّة، ص ٧٠.
[5]- بتنام، العقل والصدق والتاريخ، أنظر مثلاً: ص ٤٣.

عن طريق هذه المحاججة الريبيَّة يمكن لنا بكلِّ بساطة أن نبرهن على وجود عالم خارج النفس، أو ما اتُّفق على تسميته عالماً واقعيًّا. فمن المقرَّر أنَّنا كبشر لم نكن لنعرف أنَّ ثمَّة حلمًا ما لم يكن ثمَّة واقع، أي لا-حلم. وهكذا، فلو كنَّا نعيش دائمًا في حلم وليس ثمَّة واقعٌ فلن نعرف أيَّ تمييز بين الحلم واليقظة، بل لن نعرف أنَّنا نحلم إطلاقًا. فلكي نعرف أنَّنا كنَّا نحلم لا بدَّ من أن نفيقَ. وهذا هو برهان وجود عالم مكتظٍّ ومليء بالناس والحوادث والأشياء غير عالم الحلم. يبقى لنا فقط أن نعطي معيارًا نميّز به بين العالمين؛ عالم الحلم وعالم اليقظة، مع ملاحظة أنَّ عالم الحلم لا يحيل على شيء خارجه، بينما عالم اليقظة يفعل ذلك، فهو عالم واقعيٌّ بالضرورة. بعبارة أوضح: لا يكفي أن نعرف أنَّنا نحلم ثمَّ نستيقظ، بل أيضًا أنَّنا في الحلم لا نخرج من عقولنا، بينما في اليقظة نخرج من عقولنا ونتَّجه نحو شيء مُفارق؛ الواقع، وإلَّا لما كان ثمَّة تمييز بين الحلم واليقظة. لكن المشكلة أنَّنا في الحلم نظنُّ أنَّنا نعيش في عالم مُفارق وليس في عقولنا، فكيف نميّز بين المُفارِق والمُحايث؟

الوضوح والتماسك يميّزان عالَمَ اليقظة من عالم الحلم، ويمكننا الاستعانة بكانط هنا. ففي عالم الحلم تتراخى المقولات العقليَّة التي تنظِّم الحياة الواقعيَّة. مقولة الزمان والمكان والجوهر والعليَّة تنظِّم خبرتنا اليوميَّة. لكن في الحلم يحدث انتهاك لتلك المقولات: فقد أرى صديقًا مات منذ عشرين عامًا (انهيار مقولة الزمان)، وقد أكون في الرياض فأصبح في بغداد في اللَّحظة عينها (انهيار مقولة المكان)، وقد أُصابُ بطلق ناريٍّ يخترق جمجمتي فلا أموت (انهيار العلّيَّة)، وقد أحادث صاحبي زيدًا فإذا به في اللَّحظة عينها جاري عَمر (انهيار الهويَّة)، وهكذا. صحيح أنَّني لن أفكِّر في المقولات وانتظامها وأنا نائمٌ ولكنّي أستطيع ذلك وأنا واعٍ. من هنا، إذا انهارت المقولات فأنت تحلم، وستعرف أنَّك تحلم، ولكن بعد أن تستيقظ بالعادة. ولو صدف ذات يوم وأنت تسير في الشارع أنَّك قابلت أباك الذي مات فعليًّا قبل عشر سنوات، فاعلم مباشرة أنَّك تحلم.

من هذا البرهان، برهان اليقظة، عرفنا ما يلي:

- أنَّ هناك يقظة مادام هناك حلم؛
- أنَّ اليقظة تحيل على واقع مفارق خارج الذهن وإلَّا لكانت حلمًا؛
- أنَّ انهيار المقولات أو بعضها هو معيار جيّد لتمييز الحلم من اليقظة.

5 – الوعي النومينولوجيّ

الوعي في إطار الفلسفة النومينولوجيَّة هو الوعي الذي يعي نفسه من دون أن يكون موضوعًا قصديًّا. وإذا صار يستعين بمقولتَي الزمان والمكان (اللَّتين تجعلان التعيين ممكنًا) في الفهم صار وعيًا فينومينولوجيًّا.

علوم المبدأ
العدد الثامن ـ 1445هـ ـ شتاء 2024م

وللوعي عمومًا له خواصٌّ مميَّزة هي:

أ) التعالي والانفتاح: أي أنَّ له قدرة على التعالي وتجاوز ذاته والتوجُّه أو الانفتاح على غيره. وللانفتاح أوجهٌ عدَّة:

-انفتاحٌ على المُعطى المباشر وهو (انفتاح على الحاضر). وهذا هو الإدراك أو الحدس الحسّيُّ.

-انفتاحٌ على المُعطى غير المباشر وهو (انفتاح على الماضي). وهذه هي ملكة الذاكرة؛ والذاكرة حفظ وتذكر أو استدعاء.

-انفتاحٌ على ما ليس مُعطى بعدُ وهو (انفتاح على المستقبل). وهذه ملكة التنبُّؤ. ويكون الوعيُ فيها فارغًا إلاَّ من الرُّسوم والصور الخياليَّة، ويصدق التنبُّؤ بانطباق الرُّسوم على ما يُعطى للوعي. (وقد استفدنا من كلِّ ما سبق من هوسرل ورأيه في فينومينولوجيا الوعي بالزمن الداخليّ).

ب) التعالق أو تأسيس العلاقة: العقل يقومُ بتأسيس العلاقات الكائنة بين الأشياء، وهذه العلاقات لا توجد في صميم تلك الأشياء ولكنَّها بينها. وهي لا تُرى بالإدراك الحسّيِّ ولكن بإدراكٍ نومينولوجيّ؛ فالعقل في جوهره يدرك ذاتَه وغيرَه ويدرك العلاقةَ بينهما. والعلاقة لا تُرى، وهي الاختلافُ الذي يَجْلي ويكشف الحدود القائمة بين الهويَّات. الاختلاف لا يدركُ حسب دريدا. ولكنَّه برأيي يُدرك ولكن ليس حسّيًّا بل مقوليًّا، ونحن نستعير فكرة الإدراك المقوليِّ من هوسرل الذي يجعله جزءًا من الإدراك، فنجد أنَّ الإدراك الحسّيَّ يتضمَّن إدراكًا مقوليًّا للماهيَّات بحيث يتحقَّق الإدراك الحسّيُّ لشيء ما بوصفه «مثالاً عينيًّا» لماهيَّة كليَّة. مثال هذا أنَّني أدرك الطاولة حسّيًّا بوصفها تنتمي إلى ماهيَّة الطاولة الكلّيَّة، ولو لم أحز على هذه الماهيَّة لما عرفت أنَّني أدرك طاولة بل شيئًا أصمَّ لا معنى له.

ج) **التعيين:** ويعني صياغة المشهد أو لنقل الأفق. فلكي يكون الشيء-في-ذاته ظاهرةً (فينومينًا) فإنَّه يجب أن يتعيَّن ويتكيَّف؛ أي أن ترسَم له حدوده وملامحه. وهذه تتمُّ بفضل التقاء الوعي بالنومين، وإذْ يلتقي بها يقوم بتحويلها إلى فينومين من خلال تركيز النظر على جوانبَ من دون أخرى، فيكون بذلك قد استوفى رسمَ ملامح الشيء. وفي فصل النومينولوجيا سوف نفصل في الكيفيَّة التي يتمُّ بها التحول من النومينا إلى الفينومينا. كما أنَّ التعيين يرسم ملامح الأفق الذي تظهر فيه الظواهرُ؛ فبتركيز النَّظر (توجيه القصد) أقوم مثلاً بإدراك الصورة بوصفها وجهين، وفي الخلفية تتحوَّل المزهريَّة إلى ظلٍّ داكن، أو قد أدركها بوصفها مزهريَّة فيغيب الوجهان في الأفق ليكونا مجرَّد خلفيَّة. وفي فيزياء الكمِّ قد يظهرالضوء كموجات وأحيانًا كجزيئات تبعًا لآليَّات الرَّصد. فلا يمكن تعيين شيءٍ بمعزل عن الأفق وعناصره. والواقع هو أفق الآفاق.

من هنا، فالعقل نومينولوجيًّا هو العقل مستقلاً بذاته وله خواصٌّ وفعاليَّات، وهو قصد وانفتاح وتأسيس للعلاقات وللآفاق. كلُّ هذا متأتٍّ من طبيعته الانفتاحيَّة؛ فالانفتاح ينطوي على تحديد أنطولوجيٍّ للأنا وللآخر وللعلاقة بينهما. ولكن الأنا كنومين والآخر كنومين هما من الهوّيَّات، أمَّا العلاقة فهي الاختلاف القائم بين النومينات، والطريقة التي تتجلَّى بها الأشياء للوعي. حيث إنَّ العلاقة إذ تتجلَّى وتكشف عن هوّيَّاتها تكشف أيضًا عن أنَّها مستقلَّة عن غيرها؛ أي تكشف عن اختلافها. والاختلاف هو كلُّ ما لا يُرى حسّيًّا بين الهوّيَّات، وهو جوهريٌّ في تعيينها، وهو ليس نومينًا ولكنَّه أيضًا ليس مجرَّد فكرة عقليَّة بل هو الغياب الذي يستطيع العقل إدراكه بفضل الحدس المقوليِّ، وهذا الغياب أنطولوجيٌّ؛ أي أنَّه يختلف عن الغياب بالمعنى الزمنيّ.

6 – استقلال الوجود أو استقلال الوعي

الوجود مستقلٌّ عن الوعي ... ولكن، هل الوعي مستقلٌّ عن الوجود؟

العقل كينونة- في ذاتها - نومين. وهو كغيره من الأشياء- في ذاتها- خاضع لقوانين النومينولوجيا. وهي القوانين الثلاثة التالية:

أ) قانون الهوّيَّة: وهو أنَّ الشيء هو هو.

وقانونا الاختلاف وهما:

ب) قانون عدم التناقض: وهو أنَّ الشيء ليس لا-هو.

ج) قانون الثالث المرفوع: وهو أنَّ شيئًا ثالثًا موجود ولكنه ليس (هو) ولا (لا-هو).

والعقل عندما يعي ذاته فإنَّه يعيها كعالَم؛ أي يعي العالم الذي يوجد فيه وهو عالم الأشياء-في-ذاتها. ولكنَّه لا يميّز نفسه حتى يعي القوانين الثلاثة التي تحكمه وتحكم كلَّ النومينات.

الآن، عندما يتدبَّر العقل ذاته فإنَّه يتدبَّر معها القوانينَ الثلاثة بفضل الملكات والخواصِّ السالف ذكرها في الفقرة السابقة. ومن تدبَّر كلَّ قانون تنشأ مقولة ملائمة له، وهكذا تكون لدينا القائمة التالية:

أ) مقولة الأنا: وتنشأ من قانون الهوّيَّة؛ فالعقل يعي ذاته بوصفها أنا.

ب) مقولة الأنت: وتنشأ من قانون عدم التناقض؛ فالعقل يعي أنَّه أنا وليس لا-أنا. والَّلا-أنا هو الآخرُ الحاضرُ، وهو الأنت.

ج) مقولة الهو: وتنشأ من قانون الثالث المرفوع؛ فالعقل يدرك أنَّ الثالث هو آخرُهُ الغائبُ. فهو

ليس الأنا ولا اللَّا-أنا، إنَّما هو اللَّا أنا واللَّا لا-أنا معًا، فهو الهو.

الأنا والأنت والهو يشكلون عناصرَ معرفيَّة، والحال هذا. ولكنَّ لكلٍّ منها أساسًا أنطولوجيًّا هو القوانين الثلاثة أعلاه. ومن المقولات الثلاث أعلاه يمكن اشتقاق مقولات أخرى؛ منها مقولة الكثرة. وبفضل هذه المقولة تُشتقُّ مقولة النحن من الأنا، والأنتم من الأنت، والهُم من الهو.

العقل كوجود-في-ذاته وكوجود-في-عالم-في-ذاته، له مقولاته وتجري عليه القوانين التي تجري على غيره. لكنَّه يمتاز عن غيره من النومينات بكونه ينطوي على نشاط ذاتيٍّ أو فاعليَّة ذاتيَّة هي القصديَّة (=أو الإحالة أو الاتِّجاه نحو...). والقصديَّة هي اتِّجاه العقل نحو ما هو «آخر»، أي نحو ما ليس نفسه. ولكنَّ توجه الوعي نحو الآخر (نحو العالم والأشياء) يحيلها إلى ظواهر للوعي (فينومينات). والفينومين يتأسَّس دائمًا بوصفه «آخرَ» الوعي. فهو إذن يتحدَّد أوَّلًا بوصفه موعَى به (هناك وعي دائمًا يرافقه ويؤسِّسه ومن دونه لا يكون فينومينًا)، وثانيًا بوصفه آخرَ لذلك الوعي. فإذا وعَى الوعيُ ذاتَه فإنَّه يجعلها آخرَ! وهنا ضربٌ من التناقض الظاهريِّ؛ حيث الوعي أنا وآخر معًا. فهل نقول إنَّنا أمام وعيين منشطرين عن وعي واحد: وعي قاصد ووعي مقصود؟ أم أنَّنا فقط أمام الوعي ذاته وهو يرتدُّ على ذاته؟

يجب أن نتذكَّر الشرطين أعلاه مرَّة أخرى، وهو أنَّ الشيء يصبح ظاهرة: (أ) إذا كان موضوعًا للوعي (ب) وكان «آخرَ» للوعي. وبما أنَّ الوعي ليس آخرَ بالنسبة إلى نفسه (فهو هو)؛ فعليه يمكن للوعي أن يعي نفسه من دون أن يحيلها إلى ظاهرة (فينومين). إنَّ الشيء لا يكون آخرَ لأنَّه موعَى به ولكنَّه يوعى به لأنَّه -أنطولوجيًّا- آخرُ. ولهذا فليس شرطا أن يتحول الوعي إلى آخرَ إذا قصد نفسَه بالتدبُّر. والحقيقة أنَّ مقولة (الأنا) تظهر هنا؛ أي تظهر في اللَّحظة التي يُنجَز فيها الوعيُ الذاتيّ. فهو يدرك نفسه من دون أن يحيلها إلى (آخر). وهذا الإدراك الذاتيُّ نابع من إدراك النومين (العقل النومينيّ) لمبدأ الهويَّة الذي يحكم النومينات؛ فهو يعكسه في ذاته. ومبدأ الهويَّة ينتقل - مع نومين العقل- من كونه مبدأ أنطولوجيًّا إلى مبدأ معرفيٍّ كما أشرنا قبل قليل. وبفضل إدراك العقل لمبدأ عدم التناقض يدرك حدودَ نفسه، وأنَّ ثمَّة آخرَ مختلفًا، وأنَّه ليس هو. وعند إدراكه لنفسه وللآخر معًا يدرك العقلُ- بفضل مبدأ الثالث المرفوع- أنَّ شيئًا ما لن يكون هو ولا لا-هو؛ أي لن يكون هو ولا آخرَه، فينتج لدينا شيء هو (لا «أنا ولا-أنا») وهو الثالث. ومن هذا الثالث ينشأ رابع هو: (لا «لا «أنا ولا-أنا»»)، وهكذا تنشأ مقولات الكثرة: النحن والأنتم والهم.

ينبغي القول أنَّ العقل قادر بفضل نشاطه الذاتيِّ على أن يحيل كلَّ شيء إلى موضوع له؛ أي إلى ظواهرَ (فينومينات). وهذه الإحالة (التحويل) هي ضرب من التعيين. فالعقل يحدِّد ماهيَّة الشيء ومعناه بفضل التنبُّه الذي له. أمَّا الوعي بلا تعيين فهو ما كان سابقًا للوعي الفينومينولوجيّ. مثلاً،

وعي الأنا بذاتها وبالآخر هو وعيٌ غير متعيّن بل هو مجرَّد تحديد أنطولوجيٍّ لا كيفيٍّ أو معرفيّ. لكن عندما يتدبَّر الوعي نفسه بوصفه تكييفًا أو تعيينًا فإنَّه يصبح «ذاتا»، وهنا تظهر مقولة (الذات)، وهي من مقولات الوعي الفينومينولوجيِّ، ونشأت من مقولة الأنا النومينولوجيَّة. ومن تدبُّر الوعي للآخر (الأنت والهو) تظهر مقولة (الموضوع). والوعي هنا هو وعيٌ فينومينولوجيٌّ سواء أكان جهوزيًّا أم حضوريًّا (بالمعنى الهايدغريِّ للمصطلَحين)؛ فالوعي يتعامل مع الأشياء والآخرين كأدوات أو كموضوعات للتعرُّف.

العقل إذن، يؤسِّس عالم الظواهرِ من خلال تعاطيه مع الأشياء-في-ذاتها ومع عالمها، تعاطيًا قصديًّا. فالقصديَّة ليست توجُّهًا نحو الغير فحسب بل أيضًا تعيينًا له، وتحديدًا لملامحه، وتأويلاً لطرقه في الوجود. العقل هنا - أو الوعي الفينومينولوجيُّ - ينشِئ العالمَ بوصفه عالمَه المتعيّن ذا الملامح المحدودة. فنومين الشجرة مثلاً يتحدَّد كشجرة بفضل القصديَّة، أي يتحدَّد كشجرة لها زمان معيَّن، ومكان معيَّن، وصفات معيَّنة، وعلاقة محدَّدة بالرَّائي. القصديَّة تحوِّلها من نومين إلى فينومين؛ أي من شجرة إلى (هذه) الشجرة. أمَّا الشجرة النومين فتظلُّ في ذاتها «إمكانيَّة» مفتوحة لتأويلات وتأسيسات أخرى. هي ممكنة في تجلِّياتها، واجبة في وجودها.

7 – تدبُّرات الوعي النومينولوجي

الوعي الفينومينولوجيُّ عندما يتدبَّر نفسه الآنَ فإنَّه يتدبَّرها بوصفها ذاتًا عارفة أو فاعلة، ويتدبَّر العالمَ بوصفه عالمًا ظاهراتيًّا موضوعيًّا. ولكنَّ الزمان والمكان أيضًا يظهران كمقولتين لهذا الوعي. ففي الوعي النومينولوجيِّ لم يكن للزمان والمكان ظهورٌ، ولكن كان هناك أساسٌ لهما وهو الطبيعة الذاتيَّة للعقل؛ أي الطبيعة الانفتاحيَّة للعقل على التجارب المُعطاة، وعلى التي كانت مُعطاة، وعلى التي لم تُعطَ بعدُ. فالزمان ذو الثلاث حِقب هو ذاته العقل ونشاطه؛ حيث يتأسَّس الإدراك المباشر على الحضور، والتذكُّر على الغياب، والتوقُّع على الاستقبال.

ويمكن القول أنَّ مقولة الزمان تنشأ عندما يقوم العقل، بفضل الأنشطة الثلاثة، بتعيين الأشياء وتكييفها. فالزمان ملازمٌ للوعي الفينومينولوجيّ. وبما أنَّ الإدراك الحضوريَّ هو إدراكٌ ليس لأشياء منعزلة فحسب بل أيضًا لسياقات وعلاقات (انظر خاصّيَّة التعالق)، فإنَّ المكان ينشأ من مبدأ العلاقة. ولكي يقوم العقلُ بتكييف الأشياء يعمل على إبرازها في أفق أو في سياق. فلا يدرِك، مثلاً، الكرسيَّ وحده بل كلَّ ما يحيط به. ولا شيء «فينومينولوجيّ» يدرَك منعزلاً. وهكذا، فعلاقة التعاقب والتجاور تكون كامنة في الأفق؛ حيث إنَّ المكان هو العلاقة الخارجيَّة (الأفقيَّة)، والزمان هو العلاقة الداخليَّة (أنشطة الوعي الثلاثة). والعقل في أفعاله يستحضر المكانَ لأنَّه عنصر مقوّم لمفهوم الأفق، بل إنَّ الأفق ليس سوى العلاقات المكانيَّة التي تقوم بين الأشياء.

يجدر القول إذن، أنَّ الوعي الفينومينولوجيَّ هو وعيٌ زمانيٌّ ومكانيّ. وهو بهذا يحيل كلَّ ما يكون موضوعًا للوعي إلى فينومينولوجيا. وإذا كان الشيء منخرطًا في الزمان والمكان فإنَّه يكون مادَّة (فالشيء المادّيُّ هو ما تزمّنَ وتمكّنَ). ومن ثمَّ فالشيء يصير مادّيًّا إذا وقع في الزمان والمكان. وكلُّ ما هو مادّيٌّ يُدرك حسّيًّا ولكن ليس بالضرورة!؛ إذ ثمَّة إدراكات حسّيَّة ناقصة. فعندما أدرك شيئًا في الزمان ولا أدركه في المكان (كإدراكي للأفكار النفسيَّة التي يأتي به الخيال أو التذكُّر أو الوهم- وهي تدرك مباشرة في الحسِّ الداخليِّ «الزمان»)، فإنَّ إدراكي لا يكون حسّيًّا كاملاً. كما أنَّ صور الهلوسة، أو الصور التي تظهر لعينيك بعدما تركِّز على لوحة معلَّقة على الحائط، ثمَّ تلتفت فجأة فتراها لا تزال قائمة أمام عينيك، تدرَك ولكنَّها «غير حاضرة في المكان». وعليه، ثمَّة أشياء لا تُدرك في المكان ولا في الزمان، وهي لذلك ليست موادَّ بل أفكارًا (أو ماهيَّات كلية).

قائمة المراجع والمصادر

1. أرسطو، الميتافيزيقا، ضمن: إمام، عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، مع ترجمة كتاب (الميتافيزيقا)، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ٢٠٠٩.
2. الفندي، محمد ثابت، مع الفيلسوف، دار النهضة العربيَّة، بيروت، ١٩٧٤.
3. الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٠.
4. يوسف كرم، العقل والوجود، دار المعارف، القاهرة، د. ت.
5. كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، د. ت.
6. زيدان، محمود فهمي، كنط وفلسفته النظريَّة، دار الوفاء، الإسكندريَّة، ٢٠٠٤.
7. إبراهيم، زكريا، كانت أو الفلسفيَّة النقديَّة (عبقريَّات فلسفيَّة)، مكتبة مصر، د. ت.
8. بتنام، هيلاري، العقل والصدق والتاريخ، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظَّمة العربيَّة للترجمة، بيروت، ٢٠١٢.
9. **-Ferraris, Maurizio. Manifesto of New Realism, tr. Sarah De Sanctis, SUNY Press, New York, 2014**
10. **-Heidegger, Martin. Being and Time, tr. John Macquarrie & Edward Robinson, Harper & Row Publishers, New York & Evanston, 1962.**

وعي المعرفة الدينيّة
بحث استشرافي للمباني والأسس المعرفية

علي أكبر رشاد
مفكّر وأستاذ جامعي في فلسفة الدين . إيران

ملخّص إجمالي:

يستند المقال في تبيينه لنظريَّة وعي المعرفة الدينيَّة الواقعيَّة (Theory of Realistic Religious knowledge consciousness) إلى مقدِّمات (Introductions\ Foundations) ومقوِّمات (elements necessary) تمَّ تبيينها في مجموعة من المبادئ والأُصول. أما الخلاصة الإجمالية لهذه النظرية فتقوم على ما يلي:

- المعرفة، هي عبارة عن عمليَّة حركيَّة متَّصلة، فاعل المعرفة وهو الحقُّ تعالى- وسائط ووسائل المعرفة- معِدّات المعرفة- موانع المعرفة - قابل المعرفة وهو الإنسان- متعلَّق المعرفة وهي الموجودات.

- تكوين وعي المعرفة يتمُّ وفق عمليَّتين: «طوليَّة - عموديَّة» و«عرضيَّة - أفقيَّة»، حيث تحصل نتيجة الترابط مع العناصر الستة المذكورة أعلاه.

- تبدأ صيرورة المعرفة «الطوليَّة - العموديَّة» من «الصّقع الربوبيِّ»، وتتنزَّل إلى مرتبة الإنسان (قوس النزول)، من خلال عمليَّة خاصَّة تتناسب مع كلِّ وسيلة من وسائل المعرفة.

تتمُّ صيرورة المعرفة «العرضيَّة - الأفقيَّة» التي تتعلَّق بالعناصر الأربعة، في الساحة البشريَّة متناسبةً مع مقتضيات النشأة الناسوتيَّة، وتتكوَّن من خلال التفاعل بين عناصر أربعة، (الثاني، الثالث، الرابع والسادس)، أي: وسائط ووسائل المعرفة، معِدّات المعرفة، موانع المعرفة، متعلَّق المعرفة.

- يجب إدارة العوامل الدخيلة في تكوُّن المعرفة بشكل صحيح من أجل تحقيق الوعي القدسيِّ أو المعرفة المقدَّسة التي هي المعرفة الصائبة والصحيحة.

- إنَّ إنتاج العلم الدينيِّ تابع لهذه العمليَّة والآليَّات المذكورة أعلاه في تبيين نظريَّة المعرفة للواقعيَّة الدينيَّة.

مفردات مفتاحيَّة: فاعل المعرفة؛ نظريَّة المعرفة؛ وعي المعرفة الدينيَّة؛ العلوم الدينيَّة- الوحي الرسالي.

(*)- علي أكبر رشاد، عالم ومفكِّر إسلاميٌّ إيرانيٌّ، يرأس المجمع العلميَّ العالي للثقافة والفكر الإسلاميِّ، له 36 مؤلَّفًا، أبرزها كتاب "فلسفة الدين"، الذي أراد من خلاله التأسيس لنظريَّاته المعرفيَّة، كرَّمته اليونسكو، الإيسيسكو والمراكز العلميَّة في إيران لطرح «نظريَّة الابتناء»، وهي نظريَّة معرفيَّة تسعى لتصحيح أو تكميل النظريَّات المعرفيَّة البنائيَّة الكلاسيكيَّة والتي تقوم أساسًا على تأسيس منطق فهم للدين.

ـ المصدر: مجلة ذهن العلمية المحكمة، العدد 87، طهران، خريف 2020م.
ـ ترجمة: علي هاشم ومحمود صالح.

العدد الثامن ـ 1445هـ ـ شتاء 2024م

تمهيد

يهدف هذا المقال إلى تقديم أطروحات حول «الأسُس والمباني المعرفيَّة لإنتاج العلم الدينيِّ» والتي نطلق عليها تواضعًا نظريَّة «وعي المعرفة الدينيَّة الواقعيَّة [1]»، وهي نظريَّة تبتني على قواعد وأسُس تقعيديَّة جُمِعت في مبادئ وأصول ثمانية:

الأصل الأوَّل:

- يرتبط تكوُّن المعرفة، كظاهرة، بالعناصر الستة التالية:
- فاعل المعرفة (knowledge subject)؛
- وسائط ووسائل المعرفة؛ (knowledge tools)
- معِدّات المعرفة؛(Equipment of knowledge)
- موانع المعرفة (knowledge contraindications)؛
- قابل المعرفة وهو الإنسان؛ (recognizer)
- متعلَّق المعرفة (known) بالذات أو بالعرض.

الأصل الثَّاني:

إنَّ تكوُّن المعرفة في وجود الإنسان عبارة عن عمليَّتين «طوليَّة - عموديَّة» و«عرضيَّة - أفقيَّة» وهي مرتبطة بالعناصر الستة المذكورة؛ تبدأ العمليَّة «الطوليَّة - العموديَّة» لتكوين المعرفة بـ «الصقع الربوبيِّ» وتسلك طريقًا وطورًا مناسبًا لكلِّ أداة من الأدوات الخمس («الفطرة»، «العقل»، «الوحي الرساليّ» والتشريعيّ، «الوحي الإنبائيّ»، و«السنّة؛ قولاً وفعلاً»، و«الشهود» و«الإلهام»)، إلى أن تنتهي في «ساحة الإنسان». كما أنَّ العمليَّة «العرضيَّة - الأفقيَّة» تحدث وتتشكَّل في الساحة البشريَّة، وهي النشأة الماديَّة، وفي سياق التفاعل بين عناصر العمليَّة العرضيَّة لتكوّن المعرفة، (الثالث والرابع والخامس والسادس من العناصر الستة)، أي: معِدّات المعرفة، موانع المعرفة، قابل المعرفة وهو الإنسان، متعلَّق المعرفة.

الأصل الثَّالث:

إنَّ الحق تعالى هو المبدأ والفاعل الحقيقيُّ للمعرفة؛ باعتباره الغنيَّ على الإطلاق. وتشكِّل

---

[1]-- المعنى الحرفيُّ لهذه النظريَّة هو الاتجاه الواقعيُّ في نظريَّة المعرفة الدينيَّة، لكن طبيعة المقال ومضمونه جعل انتخاب العنوان المذكور في المقال أعلاه أفضل. المترجم.

المعارف، جميع المعارف، رسائل ربوبيَّة إلى العباد، حيث تصدر من الصقع الربوبيِّ ومنشأ الوجود لتتنزَّل إلى الساحة البشريَّة عبر مجارٍ معرفيَّة محدَّدة متزامنةً مع عمليَّة مناسبة لكلِّ مجرىً من المجاري، إذ:

- إنَّ خزائن كلِّ شيء، بما في ذلك العلم والمعرفة، مختزنة في الصقع الربوبيِّ ومحضر الحقِّ وتتنزَّل إلى الساحة البشريَّة بقدَرٍ معلوم: ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ**﴾[1].

- مفاتح الغيب في حضرته تعالى: ﴿ **وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ**﴾[2].

- يولد الإنسان صفحةً خالية من أيِّ علم سوى هذا العلم الفطريِّ الذي يدعوه إلى البحث عن حاجاته[3]؛ لكنَّ الباري تعالى زوَّده ووضع في اختياره أدوات حسّيَّةً - عقليَّةً والتي إذا استخدمها بالنحو الصحيح تكون مهبطًا لنزول المعرفة عبر مجاريها المقرَّرة[4]: ﴿**وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾[5].

المعرفة الفطريَّة الواعية وصبغة الوجود الإنسانيّ

المعرفة الفطريَّة عبارة عن إدراكٍ وجوديٍّ ووعي صيرورة، أصلُه ومنشؤه مستبطنٌ في نحو الوجود الإنسانيِّ[6]. وعليه، فإنَّ بعض الادراكات والمشاعر والأحاسيس الفطريَّة تظهر وتبرز حتى قبل الولادة، وكذلك أثناء فترة الجنين؛ لكنَّ «العقل» (الأفئدة) و«الحواسَّ» (السمع والبصر) أدوات معرفة في مرتبةٍ متأخِّرة عن المعرفة الفطريَّة؛ ولذلك فإنَّ المعرفة المستمدَّة من العقلانيَّات والحواسِّ

---

[1]- الحجر، الآية: 21.

[2]- الأنعام، الآية: 59.

[3]- هناك خلاف بين العلماء في أنَّ الإنسان يولد خاليًا من أيِّ علم أم يكون لديه رصيد ولو ضئيل فطريٌّ يقوم من خلاله وبمساعدة الحواسِّ بتنميته وتكثيره، وهو ما يسمّى العلم الفطريَّ لقول النبيِّ صلَّى اللّه عليه وآله ما من مولود إلَّا يولد على الفطرة وإنما أبواه هما من يمجِّسانه أو يهوِّدانه أو ينصّرانه. وهذا على مستوى المعرفة الدينيَّة، وأما على مستوى المعرفة البشريَّة فهناك المعارف الأوليَّة التي هي أساس المعرفة الإنسانيَّة. راجع في ذلك: حسين زاده محمد، نظريَّة المعرفة والمعرفة الدينيَّة، ص: 24.

[4]- مجاري المعرفة إنمَّا هو اصطلاح يشير إلى الهندسة النزوليَّة للقوس الوجوديِّ، بدءاً من العقل الفعَّال ونهاية بالوعي والعقل والمخيّلة والنفس. المترجم.

[5]- النحل، الآية: 78.

[6]- ونحو الوجود يشير إلى نسبة الفيض وقابليَّات التلقّي، لقوله تعالى ﴿ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا﴾. الرعد، الآية: 177، وللحدث المنقول عن إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل آتيه وأكلّمه ببعض كلامي فيعرفه كلّه، ومنهم من آتيه فأكلّمه بالكلام فيستوفي كلامي كله ثم يرده علي كما كلّمته، ومنهم من آتيه فأكلّمه فيقول: أعد علي؟!
فقال: يا إسحاق! وما تدري لم هذا؟ قلت: لا، قال: الذي تكلّمه ببعض كلامك فيعرفه كلّه فذاك من عجنت نطفته بعقله، وأما الذي تكلّمه فيستوفي كلامك، ثمَّ يجيبك على كلامك فذاك الذي ركب عقله فيه في بطن أمه، وأمَّا الذي تكلّمه بالكلام فيقول: أعد علي، فذاك الذي ركب عقله فيه بعدما كبر، فهو يقول لك:
أعد علي. الكليني محمد بن يعقوب، الكافي، ج1، ص: 26. المترجم.

المبدأ
العدد الثامن ـ 1445هـ ـ شتاء 2024م

لا يمكن أن تتشكّل من دون فعاليَّة الأدوات المعرفيَّة[1]؛ وهذا ما يؤكِّده نصُّ الآية، فالمعرفة العقليَّة والمعرفة الحسّيَّة معرفتان متأخِّرتان تحتاجان إلى أدوات معرفيَّة ووسائط انتقال (أدوات)، وتحليل (قوى نفسيَّة)، فهي الدعامة الأساسيَّة لصرح الإنسان المعرفيّ[2]، من هنا، تظهر وتبرز بعد الولادة وبعد اكتساب الأدوات المعرفيَّة كـ «الأفئدة» و«السمع والبصر».

- علّم الله تعالى الإنسان كلَّ ما لا يعلمه:[3] ﴿**عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ**﴾ و﴿ **فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ**﴾[4].

- جعل الله الحكيم الكتاب والحكمة في متناول البشر من خلال الوحي أولاً، قال تعالى: ﴿ **وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ** ﴾[5]، ومن ثمَّ الأنبياء عليهم السلام: ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنهُم يتلُو عليهم آياتِه ويُعَلِّمُهم الكتابَ و الحكمة**﴾[6].

- العقل والنقل والشهود، كلُّها طرق لمعرفة الحقيقة: ﴿**إنّ في ذلكَ لَذكرى لِمَن كانَ لهُ قَلبٌ أَو ألقى السَّمعَ و هو شهيدٌ**﴾[7].

- جعل الله جلّ وعلا، الإضافة إلى موهبة العقل والنقل والشهود، كشف ومعرفة الحقِّ من خلال التجربة (experience of religion)، والمعرفة الآفاقيَّة (objective) والأنفسيَّة (subjective): ﴿**سَنُرِيهِم آياتِنا في الآفاقِ وفي أنفسِهِم حتّى يتبيّنَ أنّهُ الحقُّ**﴾[8].

- المعرفة الإنسانيَّة محدودة، وما يتنزَّل إلى الساحة الإنسانيَّة قليل: ﴿**وما أُوتيتُم مِنَ العِلمِ الا قَليلاً**﴾[9].

- إنَّ لكلِّ مجرىً من المجاري الخاصَّة لتنزُّل المعرفة ما يناسبها من «الطور الإفاضي» حركة

---

[1]- وهذا ما يسمّى بالعلم الحسّيّ. المترجم.

[2]- فعن الإمام الصادق عليه السلام: دعامة الإنسان العقل، والعقل منه الفطنة والفهم والحفظ والعلم، وبالعقل يكمل، وهو دليله ومبصره ومفتاح أمره، فإذا كان تأييد عقله من النور كان عالمًا، حافظًا، ذاكرًا فطنًا، فهما، فعلم بذلك كيف ولم وحيث، وعرف من نصحه ومن غشّه، فإذا عرف ذلك عرف مجراه وموصوله ومفصوله، وأخلص الوحدانيَّة لله، والإقرار بالطاعة فإذا فعل ذلك كان مستدركًا لما فات، ووارداً على ما هو آت، يعرف ما هو فيه، ولأيِّ شيء هو ههنا، ومن أين يأتيه، وإلى ما هو صائر، وذلك كلّه من تأييد العقل. الكليني محمد بن يعقوب، الكافي، ج1، ص: 25. المترجم.

[3]- العلق، الآية: 5.

[4]- البقرة، الآية: 239.

[5]- الشورى، الآية: 51.

[6]- الجمعة، الآية:2.

وفي الرواية عن الإمام الصادق عليه السلام: هو (الله) أجل من أن يعاني الأشياء بمباشرة ومعالجة لأنَّ ذلك صفة المخلوق الذي لا تجيء الأشياء له إلَّا بالمباشرة والمعالجة، وهو متعالٍ نافذ الإرادة والمشيئة، فعال لما يشاء. الكليني محمد بن يعقوب، الكافي، ج1، ص: 85.

[7]- ق، الآية: 37.

[8]- فصّلت، الآية: 53.

[9]- الإسراء، الآية: 85.

الفيض الإلهيَّة في قوس النُّزول، و«المهبط» قابليَّة المتلقّي واستقرار الفيض. فعلى سبيل المثال، يتنزّل الوحي بأحد أطوار ثلاثة: ﴿**ما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ ما يَشاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾[1].

الأصل الرَّابع:

إنَّ الترابط المعرفيَّ بين العبد والربِّ ومواجهة العباد في حضرة الحقِّ تعالى يتشكَّلان بأنساق وجوديَّة متجاذبة بين دلائلَ ودوالٍ مختلفة كرسائل وإشارات نذر من رسائل وإشارات المعرفة بالحقائق؛ فلا يتّصل الله بالإنسانً من خلال نسق واحد، ولا يصل الإنسان إلى الله من خلال نسق واحد فقط، إذ المعرفة الكليَّة لا تقتصر أبدًا علًى نسق واحد أو مجرى الواحد، كما أنَّ المعرفة الكاملة بجميع الحقائق لا يمكن لغير المعصوم (ع) أنً يحصل عليها إلَّا من خلال الاستفادة الكاملة من مجموع مجاري ومصادر المعرفة الخمسة؛ أمَّا المعصوم فيصل إلى كلّ الحقائق من خلال كلّ واحد من الطرق، فضلاً عن الروح السادسة المسمَّاة بروح القدس[2].

الأصل الخامس:

رغم أنَّ إفاضة المعرفة تتمُّ من خارج الوجود الإنسانيِّ إلّا أنَّ بعض مجاري المعرفة داخليَّة (أنفسيَّة)؛ أي أنَّها متأصِّلة في وجود الإنسان، كـ«الفطرة» و«العقل»، وبعضها الآخر خارجيٌّ (آفاقيٌّ) أيضًا؛ أي أنَّ مدلولهم خارج وجود الإنسان، من قبيل «الوحي التشريعيِّ»، و«الوحي الإنبائيِّ» والسنَّة القوليَّة والفعليَّة، و«الشهود» والإلهام.

---

[1]- تقوم هذه الفكرة على أسُس وبراهين نظريَّة أصالة الوجود ونتائجها، كما أنَّ التوحيد المعرفيَّ، أي «التوحيد في العلم» وأنَّ أصل المعرفة والعلم من الله يفيد ذلك أيضًا.

[2]- إنَّ الأرواح خمسة وهي روح القدس، وروح الإيمان، وروح القوَّة، وروح الشهوة، وروح المدرج، فالثلاثة الأخيرة منها بالنسبة إلى التكوين والأوَّلان بالنسبة إلى التشريع، والخمسة مجتمعة في الأنبياء والأولياء، والأربعة الأخيرة في المؤمنين والثلاثة الأخيرة في المنكرين حيث سلبهم الله روح الإيمان وأسكنهم أبدانهم ثلاثة أرواح: روح القوَّة، وروح الشهوة، وروح البدن، ثمَّ أضافهم إلى الأنعام؛ لأنَّ الدابّة إنمّا تعمل بروح القوَّة، وتعتلف بروح الشهوة، وتسير بروح البدن.

وأمّا روح الايمان فبه آمن المؤمن وعدل، وبروح القدس حمل الأنبياء النبوَّة، فإذا قبض النبي انتقل روح القدس فصار إلى الإمام، وروح القدس لا يغفل ولا ينام ولا يلهو ولا يزهو. الكليني محمد بن يعقوب، الكافي، ج1، ص: 271.

وعن الإمام الباقر (ع): إن الأوصياء (ع) محدثون يحدِّثهم روح القدس ولا يرونه، وكان علي (ع) يعرض على روح القدس ما يسأل عنه، فيوجس في نفسه أن قد أصبت الجواب، فيخبر به فيكون كما قال.

وعن المفضل بن عمر، قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن علم الإمام بما في أقطار الأرض وهو في بيته مرخى عليه ستره؟ فقال: «يا مفضل إن الله تعالى جعل في النبي (ص) خمسة أرواح: روح الحياة وبها دب ودرج، وروح القوة فبها نهض وجاهد عدوه، وروح الشهوة فبها أكل وشرب وأتى النساء من الحلال، وروح الإيمان فبها أمر وعدل، وروح القدس فبها حمل النبوة.

ولما قبض النبي (ص) انتقل روح القدس فصار في الإمام (ع)، وروح القدس لا ينام ولا يغفل ولا يلهو ولا يسهو، والأربعة الأرواح تنام وتله وتسهو، وبروح القدس كان يرى ما في شرق الأرض وغربها وبرها وبحرها « قلت: جعلت فداك يتناول الإمام ما ببغداد بيده؟ قال: « نعم، وما دون العرش.

وعن أبي جعفر (ع) قال: «إن الله عز وجل خلق الأنبياء والأئمة (ع) على خمسة أرواح: روح الإيمان، وروح القوة وروح الشهوة، وروح الحياة، وروح القدس، فروح القدس من الله عزَّ وجلَّ، وسائر هذه الأرواح يصيبها الحدثان، وروح القدس لا يلهو ولا يتغيرَّ ولا يلعب، فبروح القدس يا جابر علمنا ما دون العرش إلى ما تحت الثرى «الحلي الحسن بن سليمان، مختصر بصائر الدرجات، ص: 64.

علوم المبدأ
العدد الثامن ـ 1445هـ ـ شتاء 2024م

الأصل السَّادس:

يتمُّ تنظيم تنزُّل المعرفة من رأس المرتبة في «الصقع الربوبيِّ» إلى المرتبة الدنيا «الساحة البشريَّة» بالمرور من خلال كلِّ واحد من الأنساق بالطور الإفاضيِّ المناسب لها، وتوظيف «منزل»، واستخدام الوسائط والوسائل المحدَّدة في نسقٍ معينَّ من الحكمة \ المعرفة:

1. الفطرة، وتبرز في الإنسان بنسق «مرشد وجوديٍّ» ومسار ناشئ من نحو وجود الإنسان، وهي عبارة عن مجموعة إدراكات وتمايلات فطريَّة داخل الوجود الإنسانيِّ يمكن تظهير مخرجاتها بهيئة «الحكمة الفطريَّة».

2. العقل، ويبرز في الإنسان بنسق «إلهام عقليٍّ» عبر استخدام القوَّة الناطقة المقوّمة[1] من جانب الواجب تعالى، في قالب إدراكات وانفعالات عقليَّة[2] يمكن تظهير مخرجاتها بهيئة «الحكمة العقليَّة».

3. الإشراق، ويتجلَّى في «الإشهاد الباطنيِّ» من قبل الحقِّ تعالى في قلوب المستعدّين بنسق

---

[1]- المقوّمات الذاتيَّة للإنسان هي العناصر التي تشكّل له الجنس والفصل المطقيَّين، أي أنَّ الجنس هو كليٌّ مقول على الكثرة المختلفة في الحقيقة في جواب ما هو؟ كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس وسائر الحيوانات، فهذه كليَّات مختلفة الحقيقة تشترك في ما بينها بماهيَّة الحيوان، إذًا فالجنس يشتمل على الماهيَّة المشتركة بين كثيرين مختلفين في الحقيقة.
كما أنَّ الفصل هو كليٌّ يتناول جزء الماهيَّة المُمَيِّز للنوع عمَّا يشاركه في جنسه، كسؤالنا: أيُّ مُمَيِّز للإنسان عن سائر أنواع الحيوان معبراً عن ماهيَّته.
فيكون الجواب بأنَّه: ناطق، فالفصل مُمَيِّز للنوع عن بقيَّة أنواع جنسه بجزء من ماهيَّته.
والنوع الذي هو الجنس والفصل عبارة عن هو كليٌّ مقول على الكثرة المتَّفقة في الحقيقة في جواب ما هو، كالإنسان والذهب، فالإنسان يصدق على كثيرين متّفقين بالحقيقة، مثل: محمد، واحمد، وعلي، ...الخ، فكل واحد منهم يصدق عليه أنَّه إنسان، وكذلك الذهب يصدق على الكثرة المتفقة الحقيقة، كالقرط، الخاتم، والسوار، ...الخ، فكل واحد منها يصدق عليه انَّه ذهب.
إذا فالنوع يشتمل على الماهية المشتركة بين كثيرين متَّفقين في الحقيقة. المترجم.
[2]- الإدراكات إشارة لمدركات العقل النظريِّ، وانفعالات إشارة لمدركات العقل العمليِّ، وأمَّا تفسيرهما فهنالك رأيان في تفسير معنى العقل النظريّ والعقل العمليّ:
يذهب الرأي الأوّل إلى أنّ العقل هو مبدأ الإدراك، ولا يوجد في هذا الصدد أيّ فارق بين العقل النظريِّ والعقل العمليِّ، وإنّما يكمن الفارق في الهدف؛ فإذا كان الهدف من إدراك الشيء هو معرفته لا العمل به، يُسمّى مبدأ الإدراك حينئذٍ بالعقل النظريِّ، من قبيل إدراك حقائق الوجود، أمّا إذا كان الهدف من الإدراك هو العمل، فيسمّى مبدأ الإدراك عند ذاك بالعقل العمليِّ، من قبيل معرفة حسن العدل وقبح الجور، وحسن الصبر وقبح الجزع، وما إلى ذلك. وقد نُسب هذا الرأي إلى مشاهير الفلاسفة، ويمثّل العقل العمليُّ ـ وفقًا لهذا الرأي ـ مبدأ للإدراك وليس كمحفّز أو دافع.
ويذهب الرأي الثاني إلى القول بأنّ التفاوت بين العقل النظري والعقل العملي تفاوت في الجوهر؛ أي في طبيعة الأداء الوظيفي لكلّ منهما؛ فالعقل النظري هو عبارة عن مبدأ الإدراك سواء كان الهدف من الإدراك هو المعرفة أم العمل، والعقل العملي مبدأ للدوافع والمحفزات لا الإدراك، ومهمَّة العقل العمليِّ هي تنفيذ مدركات العقل النظريِّ. وهذا المعنى أشار إليه المؤلِّف أعلاه.
وأوّل من قال بهذا الرأي ـ على الأشهر ـ هو ابن سينا، ومن بعده قطب الدين الرازي صاحب المحاكمات، وأخيراً المحقّق النراقي صاحب كتاب «جامع السعادات». راجع: برنجكار رضا، موسوعة العقائد الإسلامية، ج1، ص: 166.
وبعبارة أكثر وضوحًا العقل العمليِّ بحسب اصطلاح المناطقة هوَ المعبَّر عنهُ بالحسن والقبح عند المتكلّمين، والمعبّر عنه بالخير والشّر عند الفلاسفة، والمعبّر عنه بالفضيلة والرّذيلة فَي اصطلاح علماء الأخلاق، فالعقل العمليّ هو المدرك لـما ينبغي فعلُه وإيقاعه أو تركه، فالعدل مثلاً مـمّا يدرك العقل حسنه وأنه ينبغي فعلُه، والظّلم مـما يدرك العقل قبحه وأنه ينبغي تركه.
وأمَّا العقل النظريُّ فهو العقل المدرك للواقعيّات التي ليس لها تأثير في مقام العمل إلّا بتوسّط مقدمة أُخرى، كإدراك العقل لوجود الله تعالى، فإنّ هذا الإدراك لا يستتبع أثرًا عمليًّا من دونَ توسّطِ مقدِّمةٍ أُخرى، كإدراك حقِّ المولويّة، وأنَّ الله جلَّ وعلا هو المولى الحقيق بالطّاعة. المترجم.

وإردات قلبيّة يمكن تظهير مخرجاتها بهيئة «الحكمة الذوقيَّة» (العرفان النظريّ).

4. الوحي، ويتجلَّى عبر إفاضة خاصَّة بنسق معرفيٍّ خاصٍّ أساسه «الإيحاء» من قبل الحقِّ تعالى والمبدأ الأعلى لنبيِّ الشّريعة ومترجم الحقيقة بأيِّ نحوٍ كان من أنحاء النسق هذا[1]؛ كما يمكن تظهير مخرجاتها بهيئة «الحكمة النقليَّة».

السّنَّة، وهي المراتب الدنيا من الوحي إلى المعصوم عليه السلام باعتبار أنَّه الأمين على نقل المراد الإلهيِّ إلى البشر كما نزل ليبيّن للناس ما نزّل إليهم. قال تعالى ﴿**وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ** ﴾[2]، فهو ﴿ **وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ**﴾[3]، كما يمكن يمكن تظهير مخرجاتها «سنّة قوليّة» - « سنّة فعليّة» بهيئة «الحكمة النقليّة».

هرم إفاضة المعرفة

تمثّل الطرق المعرفيَّة هذه (المجاري) والأنساق الخاصَّة بها بما تكتنزه من التجاذبات بين الطور الإفاضي والمنزل المستقرّ، هرمًا هندسيًّا لعمليَّة تنزُّل المعرفة من «حضرة الحقِّ تعالى» والصّقع الربوبيّ إلى البريَّة والحضرة البشريَّة بتوازي وتناغمٍ بين الغيب والشهود والعقل والحسّ. (الدين والحكمة).

كما أنَّ جميع الطرق (المجاري) لها مراحل وعمليَّات متشابهة إلى حدٍّ ما:

الصقع الرُّبوبيّ؛

طور الإفاضة؛

المحل والمهبط (المنازل المستقرَّة)؛

القالب والصورة المفاضة؛

التمظهُر (الحِكَم).

ويمكن بيان مجموعة الطرق والأنساق وعمليَّات نزول المعرفة ونضجها في الجدول التالي:

---

[1]- أي إما الوحي مباشرة أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً. المترجم.
[2]- النحل، الآية: 44.
[3]- النّجم، الآية: 3.

طرق ومجاري المعرفة	طور الإفاضة	مهبط المعرفة	الصورة المُفاضة	الجهاز الحكميّ والمعرفيّ
طريق ومجرى الفطرة	الإرشاد الوجوديّ	الوجود البشريّ	الإدراكات، الاحساسات والأفعال الفطريَّة	الحكمة والمعرفة الفطريَّة
طريق ومجرى العقل	الإرشاد العقليّ	عقول البشر	الإدراكات، الانفعالات العقليَّة	الحكمة والمعرفة العقليَّة
طريق ومجرى الشهود	الإشهاد الباطنيّ	قلوب البشر	المعارف الشهوديَّة	الحكمة والمعرفة الذوقيَّة
طريق ومجرى الوحي	الإيحاء	الرَّسول، صاحب الشريعة	كلام الوحي	الحكمة والمعرفة النقليَّة
طريق ومجرى الوحي	الإنباء	الرَّسول، النبيّ، الوليّ المعصوم	سنّة المعصوم	الحكمة والمعرفة النقليَّة

الأصل السَّابع:

عندما تحصل «الصيرورة الطوليَّة» الأوّليَّة التّنزُّليَّة في قوس النّزول لإفاضة المعرفة من الصقع الرُّبوبيِّ إلى الساحة البشريَّة - وهي النشأة المادّيَّة – تتفاعل معها جميع «العوامل العرضيَّة» (قوابل وفواعل) الدّخيلة في تكوُّن «المعرفة الإنسانيَّة» لا محالة؛ فيشكِّل التفاعلُ الأفقيُّ بين القوابل والفواعل « والتي هي المنازل المستقرَّة للإفاضة الطوليَّة، أي الصيرورة الأفقيَّة» الثانويَّة إرهاصات تكوُّن المعرفة، فلأجل تحقيق «الوعي والمعرفة القدسيَّة» وهي المعرفة الصائبة، لا بدَّ من إدارة هذه العوامل بشكل صحيح، وإلّا فلن يدرك الإنسان الحقَّ والمعرفة الحقيقيَّة[1].

[1]- فمثلاً، في الرواية عن الإمام علي (ع) يقول : يا طالب العلم إن للعالم ثلاث علامات العلم والحلم والصمت وللمتكلِّف ثلاث علامات ينازع من فوقه بالمعصية ويظلم من دونه بالغلبة ويظاهر الظلمة.

وعن الإمام الصادق (ع) قال: « طلبة العلم ثلاثة فأعرفهم بأعيانهم (أي بخواصهم وأفعالهم المخصوصة بهم أو بالشاهد والحاضر من أفعالهم) وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف يطلبه للاستطالة والختل وصنف يطلبه للفقه والعقل فصاحب الجهل والمراء مؤذ ممار متعرض للمقال في أنديه الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم قد تسربل بالخشوع وتخلى من الورع فدق اللَّه من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه وصاحب الاستطالة والختل ذو خب وملق يستطيل على مثله من أشباهه ويتواضع للأغنياء من دونه فهو لحلوائهم هاضم ولدينه حاطم فأعمى اللَّه على هذا خبره وقطع من آثار العلماء أثره وصاحب الفقه والعقل ذو كآبة وحزن وسهر قد تحنك في برنسه وقام الليل في حندسه يعمل ويخشى(أي يعمل بما كلف به ويخشى الله مع كونه عاملا ويخاف أن لا يكون عمله على خلوص يليق بعبادته أو أن لا يديمه له . وجلا خائفا من سوء عقابه داعيا طالبا منه سبحانه التوفيق للاهتداء بالهداية والثبات على الايمان ونيل السعادة الأبدية من مغفرته وعفوه مشفقا من الانتهاء إلى الضلال والشقاء وسوء العاقبة مقبلا على شأنه وإصلاح حاله حذرا مما يشفق منه عارفا بأهل زمانه فلا ينخدع مستوحشا من أوثق إخوانه لما يعرفه من أهل زمانه) وجلا داعيا مشفقا مقبلا على شأنه عارفا بأهل زمانه مستوحشا من أوثق إخوانه فشد اللَّه من هذا أركانه (أي أصلح حاله في الدنيا بإفاضة المعرفة وإكمال العقل وتمكنه من إعمال العلم والعمل على وفقه) وأعطاه يوم القيامة أمانه ». الكاشاني الفيض، الوافي، ج1، ص: 167. المترجم.

بعبارة أخرى، إنَّ الإفاضات الحاصلة من خلال العمليَّة الطوليَّة ترتبط بـ «ذهن» الإنسان و«لسانه» والعوامل الفاعليَّة فيهما؛ من هنا، تواجه المعرفة القدسيَّة خللاً جوهريًّا في التنزُّل ويمتنع الفيض بالتّأثُّر بهذه العوامل المادّيَّة الناسوتيَّة، فلا محيص من مراقبة الذِّهن واللِّسان في تحقيق صيرورة المعرفة الصائبة.

وما ينبغي التوجُّه إليه هو المحدوديَّة المطلقة في الإنسان في هذه النشأة الناسوتيَّة، حيث إنَّ جميع ما يمتلكه، بما في ذلك معرفته، محدود ومشروط بسبب الطبيعة المحدودة والمقولبة لوجوده، لكن هذا لا بمعنى مساوقة المحدوديَّة للخطأ، فلا يستنتج من محدوديَّة الوجود الإنسان وإدراكاته لزوم خطأ معرفته وعدم صوابيَّتها، إذ إنّه لزوم ما لا يلزم[1].

الصيرورة العرضيَّة ـ الأفقيَّة لتكوُّن المعرفة

حريٌّ القول أنَّ العمليَّة «العرضيَّة - الأفقيَّة» (الصيرورة الأفقيَّة) لتكوُّن المعرفة في النشأة الناسوتيَّة للإنسان[2] هي مكوِّنٌ لتفاعل وتكامل جوانب أربعة:

---

[1]- قال الشيخ الرئيس ابن سينا: «إنَّ للعارفين مقامات ودرجات يُخَصُّونَ بها، وهم في حياتهم الدنيا، دون غيرهم، فكأنّهم وهم في جلابيب من أبدانهم، قد نضّوها وتجرّدوا عنها إلى عالم القدس، ولهم أُمور خفيَّة فيهم، وأُمور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها، ويستكبرها من يعرفها».

وقال المحقِّق في شرحه: «إنَّ نفوسهم الكاملة، وإن كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الأبدان، لكنها كأنْ قد خلعت تلك الجلابيب، وتجرّدت عن جميع الشوائب الماديّة، وخلصت إلى عالم القدس متَّصلة بتلك الذوات الكاملة البريئة من النقصان والشّر، ولهم أُمور خفيَّة، وهي مشاهداتهم لما تعجز عن إدراكه الأوهام، وتكلّ عن بيانه الألسنة، وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا أُذن سمعت». الطوسي الخواجة نصير، الإشارات مع شرحه، ج 3، النمط التاسع في مقامات العارفين: 363 ـ 364 .

وقد أشار صدر المتألّهين إلى إمكان الإلهام والإشراق بوجه عام، بقوله:

«إنّ الروح الإنسانية إذا تجرّدت عن البدن مهاجرة إلى ربّها لمشاهدة آياته الكبرى، وتطهّرت عن المعاصي والشهوات والتعلّقات، لاح لها نور المعرفة والإيمان بالله وملكوته الأعلى. وهذا النور إذا تأكّد وتجوهر، كان جوهراً قدسياً يسمى عند الحكماء في لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعّال، وفي لسان الشريعة النبوية بالروح القدسي.

وبهذا النور الشديد العقليِّ، يتلألأ فيها أسرار ما في الأرض والسماء، وتتراءى منها حقائق الأشياء، كما تتراءى بالنور الحسّيّ البصريِّ، الأشباح المثاليَّة في قوّة البصر إذا لم يمنعها حجاب. والحجاب ها هنا هو آثار الطبيعة وشواغل هذا الأدنى. وذلك لأنّ القلوب والأرواح ـ بحسب أصل فطرتها ـ صالحة لقبول نور الحكمة والإيمان إذا لم يطرأ عليها ظلمة تفسدها كالكفر، أو حجاب يحجبها كالمعصية وما يجري مجراها.

وقال: إذا أعرضت النفس عن دواعي الطبيعة وظلمات الهوى، وولّت بوجهها شطر الحق، وتلقاء عالم الملكوت، اتّصلت بالسعادة القصوى، فلاح لها سرّ الملكوت، وانعكس عليها قدس اللّاهوت». الشيرازي صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج7، ص: 24

وهذا ما أكّده الفيلسوف الفرنسي هنري برْغسُن (Henri Bergson)، حيث ذهب إلى أنّ الإنسان إنمّا يدرك بعقله ظواهر الأشياء وقشورها، وأمّا إدراك حقائقها فإنمّا يتم له بالمراقبةَ المستمرة التي تنتهي إلى المكاشفة وشهود الوقائع. فَمَثَلُ مَنْ يريد دَرْك المعارف عن طريق العقل، كَمَثل من يريد أن يطلع على ما في البيت بتفحُّص جدرانه وسطوحه من الخارج. وأمّا من يريد درك الحقيقة بالإلهام والإشراق، فمثله مثل من يلج البيت ويتفحَّص الأشياء الموجودة فيه واحدة بعد الأُخرى. فروغي علي، سير حكمت در اوروبا، ج3، ص: 264.

[2]- باعتبار أنّ هذه النشأة هي التي تحدِّد حقيقته في عالم الواقع المنبسط، كما تذهب لذلك مدرسة الحكمة المتعالية، فحقيقة الإنسان هي في فصله الأخير. الخميني روح الله، تقريرات فلسه امام خميني، ج1، ص: 224، من هنا قال العلاَّمة الطباطبائي: «ثمَّ إن حقيقة النوع هي فصله الأخير، وذلك لأنّ الفصل المقوم هو محصل نوعه، فما أخذ في أجناسه وفصوله الآخر، على نحو الإبهام مأخوذ فيه على وجه التحصل». الطباطبائي محمد حسين، بداية الحكمة، ص: 61. المترجم.

- «فاعل المعرفة» (قابل المعرفة)؛[1] «متعلّق المعرفة « (المعروف).

- ما وراء المعرفة وهي قسمان:

«مُعدِّات»، ومنها التجربة، والمشاهدة، «موانع».

العناصر الدَّخيلة في العمليَّة العرضيَّة الأفقيَّة لتكوُّن المعرفة:

1. السِّعة الوجوديَّة التشكيكيَّة: إضافة إلى الخصائص الذاتيَّة والنوعيَّة التي تؤثِّر في سعة المعرفة الإنسانيَّة ومستوياتها بعنوانها الأسِّ الأساس في وعي قابل المعرفة وفاعلها- فإنَّ الإنسان ذو سعة وجوديَّة مشكّكة غير متواطئة؛ ممَّا يعني أنَّ كلَّ إنسان لديه خصائص شخصيَّة مختلفة إيجابيَّة - سلبيَّة تؤثِّر بنحوٍ أو بآخر في عمليَّة صيرورة المعرفة وتكوُّنها.

2. ليست كلُّ متعلّقات المعرفة ذات طبيعة واحدة؛ بل لا يمكن أن تكون متداخلة من جهة النوع والحدِّ، قابليَّة الشيء للمعرفة وعدم قابليَّته، عنصر معوِّق وغير معوِّق[2]؛ فهذه كلُّها خصائص تؤثِّر بشكل أو بآخر في عمليَّة تكوُّن المعرفة وصيرورتها.

3. تلعب عناصر «ما وراء المعرفة» («المعدَّات» و«العوائق»)، إضافة إلى «الفاعل» و«المتعلّق»[3]، دورًا في مهمًّا في عمليَّة تكوُّن المعرفة، فتكون الصيرورة التامَّة متشكِّلةٌ من صيرورة متدرِّجة في عمليَّة تأثيرٍ وتأثُّر متعدِّد الجوانب للعناصر الأربعة الناسوتيَّة العرضيَّة.

يُعدُّ الحسُّ من المعدّات، لا العوال والعلل، من دون أن يلغي ذلك مكانته في العمليَّة العرضيَّة الأفقيَّة، خصوصًا في مجال العلوم المادّيَّة الحسّيَّة؛ ومن وجهة نظر القرآن، فإنَّ استخدام الحواسِّ، وخصوصًا المشاهدة، له نوع حجَّة حتى في بعض أقسام المعرفة الدينيَّة؛ قال تعالى ﴿**قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ**﴾[4]، و﴿**قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ**﴾ و ﴿**فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ**﴾ و﴿**إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ**﴾[5]، و﴿**قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ۖ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ ۖ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾[6]، و﴿**قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ**﴾[7]، وهذه آيات تتحدَّث بوضوح عن حجيَّة الحسِّ والتجربة.

---

[1]- إنّ ما تقدَّم بالتمييز بين فاعل المعرفة وقابل المعرفة (•قابل المعرفة وهو الإنسان؛ (recognizer) هو تفاوت لحاظ، وإلاَّ في الواقع هما واحد بالاصطلاح العلميِّ، كما إذا قلنا مات زيدٌ، فزيد هو فاعل الموت في حين أنه القابل لحدوث فعل الموت. المترجم.

[2]- بمعنى التأخُّر وعدم السرعة في حصول المعرفة، وعدم التأخُّر وسرعة حصولها. المترجم.

[3]- وهما الفاعلان الأساسيَّان وركنا العمليَّة الناسوتيّة لتكوُّن المعرفة - رغم أنَّ أحدهما فاعل والآخر منفعل.

[4]- آل عمران، الآية: 137.

[5]- الأنعام، الآية: 11، 76و 79.

[6]- العنكبوت، الآية: 20.

[7]- يونس، الآية: 101.

الأصل الثّامن:

هناك فروض عدَّة محتملة ومتنوِّعة للمعرفة في صيرورتها العرضيَّة وفق تعامل كلٍّ مكوِّن منها وفقًا للافتراضات المتنوِّعة التي تنشأ من تركيب وانضمام المؤلَّفات والعناصر الداخليَّة الموضوعيَّة للمعرفة مع الأضلاع العرضيَّة لكلٍّ من العناصر الأربعة في الصيرورة المعرفيَّة العرضيَّة، هي:

1. البعد عن الواقع والوقوع في الجهل والانحراف المعرفيِّ، ممَّا يعطي حالةً مضاعفة من الخطأ المعرفيِّ الأول (الجهل البسيط)، والتي كان عليها فاعل المعرفيَّة سابقًا (القابل)؛ إذ إنَّ وضع غير الواقع (الواقع الكاذب) بدلًا من الواقع الحقيقيِّ، يصبح الإنسان بعيدًا عن الجهل البسيط وبمسافاتٍ أكثر بعدًا عن الواقع، ويقع في «الجهل المركّب».

2. الحجب عن الواقع والبقاء على حالة الجهل البسيط الأوّل.

3. القُرب من الواقع والحصول على فهمٍ ناقصٍ غير كامل للواقع، (علمٌ إجمالي)؛ ففي هذه الحالة يكون الإنسان قد اقترب من الواقع رغم عدم تحصيل الواقع كما هو[1].

4. التعرُّف على الواقع هو الحصول على المعرفة الواقعيَّة المطابقة للواقع، ويحصِّل للإنسان العلم التفصيليّ.

ملاحظات

تحتاج نظريَّة المعرفة الدينيَّة الواقعيَّة (وعي المعرفة الدينيَّة الواقعي) إلى مزيد من المناقشة والبيان؛ وتفصيل بنيتها وتوضيح اصطلاحاتها، بالإضافة إلى أبحاث تكميليَّة، مثل:

1. شرح الكلمات الدلاليَّة (الكلمات المفتاحيَّة) المستخدمة.
2. إقامة الأدلّة العقليَّة والنقليَّة اللّازمة وتوفير الشواهد والأمثلة الكافية على المحاور والدّعاوى الأصليَّة للنظريَّة.
3. بيان التعادل والتراجيح لأنساق المعرفة وقنواتها في حال وجود تعارض ظاهريٍّ وصوريٍّ بينها.
4. الاستقراء والاستقصاء التفصيليُّ لعناصر وأجزاء كلِّ جانب من الجوانب الثلاثة أو الأربعة للعمليَّة الأفقيَّة.

---

[1]- العلم هو حصول ماهيّة الشيّء في العقل مجرّدة عن اللّواحق الخارجيّة، وهو إمّا تفصيليٌّ، فكمن علم مسألة ثمّ غفل عنها، ثمّ سئل عنها، فإنّه يحضر في ذهنه القدرة على الجواب عن تلك المسألة. وعلمه باقتداره على الجواب عنها يستلزم علمه بها، ولمّا لم يتميّز تلك المسألة ولا يعرف تفاصيلها، كان العلم بها إجماليًّا. الحلي الحسن بن يوسف، إيضاح المقاصد، ص: 196.
فعالم الإجماليِّ هو أن تكون صورة علميَّة واحدة سببًا لانكشاف أمور متعدّدة، وهو عبارة عن العلم بأمور متعدّدة لا تكون على وجه تمتاز بعضها عن بعض بالنّظر إلى ذاك العلم. الزنوزي عبد الله، اللمعات الإلهيّة، ص326.

5. تدقيق وتحليل المخرجات السلبيَّة والإيجابيَّة لكلِّ جانب من جوانب العمليَّة الأفقيَّة والعناصر المرتبطة بكلٍّ منها في عمليَّة صيرورة المعرفة.

6. تحديد النسبة بين المكوِّنات ومدى ارتباط العناصر في ما بينها في الصيرورة المعرفيَّة العاديَّة وما وراء المعرفيَّة.

7. شرح الأنواع المعرفيَّة المخرجة (المحتملة) للعوامل العرضيَّة الأربعة، (البعد، والحجب، والقرب، والتعرُّف).

8. بيان الفرق والتفاوت بين هذه النظريَّة والنظريَّات المعرفيَّة التقليديَّة والمعاصرة، ودفع شبهة عقم النظريَّة وقصورها في الإنتاج المعرفيّ.

9. شرح وبيان منجزات تطبيق النظريَّة لاكتشاف كلِّ مجال من المجالات الهندسيَّة المعرفيَّة للدين (العقائد، العلوم، الأمور المعنويَّة، الأحكام، الأخلاق الدينيَّة).

01. بيان ارتباط النظريَّة في حلِّ المعضلات المعرفيَّة المعاصرة.

ملاحظات إضافيَّة

1. يُراد من اصطلاح المعرفة في عنوان النظريَّة «ناتج الجهد الموجَّه للوصول إلى الحقيقة»؛ وفي رأي الكاتب أنَّه لا يمكن الإصرار على نظريَّة المعرفة المبنائيَّة الموروثة في إنتاج جميع فروع العلوم الدينيَّة؛ بينما يمكن اعتباره «المعرفة الدينيَّة الواقعيَّة والوثوق بها في توليد وإنتاج العلوم الدينيَّة - وخصوصًا في مجال العلوم الإنسانيَّة. وبطبيعة الحال، فإنَّ الالتزام بنظريَّة المعرفة المبنائيَّة- النظريَّة المختارة لعموم حكماء الإسلام- أمرٌ صحيح وممكن في مجال العلوم الحقيقيَّة.

2. إنَّ اتِّصاف هذه النظريَّة بوصف «الدينيِّ» يرجع إلى صحَّة المبدأ تعالى والإشارة إلى هرم العمليَّة العموديَّة (الصيرورة الطوليَّة) لتكوُّن المعرفة وهبوطها من الصقع الإلهيّ.

إنّ اتِّصاف هذه النظريَّة بوصف «الواقعيَّة»؛ هو للدلالة على «واقعيَّة الوجود» والاعتراف بـ «واقعيَّة المعرفة»؛ بالإضافة إلى أنَّه لا يمكن تحقيق «المعرفة الشاملة الصادقة» إلَّا من خلال تجميع الأنساق (مجموعة القنوات والمجاري الخمسة، كما أنَّه اعتراف بمحدوديَّة المعرفة الناجمة عن خصائص العناصر الثلاثة «فاعل المعرفة» و«متعلّق المعرفة» و«المعدَّات» واقتضاءات «العمليَّة الأفقيَّة» كواقع؛ ذلك الواقع الذي اعترف به حكماؤنا العظماء منذ القدم، لذلك أدرجوا في تعريف الفلسفة قيد «حدود قدرة الإنسان على المعرفة»؛ وفي هذا قال الشيخ الرئيس أبو علي سينا: «إنَّ الغرض في الفلسفة أن يُوقَفَ على حقائق الأشياء كلِّها على قدر ما يمكن الإنسان أن يَقف عليه»[1]. وقال صدر المتألِّهين: «إنَّ الفلسفة استكمال النفس الإنسانيَّة بمعرفة حقايق الموجودات على ما

[1]- ابن سينا، الشيخ الرئيس بوعلي حسين بن عبدالله؛ منطق الشفاء، ج: 1، ص: 12.

هي عليها والحكم بوجودها تحقيقًا بالبراهين لا أخذًا بالظنِّ والتقليد بقدر الوسع الإنسانيِّ، وإن شئت قلت: نظم العالم نظمًا عقليًّا على حسب الطاقة البشريَّة ليحصل التشبُّه بالباري تعالي»[1]؛ وذلك لأنّ مبدأ المعرفة تعالى جعل القليل من العلم بالحقائق من نصيب البشر ﴿**وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلا**﴾[2]؛ ورسول الله صلىَّ الله عليه وآله هو الوحيد – هو العقل الكليُّ – الذي دعا الله بـ: «ربِّ أرِني الأشياءَ كما هي»[3].

3. هناك دور خطير للعقل في مجال تنقيح مناط «الحجيَّة المعرفيَّة للمدارك والمدركات الأخرى، وإحراز مصاديقها، « التعادل والتراجيح بين المدارك والمدركات، في حالةَ ظهور تعارض صوريّ بينها، و«تهيئة الأرضيَّة لإجراء وتنفيذ منجزات العلم الدينيِّ في مجالات الحياة الإنسانيَّة»، وهي إحدى أهم الوظائف التي يمكن أن يعبرَّ عنها بآفاق ثلاثة: «المصدر»، و«المصباح»، و«المعيار».

الخلاصة

تقوم نظريَّة المعرفة الدينيَّة الواقعيَّة على قبول أنَّ المعرفة ظاهرة طبيعيَّة تحدث كصيرورة ضمن عمليَّة متأثِّرة بعناصر ستة دخيلة في جميع مراحل تكوُّن الإدراك البشريِّ؛ كما تتمُّ هذه العمليَّة في مسارين «المسار العموديّ» (نزول المعرفة وهبوطها من الصقع الإلهيِّ إلى الساحة البشريَّة) و«المسار الأفقيّ» (تكوُّن المعرفة في الساحة البشريَّة).

يمكن تفسير نظريَّة المعرفة الدينيَّة الواقعيَّة في قالب ثمانية مبادئ؛ وتعتبر من وجهة نظر مؤلِّفها نموذجًا أو أساسًا معرفيًّا مناسبًا لتوليد العلوم الدينيَّة بالمعنى الأعمّ[4]. ولكن، من أجل تحقيق العلم المقدَّس والعلم الدينيِّ بالمعنى الأخصّ[5]، يجب مراعاة العناصر الدخيلة في تكوُّن المعرفة وإدارتها بنحو صحيح.

قائمة المصادر والمراجع

1. قرآن كريم.

2. ابن ابي جمهور الإحسائي محمد بن علي بن إبراهيم؛ عَوالي اللّئالي العَزيزيَّة في الأحاديث الدّينيَّة؛ تحقيق مجتبى عراقي، انتشارات سيد الشهداء، قمّ المقدَّسة، 1403هـ.

3. ابن سينا حسين بن عبدالله، الإشارات والتنبيهات، شرح الخواجة نصير الدين الطوسي، انتشارات

[1]- صدرالمتألّهين، صدرالدين محمد؛ الحكمة المتعالية في الاسفار الأربعة، ، ج: 1، ص: 23.

[2]- الإسراء: الآية: 85.

[3]- الإحسائي ابن ابي جمهور، عَوالي اللّئالي العَزيزيه في الأحاديث الدّينيه ، ج: 4، ص: 132، المجلسي محمد باقر؛ بحار الأنوار الجامعة لدُرر أخبار الأئمة الاطهار، ج: 14، ص: 10.

[4]- الذي يحتمل الخطأ.

[5]- الذي لا يحتمل الخطأ.

دار العلم، قمّ المقدَّسة، 1389 هـ ش.

4. ابن سينا حسين بن عبدالله؛ منطق الشفاء، منشورات مكتبة آية الله العظمي المرعشي النجفي، قمّ المقدَّسة، 1404هـ.

5. برنجكار رضا، موسوعة العقائد الإسلاميَّة، انتشارات موسسه علمي فرهنگي دارالحديث، قمّ المقدَّسة، 1388هـ ش.

6. حسين زاده محمد، نظريَّة المعرفة والمعرفة الدينيَّة، انتشارات مؤسَّسة الإمام الخميني، قمّ المقدَّسة، 1484هـ ش.

7. الحلي الحسن بن سليمان، مختصر بصائر الدرجات، انتشارات المطبعة الحيدريَّة، النجف الأشرف، 1421هـ.

8. الحلّيّ الحسن بن يوسف بن عليّ بن، إيضاح المقاصد في شرح حكمة عين القواعد، انتشارات جامعة طهران، طهران، 1378هـ ش.

9. الزنوزي عبد الله، اللَّمعات الإلهيَّة، تحقيق جلال الدين آشتياني، مؤسَّسة پژوهشى حكمت وفلسفة ايران، طهران، 2002.

01. صدرالمتألِّهين صدرالدين محمد؛ الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعه، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1419 هـ.

11. الطباطبائي محمد حسين، بداية الحكمة، تحقيق عباس علي السبزواري، انتشارات جماعة المدرّسين، قمّ المقدَّسة، 1394هـ ش.

21. فروغي علي، سير حكمت در أوروبا، انتشارات هرمس، طهران، 1399هـ ش.

31. الفيض الكاشاني محمد محسن، الوافي، تحقيق ونشر مكتبة الأمام أمير المؤمنين عليه السلام، أصفهان، 1312 هـ ش.

41. الكليني محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق محمد جعفر شمس الدين، انتشارات دار التعارف، بيروت، 1998.

51. المجلسي محمد باقر؛ بحار الأنوار الجامعة لدُرر أخبار الأئمة الأطهار، انتشارات دار الكتب الإسلاميَّة، طهران، 1365هـ.

16. مصادر ثانويَّة تمَّت مراجعتها من دون الاستناد إليها:

17. جوادي آملي عبدالله؛ شريعت در آينه معرفت، تحقيق وتنظيم حميد پارسانيا؛ انتشارات إسراء، قمّ المقدَّسة، 1387هـ ش.

18. رشاد علي اكبر؛ نگاهي ديگرباره به معيار علم ديني، نشرية قبسات، صيف 1400هـ ش العدد 100.

19. الكندي يعقوب بن إسحاق؛ رسالة الكندي في الحدود والرسوم؛ القاهرة، من دون مشخّصات، 1369 هـ.

20. الميبدي حسين بن معين الدين؛ شرح الهدايه؛ من دون مشخّصات، 1331هـ.

جدليات الوعي والوحي
في إدراك التمايز بين "التأزيل" و"التنزيل"

خليل أحمد خليل
مفكر وعالم إجتماع . لبنان

ملخص إجمالي:

إذا افترضنا أن الوعي ما يكون من عقل الإنسان وحواسه، من عمله وحياته؛ وافترضنا أن الوحي هو ما يكون من خارج الفعل البشري، وما يوحى إلى عقل الإنسان؛ فإن مسألة جدل الوعي والوحي تبرز أمامنا بكل تعقيداتها وما تثيره من إشكالات. فهل يمكن افتراض وحي داخلي (ذاتي - اجتماعي) ووحي خارجي (إلهي - ملائكي) إلى العقل البشري المطلق وإلى العقل النبوي بشكل خاص؟ إذا كان هذا الافتراض قائماً في شقيه، فإن صراعاً سيدور بين نقيضين اعتقاديين. أولهما يقول بوحدة الوحي، كنشاط من نشاطات وعي الإنسان للعالم.. وثانيهما يقول بأحدية الوحي (التنزيل) سواء من حيث المصدر (الله) أو من حيث الجهة الموحى إليها النبيّ(ص). وهذا الرأي الثاني هو ما نواجهه في القرآن الكريم، حيث تتبدَّى مسألة الصلة بين التأزيل من «الأزل» أي التوحيد المطلق، المنقطع عن كل البشر؛ وبين التنزيل، وهو الوحي الخاص المنزَّل على وعي المصطفى(ص). فكيف يتحول التأزيل إلى تنزيل؟ بعبارة أخرى كيف تقومخ صلة ما بين ما هو مطلق أزلاً وأبداً وبين ما هو نسبي زمناً وإدراكاً؟ أي كيف يتصل الإنسان من مقام المجتمع بالله في مقام الغيب؟ هناك «وحي يوحى» يعلِّمه الله لنبيه بواسطة ملاكيه إسرافيل ثم جبرائيل. وهذا التعليم، المرموز إليه بإقرأ، ليس تعليماً اجتماعياً وبشرياً، وإنما هو تعليم إلهي واصطفائي. إنه إلهي المصدر، اصطفائي الوسيلة، بشريُّ الغاية. فالنبيِّ المصطفى(ص) الذي يتلفى باستعدادات وعيه البشري وحياً إلهياً فريداً ولطيفاً، يعرف أن التوجه بهذا الوحي إلى الوعي الجماعي، هو غاية الرسالة ومنتهى الدين.

مفردات مفتاحية: الوعي - الوحي - التأزيل - التنزيل - العقل - الكشف- التوحيد المطلق.

علوم المبدأ
العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

تمهيد:

يذهب الإمام محمد عبده إلى القول التوفيقي السريع: «تآخي العقل والوحي لأول مرة في كتاب مقدس على لسان نبي مرسل بتصريح لا يقبل التأويل»[1]. فإذا أخذنا بهذا الافتراض الاعتقادي، وقلنا إن مثل هذا التآخي، لا الجدل، بين الوعي والوحي قد حصل في القرآن، فإن هناك من سيعترض ويقول: إن صلة الوحي بالعقل هي صلة زمانية مكانية، تظهر في مجتمع تاريخي، وتكون فيه ظاهرة تاريخية. فكيف حصلت هذه الصلة؟ هل العقل هو الذي استوحى بوعيه، أم أن وحياً إلهياً منفرداً هو الذي اصطفى عقلاً نبوياً أحداً؟ هو ذا جوهر الإشكال. وفي المقابل، إذا كان الإمام محمد عبده يختار حلاً اعتقادياً لمسألة اعتقادية، فإن صراعاً يدور حول دور التآخي بين الوحي والوعي. فهذا التآخي بين نقيضين، إلهي وبشري، ينزع عن الاهرة الدينية سمتها التاريخية. فيغدو مفهوم التاريخ هو أيضاً موضع خلاف أساسي. فمن جهة هناك اتجاه يعتبر أن التاريخ، دينياً وغيبياً، هو تاريخ الله (أو الآلهة قبل التوحيد) والأنبياء والرسل؛ ومن جهة ثانية هناك اتجاه آخر يقول إن التاريخ، سوسيولوجياً، هو تاريخ البشر في عملهم وصراعهم المتواصلين، تاريخ تغيرهم وتطورهم، تاريخ تطور العقل الواعي بالمزيد من استقلاله الموضوعي عما هو ذاتي واعتقادي توصلاً إلى العلم الحق بعد انفكاك تحالف الإنسان والطبيعة على مستوى الذات والعبادة. ولهذا نلاحظ أن الإمام محمد عبده يدحض بنفسه مقولته في «تآخي العقل والوحي» حين يفسر فكرته قائلاً: «الدين يستخدم العقل عوناً والنقل ركناً». فكيف يتم التآخي، ومن معانيه التساوي أو التوازي بين الوحي (النقل ركناً) وبين الوعي (العقل عوناً)؟

إن من دلالات الوحي اللغوية:

أ. وحيت إليه، أوحيت، أي كلمته بما تخفيه عن غيره. معنى الوحي إذن إعلام في خفاء.

ب- الوحي هو الكشف، والموحي – الله – هو الكاشف.

ج- والوحي شرعاً هو «إعلام الله تعالى لنبي من أنبيائه»، وهو «عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من الله بواسطة أو بغير واسطة»، (3، ص 108). يستفاد من المعنى الأخير أن كل ذي عقل يوحى إليه من الله «بواسطة أو بغير واسطة»، ولكن الوحي النبوي أمر مستفاد بالاسفاء الإلهي، وبواسطة. فإذا قيل ﴿إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى﴾، يكون إدراكه بمعنى أنه سر يكشفل ومجهول يعلم بعد إنغلاق، وخفي يظهر بعد استبطان. وإذا تحدد الوحي بأنه أداة معرفة وعرفان لوعي البشر، بات من الممكن أن يلتقي الوعي البشري والوحي الإلهي عند نقطة مشتركة للعلم هي نقطة الكشف عن خفايا الظواهر والعلاقات بينها، ولكنهما لا يتآخيان، وإنما يختلفان حول مصدر العلم؛

[1]- عبده – محمد: رسالة التوحيد؛ مكتبة الثقافة العربية، بدون تاريخ. راجع ص 7، 108، 118، 119، 128، 129، 144، 153، 156.

ويظل الجدل قائماً بين اتجاه يقول: إن العلم والفعل من الإنسان وحده، وبين اتجاه آخر يقول: إن العلم هو وحي من الله للإنسان، وإن الوعي هو عون أو أداة لهذا الوحي، وإلاّ لأصبح التوحيد الإلهي (وحدة الخالق) ملغياً، وصار الله والإنسان مشتركين في القدرة على الخلق. وعليه فإن هوة "التآخي" تظل قائمة وتزداد اتساعاً، خلافاً للمظنونات السطحية، فالعلم من جهته يؤكد أكثر فأكثر على استقلال العقل ووعي الإنسان، والوحي لا يزال يؤكد على تبعية العقل للغيب. ومثال ذلك ما يقوله الإمام محمد عبده: "الرسل من الأمم بمنزلة العقول من الأشخاص؛ إنهم يرشدون العقل إلى معرفة الله"،(3، ص 118-119)؛ صلاح الأمم بالوجدان الديني دون البرهان المنطقي.. فالدين مستقر السكينة، به يرضى كل بما قسم له. الدين أشبه بالبواعث الإلهامية منه بالدواعي الاختيارية". ولكن العلم بما هو وعي ونشاط للعقل والحواس، هو شيء آخر غير الدين. ومع ذلك يؤكد الإمام عبده تبعية العقل والدين- هذه التبعية التي يسميها تآخياً – "إن العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهي" (3، ص 128-129).

وفي مستوى آخر من جدل الوحي والوعي، تبرز مفارقة خاصة بين النبي الموحى إليه وبين الإنسان العاقل الواعي. فالنبي الموحى إليه، تنزيلاً، هو إنسان معصوم، منزَّه عن «الجمع بين النقيضين أو بين الضدين في موضوع واحد وفي آن واحد». لكن إذا اختلف هذا الآن الزماني – المكاني، فهل هناك مجال للتناقض والجدلية؟ وهل هناك صلة تقوم، عندئذٍ، ما بين النبي(ص) والبشر، توكيداً للآية: ﴿**أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ**﴾[الكهف، 110]؟ إن ما يُراد من قول الإمام محمد عبده هو تنزيه النبي(ص) عن الخطأ، وليس نفي الجدلية عنه كإنسان. والمرُاد أيضاً هو التوكيد على أن النبوَّة بما توحيه من قرآن للوعي البشري، لا تناقض فيها ولا تضاد فيه: «علمه الألي الذي لا يعتربه التبديل ولا يدنو منه التغيير. وإن ما يجريه على أيديهم (الأنبياء) فإنما هو بإذن خاص في موضع خاص لحكة خاصة»، (3، ص 153). هكذا عدنا إلى الإشكال الأساسي حول التأزيل والتنزيل، وحول طمس الصلة التاريخية والوضعية بين الوحي والوعي. ومع هذا نجد أنفسنا أمام سؤال سنجيب عنه في ختام الكتاب، سؤال عن جدل علم الله وعلم الإنسان. على أن ما نكتفي بتسجيله الآن هو أن هذا الوحي التوحيدي يخاطب الوعي البشري دون الاعتراف باستقلاله وحريته إلا بقدر ما يكون عوناً للوحي المنقول في القرآن. وهذا ما يلاحظه الإمام محمد عبده أفضل الملاحظة، حين يقول: إن التوحيد جعل الإنسان عبداً لله خاصة، حرّاً من العبودية لكل ما سواه، (3، ص 156). وإذا صحت هذه الملاحظة على مستوى الاعتقاد الديني عند العرب بعد القرآن، فإنها لا تصح على مستوى الربوبية السياسية والعبودية الاقتصادية الاجتماعية والفكرية، اللتين سيطرتا طويلاً على حياة العرب. أليست الديكتاتورية السياسية شكلاً من أشكال الربوبية في الدولة؟ أليس الاستلاب الإجتماعي والإقتصادي والثقافي شكلاً من أشكال العبودية؟

المبدأ
العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

لا شك في أن القرآن الكريم أقام جدلاً تاريخياً بين الوحي والوعي، ولا ريب في أن النبي محمداً(ص) استطاع أن يكون مجادلاً اجتماعياً – سياسياً وفكرانياً من الطراز الأرفع في تاريخ العرب. فقد كان يدرك التناقضات، ويعرف كيف ينفُذ منها إلى وحدة معينة، وحدة متحركة، حيَّة، تستوعب التغير ولا تنفيه. هذا ما يستخلصه البعض من الجدلية ما بين الآيات المتشابهات والمحكمات مثلاً. على أن الإمام محمد عبده يتبع منهج التوفيق الاعتقادي[1] مسقطاً من حسابه الجدل العلمي الذي يؤكد تناقضات الواقع، ومنها تناقض الفكر، والذي ينفي أن يكون فكر ما موحداً إطلاقاً؛ وإلا فإن وحدة الفكر الاعتقادي، مثلاً، بشكل مطلق، تبدو مستحيلة إذ أنها تنفي الجدل ذاته، الجدل الذي يجعلها مقبولة بشرياً. وإلا كيف أمكن تاريخياً، ويدون الجدل حتى في مستوى الفكر الاعتقادي و ظروفه الإجتماعية، الإنتقال من الشرك إلى التوحيد؟ وإذا كان الدين أشمل وأوحد من كل علم ومعرفة، فإن هذين الأخيرين لا داعي لاستمرارهما وتطورهما؟ أما إذا كان العلم أشمل من الدين وأوسع أفقاً وتطوراً، فإن «الراسخين في العلم» سيجدون أنفسهم أمام مأزق حاسم. ذلك أن الوحي القرآني قدم لهم ديناً عاماً، محصوراً في سور وآيات، وعلّمهم أن أمور الغيب تؤخذ بالتسليم والانقياد. فكيف يتدبر العقل البشري ذلك وهولا متناهٍ في بحثه عن اللَّامتناهي؟

يمكن الملاحظة، من إحدى المواجهات التحليلية والاستنتاجية، أن الوحي القرآني ليس نقيضاً- بديلاً للوعي العقلاني. فهذا ما يستفاد من الآية الكريمة ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾[يوسف، 2]؛ فالوحي هنا مادة للوعي، موضوع له، ولكنه أيضاً أداة حكمة وتحكيم ﴿**وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا**﴾[الرعد، 37] أي بلغة العرب لتحكم به أيها النبي(ص) بين الناس. والوحي فرقان فاضل، ﴿**قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ**﴾[الزمر، 28]، أي بدون لبس ولا اختلاف. وهو ﴿**كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ**﴾[فصلت،3]؛﴿**وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ**﴾[فصلت، 44]. وتبرز بشكل أوضح جدلية الوحي – الوعي في الآية:﴿**وَعَجِبُوا أَن جَاءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ*أَجَعَلَ الآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ**﴾[ص، 4-5]. وفي الآية: ﴿**اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ**﴾[الزمر، 23]، أي قرآناً يشبه بعضه بعضاً في النظم وغيره، ومثاني أي ثني فيه الوعد والوعيد- والشفع والوتر، الزوج والمفرد ألخ.

الغيب والطبيعة والبشر

ليس القرآن الكريم كتاب إيمان عام وحسب، وإنما هو في الوقت نفسه مليء بالآيات والتفاصيل التي تخبر عن أمور الغيب وظواهر الطبيعة وأعمال البشر. وإذا كان يرمي إلى ترسيخ اعتقاد ديني في ثقافة العرب المتجددة أيام النبي(ص)، فإنه في الوقت نفسه يقيم جدلاً ما بين الغيب والأنبياء،

[1]- عبده – محمد: الأعمال الكاملة، الجزء الخامس في تفسير القرآن؛ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1973. راجع ص9-17.

بين الخالق والمخلوقات – الكون، الطبيعة، البشر إلخ. ويقدم هذه المخلوقات برهاناً على وحدة الخالق، وقدرته اللامتناهية على الخلق. ويأتي الوحي لوعي النبي(ص)، ولوعي البشر من خلاله، برهاناً آخر على وجود «عالم الغيب والشهادة». فالقرآن بما هو وحي موحى لنبي، إنما يرمي بكلامه الموحى إلى تفسير أسباب الإيمان ودواعيه وكيفياته. ومن هذه الزاوية يمكن الافتراض بأن الإنسان الذي يتقبل وحدة الإيمان بمشاعره وافتتانه بأسرار الغيب ومكنونات الطبيعة، قد لا يتقبلها بعقله إلا ببرهان يقيني. والقرآن الذي تتنوع سوره وآياته تنوعاً مفصلاً حول اقتران الغيب والطبيعة والبشر، هو بحد ذاته برهان مُعجز في نظر البعض؛ وهو سيرة تناقضات كثيرة يرويها النبي للبشر، في نظر البعض الآخر.

يبدأ القرآن من اقتران الكلمة ﴿**إِقْرَأْ**﴾ بالإنسان المترفع بالوحي إلى النبوة. وإذا كان هذا الاقتران لا يدل مباشرة على وحدة الوحي والوعي، فإنه يدل بكل تأكيد على جدلية الثقافة وموروثاتها البشرية من جهة، وعلى جدلية البشر والطبيعة بما هي مادة وطاقة من جهة ثانية. وما التوكيد القرآني على وحدة الغيب سوى محاولة برهانية لإقناع العقل. غير أن وحدة الغيب مثلاً لا تنفي التعدد (الله، الملائكة، الشياطين) ولا تنفي المثنوية، إن لم نقل التضاد والتناقض (الوتر، والشفع، الأحد والآخر). كما أن وحدة الكون لا تلغي التناقض فيه (الليل والنهار، الظلمات والنور، السماء والماء، الماء والهواء، الهواء والأرض، الشمس والسماء ـ التراب (الأديم) والإنسان (الآدم) إلخ. وإن وحدة البشر لا تلغي تنوّعهم، وتناقضاتهم ومنازعاتهم وتحولاتهم اللَّامتناهية، وسوف تكون هذه الأمور موضع بحث مفصَّل في الفصول التالية. على أن قولنا بجدل الغيب والطبيعة والبشر قرآنياً، يستلزم فهماً محدداً للكلمة القرنية، هذا اللوغوس العربي القائم بدوره على جدل حياة العرب اجتماعياً وثقافياً وحضارياً. فإذا تمثلنا الآية ﴿**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً**﴾ لاحظنا التسلسل المنطقي والسببي من جهة، ولاحظنا الصلة اللغوية بين السماء والماء (هذا السماء البعيد: س+ ماء)، هذا السماء المؤنث – المذكر وهذا الماء المذكر، من جهة ثانية.

وفي مستوى آخر من التحليل لجدل الغيب والطبيعة والبشر، ستواجهنا مسألة الصلة بين الله والنبي(ص)، ومسألة التواصل بين الله والبشر بعد النبيِّ(ص). فالله الذي ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ هو مطلق خارج تاريخنا، خارج حدودنا المكانية الزمانية، خارج ثباتنا وتغيرنا. والنبي(ص) الذي هو بشر مثلنا، هو تاريخي، من تاريخنا المحدد زماناً – مكاناً، وداخل ثباتنا وتغيُّرنا. فكيف، والحال هذه، تتزمَّن الألوهة، تتناسب مع البشر، وتتنزَّل عليهم؟ هل أنهذا النسبي، هذا التنزيل، في الألوهة يجعلها غير مطلقة؟ أم أن كونها متصلة وحياً بالبشر لا يجعلها نسبية؟ مهما يكن الأمر فإن صلة الوتر بالشفع استغرقت تفكير المفكرين والفلاسفة، وجعلت مسألة صلة المطلق بالنسبي، صلة اللَّامتناهي بالمتناهي، صلة الغيب بالطبيعة وبالبشر، من المسائل الداعية للتأمل والقول. وإذا

علوم المبدأ
العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

كان العرب قد تلقوا هذا الجدل التأليفي بين الغيب والطبيعة والبشر في إطار تاريخ تحالفهم مع الطبيعة ذاتياً فإنهم اليوم يواجهون مسألة إعادة النظر في هذا الجدل على ضوء انقطاع التحالف بين الغيب والبشر من جهة، وبين البشر والطبيعة من جهة ثانية. فكيف أبرز القرآن الكريم مفاهيم جدل الغيب والأنبياء، جدل الغيب والطبيعة، وجدل البشر؟ وكيف يتعامل الفكر المعاصر مع هذا الجدل الاعتقادي؟ وما هو الدور المتبقي لدين، كالأيام، بدأ قومياً لتوحيد العرب، واستحال جديناً لا قومياً مع اتساع الإسلام خارج العرب؟

الغيب الإلهي والوعي النبوي

لأخبار الغيب مكانتها القدسية في القرآن الكريم. وهي تتعلق، بمعظمها، بما يُفترض أن البشر، ومنهم الأنبياء، يجعلونه، ويعملون في الآن ذاته على استشرافه. وتبدو جدلية الغيب والأنبياء كأنها علاقة رسولية خاصة تقوم بين عالم الغيب، مقام الإله والملائكة، مقام الجنة والجحيم، وبين عالم الشهادة، مقام البشر والحيوان، مقام الزمان والمكان، مقام التاريخ. وتبدو الطبيعة، بما هي كون دائم، واسع، لا متناهٍ، مقاماً مشتركاً للغيب الإلهي ولأنبيائه من البشر.

- الغيب الإلهي

يعتقد أن الغيب الإلهي يتجلَّى ويتكشف للنبي(ص)، وللبشر من بعده، في آيات قرآنية مسوَّرة. ويتبدّى للباحثين أن الله هو جامع الغيب، وأعلى ما فيه. وأنه في تجلِّيه القرآني ذو أسماء حُسنى لا تتعدى التسعة والتسعين أسماً. إلا أن الجدل يفرض نفسه على الباحثين،. فمنهم من يتساءل هل هي أسماء أخرى لله ذاته، أم هي صفات يُقصد بها الإيحاء التدليلي على عظمة الغيب؟ ومنهم من يعتبرها من آيات الغيب المنزَّلة للمؤمنين، ولا صلة لها بتصورات البشر لآلهتهم القديمة. ويستنتجون من ذلك أن البشر لا يصنعون الآلهة وفقاً لظروفهم وتاريخهم وطورهم الإجتماعي ومستواهم الثقافي. غير أن تحليل دلالات هذه الأسماء الحسنى الكريمة، يكشف لنا ما يلي:

أ. قدسية الغيب:

تدل على قدسية الغيب الاعتقادية أسماء وصفات فريدة، لا تكون لأحد سواه. منها: الرحمن(ويقابله بشرياً: عبد الرحمن)، الرحيم (ويقابله عبد الرحيم)، القدوس (عبد القدوس)، العلي(عبد العلي)، المتعالي، النور، الواحد، الأحد، الصمد، ومثنويّة الظاهر – الباطن. وتتميز هذه الأسماء – الصفات بأنها مطلقة لا تكون للبشر في التراث القرآني. والمثنويات عديدة في الأسماء الحسنى، كما سنرى.

ب. الغيب الخلاق:

يستمد الغيب ميزة الخلق من خالقه الوحيد، ـ لله. والخالق هنا أيضاً مطلق في خلقه، ولا مثيل له، ولا شريك. فإذا كنا نقول للمبدعين من البشر، رسام، مصور، مبدع إله فإنه قول نسبي، ومتعلق بمبدعين زمنيين أي تاريخيين. وأما الله فهو الخالق إطلاقاً، والإنسان هو (عبد الخالق). والله هو البارئ، المصور - البديع، الواحد، المبديء - المعيد، المحيي - المميت، الحي - القيُوم، الأول - الآخر. إنه خالق خارج زماننا، وخالق لكل مكان وزمان على الإطلاق. الإنسان في الطبيعة هو خلافه، إذ أنه خالق نسبي، خالق لما هو ممكن، كاشف له، محول لطاقاته. الله هو خالق كل شيء، الممكن وغير الممكن؛ **يَقُولُ لِلشيء «كُن فَيَكُونُ»**.

ج- الدينونة والآخرة:

البشر في القرآن الكريم هم الموضوع العام للغيب، وهم مقصده في الآخرة، في الدينونة. فالخلق الإلهي له غاية أخيرة، خلافاً للخلق البشري ذي الغاية المحصورة في التاريخ. وغاية الخلق الإلهي هي محاسبة البشر، فيما بعد موتهم، وخارج تاريخهم. ولهذا يغدو مقام الغيب القرآني مقاماً للبشر؛ والخالق القدسي يتسمى في هذا المجلى أسماء حسنى هي: الحكم، الحسيب، الرقيب، الشهيد (بمعنى الشاهد، والإنسان يعتقد أيضاً أنه هو الشاهد الوحيد على وجوده وتطوره)، الوكيل، الولي، المُحصي، التوّاب، الباعث.

د- الغيب سلطة:

وبما أن إله الغيب، مقدس، خالق إطلاقاً، عنده الابتداء والانتهاء، الآخرة والقيامة والدينونة، فإن الغيب سلطة مطلقة، وبكل معنى الكلمة. وهذه السلطة الغيبية المطلقة شاملة لكل شيء، لا توازيها سلطة ما، ولا تماثلها أية سلطة بشرية كائناً ما تكون. ومن الأسماء الحسنى لهذا السلطان الإلهي، أنه: الملك - المهيمن- العزيز؛ الجبار - المتكبر - القهّار - المتين- القوي - المجيد؛ الجليل- المقيت - العظيم، القادر - المقتدر، المقدّم - المؤخّر؛ الوالي - مالك المُلك، المنتقم - العفو، الغني - المُغني، المقسط - الجامع، الباقي - الوارث؛ ذو الجلال والإكرام.

هـ - الغيب الرازق:

يؤكد القرآن الكريم، خلافاً لما يعتقده البعض، أن الله هو الخالق، المالك لكل ملك، وأنه مصدر لكل رزق. فالأرزاق بيد الله، كما الأعمار. وكل شيء. ويمكن في هذا السياق ملاحظة مغزى الدعاء لله من ناحية طلب الرزق - مثل يا فتّاح، يا رزاق يا كريم. فالله، قرآنياً، هو الفتّاح، الرزاق، الوهاب (والإنسان هو عبد الفتّاح، عبد الرزّاق، عبد الوهّاب). وهو الكبير، الكريم (عبد

الكريم) والحفيظ(عبد الحفيظ)، وهو المجيب - الواسع - المانع؛ القابض - الباسط، الخافض - الرافع، المعزّ - المذلّ؛ الضار - النافع . ومما يلاحظ هو أن العرب لم يتسمُّوا بأسماء الله الحُسنى التي تضرّ بأرزاقهم ومصالحهم، فلم يعرفوا أسماء مثل (عبد القابض، عبد المانع، عبد المذلّ، عبدالضار إلخ)، وإنما تسموا بأسماء العبودية لصفات تفيدهم مثل (عبد الباسط). وهذا الاستنساب له مغزاه السوسيولوجي البالغ الأهمية.

و- أعلى القيم الأخلاقية:

إن هموم البشر الإجتماعية هي التي تفسر خياراتهم الاعتقادية وبعض تسمياتهم. فالبشر في إيمانهم الغيبي ليسوا مجردين إلى حد الإطلاق عن واقعهم التاريخي ومصالحهم الإجتماعية. وفي ضوء هذا الواقع يستنسبون في اختيار تسمياتهم الشخصية من صفات العبودية للأسماء الحسنى، ما يتناسب مع مشاريعهم ومطامحهم ومتطلعاتهم. فمثلاً من مصلحة الإنسان أن يتسمى باسم عبد الغني، وعبد الباقي، وعبد الوارث ألخ. ولكن لا مصلحة له إطلاقاً في أن يتسمى باسم عبد الضار مثلاً أو عبد الخافض، وعبد القابض إلخ. ويزداد هذا الأمر وضوحاً حين تلاحظ أن طموح البشر الإجتماعي لأعلى القيم الأخلاقية، جعلهم، قرآنياً، يستسيغون أسماء الله الحسنى مثل: السلام، العدل، الحق، اللطيف، الحليم، الودود، الحميد، الماجد، الرؤوف، الهادي، الرشيد، الصبور، ويتسمُّون بها دونما تردد، حتى أن تسمية (الكاتب العدل)، وهي ليست إسماً شخصياً، إنما هي دلالة على وظيفة مهمة مادياً. وتتصل بهذه القيم العليا أسماء حسنة أخرى منها ما يُستفاد منه التدليل على الإيمان (مثل: المؤمن، الغفّار، الغفور، البر، الشكور)، وما يستفاد منه التدليل على المعرفة (مثل: العليم، السميع، البصير، الخبير، الحكيم).

إزاء هذا التسلسل الاعتقادي من قدسية الغيب إلى الغفيب الخالق مروراً بالسلطة والأرزاق الغيبية، تتبلور أمامنا القيم الأخلاقية التي يطمح النبي(ص)، قرآنياً، لإحلالها في المجتمع. فالغيب على إطلاقه الأصلي يتنزّل إلى البشر، ولو على مراقي الأنبياء، ويتناسب مع حياتهم وموروثاتها الثقافية، ويتزامن مع تاريخهم، وإن على شاكلة تاريخ آخر، تاريخ مقلوب. ففي هذا التاريخ الديني للبشر، تغدو الألوهية - الربوبية، مهما تعددت الاعتقادات وتنوعت أشكالها، رمزاً للسلطة على المؤمنين، عبيد الله. الله رب العالمين، فهو مالكهم ومربيهم روحياً. وهو ربهم الحق، وكل رب إجتماعي سواه باطل: ﴿**أَتُحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ**﴾[البقرة، 139].

إنه عالم الغيب والشهادة. وما الغيب سوى الإيمان بما غاب عن الناس من البعث والجنة والنار. وأنبياء الله هم بشر، لا آلهة: ﴿**مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَادًا لِّي مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِن كُونُواْ رَبَّانِيِّينَ**﴾[آل عمران، 79]. وإذا كان المقصود بـ

«**كُونُواْ رَبَّانِيِّينَ**» أي علماء منسوبين إلى الرب، فإن الموروثات الثقافية الدينية تجاوزت ذلك، فتسمى البعض بأسماء عبودية إجتماعية منها: عبد المسيح، عبد النبي، عبد الحسن، عبد الحسين، إلخ. ومن الواضح في المقابل أن هذه الآية تتناول بالنقد كل أشكال العبودية البشرية للربوبية البشرية على الإطلاق. فعبودية البشر هي لله وحده، لربوبيته المطلقة. غير أن الاعتقادات الدينية تبدو متوثّنة، سوسيولوجياً، بمعنى أنها تتكيف مع تطور المجتمع وتتلبَّس عاداته القديمة اتي جاءت ذات يوم لتتحداها؛ وتتحدّى عاداته المُستجدة على الموروثات الثقافية السالفة. وهذا كله يطرح على البحث مسألة السلطان الديني، سلطة الغيب، من زاوية تطور البشر وتبدّل موروثاتهم الثقافية، الأقصر عمراً من الإنسان نفسه. فكيف، والحال هذه، يستطيع الفكر الاعتقادي أن يكون، من خارج التطور التاريخي والتغير الإجتماعي، شهيداً على الإنسان؟ وإلى أي حد سيرضى الإنسان المعاصر،مثلاً، في التخلي عن شهادة تطوره الذاتي لصالح موروث اعتقادي سالف؟

من الملاحظ، على مستوى المجتمعات العربية، أن عملية الاقتناع الاعتقادي متواصلة، وأن الصراع على أشدّه بسبب معطيات الاعتقاد الغيبي بالذات. فكيف تفسر، جدلياً، تناقضات هذه الظاهرة؟ هل يمكن الاكتفاء بحصرها في نطاق التصنيف الإيماني والتصنيف الإلحادي؟ أم أن هناك سبلاً أخرى، ثقافية وسوسيولوجية، لفهم ظاهرة الإشال الاعتقادي في عصرنا؟

إن الاكتفاء بالتبشير الاعتقادي، دون ممارسة مقوماته الاجتماعية، كالعدل، السلام، الحق، الجهاد (رهبانية الإسلام كما يقال)، يدعو للتأمل كثيراً في أسباب ظاهرة التغير الاعتقادي. فالإنسان، جوهراً، ليس بمستطاعه اللاعتقاد الدائم بثوابت فكرية، منعزلة من الممارسة، في السياسة كما في الدين. وإذا اكتفى المبشر الديني في المجتمعات العربية بتكرار تبشيره القرآني. دون الانتقال الى تقنية هذه المعطيات الاعتقادية في سبيل هدف تاريخي محدد، فإن التبشير الاعتقادي سيواجه مأزقاً محتوماً. وهذا ما يُستفاد من جدلية النبوة المحمدية الهادفة، فيما كانت تهدف، إلى توحيد العرب سياسياً، بممارسات اعتقادية مشتركة، تتفاعل مع محركات الموروث الثقافي العربي، وتنهض بالإنسان جديداً. إن الجدلية الاعتقادي لا قيمة لها خارج الإنسان، فما قيمتها بدونه؟ هذا أمر أدركه النبي(ص) وهو يجادل مبشراً بأن النار والجنة من آيات الغيب: ﴿**النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ**﴾ [البقرة، 24]، والجنة ﴿**.. وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾[البقرة، 25]؛ وكذلك البعث أو النشور الدائم ﴿**كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**﴾[البقرة، 28]، ﴿**ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾[البقرة، 56]. إذن، التبشير الاعتقادي يستمد قيمته من الدورالتاريخي الذي يعطيه للبشر، موازناً بين الصلة الجدلية لاعتقادهم بممارساتهم وبين مسالكهم. وإذا لم يستمر هذا التوازن الجدلي، فإن انفصاماً بين التبشير الاعتقادي، بما هو محرك ثقافي، وبين العمل الإنساني، بما هو محرك إجتماعي سيقع، ويعمق الفجوة التاريخية بين موروثاتنا

الثقافية وبين احتياجاتنا الفكرية - التاريخية الراهنة. وعندها، يشتد الخطر على الفكر الاعتقادي، ويكاد التبشير بالجنة والنار والبعث، وهي آيات الغيب الإلهي، يفقد دوره، لأنه يذكّر البشر بعالم الغيب، بخلق غائب، ويتركهم وحيدين، أو متوحدي، أمام العالم الحاضر، خلق الحاضر، وكأنهم بدون مستقبل آخر سوى ماضيهم الاعتقادي. والحقيقة أن جدلية الغيب والأنبياء غير منقطعة اعتقادياً في أذهان البشر وفي عاداتهم، ولكنها تبدو في عالم الشهادة، عالم الحضور، أمام مأزق حاسم. إذ أن صلة عالم الغيب بعالم الشهادة صارت، اليوم، مثاراً للجدل أكثر من أي آن مضى. فحضور الغيب في عالم الشهادة يتبدّى من خلال آيات كريمة، مثل ﴿**بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾ (أي مبدعها وموجدها)، ومثل﴿**فَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ**﴾[غافر، 68]، ولكن النزاع يتفاقم في عصرنا، حول الاعتقاد بالخالق الوحيد لهذين العالمين معاً، عالم لا منظور وعالم منظور. وهنا نعود لملاحظة الصراع بينالاعتقاد الإيماني والاعتقاد الإلحادي. فالأول يتخذ العالم المنظور دليلاً على وجود الغيب؛ والثاني يتخذه دليلاً على نفي وجوده فماذا يمكن القول، سوسيولوجياً، في الصراع الاعتقادي، أكان صراعاً أم إيمانياً أمصراعاً إلحادياً؟

نلاحظ من الوجهة الموضوعية الصرف، أن الدور الإقناعي الاعتقادي كان يعود، قرآنياً، للنبي(ص) وللمؤمنين، المؤتمنين على القرآن من بعده. فالنبي(ص) في القرآن جدلي في دوره. فهو من جهة بشير (بما يبشر من جنة)، وهو من جهة ثانية نذير (بما ينذر من جحيم). والنبي(ص)، في الآن ذاته، هو المؤمن، الثابت في اعتقاده، المجاهد في سبيل ما أوحي إليه من آيات الغيب، لترسيخها اعتقاداً وسلوكاً. وهنا نلاحظ على صعيد الإجتماع التاريخي، كيف يتحول الدين إلى معاملة، أو علاقة سوسيولوجية، تربط أواصر الناس إيمانياً، وكيف يتحول الأنبياء، بالنبوَّة، من بشر كالآخرين، إلى بشر مترفع، بحيث أن الإيمان بالله والغيب يغدو مشروطاً بإيمان متمم هو الإيمان بالأنبياء المرسلين وبما يحملون من صحائف. فالنبيِّ(ص)، الوسط بين الله والبشر، وهو أيضاً وسط بين الوحي والوعي، وسط بين عالم الغيب وعالم الشهادة، وسط بين الخالق والمخلوق، بين الذات والغرض. ومجال التوسط هو الأرض، الحياة الدنيا، الزمن على إطلاقه. ذلك أن اختتام النبوَّة لا يتناهى مع تناهي النبي(ص) الشخص، وإنما يستمر في الاعتقاد البشري، وعلى أمانة المؤمنين. وهكذا يبدو المنطق الاعتقادي متسلسلاً بشكل عقلاني: فالنبيِّ من البشر. وهو يوحي من الغيب الإلهي، يفسر لهم أسرار وجودهم وأهدافه، كاشفاً لهم، في القرآن الكريم، ما أذن له الله بكشفه من أنباء الغيب.

ويتبين من التحليل أن الأنبياء والرسل الذين يذكرهم القرآن، كثيرون ومنتمون إلى أمم شتى، ومن أبرزهم محمد(ص)، عيسى، موسى، إبراهيم، نوح، لوط، آدم، إلخ. والتوحيد الإلهي هو الجامع بينهم على تعددهم وتباين ظروف ظهورهم؛ ذلك أن هذا التوحيد القرآني يتعدّى، اعتقادياً،

كل جدل بين الأضداد والمتعارضات والمتقابلات. فهو توحيد مطلق. وآيات التوحيد كثيرة في القرآن الكريم، نتمثَّل بعضها. ﴿**قُلْ إِنمَّا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ**﴾؛ ﴿**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ*اللَّهُ الصَّمَدُ*لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ* وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ**﴾؛ ﴿**وَلاَ تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ**﴾؛ ﴿**لوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ* لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ**﴾؛ ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ**﴾؛ ﴿**وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ**﴾؛ ﴿**أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ**﴾؛ ﴿**أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ**﴾؛ ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾، ﴿**لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ**﴾؛ ﴿**فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ**﴾؛ ﴿**اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لاّ شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاء وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾.

إن هذه الآيات الكريمة تشدد على وحدة الإله المطلقة، المتعدية لكل النقائض والمستقطبة لكل شيء في آن ﴿**اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾[النور، 35]. وفي حين يشدد الجدل العلمي على الأضداد المتصارعة والمتوحدة في كل شيء، يبرز القرآن مفهوماً توحيدياً لمطلق سابق لكل الأضداد، فهو الدائم الثابت المتأزل، خالق الأضداد ومتعديها من داخلها ومن خارجها معاً. وجوده نوراني مطلق، خلاف وجود الإنسان المشروط زمانياً – مكانياً. وهكذا، تنطرح مرة أخرى مسألة الجدلية الممكنة بين الإلهي المطلق والإنساني النسبي. فهذا الأخير تنكشف حقيقته بواسطة المعرفة الاختبارية، وعي الممارسة، حيث يدخل الزمان في تكوين المكان. وأما الإلهي المطلق فلتستفاد معرفته من طريق الوحي النبوي الذي يكشف عالم الغيب لعالم الشهادة، ويضع الوعي الإنساني أمام الاختيار الاعتقادي ﴿**فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾. ويقوم الاختيار الاعتقادي على الإيمان المهتدي بمعرفة حكمية، قرآنية، تتعدى كل تضاد وتناقض ﴿**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ**﴾. ويعتبر دور الأنبياء أساسياً في ترسيخ الاعتقاد الإيماني في ثقافة الناس، فكيف يبرز القرآن دور الأنبياء تجاه الغيب وتجاه البشر؟

الأنبياء والغيب:

لا نبوّة بلا غيب. فمن الغيب تتنزل على الأنبياء المعارف القدسية، وإليه يعرجون في زمن خاص. كما إن الغيب يصطفي من الأمم الأنبياء، منزلاً عليهم الكتب، محدداً لهم الأدوار الدينية. والبشر يواجهون، بدورهم، النبوّة بموقفين أحدهما إيماني إنقيادي، وثانيهما صراعي.

علوم المهدي
العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

أ- العرش والزمن الغيبي:

إن مفهوم العرش، أو الكرسي، ينفي العدمية. ويستفاد هذا الاستنتاج من تفسير الآية ﴿ **يَقُولُ لِلشيء كُن فَيَكُونُ**﴾، بمعنى أن الأمر الغيبي يتوجه إلى شيء قابل للوجود، إلى ماهية قابلة للتشكل والتصور، إلى هيولي أصلية، جوهرية، تتكوّن بذاتها، بأمر من خالقها. وأما القول بأن «العدم» «موجود»، فهو قول متناقض جوهراً، ومستحيل أصلاً. ولو افترضنا وجود العدم، فانه لا يعود عدماً لمجرد أنه موجود. إذن الخلق يكون من القابل للوجود، من الموجود القابل للتحول والتكوّن جوهراً وعرضاً. وإلا فما معنى الآية الكريمة ﴿**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ**﴾ سوى الإشارة إلى مطلق الوجود، ونفي الخلاء أو العدم؟ تقول الآية [هود، 7]: ﴿**وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ**﴾، والماء عنصر موجود، وهو ليس عدماً. وهذا الماء جوهري في الخلق الغيبي؛ ﴿**أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ**﴾،[الأنبياء، 30]. فالماء هو هيولي الخلق، قرآنيا، جوهره وأصله: ﴿**وَأَرسَلْنَا مِنَ السمآء مَآءً**﴾ ﴿**وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ من مَّاء**﴾[النور، 45]، ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا**﴾ - ويقابلها آية أخرى ﴿**هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا**﴾ [هود، 61]. فالماء والأرض أساسيان في خلق الحياة، والماء يتضمن الهواء، والتراب يتضمن الماء، والنور له دوره في الخلق،، ويستحيل ناراً للحياة أو للعذاب.

إذن ليس الغيب من عدم، ولا هو بعرض الألوهة القائم على عدم. أنه من الحياة، وصلته بالأنبياء صلة خلاّقة. أما كيف تتم الصلة بين الغيب والأنبياء، فإنها تتعدى حركة الزمن وأبعاد الكونية المكانية. فالزمن الغيبي والزمن النبوي مختلفان عن الزمن المادي أو التاريخي للبشر. إنه كما سبق القول، زمن وحي: ﴿**خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ**﴾، ﴿**لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ**﴾، ﴿**تَعْرُجُ الْمَلائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ**﴾[المعارج، 4]؛ ﴿**ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ**﴾[السجدة، 5]. هذا يعني أن زمن الخلق الإلهي، زمن الحركة الغيبية، هو زمن الخلق البشري، زمن الحركة الأرضية والفلكية. وليس المقصود في هذه الآيات تحديد مقياس للزمن الإلهي، وإنما التدليل على اختلاف ماهية الزمن الغيبي وخاصيّتها.

ب. الأمة والاصطفاء النبوي:

ليس للأمة مفهوم واحد في القرآن الكريم. وبما أننا سنعود تفصيلاً إلى مقولة الأمة، فإننا نكتفي هنا بملاحظة ما يلي:

1 - الأمة مفهوم زمني: مثل أمة معدودة بمعنى أوقات؛ ومثل القول بعد أمة أي بعد حين.

2 - الأمة مفهوم تجمُّعي: مثل القول أمة أربى من أمة أي جماعة أكثر من جماعة.

3 - الأمة مفهوم ديني: بمعنى الملَّة والدين والإمام. والشواهد على ذلك عديدة، نذكر منها: ملة قوم، دين قوم، وأمة واحدة أي دين واحد. ﴿**إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً**﴾ أي أنها ملَّة الإسلام، وهي دينكم. والآية: ﴿**إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا**﴾ أي كان إماماً، قدوة، جامعاً لخصال الخير.

وإذا كان القرآن الكريم يستعمل مفهوم الأمة بمثل هذا التعدد والتنوع؛ فمن المؤكد أن النبوّة تتوجه للأمة بمعناها الديني الأخير. والاصطفاء النبوي للأمة الدينية يتم في زمن بشري مقدَّر، أصلاً، في زمن غيبي. وهذا الاصطفاء هو من قدر الغيب، من سلطته الممكنة والمحفوظة في اللوح. فهنا تتعطل السببيَّة التي تفسر لماذا اصطفى الغيب هؤلاء الأنبياء دون سواهم من البشر. فالإصطفاء هو اختيار إلهي غير مشروط؛ إنه قدر من الغيب على الأنبياء. والقدرية لا تفسر الظاهرة النبوية، وإنما تشير إلى إصطفاء الأنبياء وحسب: ﴿**إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ**﴾[آل عمران، 33]؛ ﴿**الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ: كلمة منه**﴾﴿**مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ**﴾[آل عمران، 67]؛ ﴿**إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ**﴾ [التوبة، 114] أي أنه كثير التضرّع، صبور. ﴿**وَكُنتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً*فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ*وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ*وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ**﴾[الواقعة، 7-10] أي الأنبياء. وهؤلاء الأنبياء يمتازون بسبقهم الآخرين إلى الإيمان بالغيب، وبيوم الدين، الآخرة. فلا اسصطفاء نبوي للإنسان، ولأمته من خلاله، إلا على أساس إيمانه المسبق بالغيب؛ إيمانه إذن يسبق الوحي؟ هذا ما يستفاد منمفهوم الإصطفاء. ولكن الأسبقية هنا لها مدلول مختلف، عن الأسبقية بمعناها المادي والتاريخي، إذ أنها أسبقية قائمة خارج الزمن؛ والنبوّة كذلك. غير أنها تظل قائمة إجتماعياً، إذ أن الوعي الإنساني للغيب يكون قائماً قبل الوحي وبعده، ويستمر معه من خلال التنزيل ودور النبي(ص).

ج- التنزيل ودور النبي(ص):

يؤمن النبي(ص) بالغيب تأزيلاً وتنزيلاً. فالنبي المرسل هو الأمين، الهادي، الصادق، البشير، النذير، الشهيد(الشاهد)، المختار، المصطفى. وهو مختار من الأزل، مستعد لتقبل النبوّة في مزمن ظهوره الإجتماعي، ليكون بنبوّته شهيداً- وقد مر معنا أن الشهيد من أسماء الله الحسنى- ، على سلوك البشر الاعتقادي، وهادياً لهم بأسلوب البشر للمؤمنين والنذير للكافرين. فكيف تبدو العلاقة الجدلية بين التنزيل القرآني وبين الدور النبوي للمصطفى؟

1. التنزيل القرآني:

يدلنا القرآن في آيات عديدة على جوهر التنزيل ووحدة مصدره الغيبي. وأول ما يلاحظ أن

التنزيل غير مباشر من الله إلى النبي(ص)، أي أن التأزيل لا يوحي بنفسه إلى نبيه، وإنما يتوسطهما روح، ملاك، أمر من عالم الغيب. وهذا التوسط يعتبر، قرآنياً، موضع اعتقاد مثل الغيب والنبوة: ﴿**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأمِينُ* عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ* بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ**﴾. والتنزيل يبقى سراً مغلقاً: ﴿**قُلْ أَنـزلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾ ولذلك فهو يؤثر على الطبيعة (الجبل مثلاً) فكيف لا يؤثر في البشر؟ ﴿**لو أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَه خَاشِعًا مُتَصَدِّعاً مِن خَشْيَةِ الله* وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾.

ومن أشد ما يلفت الانتباه هذا التوكيد التكراري على تنزيل الكتاب ذاته: ﴿**كِتَابٌ مُنِير**﴾، ﴿**كِتَابٌ أُنْزِلَ إِلَيْكَ**﴾، ﴿**وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ**﴾، ﴿**وَهَذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا**﴾، ﴿**وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلاً وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ**﴾، ﴿**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ**﴾؛ ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا...**﴾، ﴿**الله نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ**﴾، ﴿**نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ**﴾؛ وما هذا التوكيد سوى دليل على مدى الصعوبة التي يواجهها النبي(ص) في تثبيت دعوته النبوية وترسيخ الكتاب الاعتقادي الموحى إليه:﴿**مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكم مِن خَيْرٍ**﴾، ﴿**فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللّهِ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ**﴾. ويحسم الصراع حول صدق التنزيل بالآية الكريمة: ﴿**آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ**﴾.

كنا قد أشرنا إلى أن الاصطفاء النبوي ليس وقفاً على أمة دون الأمم الأخرى، ونبوّة محمد(ص) هي اصطفاء ديني لأمة العرب، وتوحيد لكافة النبوّات في إسلام مطلق، ومن طبيعة هذا التوحيد القرآني أنيثير صراعاً مع أصحاب الكتاب ومع المشركين في آن. ويتبلور مسار الصراع حول إيمان النبي(ص) ذاته بما يوحي إليه: ﴿**تَبَارَكَ الَّذِي نـزلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِه لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا**﴾، فالكتاب ليس واحداً من الكتب الدينية، وإنما هو الفرقان الأخير. وهو الذكر: ﴿**وأَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ولَعَلَّهم يَتَفَكَّرُونَ**﴾. ولكنه كتاب عربي، فرقان عربي، يفصل لأول مرة فصلاً اعتقادياً بين ديانات التوحيد، طامحاً في الآن ذاته إلى توحيدها، كما سنرى في موضوع آخر. ولقد سبق أن أشرنا إلى عروبة القرآن والنبي(ص)، فنكتفي هنا بإيراد بعض الآيات: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾،﴿**إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾، ﴿**وكَذَلكَ أنْزَلْناهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا**﴾؛ ﴿ **وكَذَلكَ أَنـزلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيه مِنَ الْوَعِيد لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا**﴾. وتبدو الغاية الأخيرة للتنزيل القرآني على مصطفى العرب، هي إخراج الناس من الظلمات إلى النور. فكيف يبدو الدور النبوي في هذا السباق؟

2. الدور النبوي:

في ضوء الاصطفاء النبوي، ومن خلال التنزيل على المصطفى، يتحدد الدور العام للنبي(ص)، وذلك دون الدخول في تفاصيل هذا الدور التاريخي الذي لعبه محمد(ص) في حياة العرب الإجتماعية والثقافية والسياسية. ومن الواضح أن القرآن لا يأتي على ذكر الدور القيادي السياسي والتنظيمي والحربي الذي اضطلع به الرسول(ص)، ولكنه مع ذلك يرسم الخطوط الكبرى للصراع الذي دار حول النبي (ص) بالذات. ويمكننا تسجيل الملاحظات الأولية التالية:

أ. الأنا النبوية:

يؤكد القرآن الأنا النبوية بوصفها ذاتاً مصطفاة، غير الأنا الفردية الخاصة. فذات المصطفى المتعلقة بالغيب، المنتسبة إلى ذات البشر، مشغولة بالوحي عما يستدرجها من أغراض الحياة استدراجياً كلياً. فهي ذات بشرية مترفعة بالوعي، وممتازة بالوحي. والنبي(ص) يقدم ذاته بإلحاح وإيمان: ﴿**قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي**﴾. فهذه الذات الموقنة لا تني تؤكد نفسها بمختلف الأشكال: ﴿**إِنْ أَنَا إِلا نَذِيرٌ مُبِينٌ**﴾. وتبدو لنا جلية هذه الصلة بين البيِّنة وبين النذير المبين الذي يعود لتوكيد نفسه بتعبير قرآني آخر: ﴿**قُلْ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِندَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ**﴾. لم يؤكد نفسه المؤتمنة على البيِّنة، في آيات تتكرر مرات ثلاثاً، على شاكلة ﴿**إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ**﴾. وهذا التوكيد هو رد على المشككين بأمانة الذات النبوية.

ب. نبوّة الإنسان:

في مواجهة الذين يعتقدون أن النبوّة لا تكون للبشر وإنما للأرواح والملائكة، يؤكد القرآن نبوّة الإنسان. ولقد اتخذ أعداء النبي(ص) من شرطه الإنساني أداة للتشكيك بدوره النبوي ووسيلة لنقص دعوته. فيردّ القرآن على دعواهم بالتوكيد على مقام الإنسان – النبي:

-﴿**وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا* كَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِّنَ الْمُجْرِمِينَ وَكَفَى بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيراً**﴾.

-﴿**وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الأَسْوَاقِ لَوْلا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا**﴾.

-﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلاَّ إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الأَسْوَاقِ وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيراً**﴾.

-﴿**وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلاَّ رَجُلا مَّسْحُورًا**﴾.

العدد الثامن ـ 1445هـ ـ شتاء 2024م

-﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَا تُؤْمِنُونَ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلاً ما تَذَكَّرُونَ* تَنْزِيلٌ مِن رَبِّ العالَمِينَ﴾؛ ﴿وما عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وما يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هو إِلاّ ذِكْرٌ وقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾.

ج. دور النبيِّ:

بعدما أكد القرآن ذات النبي الموقنة، وثبّت نبوّة الإنسان، بسط للأفهام دور النبيِّ(ص) من خلال شخصيته وأخلاقه. فالإنسان النبيِّ لا يدّعي اختلافاً عن البشر، ولكنه حين يوحى إليه يغدو رسولاً متميزاً، موضع اعتقاد بشري: ﴿قُلْ إِنمَّا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنمَّا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾. فهذا الإنسان يستمد دور النبي(ص) من الوحي: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَٰكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾. إذن النبي(ص) هو الذي يضطلع بدور الهادي لشعبه خاصة، وللبشر عامة. ومرة أخرى نلاحظ أن صفة الهدى تبدو مشتركة، ولو بتمايز، بين الغيب والنبيِّ(ص)، وبين النبيِّ(ص) والبشر. ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾. وهذا البشير النذير هو أيضاً الشهيد على الاعتقاد الإيماني والهادي إليه في آن، وهو الرسول القائم بذاته على الرسالة: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾، ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيراً وَنَذِيراً﴾، ﴿مَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾، ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾؛ ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ﴾؛ ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾.

وفي مقابل ما يطرحه أهل الكتاب من سؤال يتحدى دور النبي(ص) ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ﴾، تتوالى الآيات التي تدفلع هذا الإصر عن النبي(ص): ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللهِ نتلوها عَلَيْكَ بِالْحَقِّ﴾، ﴿وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ* وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾، ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ﴾، ﴿قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدُ بَيْنِي وَبَيْنَكُم وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِ﴾، ﴿لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾.

إن دور النبي(ص) هو أن يجادل مدفاعاً عن رسوليته ورسالته، ولكنه لا يجادل إلا بأدب وعلم إلهي. فالقرآن يصفه أطيب الوصف: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾، ويهديه إلى أدب النبوّة﴿وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾،﴿وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ﴾.﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ* وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ وكم يبدو النبي(ص) متواضعاً في دوره الرسولي حينما تنطرح الأمور الروحانية:

﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾.

النبوَّة بين الانقياد والصراع

يبرز القرآن موقفين نقيضين من الغيب والنبوَّة. أولهما موقف انقيادي، إيماني، تسليمي. وثانيهما موقف جدالي، صراعي، نقضي.

أ. الموقف الإنقيادي:

لا يتحقق الإيمان بالنبوِّة الغيبية إلا بالانقياد التام، بالطاعة والتسليم لله ورسوله(ص). وتدعو الآية إلى مثل هذا السلوك ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾. ويؤكد المؤمنون سلكهم سبيل الإيمان القرآني بالقول: ﴿رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾. وتتكرر الدعوة إلى الإسلام بقوله: ﴿يَأَيُّهَا ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلكِتَٰبَ ءَامِنُواْ بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم﴾؛ ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيراً مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ* قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ﴾؛ ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾؛ ﴿وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾؛ ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾؛ ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾. هذا التسليم هو جوهر الموقف الانقيادي الذي يعارضه الموقف الصراعي.

ب. الموقف الصراعي:

كثيرة هي المواقف الصراعية، الجدالية، التي نلاحظها من خلال تحليل الآيات. ونكتفي في هذا المجال، بالإشارة إلى الآيات الخاصة بموقف نقضي من النبوّة الغيبية:

1 - موقف أهل الكتاب:

ينتقد القرآن موقف أهل الكتاب الذين ينقضون نبوّة الرسول(ص)، ولا يتمسكون بما عندهم: **﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾**[البقرة، 79]. فهؤلاء يحاولون نقض النبوّة بمجابهتها ومعارضتها بكتب من عندهم يزعمون أنها من عند الله. وأكثر من ذلك، يكشف القرآن تناقض سلوكهم رغم معرفتهم الكتابية: **﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾**[البقرة، 44]، **﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمُ الَّذِينَ خَسِرُواْ أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾**[الأنعام، 20].

علوم المبدأ
العدد الثامن ـ 1445هـ ـ شتاء 2024م

-2 موقف المجادلين:

أشرنا إلى أن النبيِّ(ص) يأبى المجادلة في أمور الغيب، ويطلب من المؤمنين التسليم الاعتقادي ﴿**قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي**﴾. ولكن المجادلين يرفضون من جهتهم التسليم الانقيادي، ويجادلون لنقضه. فيرد عليهم القرآن النبيِّ(ص): ﴿**وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلا**﴾؛ ﴿**وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أُنذِرُوا هُزُوًا**﴾.[الكهف، 56]. ويدعوهم للإقلاع عن المجادلة، والإيمان الصرف: ﴿**فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ**﴾ [الأعراف، 156]، ﴿**اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ**﴾ [الأعراف، 3]. ثم يحذرهم من سوء عاقبتهم: ﴿**فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَكَذَّبَ بِالصِّدْقِ إِذْ جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ*وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ**﴾[الزمر، 32-33].

3 - موقف النقضيين:

من هؤلاء الهازئين والمترفين والكافرين، يتشكل موقف النقضيين. أما الهازئون فتقول فيهم الآية: ﴿**وَإِذَا نَادَيتُم إِلَى الصَّلَوٰةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا ذَٰلِكَ بِأَنَّهُم قَومٌ لَّا يَعقِلُونَ**﴾ [المائدة، 58]؛ وأما المترفون فهم بسبب وضعهم الإجتماعي المتميز من الكافرين: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ كَافِرُونَ*وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالا وَأَوْلادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ**﴾،[سبأ، 34-35] ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُم مَّاذَا أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ**﴾[النحل، 24]، ﴿**وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا**﴾[الفرقان، 5].

جدلية الخلق والطبيعة

يشمل الخلق الإلهي كل شيء؛ فهو حياة وموت ونشور دائم، يتناول الكون والطبيعة والإنسان. وهذا الخلق، بمعناه القرآني، إنما هو خلق مقدس. والمخلوقات آيات تدل على الخالق، تؤكد وحدانيته وتبرهن على قدسية كل مخلوق. فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يسري عليه جدل الحلال والحرام، والطبيعة مقدسة حتى في تحولاتها المادية، والكون مقدس بحركاته المقدَّرة وبكائناته الغيبية العليا. فالخلق الديني يقدم سيرورة أحدية لديمومة الحياة: فهو يبدأ من الحياة ويمر بالموت،- كل مخلوق يمر بالموت، والخالق وحده خارج الموت وفوقه، عابراً نحو البعث، هذا النشور الدائم الشامل لكل شيء. والإنسان لا مستقر لتحولاته؛ وبعثه جسداً وروحاً رمز لانتقاله من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، هذا الانتقال البرزخي، يوم القيامة، من فسحة الأعراف إلى الجنة أو النار. ويقابل هذه السيرورة القرآنية لتحوّل الخلق، تصوران مختلفان: أولهما تصور العرب ما قبل

القرآن، القائل بأن مسار الخلق يبدأ بالحياة وينتهي بالموت، ثم يبدأ الخلق من الحياة إلى الموت دون التوصل إلى النشور. فالموت عندهم نهاية أخيرة، والدهر هو الذي يختم الموت. وثانيهما تصور فلسفي يقول بخلق الحياة وموت الجسد نهائياً وحياة النفس إما بالنشور في القيامة، وإما بالعودة إلى الحياة مجدداً ولكن في أجساد وأجرام جديدة.

أما خلق الطبيعة، قرآنياً، فيشمل الماء والأرض والسماوات والرياح والكواكب والبروق والرعود، والنبات والحيوان والإنسان إلخ. ولا يفصل القرآن بين خلق الطبيعة والإنسان، فالإنسان من ماء وطين، والنبات يولد بالماء من التراب، وخلق الحيوان من الأرض، ويتجدد الإنسان بالتناسل من الماء المهين. ويبدوا الخلق واحداً من الوجهة غير الدينية، غير أن الإنسان الديني يعتبر الطبيعة المخلوقة، وكل مخلوق، ذات قيمة دينية، لأن الكون بكل ما فيه مخلوق إلهي. وكل ما خلقه الله مقدس، ويترتب على هذه النظرة الدينية انقسام ثنائي للخلق المقدس والمدنَّس[1] فإذا كانت صفة الأعلى من صفات الألوهة (القدسية) فهي لا تصحّ على الإنسان (الدناسة – الخلق من ماء مهين). والسماء – وهي عند العرب كل ما سما فوق الرؤوس- عالية ومقدسة لأنها من صنع الإله القدير، **فَاطِرَ** السَّمَاوَاتِ **وَالْأَرْضِ**. والحقيقة أن هذا الاستعلاء القدسي، هذا الابتعاد الإلهي عن عالم الدناسة، إنما يعبر في الواقع عن اهتمامات الإنسان المتزايدة باكتشافاته الدينية والثقافية والإقتصادية. ومثال ذلك أن اكتشاف الزراعة بدّل جذرياً اقتصاد الإنسان البدائي، واقتصاده المقدَّس بوجه خاص. إذ أنه مع اكتشاف الزراعة ظهرت على المسرح قوى دينية جديدة، منها الجنس والخصوبة وأسطورية المرأة والأرض إلخ، وأضحت التجربة الدينية ممتزجة بالحياة، وباتت عينية، ملموسة، أكثر من ذي قبل. وحين أخرج المقدس السماوي من الحياة الدينية، مستعلياً على دناسة الحياة الأرضية، ظل هذا المقدس ناشطاً فيها من خلال الرمزية. إذ أن الرمز الديني ينقل رسالته الخاصة، متوخياً الكائن البشري بكليته، وليس لبَّه وحسب. ونسترشد، في هذا السياق،ـ بوظيفة رمزية الماء: أن الماء يفكك الأشكال ويحوّلها – وجعلنا من الماء كل شيء حي- ، ويطهر الخطايا –بالوضوء عند المسلمين وبالعماد عند المسيحيين؛ ويخصب الأرض، ويجدد الإنسان. وعليه فإن كل ما هو شكل يظهر فوق المياه منفصلاً عنها. ويمكننا أيضاً الاسترشاد برمزية النار التي تبدل الصور والأشكال، وكذلك برمزية النور، ورمزية الهواء والتراب إلخ. ومما يلاحظ أنه لم يطرأ تبدل جذري على بنية أية رمزية قديمة، وإنما كان التاريخ يستضيف إليها باستمرار مدلولات جديدة لم تتمكن من تدمير بنية الرمز القديم. ومثال ذلك أن العرب كانوا يرمزون للإنسان بأنه ابن ماء السماء، وإبن الأرض، ثم أضاف القرآن الكريم رمز إبن ماء آدم. والثابت في تحولات هذه الرمزية هو تماثل العنصر البشري مع الماء والأرض.

[1]- ELIADE – Mircea: Le sacré et le profane; éd Idées, N.R.F, Paris 1965. Voir p.p 99 -181.

علوم المبدأ
العدد الثامن ـ 1445هـ ـ شتاء 2024م

ومن جهة ثانية، يعتبر الإنسان الديني أن العالم موجود فقط لأن الله فطره وأنشأه، وأنه مستمر بإرادة خالقه الذي يعيد إحياءه وإنشاءه. ولهذا فإن وجود العالم بالذات يعني شيئاً ما، فهوعالم ذو غاية وذو معنى. إنه، دينياً، عالم يعيش. ويحكي. وحياة العالم بالذات هي دليل على قداسة خالقه، لأن الله يتجلى لإفهام البشر من خلال مخلوقاته (الطبيعة والكون) ومن خلالهم بالذات (النبوَّة بالوحي). الأمر الذي يجعل الإنسان الديني يعتبر نفسه كوناً صغيراً، ويعتبر الكون إنساناً كبيراً؛ ويجعل التماثل ملموساً أكثر بين الأرض والمرأة: ﴿**نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ**﴾ [البقرة، 223].

يشدد القرآن على أن وجود الطبيعة والمخلوقات هو خلق إلهي لا تطور كياني. وأما التحولات الظاهرة فهي مقدّرة بأمره. فالحياة تموت وتعود بالنشور، تستمر بأشكال أخرى، والحال، فهل النشور آني أم دائم؟ جزئي أم كلي؟ هل تكفي رمزية الماء للتدليل على نشور الحياة الدائم، أم أن الماء وسيلة دينية للتحول الجدلي (رمزية الوضوء، وغسل الميت إلخ) من الدناسة إلى القداسة؟ وهل رمزية الهلال كافية للتدليل على جدلية التحول(الولادة – الموت – الولادة)، وكأنه يرمز إلى التغير والتبدل الدائمين؟[1].

الخلق والنشور

أ. نظرية الخلق الديني:

تنطلق نظرية الخلق الديني في القرآن من اعتبار أن الحياة هي كليَّة وعامة، وأن الموت جزئي وخاص؛ فالحياة هي الجوهر الدائم، والموت هو العَرَض الطارئ، تحوّل جزئي في حركة الحياة الكليِّة التي تظل في حالة من النشور. والخلق هو فعل أحدي لإله واحد؛ أما المخلوق البشري فهو صانع لا خالق.

ويبدو لنا الفصل القرآني، بهذا الشأن، في الآية ﴿**أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ**﴾. فالخالق هو الله، وما عداه مخلوق له، تسري عليه جدلية الحياة والموت والنشور. ذلك أن هذا الخلق الإلهي هو فعل لامتناه في الزمان والمكان، وهو مقدّر ﴿**وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا**﴾. ولله وحده مبدأ الخلق ومنتهاه وإعادة إنشاءه: ﴿**كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ**﴾؛ ﴿**مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ**﴾[يونس، 34].

أما مصدر الخلق، ومادته ومواضيعه وأغراضه وأشكاله، فإن القرآن الكريم يبرزها ي آيات متعددة. فالإنسان، مثلاً، مخلوق لله ﴿**أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا**﴾﴿مريم،

[1]- **ELIADE – Mircea: Traité d'histoire des religions ; éd payot ;, Paris 1968. Voir p.p 222 -224.**

67] وهو مخلوق بأمر، لا بنشأة طبيعية وتطور تاريخي. وكذلك شأن كل مخلوق من نبات وحيوان وعناصر وأركان طبيعية وأفلاك وأكوان وكائنات غيبية. إن أمر الكون وما يقابله من أمر الدثور، هما أساس النظرية القرآنية في الخلق الإلهي: ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ**﴾. ﴿**إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ**﴾[البقرة، 82، 117]. والأمر بالإرادة والأمر بالقضاء واحد في مفهوم الكون أي الوجود. على أن هذا الكون ليس حراً بذاته، فهو مقدَّر من الخالق بتصور وإرادة وقضاء. ففعل الإرادة هو فعل القضاء، وأما فعل الكون فهو الوجود والدثور معاً. فكل مخلوق هو، بحكم كونه، موضوع للدثور، للتحول والزوال، وللنشوء مجدداً بالنشور. وكأن الأزل الملازم لصفة الخالق الأبدي، يكسب صفة الديمومة، مع التحول، لكل مخلوق. فما صلة الخلق الإلهي بالنشور؟

ب. جدل الحياة والموت والنشور:

ما من مخلوق إلا ويسري عليه جدل الحياة والموت والنشور. فالخلق سلسلة متكاملة في المفهوم القرآني. فالكون – الوجود هو حي، ولكن المتولدات فيه تعاني تعاقب الولادة والموت، فكأن الولادة وهي خروج من المكنة إلى النشأة، من الدثور إلى الكون، تتقابل دائماً بنقيضها: الموت. وكأن الموت يتقابل دائماً بنقيضيه النشور، النشأة الأخرى، الولادة الجديدة. وهذا يعني أن القرآن يقدم تصوراً جدلياً لديمومة الحياة في أشكال متبادلة، لا متناهية، وكما أن الخالق هو المحيي، فهو المميت وهو أيضاً المعيد: ﴿**يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ**﴾؛ ﴿**هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**﴾، ﴿**وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ**﴾.

إن الله الخالق الدائم جعل خلق الحياة في الكون لا متناهياً. فالبشر ﴿أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ ۖ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ [النحل، 21]. ذلك أن الإنسان لا يدرك مغزى الخلق بدون اكتناه تصور خاص للنشور الديني: ﴿**وَيَقُولُ الْإِنسَانُ أَإِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا**﴾[مريم، 66]؟ وتأتي الأجوبة في آيات كثيرة، تؤكد للإنسان أنه مخلوق ليكون ويندثر وينبعث: ﴿**قَالَ فِيهَا تَحيَونَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنهَا تُخرَجُونَ**﴾[الأعراف، 25]؛﴿**مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ**﴾[طه، 55] ؛ ﴿**هُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ**﴾ [الملك، 24]؛ ﴿**وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ إِنَّ الْإِنسَانَ لَكَفُورٌ**﴾ [الحج، 66]. فالإنسان غير المؤمن بنشوره، يعتبره القرآن كافراً، أي جاهلاً بما غاب عنه من أمر الغيب. ويبدو قدر البشر في خلقهم مأساوياً- ﴿**وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا**﴾[الفرقان، 3]-؛ على أن القدر الإلهي هو نقيض ما تذهب إليه القدرية من نكران، إذ أنه ذو غاية تنكشف من وراء سيرورة الخلق المتواصل: ﴿**الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا**﴾[الملك، 2]، فالعمل الصالح هو منتهى جدلية الخلق والنشور في الاعتقاد الديني: ﴿**أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ**﴾[العنكبوت،19]؛ ﴿ **اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ**

﴿تُرْجَعُونَ﴾[الروم، 11]. أليس في هذا المسار الجدلي تأليه للإنسان؟ وإلا فما هو مغزى البدء والنشأ، والحياة والموت، والنشور بالنشأة الأخرى، سوى وصل المخلوق بالخالق وصلاً لا متناهياً؟ وكيف يمكننا أن نتصور هذا الخلود للإنسان بمعزل عن خلود خالقه؟ وما الفرق، في النهاية، بين خلود المخلوق، كما يصوره القرآن، وبين خلود الخالق، سوى أن الأخير لا يخضع لمسار جدلية الحياة والموت الذي يعانيه الأول؟

لا ريب أن القرآن إذ يربط نظرية الخلق الديني بنظرية النشور، إنما يقدم تصوراً غير مباشر عن خلود الإنسان – هذه الفكرة القديمة الماثلة في مرموزات الأديان. ولكنه يقدم في الآن ذاته تفسيراً جدلياً لوحدة الولادة والموت في الحياة، المنتشرة بدون انقطاع، الناشئة بدون انتهاء. فلا يترك القرآن مجالاً للشك في أحدية الخالق، الفاعل لكل فعل تحوّلي أساسي: ﴿**كُنتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**﴾ [البقرة، 24]. فهذه الرجعة بالحياة إلى المحيي أليست تأزيلاً للكون، وإخراجاً له من الدثور إلى الحيوان، وهو الحياة بعامة؟ فالخلود متأت من طرق الخلق، وهو مُعطى للمخلوق من طريق ديمومة الخالق، متفرع عنه راجع إليه، كما البذرة الميتة ظاهراً، الحية مكنة وقوة، المنبعثة بالإزدراع. فإذا كان المخلوق خالداً بالقوة، هو مندثر بالتحول من الموت إلى الحياة ومن الحياة إلى الموت، وهو منتشر بالقيام: ﴿**ثمَّ بَعَثْنَاكُم مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾ [البقرة، 56]. فالشكر هنا مجال لتوكيد الصلة الاعتقادية بين المخلوق والخالق. ﴿**كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾[البقرة، 73] فكأن الله يطلب من مخلوقاته أن تؤمن به وان تعقل وجوده ووجودها، المعلول لوجوده.

لكن الإنسان لا يسلِّم، اعتقاداً وانقياداً، بهذا التصور القرآني. فتقوم مجادلة بين المؤمنين – وهم العارفون اعتقاداً-، وبين الكافرين- وهم الجاهلون اعتقاداً - . وتصور الآيات القرآنية هذه المجادلة الاعتقادية، الفكرانية، بأشكال شتى، منها الحوار مثل: ﴿**أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ**﴾ [البقرة، 259]. ومنها التناقض الاعتقادي المباشر، مثل: ﴿**قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ**﴾[البقرة، 258]. ﴿**أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ۚ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾[الأنعام، 122]. ويبرز اقتران العلم بالإيمان في تمييز المؤمنين من الكافرين، كما في الآية: ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ وَلَكِنَّكُمْ كُنتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾ وفي المقابل يصور القرآن الموقف غير الإيماني وغير الانقيادي الذي يتخذه الكافرون بقولهم: ﴿**إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ**﴾؛ ﴿**وقالوا: مَا هِيَ**

﴿إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾.[المؤمنون، 37] ثم يجادلهم القرآن مجادلة قاطعة بقوله: ﴿بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ يَلْعَبُونَ﴾ [الدخان، 9]؛ وأخيراً تعيدنا الآيات لى أساس نظرية الخلق والنشور – الأساس الجدلي: لا موت بدون حياة، لا حياة بدون موت أي تغير، ولا خلق بدون نشور، والعكس-: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الحج، 6]، ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [آل عمران، 185]؛ ﴿يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الأجْداثِ سِراعًا كَأَنَّهم إلى نَصْبٍ يُوفِضُونَ﴾ [المعارج، 43]؛ ﴿إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ [الحج، 7]، كما ينشىء من في الأرحام، ويخرجهم من الدثور إلى الكون، ثم من الكون إلى الدثور، ثم من الدثور إلى النشور: ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [يس، 65] . وعلى هذا الأساس الاعتقادي من جدلية الخلق والنشور، يقدم القرآن نظرية السلام في ائتلاف ظواهر الخلق واختلافها في الطبيعة ولدن البشر: من طقس الماء، إلى خلق السماوات والأرض، حتى الشمس والقمر، والنبات والحيوان، وتتويج كل هذه المسارات بخلق الإنسان.

جدلية الطبيعة والإنسان

أ. طقس الماء

تلتقي أغلب الديانات القائمة في مجتمعات زراعية على تقديس الماء بوصفه عنصراً أساساً من عناصر الكون والتكوّن. فهو في آن شقيق التراب والهواء، وهو من أسباب الحياة وقيامها الجديد في كل شيء بعد كل موت. وفي الحياة الدينية يعطى للماء دور التطهير، وزرمز الخلاص بالطهارة من الدناسة، والارتفاع كما الماء إلى القداسة، إلى الأعلى حيث يتآخى الماء والهواء، والهواء والنار، والنار والضوء – آخر النور. أما في الحياة الزراعية فيبدو دور الماء فاصلاً بين موت الأرض وحياتها، وبين دثور النبات وطلوعه بالماء إلى الكون، وبين خروج الحيوان من الماء واستمراره على وجه الأرض بالماء ذاته – ماء الأرض والبحار وماء السماء.

إن الماء هو أصل الحياة، وهو كائن في كل كون ووجود. وتتحول أهمية الماء – هذا المُحيي الآخر – إلى طقس ديني، به يرمز إلى الخالق، وبه يُستدل على الخلود بالنشور المتواصل: ﴿وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ [الزخرف، 11]. فقد كان عرش الخالق على الماء، والماء في القرآن يتآخى مع السماء والأرض، مع القداسة والدناسة، الأعلى والأدنى، الغيب والشهادة؛ ويصل الموت بالحياة، ويخرجهما معاً – كهذه البلدة الميت – إلى الكون. ثم هو، بالطوفان، يعيد الكون إلى الدثور. هذا، ولا ينظر الإنسان الديني إلى ظاهرة الماء بوصفها ظاهرة طبيعية، وإنما بوصفها ظاهرة إلهية ذات معنى ديني؛ فالماء هو في آن مخلوق لإله، وخالق للحياة بأمر الله. فالماء لا يصعد من الأرض إلى السماء، ولا ينزل منها إلى الأرض، ولا يتدفق من الينابيع

ويرفد الأنهار والبحار، بآلية طبيعية معلومة، وإنما بخلق إلهي مقدر، وبأمر ﴿**كُن فَيَكُونُ**﴾. **فالماء، الظاهرة الطبيعية، هو في الآن ذاته إلهية. والأمثلة على ذلك كثيرة في القرآن: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ**﴾[الحج، 5]. فيبدو الماء، المنزَّل بأمره من السماء، وكأنه بالنسبة إلى الأرض بمثابة الوحي إلى الإنسان. فما الماء إلا بيِّنة إلهية. وحي للشيء بأن يكون. والإنسان، الذي تصوره العرب بأنه «إبن ماء السماء»، ليس إبن آدم، إبن الطين وحده، وإنما هو ناتج، بأمه، عن وحدة الماء والتراب، ووحدة الماء والسماء. وقلَّما ننتبه إلى الآية التي تقول: ﴿**وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا**﴾ [الفرقان، 54]. فمن اختلاف العناصر الكونية ومن ائتلافها، يتركب مسار الحياة والموت والنشور، أي مسار الخلق الدائم المختواصل. وفي هذا المسار، يحتل الماء مكانه قدسية عليا:﴿**وهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَخْرَجْنا بِهِ نَباتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنا مِنهُ خَضِرًا**﴾[الانعام، 99]؛ ﴿**إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ [يونس، 24]؛ ﴿**وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِن مَّاءٍ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾[النور، 45].

فالماء معلول ديني- وكان عرضه على الماء-، وعلَّة دينية للخلق، ولكن بأمر الخالق الأعلى. إنه حامل العرش الإلهي، وواصل سماواته بأراضيه، والقائم بدور كبير في الإقتصاد الطبيعي والزراعي:﴿**هُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ*يُنبِتُ لَكُم بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالأَعْنَابَ وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾[النحل،11،10]؛ ﴿**وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُواْ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ**﴾[النحل، 14]؛ ﴿**وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ* هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَّحْجُورًا**﴾ [الفرقان، 53]؛ ﴿**أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ**﴾[السجدة، 27]؛ ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا* ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِأُولِي الْأَلْبَابِ**﴾ [الزمر، 21].

بهذا التركيز على المكانة القدسية للماء في مسارات الخلق والازدراع والاستنبات، ونشوء الإنسان واستمراره، يغدو الماء طقساً دينياً، مجرداً عن دوره الطبيعي، فهو آية من آيات الخالق، وليس عنصراً عادياً من عناصر الطبيعة، وهو موضوع اعتقاد: ﴿**وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا**

اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ كُلُواْ وَاشْرَبُواْ مِن رِّزْقِ اللَّهِ وَلاَ تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [البقرة، 60] أي طلب السقيا لقومه بعد انحباس الماء؛ وكانت صلاة الاستسقاء الزراعية معروفة لدى العرب قبل القرآن، فلم يجبَّها، وإنما استضافها إلى بنية الرمز الديني للماء.

ب. السماء والأرض

على أن القرآن لا يحصر استدلاله على آيات الخلق بآية الماء، بل يمتد به إلى جميع المخلوقات وظواهر الطبيعة. فكل كونٍ مخلوقٍ آية. وهل هناك أسطع من ظاهرة السماء والأرض أمام نظر الإنسان الديني في المجتمع الزراعي والرعوي؟ شقيقتان هما السماء والأرض؛ لكن إحداهما تتميز عن الأخرى بالسمو الديني، فالوحي يهبط من السماء والأنبياء يعرجون إليها. ومنها تتنزَّل الملائكة، وإليها تُرجَع الأرواح. والماء يصل ما انفتق بينهما من رتق: **﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلا يُؤْمِنُونَ﴾**. وما خلقهما سوى معجزة يستدل بها المؤمنون لإقناع الكافرين، وفرض اعتقادهم التوحيدي. وإلى هذا تشير الآيات العديدة، فتبدو الطبيعة موضوع تقديس ديني شامل: **﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ* وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاء مِن مَّاء فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ* وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾**[البقرة، 164]. فالقوم في المجتمع الزراعي يعقلون، بحكم أوالية إنتاجهم، مدى أهمية الطبيعة في حياتهم، ويتقبَّلون في ثقافتهم الإجتماعية انعكاس هذه الاعتقادات، التي تثير الدهشة أكثر مما تفسِّر لهم كونهم في الطبيعة. ذلك أن الإستشهاد الظواهري بمخلوقات الكون يشكل مادة للإعتقاد الديني أكثر مما يشكل أداة منهجية لتحليل الظواهر الطبيعية واكتشاف أواليتها وبنيتها ووظيفتها. وإذا كان القرآن يعدد الظواهر المتعلقة بالسماء والأرض، ويلاحظ أن الناس «يتفكرون في خلق السماوات والأرض»، فإنه يرمي من وراء الآيات الخلقية إلى دفعهم للاعتقاد بالخالق، وحسب. وأما الناس فقد سلكوا إزاء هذه الظواهر مسلكين متناقضين: مسلكاً اعتقادياً دينياً ومسلكاً نقدياً علمياً. الأول يتوخى الإيمان والثاني يتوخى المعرفة العقلانية. وانتظمت وفقاً لكلا المسلكين عقيدتان مختلفتان: عقيدة تقول أن العلم – والإيمان هنا ليس نقيضاً للعلم بل هو من موجباته – إذ يكشف ما يكشف من الحقائق لا يغني عن العلم الإلهي وإنما يوصل إليه أحياناً. وعقيدة أخرى تقول أن العالم في بحثه عن الحقائق الوضعية وفي اكتشافه للقوانين في الطبيعة لا يخدم بالضرورة القضية الدينية (الاعتقاد)، وإنما تستفيد منه في بعض الأوجه لتبرير ما تذهب إليه في مسالكها الاعتقادية.

علوم المبدأ
العدد الثامن ـ 1445هـ ـ شتاء 2024م

وسواء كان العالم الطبيعي مؤمناً أو كافراً بالمعنى القرآني، فإنه لا يستطيع مناهضة القول القرآني: ﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُولِي الأَلْبَابِ**﴾[آل عمران، 190] ولكنه يمكنه أن يذهب مذهباً تفسيرياً في استطلاع آيات الخلق، خلافاً للمذهب الاعتقادي الذي يقفز من مجابهة ظواهر الطبيعة وتفسيرها والسيطرة عليها، إلى الاكتفاء اليقيني بأنها مخلوقة لخالق واحد، وأن الإيمان به يكفي لتسخيرها لخدمة الناس، فينحصر دور هؤلاء في العبادة:﴿**ٱلحَمدُ للَّه ٱلَّذي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰت وَٱلأَرضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰت وَٱلنُّورَ**﴾ [الأنعام، 1]، ﴿**وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا**﴾، ﴿**فَالِقُ الإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ*وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُواْ بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ**﴾[الانعام، 96-97]،﴿**مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لا يَبْغِيَانِ**﴾ [الرحمن، 20]. غير أن العبادة شأن تقديسي، في حين أن الكشف العلمي شأن تحليلي وتفسيري وتحويلي لوجود الإنسان بالذات ولتحديد مكانته وجوره. فالمؤمن يكتفي بتكرار الآية الكريمة:﴿**إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾ ولكن من حق العقل، وهو لا تصح عليه صفة الإيمان أو الكفر، أن يتساءل ما هي السماء وما هي الأرض وكيف تنتظم الأمور وكيف يمكن تغيير المجريات ولماذا تتبدل ظواهر الطبيعة وكيف تفاعلت وتطورت عبر الزمن الطويل، إلخ؟ ومن واجب العقل أن يحصل على أجوبة من تجارب الإنسان الطويلة؛ فإذا كان المؤمن يقف، مع القرآن، عند حدود ما أنزل من علم إلهي على النبيِّ(ص)، فإنه لا يستطيع في عصرنا أن يجعل من إيمانه تبريراً لتقواه ولعجزه التاريخي عن تغيير أدوات عمله ودلائل علاقته بالطبيعة: ﴿**إِنَّ فِي اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ**﴾ [يونس، 6]. والتقوى إذ تؤكد المؤمن في إيمانه، لا تدفعه خطوة واحدة على طريق الكشف العلمي. ولا يجوز أن يؤخذ من كلامنا الظن بأن المؤمنين الأتقياء لا يمكنهم أن يكونوا علماء بالمعنى الصحيح للكلمة؛ وإنما قصدنا هو أن الوقوف بالمعرفة عند غاية التقوى الإيمانية، والقول﴿**آمَنَّا وَصَدَّقْنَا**﴾، من شأنه أن يصبح مانعاً دون التبحُّر في مجالات البحوث العلمية. ونحن لا نزعم بحال من الأحوال أن الإيمان مثلاً هو الذي جعل بلادنا متخلفة علمياً، وأن التحرر الاعتقادي هو الذي جعل بلداناً أخرى متقدمة علمياً. ففي البلدان المتخلفة والمتقدمة علمياً نلاحظ ظاهرة الاعتقاد والإلحاد معاً؛ ومعت ذلك إن التمايز العلمي قائم بينها، وعلَّته ليست اعتقادية محضة، وإنما هي علَّة تاريخية متعلقة بظروف التغير والتحرُّر الاجتماعي والتطور الاقتصادي والثقافي والعلمي. فأن يكون الإيمان وسيلة اعتقاد شيء، وأن يكون المنهج العقلاني وسيلة استقصاء واكتشاف شيء آخر، فأين يقف القرآن من ذلك؟

ليس من العدل التعامل التجريدي مع القرآن. فهو من الوجهة التاريخية يخاطب مجتمعاً زراعياً رعوياً عربياً محدداً. وهو من الجهة النصوصية يحتمل تصورين: التصور الإطلاقي، الإيماني، القائل بشموله لكل مكان وزمان؛ والتصور التاريخي النقدي القائل بمحدودية توجهه إلى ذهنية إجتماعية معينة. فبين التعيين والإطلاق تمكن مشكلة الفكر الاعتقادي في عصرنا. ومن العبث كل محاولات التوفيق بين العلم البشري وبين الفكر الاعتقادي- ومنه الدين. فالاعتقاد بـ ﴿**الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا**﴾[الملك، 3] لا علاقة له، مثلاً، بوصول الإنسان إلى القمر، ولا باكتشاف وجود الملايين من المجرّات والكواكب. فالقرآن لا يقدم براهين علمية وإنما يقدم للمؤمنين مادة اعتقاد ملموسة: ﴿**وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِّلشَّيَاطِينِ**﴾[الملك، 5]. فالإيمان بوجود المصابيح لا يعفي أولي الألباب من البحث عما تتكون منه هذه المصابيح وكيف هي. وهكذا، تبدو وظيفة الفكر الاعتقادي تقديم الآيات للمؤمن، بينما تبدو وظيفة العقل النقدي اكتشاف القوانين وتقديمها لكل الناس، معتقدين أو غير معتقدين. ومن مواجهةٍ ما، تصحّ نفس الملاحظة على آيات القرآن الخاصة بظواهر الطبيعة. فهذه الآيات تخاطب المؤمنين والكافرين على حد سواء، ولا تعفيهم جميعاً من البحث الجدلي عن مكوّنات الطبيعة وسيرورتها الأوالية والوظيفية:﴿**أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَادًا*وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا*وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا*وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا**﴾[النبأ، 6-9]. فالأرض والجبال والأزواج والنوم لا تعفي العاقل، مؤمناً كان أم كافراً، من تحليل ظواهرها واكتناهها. ولكن القرآن ينشد موقفاً إيمانياً من جانب البشر:﴿**أَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاء بَنَاهَا* رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا* وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا* وَالأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا* أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا* وَالْجِبَالَ أَرْسَاهَا* مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ**﴾[النازعات، 27-33]. فهؤلاء البشر، الضعفاء أمام الخالق، هم في منزلة العبيد من الرب الذي يحاسبهم ويعاقبهم:﴿**إِذَا السَّمَاء انفَطَرَتْ* وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انتَثَرَتْ*وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ*وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ* عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ**﴾[الانفطار، 1-5]. إن هذا التغيير في الطبيعة هو آية على القيام الديني، وليس ظاهرة تدعو العلماء إلى درسها وحسب. هنا أيضاً يختلف موقف المؤمن عن العالم إزاء تحوّل الظواهر الطبيعية: فالأول يعتبرها من دلائل الغيب، والثاني يراها مادة اختبارية لا صلة لها بالاعتقاد الديني. وتبدو متغيرات الطبيعة في القرآن موضوع قسم ديني:﴿**وَالْفَجْرِ* وَلَيَالٍ عَشْرٍ* وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ*وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ**﴾[الفجر، 1-4]،﴿ **وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ**﴾[البروج، 1]، ﴿**وَالسَّمَاء وَالطَّارِقِ* وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ* النَّجْمُ الثَّاقِبُ**﴾[الطارق،1-3].

إن كل المسألة الطبيعية تعود في القرآن إلى التدليل على الخالق. فالطبيعة ليست بذاتها ذات أهمية، لولا ما يقع عليها من أمر الله: ﴿**قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ۖ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ**﴾، ﴿**خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ**﴾، ﴿ **فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾؛﴿**قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ* وَجَعَلَ فِيهَا**

العدد الثامن ـ 1445هـ ـ شتاء 2024م

﴿رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاء لِّلسَّائِلِينَ...* فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾. فالطبيعة كلها لا قيام لها بذاتها، ولا منفعة تُرجى منها، لولا إرادة الله؛ ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾؛ ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾؛ ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾؛ ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنْشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَاء﴾﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ﴾، ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ، فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ﴾؛ ﴿ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ﴾؛ ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾، ﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾. إذن ينتهي المطاف في التصور القرآني لخلق الطبيعة إلى أحديَّة الخالق، الذي لا يكون خلق بدون أمره، ولا يكون جدل بين الإنسان والطبيعة إلا من خلال هذا الاعتقاد. فمن الله كل شيء وإليه كل شيء. وإذا كان الرعد والملائكة يسبِّحون بحمد الخالق خيفة، فكيف بالإنسان؟ هذا هو المعنى الأخير لإشارات القرآن. فالعبادة تكون له وحده، وكل مخلوق يكون عبده. ومهمة الدين، في هذا المعنى، هي أن تجعل الإنسان قابلاً بعبوديته لله، رافضاتً لعبودية ما سواه. وما المظاهر الطبيعية كلها بمستحقة العبادة، وهي عبدة بدورها لخالقها.

ج- الشمس والقمر:

إن دحض عبادة الإنسان للطبيعة وظواهرها من أهم الأمور التي يتوخاها القرآن. فهو إذ يسلب الطبيعة دورها الذاتي المستقل، وينفي عنها أن تكون بدون أمره، وأن تفعل دون إرادته، إنما يضرب المثل للإنسان على عبودية الطبيعة للخالق، ويدفع به من ثم إلى نبذها عبادياً، وهي المسخَّرة له بأمر الله:﴿وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ اللَّهِ﴾[النمل، 24].

والملاحظ أن الشمس التي كانت لها أهمية كبرى في الديانات الطبيعية القديمة، ستفقد مكانتها القدسية في الأديان العليا، وتستمد دورها الديني الجديد من كونها آية من آيات الخالق، وليس بسبب أهميتها الذاتية(الضوء) بالنسبة إلى حياة الإنسان والطبيعة. فالضوء والماء والهواء والتراب ما هي عناصر الكون فقط، وإنما هي أيضاً مخلوقات مأمورة، مسخَّرة، وعابدة لله. فلا تجوز عبادتها. وكذلك القمر الذي كان يراه العرب يرمز لتحولات الحياة والموت والنشور، وكان قبل

القرآن من رموزهم السياسية – الدينية، فصار القرآن من آيات الله ومعجزات خلقه: ﴿**الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ. فَبِأَيِّ آلاء رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ**﴾،﴿**وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا**﴾؛ ﴿**وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾؛﴿**وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ**﴾. وهذه الكائنات الطبيعية المأمورة المسخَّرة لا يجدر بالإنسان أن يعبدها ولا أن يتوجس خيفة من تحولاتها. فهي، أيضاً، لا تتحول إلا بأمره، وتحوّلها مقدَّر وذو معنى: ﴿**إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ* وَإِذَا النُّجُومُ انكَدَرَتْ* وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ* وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ* وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ* وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ* وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ* وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ* بِأَيِّ ذَنبٍ قُتِلَتْ...**﴾

﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاء لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلا* ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيراً وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِبَاسًا وَالنَّوْمَ سُبَاتًا وَجَعَلَ النَّهَارَ نُشُورًا...**﴾؛ ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى وَأَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ**﴾، ﴿**ذلك بِأَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ**﴾ ﴿**يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ**﴾. ومعنى هذا التحول ديني صرف، ويدعو للاعتقاد العبادي. وكذلك شأن تحولات النبات والحيوان والإنسان في الطبيعة والكون.

د- النبات والحيوان:

ليس النبات والحيوان من نتاج المجتمع الزراعي وحسب، وإنما يعتبران في نظر الإنسان الديني من مخلوقات الله المأمورة، المسخَّرة؛ ومن معجزاته الشاهدة على قدرته وعلمه اللاَّمتناهيين. ومما لا شك فيه أن الإنسان الزراعي كان يرى الشاهد في ظروف الإقتصاد الطبيعي مدى تعلق حياته بهذا الاقتصاد واعتمادها على نبات الأرض وحيوانها. وكان في الآن ذاته يحاول تفسير التحولات الطارئة أمامه في سيرورات الزراعية وتربية الحيوان. ويشدد القرآن على هذه التحولات الزراعية والحيوانية باعتبارها ذات دلالة دينية محددة: ﴿**إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ**﴾. إذن ليس للنبات وللحيوان حياة بذاتهما، ولا هما مستقلان، حرّان، في تكوّنهما. فهما لا يكونان إلا إذا أمرا بالكون. فلا شيء في الطبيعة كائن بذاته ولذاته؛ وإنما كل شيء، دينياً، كائن بالخالق. وفي تحوّل الإنتاج الزراعي، لا تتوقف الوفرة والخصوبة إلا على الخالق وحده: ﴿**كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِّائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاء**﴾؛ ﴿**وَهُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ...**﴾؛ ﴿**وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى فَجَعَلَهُ غُثَاء أَحْوَى**﴾، ﴿**وَفِي الأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ**

صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾؛ ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يا مُوسى لَنْ نَصْبِرَ عَلى طَعامٍ واحدٍ فَادْعُ لَنا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِها وَقِثَّائِها وَفُومِها(حنطتها) وَعَدَسِها وَبَصَلِها قالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذي هُوَ خَيْرٌ..﴾؛ [البقرة، 61]. ويلاحظ أن دور الإنسان الزراعي مطموس وراء دور الله، الخالق المطلق: ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾؛ ﴿جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾. إنه إذن خلق غير عادي، فالإنسان حين يزرع ويستنبت الأرض لا يزرع ولا يستنبت إلا ما يشاء الله. وهنا يمكن التساؤل عن الدور المتبقي للإنسان المنتج في المجتمع الزراعي. فهل بمكنة هذا التصور الاعتقادي أن يشجع تطور الإنتاج بمبادرة الإنسان الزارع، طالما أن ﴿اللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ﴾، أي طالما إن تزايد الإنتاج لا يقوم على معرفة الإنسان ونشاطه بقدر ما يقوم على الأمر الإلهي، القَدَر الإنتاجي؟ نفهم أن التصور الديني التوحيدي يرمي إلى نفي كل اعتقاد بإله آخر، بخالق آخر غير الله؛ ولكن يصعب أن نفهم كيف يستطيع الإنسان أن يقبل، راضياً مرضياً، بإلغاء دوره الإبداعي الملموس في كافة نشاطاته. فالمؤمن شأن الكافر، يريان أن العمل البشري هو الأساس في تطوير الإنتاج الزراعي، مثلاً، ولكنهما يختلفان في أصل الخلق: هل هو خلق إلهي أم خلق نشوء وتطور على مدى أحقاب التاريخ. وهذا الاختلاف بين اتجاه عقدي واتجاه نقدي، لا يؤثر بشيء على واقعة أن العمل البشر يلعب دوراً حاسماً في تطوير المجتمع الزراعي. فإذا لم يزرع الإنسان، بمعرفة ونشاط، فإن الاعتقاد لا يبدل شيئاً من ذلك. فالعمل الزراعي – النبات والحيوان – هما موضوع ممارسة وفعالية؛ ولا نعرف ماذا سيبقى من النبات والحيوان على وجه الأرض بدون عمل الإنسان وخبرته، وماذا يُرتجى من الاعتقاد الإيماني، في هذا المجال، سوى ثواب الآخرة؟

إن القرآن يريد بآياته تعليم الإنسان ما لم يعلم؛ ويريد من علمه هذا أن ينشيء مؤمنين أكثر مما ينشيء علماء نقديين وجدليين. إنه يدعوهم إلى النظر في المخلوقات للاستدلال بها على الخالق: ﴿أَفَلا يَنْظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ* وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ* وَإِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية، 20]. وكأنه يسألهم من فعل هذا أنتم أم الله؟ ﴿الْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ* وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ* وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُواْ بَالِغِيهِ إِلاَّ بِشِقِّ الأَنفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ*وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾. يبقى من الثابت دور الإنسان في الثورة الزراعية وتدجين الحيوانات، وإبداعه وسائل إنتاجه وإنتاج حياته على مدى التاريخ. وهذا يعني أن الخلق الإلهي لا يلغي الخلق البشري، ولا يمكنه أن ينفيه. فإذا كان الله قد أوجد الطبيعة والإنسان، فإن هذا الأخير قد أوجد الإنتاج وحفظه بوسائله وطوّره وغيّره في جدل دائم مع نفسه ومع الطبيعة. والحقيقة، أن القرآن يستدل بآيات تشهد للإقتصاد الطبيعي أكثر مما تشهد للإنتاج الإقتصادي القائم على الجهد البشري

في المجتمع الزراعي – ولا نسمح لنفسنا بالتمثل بشواهد من المجتمع الصناعي الذي لا يخاطب القرآن أفراده بأي حال-: ﴿**وَإِنَّ لَكُمْ فِي الأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِ مِن بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ* وَمِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا**﴾[النحل، 66]؛ ﴿**يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاء لِلنَّاسِ..**﴾[النحل، 69]، ﴿**كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لأُولِي النُّهَى**﴾[طه، 54]؛ ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُواْ بَقَرَةً**﴾، ﴿**بَقَرَةٌ لاَّ فَارِضٌ وَلاَ بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ،.. بَقَرَةٌ صَفْرَاء فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ**﴾، ﴿**إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَّ ذَلُولٌ تُثِيرُ الأَرْضَ وَلاَ تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لاَّ شِيَةَ فِيهَا**﴾. وأما الذين لم يؤمنوا ولم يذهبوا هذا المذهب: ﴿ **فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ**﴾، **أي كان مصيرهم المسخ، وهوالتحول من هيئة عليا (الإنسان) إلى هيئة أدنى (الحيوان)، فماذا عن خلق الإنسان؟**

هـ - الإنسان:

لاحظنا أن الفكر الاعتقادي يتوجه بكل آياته إلى الإنسان؛ فالإنسان هو موضوع الجذب الاعتقادي؛ وإذا لم يتم إقناعه بتبعيته الخلقية لخالق أعلى منه، وجعله يعتقد بأن عمله البشري لا أهمية له ولا قيمة بالنظر إلى الخلق الإلهي، فإن هذاالإنسان سيبقى جاهلاً بالدين، أي كافراً. فكيف يقدم القرآن للإنسان صورة عن نفسه؟

إضافة إلى التصوير الفردوسي لظهور، الإنسان، تقدم الآيات القرآنية صوراً شتّى عن خلقه. فتارة هو كائن من طين ﴿**هو الَّذِي خَلَقَكم مِن طِينٍ**﴾، ﴿**خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ، وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ**﴾، ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ**﴾،﴿ **وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ**﴾، وهو تارة أخرى كائن من ماء: ﴿**وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا**﴾؛ ﴿**ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ**﴾؛ ﴿**أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ**﴾. وهو، أخيراً، كائن منطفة تسقط في قرارها وتنمو وتظهر على الأرض بشراً سوياً: ﴿**خَلَقَ الإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ**﴾، ﴿**ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا**﴾؛ ﴿**ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً، فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً، فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا، فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا، ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ**﴾، ﴿**لَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى. ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ. فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالأُنثَىٰ. أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَى**﴾؛ ﴿**إِنَّا خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا**﴾، ﴿**قُتِلَ الإِنْسانُ ما أَكْفَرَهُ* مِن أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ* مِن نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَه* ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ* ثُمَّ أماتَهُ فَأَقْبَرَهُ* ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنشَرَهُ**﴾. ﴿**فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ* خُلِقَ مِن مَّاء دَافِقٍ* يَخْرُجُ مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ**﴾، ﴿**وَاللَّهُ أَنبَتَكُم مِّنَ الأَرْضِ نَبَاتًا**﴾.

العدد الثامن ـ 1445هـ ـ شتاء 2024م

وإلى جانب هذه الصور المتعددة عن خلق الإنسان من الماء والتراب والنطفة والأنبات، هناك صورة النفس البشرية: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا، وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيراً وَنِسَاءً**﴾، ﴿**وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيراً وَنِسَاءً**﴾، ﴿**وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ**﴾؛ ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ* فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ**﴾؛ ﴿**مَا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ**﴾ ؛ ﴿**خَلَقَكُم مِّن نَّفس وَ ٰحِدَة *ثُمَّ جَعَلَ مِنهَا زَوجَهَا وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلأَنعَـٰم ثمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّن بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ * لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ**﴾. ﴿**جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجاً يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾. والإنسان في صور خلقه الطبيعية والنفسية والتناسلية المتعددة والمتواصلة، مدعو دينياً ليكون عبداً لربه الخالق: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾. لكن كيف سيتواجه، في الإجتماع البشري، مسار العبودية الربانية ومسار العبودية البشرية؟ وهل سيقدم الدين حلاً للمشكلة، أم سيكون مشكلة إضافية تواجه تحرر الإنسان؟

قائمة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.
2. عبده – محمد: رسالة التوحيد؛ مكتبة الثقافة العربية، بدون تاريخ.
3. عبده – محمد: الأعمال الكاملة، الجزء الخامس في تفسير القرآن؛ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1973.

4. ELIADE – Mircea: Le sacré et le profane; éd Idées, N.R.F, Paris 1965. Voir .

5. ELIADE – Mircea: Traité d'histoire des religions ; éd payot ;, Paris 1968. Voir .

الوعي الخلَّاق في عرفان ابن عربي
مفهوم التجلّي كنافذة للفهم

بهاء الدين سيد علي أحمد زيدان
باحث في الفلسفة الإسلاميّة والتصوّف . مصر

ملخّص إجماليّ:

يرتبط مبحث "الإبستمولوجيا ارتباطًا بنائيًّا بمبحث "الأنطولوجيا"، وهذا الارتباط يتجلَّى في مذهب الشيخ محي الدين ابن عربي؛ حيث إنَّ" التجلّي الإلهيَّ " الذي فسَّر به شيخنا الأكبر علاقة الله بالعالم "أنطولوجيا " هو أيضًا ما فسَّر به علاقة الله بالعالم " إبستمولوجيا": فالله، الوجود المطلق والكنز المكنون، عندما أحبَّ أن يُعرف ويَعرف هو نفسه في أمرٍ آخرَ غير ذاته المنزَّهة، خلق الخلق وتعرَّف إليه فبه عرفوه. وحسب هذا المنظور، يقرِّر ابن عربي أنَّ أسباب الوجود هي أسباب المعرفة، فلا اختلاف في الجوهر بين الإيجاد والمعرفة، لأنَّه ليس ثمَّة فارقٌ زمنيٌّ بين الحقِّ الملازِم لحركة التجلِّي وبين حركة المعرفة. وإذا كانت الذات العارفة ــ في مجال العرفان الصوفيِّ ــ ترى في ذاتها أنَّها تمتاز بخصوصيَّات لا تحظى بها الذوات الأخرى، فإنَّ الموضوع الذي توضحه من خلال مقابلتها للوجود في اعتقادها هو مفهومه الخاصُّ ومجالاتُه الخاصَّة، نظرًا لتوفُّر هذه الذات العارفة على ملكة الكشف القلبيِّ للوصول إلى يقين الحقيقة وامتلاكها، وكذا الموقف الذي تتَّخذه من الوجود يفوق قوَّة ووضوحًا موقفَ كلِّ الذوات العارفة الأخرى.

في هذا السياق، يرى ابن عربي أنَّ ذلك الموقف الذي يُعدُّ نمطًا من أنماط حضور الإنسان داخل العالم، وتلك القدرة على النفاذ إلى أعماقه، هي كرامة من الله. كما يريد أن يقدِّم رؤية جديدة ينبغي على الإنسان أن يتسلَّح بها، وهي رؤية عرفانيَّة تتمحور حول وعي الإنسان الخلَّاق بمدى الترابط الأساسيِّ لجميع ظواهر الحياة الفيزيائيَّة والبيولوجيَّة والسيكولوجيَّة والثقافيَّة، فالكون بحسب الشيخ الأكبر إنسانٌ كبيرٌ شديد التماسك والترابط، وأيُّ اختلال في أيِّ عضو من أعضائه سيؤدّي به إلى اختلال كليٍّ، ومن ثمَّ إلى الانهيار.

مفردات مفتاحيَّة: الوعي الخلَّاق ــ عرفان ــ أنطولوجيا الوجود ــ عقل ــ خيال ــ كشف ــ تجلّي ــ ولاية.

علوم المبدأ
العدد الثامن ـ 1445هـ ـ شتاء 2024م

تمهيد:

يتضمَّن مفهوم "الوعي" ملكاتٍ ذهنيَّةً متعدِّدةً تفوق قدرة التفكير العقليِّ النظريّ، وتتمثَّل في: الحفظ، والكياسة، والتفقُّه، وحسن التقدير، وسلامة الإدراك، مع حفظ الشيء في النفس البشريَّة، فضلاً عن شعور الإنسان بما في نفسه، وبكلِّ ما يحيط به في الواقع المَعيش.

ومن المفيد القول أنَّ كلمتي "واعي" و"وعي" مصطلحان جامعان يغطّيان تشكيلة واسعة من الظواهر العقليَّة، وكلاهما يُستخدمان بمعانٍ شتَّى. فالوصف "واعي" يغطِّي نطاقًا غير متجانس من الموصوفات لكونه ينطبق على كائنات بأكملها: (وعي الكائن)، وعلى حالات وعمليَّات عقليَّة بعينها: (وعي الحالة).

والواقع أنَّنا لا نستطيع إيجاد تعريف دقيق يكون جامعًا مانعًا في نفس الوقت نفسه، وأن نصف السمات الأساسيَّة لمصطلح "الوعي" من دون التطرُّق إلى مسألة الكيفيَّة بخصوص دور الوعي الوظيفيِّ داخل الأنظمة التي يؤثِّر في عمليَّاتها. كما لا نستطيع تفسير كيف يمكن أن ينشأ الوعي المقصود من عمليَّات غير واعية إلَّا إذا كنَّا نملك فكرة واضحة عن السمات التي يجب أن تنشأ أو تتحقَّق حتى تُعتبر منتجة للوعي.

مع ذلك، أخذت كلمة " الوعي " حظَّها من التطوُّر في الاستعمال على نحو مُواكِب لارتقاء حياتنا الفكريَّة والثقافيَّة، فقد كانت تُستخدم للجمع والحفظ، على نحو ما نجده في قوله سبحانه وتعالى:﴿**وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ**﴾ الحاقَّة :12[وقوله: ﴿**وَجَمَعَ فَأَوْعَى**﴾ [المعارج:18]. وفي مرحلة لاحقة صارت تُستخدم بمعنى الفهم وسلامة الإدراك. وكان علماء النفس في الماضي يعرِّفون الوعي بأنَّه: شعور الكائن الحيِّ بنفسه، وما يحيط به. ومع تقدُّم العلم، وتَعقُّد المصطلحات والمفاهيم، أخذ مدلوله ينحو نحو العمق والتفرُّع والتوسُّع، ليدخل العديد من المجالات النفسيَّة والاجتماعيَّة والفكريَّة، وصار هناك كلام كثير عن تنمية الوعي وتجلّياته، إلى جانب الحديث عن تشتُّته وانقساماته، وعلاقته بالخبرة والثقافة والنظام المعرفيِّ، كما كثُرت المجالات التي يضاف إليها، فهناك وعي الذات، والوعي الاجتماعيُّ، والوعي الطبقيُّ والسياسيّ.

عمومًا، الوعي محصِّلة عمليَّاتٍ ذهنيَّة وشعوريَّة معقَّدة. فالتفكير وحده لا ينفرد بتشكيله، بل هناك الحدس والخيال والأحاسيس والمشاعر والإرادة والضمير، وهناك المبادئ والقيم التي تكتنف حياة المرء. وهذا الخليط الهائل من مكوِّنات الوعي، يعمل على نحو معقَّد جدًّا، ويسهم كلُّ مكوِّن بنسبة تختلف من شخص إلى آخر، ممَّا يجعل لكلِّ شخص نوعًا من الوعي يختلف عن الآخرين.

ممَّا لا شكَّ فيه، أنَّ الباحث المتأمِّل في تواليف محي الدين ابن عربي (558 - 638 هـ / 1164-1240م)، يجد أنَّه أنتج صرحًا عرفانيًّا شاهقًا لا سيَّما في "الفتوحات المكّيَّة و" فصوص الحِكَم"، فضلاً عن ديوانه "ترجمان الأشواق"، بل في جُلِّ مؤلَّفاته الصوفيَّة. وقد دشَّن هذا العرفان الصوفيَّ بفضل تملُّكه موهبةً خارقةً تمثَّلت أصدق تمثيل في وعيه الخلَّاق الذي امتاز به على أقرانه من صوفيَّة الإسلام العرفاء.

وحريٌّ القول أنَّ العرفان عند الصوفيَّة هو العلم بالله سبحانه، من حيث أسمائه وصفاته ومظاهره، وأحوال المبدأ والمعاد، والعلم بحقائق العالم وبكيفيَّة رجوعها إلى حقيقة واحدة هي الذات الأحديَّة ومعرفة طريق السلوك والمجاهَدة، لتخليص النفس عن مضايق القيود الجزئيَّة، واتِّصالها إلى مُبدئها، واتِّصافها بنعت الإطلاق والكلّيَّة.

"والعرفان هو أعلى درجة معرفيَّة ومكانة اجتماعيَّة، لذا فهو علم شريف لأنَّه علمٌ إلهيٌّ يختصُّ به أولياء الله، وهو علم جامع لسلسلة الوجود، وبه تتمُّ دائرة العلاقة بين الخالق والمخلوق، في ارتباط توحيديٍّ يجمع (العشق والعاشق والمعشوق). والذي يختصُّ بهذا العلم يُسمَّى عارفًا وجمعُه عرفاء، وبما أنَّ لكلِّ علم أهلَه فالعرفاءُ هم أهل العرفان، وهم ذوو القلوب المبصرة الذين نهلوا من معين القرآن الكريم والسنَّة النبويَّة الشريفة، ورووا عطشهم بزمزم المعرفة"[1].

النظام العرفانيُّ عند الشيخ ابن عربي:

أ. المعرفة الحسِّيَّة والخيال:

عرض ابن عربي للمعرفة الحسِّيَّة، نقدًا وتقييمًا.. فالحسُّ، كما هو معروف، أدواته خمس هي: السمع، والبصر، والشمُّ، والذَّوق، واللَّمس، ولولا ما ينتابها من العلل والآفات ــ وأطلق عليها ابن عربي لفظ "الحجب"، وهو لفظ مقصور لديه ــ لكان حسُّها لا يخطئ الحقيقة. فالحسُّ ينقل إلى العقل ما انطبع به، وردُّ فعله بالنسبة إلى المحسوس، بيد أنَّه قد ينقل ما حصله المحسوس، لكنه على غير حقيقته، إذا عرض "صاحب" المعرفة لزيف المحسوس. فالإحساس صحيح في ذاته، ولكن الحكم ــ وهو من اختصاص العقل ــ كان خطأ. فالخطأ ليس مصدره الحسّ، بل من أخطاء العقل. وليس الحسُّ إلاَّ موصلاً فقط.

يسير ابن عربي مع أدوات المعرفة ليبيّن مكامن الضعف فيها ومدى صلاحيَّتها. وهو لا يشكِّك في وسائل المعرفة، كما فعل الشُكَّاك منذ السفسطائيين حتى اليوم، كما لا يعطيها الثقة الكاملة، ويقول: "إنَّ الذي يدركه الحسُّ حقٌّ، فإنَّه موصل، وما هو إلاَّ حاك، بل هو شاهد، وإنَّما العقل هو

[1]- مهدي يونس، ما هو العرفان، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1428 هـ/ 2007م، ص 31.

العدد الثامن ـ 1445هـ ـ شتاء 2024م

الحاكم"[1]. وذهب إلى أنَّ إدراك العقل للمعقولات على قسمين: منه ضروريٌّ مثل سائر الإدراكات، ومنه ما ليس بضروريٍّ بل يفتقر في علمه إلى أدوات ستٍّ: منها الحواسُّ الخمس، ومنها القوَّة المفكِّرة. لا يخلو معلوم يصحُّ أن يعلمه مخلوق أن يكون مدركًا بأحد هذه الإدراكات، وإنَّما قلنا إنَّ جماعة غلطت في إدراك الحواسِّ فنسبت إليها الأغاليط وذلك أنَّهم رأوا إذا كانوا في سفينة تجري بهم مع الساحل رأوا الساحل يجري مجرى السفينة، فقد أعطاهم البصر ما ليس بحقيقة ولا معلوم أصلاً، فإنَّهم عالمون علمًا ضروريًّا أنَّ الساحل لم يتحرَّك من مكانه، ولا يقدرون على إنكار ما شاهدوه من التحرُّك، وكذلك إذا طُعموا سكَّرًا أو عسلاً فوجدوه مُرًّا وهو حلو فعلموا ضرورة أنَّ حاسَّة الطعم غلطت عندهم ونقلت ما ليس بصحيح. والأمر عندنا ليس كذلك، ولكن القصور والغلط وقع من الحاكم الذي هو العقل لا من الحواسّ، فإنَّ الحواسَّ إدراكها لما تعطيه حقيقتها ضروريّ، كما أنَّ العقل فيما يدركه بالضرورة لا يخطئ، وفيما يدركه بالحواسِّ أو بالفكر يغلط، فما غلط حسٌّ قطُّ ولا ما هو إدراكه ضروريّ[2].

إلى هذا، اعتبر ابن عربي " المعرفة الحسِّيَّة " المقدِّمة الأولى لاكتساب معارفنا من خلالها، ولم يقلِّل من شأنها كما فعل السابقون عليه، بل إنَّ الحواسَّ هي التي تمدُّ العقل بالمعارف الضروريَّة. ورغم الانتقادات التي وجَّهها لهذا النوع من المعرفة إلاَّ أنَّه ــ مثل أرسطو ــ لم يجعله ينظر إليها على أنَّها مجرَّد وهم، بل باعتبارها مرحلة ضروريَّة أولى للمعرفة، ودرجة من درجاتها، وإن شابها بعض القصور من احتمال الخطأ فإنَّ الخطأ يزول والظنُّ يتأكَّد صدقُه من زيفه إذا ما استخدمنا العقل في البرهنة والحكم على ما تأتينا به الحواسُّ، ومن هنا يبدأ دور العقل في المعرفة الإنسانيَّة، وتتأكَّد أهمّيَّته في الوصول بنا إلى اليقين المنشود في رحلة العرفان الصوفيّ.

لا بدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّ صوفيَّة الإسلام منحوا " الخيال " أسمى ما يمكن أن يناله من قداسة وتقدير طوال مسيرة التصوُّف الإسلاميِّ التراثيّ. فهوعندهم يساعد في الكشف عن نوع مهمٍّ من المعرفة، وينير الطريق لإدراك طائفة من الحقائق المتعالية التي لا يصل إليها العقل الصارم للفيلسوف، ولا يقترب منها ذهن الرجل العاديِّ المنصرف إلى الظواهر، والذي يتعامل مع الأشياء من زوايا المنفعة من دون أن ينفذ إلى دلالتها الرامزة إلى المعاني الروحيَّة العميقة. إذًا يصبح الخيال وسيلة لإدراك هذه المعارف والحقائق التي يعجز عنها العقل في أدائه العادي، كما يختلف في طبيعته ومنهجه كلَّ الاختلاف عن الإدراك العقليِّ، كما يسمو أيضًا عن الإدراك الحسّيّ[3].

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكّيَّة، جـ1 ، ص 159.

[2]- المرجع نفسه، جـ1، ص 213 ، 214.

[3]- سحر سامي، شعريَّة النصِّ الصوفيِّ في الفتوحات المكّيَّة لمحيي الدين بن عربي، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، ط1 ، 2005، ص 141.

وفي فلسفة ابن عربي الصوفيَّة يحتلُّ " الخيال " مكانة مركزيَّة على كلِّ المستويات: الوجوديَّة، الغيبيَّة، والشهودية، وما بينهما من اتصال أو انفصال. ومعرفية بحيث يشكل موضوعًا معرفيًا ووجوديًا يجب أن يُدرك ويُعرف، وبمعرفته نستطيع أن نعرف الله. كما أنَّه أداة معرفيَّة مهمَّة توجد في الإنسان كما توجد كلُّ حقائق العالم فيه مختصرة. وهذا ما دفع إلى الاعتقاد بأنَّ الكون كلَّه خيال، وأنَّ الإنسان خيال أيضًا.

ويجد الباحث المتأمِّل في نثريَّات ابن عربي وأشعاره أنَّ الخيال له وجوده المستقلُّ في الإنسان، بمعنى أنَّه إذا كان الخيال أداة معرفيَّة في الإنسان تستفيد من الحسُّ وقد تقيِّده بالتأثير فيه، كما تفيد العقل في بناء الأقْيسة المنطقيَّة ومختلف الاستدلالات والبراهين، باعتماد العقل على الفكر وعلى ما خُزن في الحافظة من صور محسوسة، أو ما بخزانة الخيال من صور قليلة للاستحضار أو صور مبدعة. فالخيال برزخ بين المحسوس والمعقول، بين المتوهَّم والحقيقيِّ، بين ثلاثيَّة الأبعاد الزمنيَّة: الماضي والحاضر والمستقبل، يتخلَّل كلَّ احتمالات الثنائيَّة بينها، كوجوده برزخًا بين الحاضر والماضي، وبين الحاضر والمستقبل، وبين الماضي والمستقبل، وغير ذلك من الممكنات، وصولاً إلى تجاوز الكلِّ أو الجمع بينهم، لأنَّ من خصائصه أنَّه موجود ومعدوم[1].

والواقع أنَّنا لا نكاد نجد من الصوفيَّة من اهتمَّ بدراسة الخيال وتحليله وبيان مستوياته وآفاقه وتنزُّلاته مثلما اهتمَّ به محيي الدين ابن عربي. وقد لاحظ المستشرق الفرنسي هنري كوربان[2] Henry Corbin (1903 - 1978) أنَّه جعل لمبدأ الخيال في وظيفته النفس كونيَّة، مظهرين أحدهما نفسيٌّ، والآخر خاصٌّ بنشأة الكون أو أصل الأسماء الإلهيَّة، ثمَّ التفت ــ في ضوء مذهب ابن عربي ــ إلى ثلاث مقولات تحكمها قدرة الإنسان على التخيُّل، وتؤول إلى النفس الرحمانيِّ، وأصول الأسماء الإلهيَّة، وفكرة الإله المخلوق في المعتقدات.

ثمَّة جانب غير قليل في نظريَّة الخيال عند ابن عربي يبدو منصبغًا بأفكار وتطوُّرات ثيولوجيَّة تتَّسق مع مقدِّمات نزعته العرفانيَّة، والنقص الأساسيُّ في نظريَّته يتمثَّل في إهمال التعرُّف على الإبداع التخيُّليِّ في الفنّ. صحيح أنَّ العرفانيَّة الصوفيَّة أعلت من الوظيفة الإبداعيَّة التي ينطوي عليها الخيال، ولكنَّها في تأكيد هذه الوظيفة راغت إلى مستوى التجربة الصوفيَّة وما ترتبط به من شهود وتجلٍّ خياليٍّ في ما وسَمُوه بالخلق الجديد.

لقد عالج ابن عربي هذه المقولات في كتابه " فصوص الحكم "، كما يقول في " الفتوحات المكّيَّة": " إنَّ الله تعالى وصف نفسه بالنفس وهو من التنفيس". فأول ما نفس عن الربوبيَّة بنفسه

[1]- مساعد خميس، الرمزيَّة والتأويل في فلسفة ابن عربي الصوفيَّة، بحث دكتوراه، منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2006، ص 357 ، 358.
[2]- هنري كوربان، الخيال الخلاَّق في تصوُّف ابن عربي، ترجمة فريد الزاهي، منشورات مرسم، الرباط، المغرب، 2006.

علوم المبدأ IMOLMABDAA
العدد الثامن ـ 1445هـ ـ شتاء 2024م

المنسوب إلى الرحمن بإيجاده العالم الذي تطلبه الربوبيَّة بحقيقتها وجميع الأسماء الإلهيَّة، ... والحقُّ كما ثبت في الصحيح يتحوَّل في الصور عند التجلّي، ... وإذا كان الحقُّ يتنوَّع تجلية في الصور، فبالضرورة يتَّسع القلب ويضيق بحسب الصورة التي يقع فيه التجلّي الإلهيُّ ... والحقّ الذي في المعتقد هو الذي وسع القلب صورته، وهو الذي يتجلَّى له فيعرفه، فلا ترى العين إلَّا الحقَّ الاعتقاديَّ، ولا خفاء في تنوُّع الاعتقادات، فمن قيَّده أنكره في غير ما قيَّده به، وأقرَّ به فيما قيَّده به إذا تجلَّى له، ومن أطلقه على التقييد لم ينكره، وأقرَّ له في كلِّ صورة يتحوَّل فيها ... إلَّا ما لا يتناهى، فإنَّ صور التجلِّي ما لها نهاية يقف عندها"[1].

في هذا الإطار، ترى الباحثة الدكتورة سعاد الحكيم أنَّ " تدفُّق "الخيال" عند ابن عربي كان سيلاً مخصبًا مثمرًا باسطًا حكمه على كلِّ العوالم، متداخلاً في كلِّ الحقائق، مشكِّلاً عالماً وسطًا وحقيقة برزخيَّة: بين عالم المعاني المجرَّدة وعالم المحسوسات. فالخيال ليس تخيُّلاً نزويًّا عابرًا لا قيمة واقعيَّة له، كما أنَّه ليس خيالاً خلَّاقًا كما عرفه الفنَّانون، بل طاقة وقوَّة ذات بُعدٍ حقيقيٍّ واقعيٍّ يسعى إلى التحقُّق في الحسِّ بشكل دائم أبديٍّ أزليٍّ، ينتمي إلى عالم له مقاييس خاصَّة به وحقائق برزخيَّة.

2. أقسام الخيال عند ابن عربي:

يقسم الشيخ الأكبر الخيال إلى أربع مراتب: الخيال المطلق ــ الخيال المحقَّق ــ الخيال المنفصل ــ الخيال المتَّصل.

الخيال المطلق: هو الحضرة الجامعة والمرتبة الشاملة، يقبل التشكُّل في صورة الكائنات كلِّها على اختلافها، وليس ذلك إلَّا " العماء " من حيث قابليَّته للتشكُّل في صور الكائنات.

الخيال المحقّق: هو الخيال المطلق أو العماء نفسه ولكن بعد قبوله صور الكائنات.

الخيال المنفصل: هو عالم له حضرة ذاتية يظهر في الحس ويدرك منفصلاً عن شخص المتخيل الناظر، كتصور جبريل في صورة وحية للنبي.

الخيال المتَّصل: وهو القوَّة المتخيّلة في الإنسان وما لها من طاقة على خلق صور تبقى ببقاء المتخيّل[2].

إذن، فالخيال المطلق، وهو المسمَّى بالعماء، هو الحضرة الجامعة والمرتبة الشاملة، وإنشاء

---

[1]- ابن عربي،"الفتوحات المكيَّة"، دار صادر، بيروت، جـ3، ص 39، 40. نقلاً عن الدكتور عاطف جودة نصر، الخيال: مفهومه ووظائفه، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، ط1، ص 108.

[2]- سعاد الحكيم، الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1981، ص 448، 449.

هذا العماء من نفس الرحمن، الذي هو أول ظرف قبل كينونة الحقِّ، وهو الحقُّ المخلوق به كلُّ شيء، وفتح الله فيه صور كلِّ ما سواه من العالم، واختلاف أعيان الممكنات في أنفسها في ثبوتها، والحكم لها فيمن ظهر فيها. ألا إن ذلك العماء هو الخيال المحقّق، ألا تراه يقبل صور الكائنات كلَّها، وتصوير ما ليس بكائن، هذا لاتِّساعه، فهو عين العماء لا غيره، وفيه ظهرت جميع الممكنات، وهذه الموجودات الممكنات التي أوجدها الحقُّ تعالى، هي للأعيان التي يتضمَّنها هذا البرزخ، بمنزلة الظلالات للأجسام ... وعالم البرزخ هذا تنزُّل المعاني فيه في الصور والقوالب الحسِّيَّة، فليست من عالم الغيب لما لبسته من الصور الحسّيَّة، وليست من عالم الشهادة لأنَّها معانٍ مجرَّدة، وظهورها بتلك الصور عارض عرض للمدرك لها ... ولذلك كانت حضرة الخيال أوسع الحضرات جودًا، لأنَّها تجمع العاملين، فهي مجمع البحرين، بحر المعاني وبحر المحسوسات، فالمحسوس لا يكوِّن معنى، والمعنى لا يكوِّن محسوسًا، ولذلك سُمِّي الخيال خيالاً. ...ما أوجد الله أعظم من الخيال منزلة ولا أعمَّ حكمًا، يسري حكمه في جميع الموجودات والمعدومات، من محال وغيره، فليس للقدرة الإلهيَّة فيما أوجدته أعظم وجودًا من الخيال، فيه ظهرت القدرة الإلهيَّة والاقتدار الإلهيُّ، وهو حضرة المجلّي الإلهيّ في القيامة وفي الاعتقادات، فهو أعظم شعائر الله على الله. فمن أسرار الاسم الإلهيّ "القويّ"، أن خلق عالم الخيال ليظهر فيه الجمع بين الأضداد، لأنَّ الحسَّ والعقل يمتنع عندهما الجمع بين الضدَّين، والخيال لا يمتنع عنده ذلك، فما ظهر سلطان القويّ ولا قوَّته، إلاَّ في خلق القوَّة المتخيّلة وعالم الخيال، فإنَّه أقرب في الدلالة على الحقِّ فإنَّ الحق هو الأول والآخر، والظاهر في نفسه، وببصره في منامه، فيرى ما هو محال الوجود موجودًا[1].

على هذا النحو يبدو التجلّي فكرة موجَّهة لتصوُّرات ابن عربي عن الخيال، وأساسًا للعلاقة بين الخيال ومقولة "الإله المخلوق في المعتقدات"، إذ لا يخلقه في المعتقد إلاَّ التخيُّل في سياق التقيُّد بالصورة، أمَّا الخيال المطلق فيتقلَّب مع التجلّيات ممَّا يحقِّق له شهود الله في الصورة كلِّها لا في صورة من دون أخرى. وقد استدلَّ الصوفيَّة على التجلِّي الخياليِّ لله بتمثُّل الجنَّة للنبيِّ صلى الله عليه وسلم في عرض الحائط، وتمثُّل جبريل لمريم في صورة البشر، ومن جملة ما استدلّوا به قوله عليه السلام في الحديث "أن تعبد الله كأنَّك تراه" وهو مقام الإحسان، وقوله "إنّ الله في قبلة المصلّي".

تجدر الإشارة إلى إنَّ العماء والنفس والهباء والهيولى كلَّها مترادفات تعدل في العرفانيَّة الخيال الكلّيَّ المطلق، وعلى هذا النحو يساوي قول ابن عربي إن الله فتح في العماء صور الأشياء بقوله إنَّ الخيال المطلق الأقدس وسع صور الأشياء. والحقّ أنَّ الشيخ الأكبر يذهب إلى خلق الأشياء عن

[1]- ابن عربي، "الفتوحات المكيّة"، جـ3، ص 508، جـ4 ، ص 325. الخيال: عالم البرزخ والمثال من كلام ابن عربي جمع وتأليف محمود محمود الغراب، دار الكاتب العربي، القاهرة، ص1، 1984 ، ص 11 وما بعدها.

عدم لا من عدم، ممَّا يعني أنَّها أعيان ثابتة في العلم الإلهيِّ، وصور في العماء والهيولي، بوصفها النفسيِّ الرحمانيِّ الخالق.

تنتهي عرفانيَّة ابن عربي إلى التمييز بين خيال مقيَّد وآخر مطلق، وبعبارة أخرى بين خيال متَّصل وآخر منفصل. والخيال المنفصل أو المطلق عنده أصل للمتَّصل المقيَّد، وهذا الخيال المنفصل في إطلاقه ليس سوى العماء. ويقوم تمييزه بينهما على أساس أنَّ المتصل يكوِّن صورًا لا تدوم لأنَّها تذهب بذهاب الشيء المتخيّل، أمَّا المنفصل بوصفه الأصل، فهو حضرة ذاتيَّة قابلة دائمة للمعاني والأرواح فتجسِّدها بخاصّيَّتها.

ومن اللَّافت للنظر أنَّ جُلَّ فلاسفة الإسلام ــ من الكنديِّ حتى ابن رشد ــ في الوقت الذي يربطون فيه الخيال بعمليَّة التفكير العقليِّ، يرون أنَّ الإدراك العقليَّ يستند ضرورة إلى الحسِّ والخيال، ويسلِّمون بوجود معارف نظريَّة وعقليَّة لا سبيل للحسِّ أو الخيال إلى إدراكها أو التمهيد لمعرفتها. وقد أثبتوا قصور المتخيّلة المعرفة بالنسبة إلى العقل. فقد جاء فهمهم لفاعليَّتها وقدراتها الخلاقة مقترنًا بتقسيم أخلاقيٍّ يحطُّ من شأنها، ويضعها دائمًا تحت رقابة مشدَّدة من العقل أو الفكر، ذلك أنَّ نشاط المتخيّلة يرتبط ــ عندهم ــ بالقوَّة النزوعيَّة في الإنسان، وهي مجموع الغرائز والانفعالات المحرِّكة للسلوك الإنسانيِّ عامَّة.

3. المعرفة العقليَّة:

أكَّد فلاسفة الإسلام ــ السابقون على ابن عربي ــ على أنَّ المخيَّلة قوَّة نفسانيَّة غير عاقلة في ذاتها، قد توجِّه إلى الخير أو إلى الشرِّ، وحينما تعمل في رعاية العقل تكون معنيَّة بتوجيه الإنسان نحو الخير، وحينما تفلت من أسار هذا العقل تصبح أفعال الإنسان كلُّها شرًا، ذلك تخيل أمورًا كثيرة للإنسان على أنَّها ما ينبغي أن يكون هو "الوكد والغاية في الحياة مثل اللذيذ والنافع والكرامة وأشباه ذلك. هذا الأمر جعل الفلاسفة يؤكِّدون على أنَّ العقل وحده هو الذي يستطيع الوصول إلى المعرفة اليقينيَّة، وشدَّدوا على أنَّه هو القوَّة الإنسانيَّة التي لا تخطئ في الحكم على الأشياء، ورأوا أنَّ هذا العقل بما يحقِّقه من معرفة (بقسميه النظريِّ، والعمليِّ الَّلذين بهما يجوز معرفة المعقولات والمبادئ الأولى، والتمييز بين الجميل والقبيح من الأفعال الخلقيَّة كما يقتني العلوم والصناعات، ويروي فيما ينبغي أن يفعل ولا يفعل، ويدرك ما هو نافع أو ضارٌّ ملذٍّ أو مؤذٍ)، هو الذي تنال به السعادة الحقَّة. وتلك المعرفة تعجز المتخيّلة عن تحقيقها، بل لا يمكن أن تسهم في تحقيقها ما لم تخضع لحكم السلوك والأفعال التي تنال بها السعادة. ذلك هو الدور الذي حُدِّد لها وهو مساعدة القوَّة العاقلة كي تكون أفعال الإنسان كلُّها خيراً حتى يتوصل إلى السعادة القصوى التي هي غاية الوجود الإنسانيّ.

والواقع أنَّ الصوفيَّة فرَّقوا بين العقل والقلب من حيث هما أداتان للإدراك، وميَّزوا كذلك بين نوعَيْ الإدراك الحاصلين منهما، واختصوا كلاًّ منهما باسم: فسمُّوا إدراك العقل "علمًا"، وإدراك القلب "معرفة وذوقًا": وسمُّوا صاحب النوع الأول "عالمًا "، وصاحب النوع الثاني "عارفًا". والفرق الجوهريُّ بين المعرفة والعلم أن المعرفة إدراك مباشر للشيء المعروف، والعلم إدراك حقيقة من الحقائق عن الموضوع المعلوم. والمعرفة " حال " من أحوال النفس تتَّحد فيها الذات المدركة والموضوع المدرك. والعلم " حال " من أحوال العقل يدرك فيها العقل نسبة بين مدركين سلبًا أو إيجابًا، أو يدرك مجموعة متَّصلة من هذه النسب. والمعرفة تجربة تعانيها النفس، والعلم حكم ينطق به العقل[1].

من جانبه، يرى ابن عربي أنَّ العلم أنواع ثلاثة: علم العقل، وعلم الأحوال، وعلم الأسرار، وعلم العقل نوعان: العلم الضروريُّ والبديهيُّ، والعلم الكسبيُّ والنظريُّ، ويحصل هذا النوع في أعقاب النظر في الدليل، ويتوقَّف حصوله على الاطِّلاع على وجه ذلك الدليل وأمثاله، وعلاقته هي أنَّه كلَّما وسعت عبارته، أدرك معناه بشكل أفضل، وأثلج صدر العاقل. أمَّا علم الأحوال فلا يحصل إلاَّ بالذوق، وليست لأيِّ عاقل القدرة على تحديده أو إقامة الدليل على معرفته، كالعلم بحلاوة العسل، ومرارة الصبر، ولذَّة الجماع والعشق والوجد والشوق ونظائرها، وهي لا تظهر إلاَّ عن طريق الذوق ومن خلال الاتِّصاف بها.

أمَّا علم الأسرار، فهو علم فوق طور العقل، وهو علم نفث روح القدس في القلب، وخاصٌّ بالنبيِّ والوليِّ، وهو نوعان: الأول علم يظهر في العقل كالقسم النظريِّ من علم العقل، ويدركه العقل عن طريق الوهب والعطاء لا عن طريق الفكر والنظر. والثاني نوعان: نوع يتَّصل بعلم الأحوال إلاَّ أنَّه أشرف منه، ونوع من نمط علم الأخبار ويحتمل بذاته الصدق والكذب، ما لم يثبت صدق وعصمة المخبر، كأخبار الأنبياء التي لا يجوز فيها الكذب، فكلام صاحب علم الأسرار الذي يخبر فيه عن الجنَّة، من نوع علم الأخبار، وكلامه عن القيامة ووجود حوض أحلى من العسل، من نوع علم الأحوال وهو علم الذوق، وكلامه عن وجود الله ووحدانيته، من نوع علم العقل الذي يدرك بالنظر. وانطلاقًا من ذلك يُعدُّ العالم بعلم الأسرار عالمًا بجميع أنواع العلوم وأقسامها ومستغرقًا فيها، فعلم الأسرار وهبيٌّ وعلم الأحوال ذوقيٌّ، وعلم العقل بديهيٌّ وفطريّ[2].

ويعتقد ابن عربي أنَّ العقل محدود مثل القوى والحواسِّ التي هي وسائله، ولا يتجاوز عن حدِّه ومرتبته. غير أنَّ هذه المحدوديَّة تختصُّ بقوَّة الفكر ونظر العقل لا بصفة القبول حيث لا حدود

---

[1]- أبو العلا عفيفي، التصوُّف الثورة الروحيَّة في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1963، ص 356.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، جـ1، ص 289، نقلاً عن الدكتور محسن بهانكيري، محيي الدين بن عربي، الشخصيَّة البارزة في العرفان الصوفي، ترجمة عبد الرحمن العلوي، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط ، 2003، ص203،202 .

لاستعداد قبوله، ولديه القابليَّة لقبول المواهب والمعارف الإلهيَّة بشكل غير محدود. ولهذا من الممكن ــ من وجهة نظر ابن عربي ــ أن يرى العقل أمرًا ما محالاً باقتضاء فكره، في حين أنَّه ليس محالاً من حيث النسبة الإلهيَّة[1].

في هذا الإطار، يعقد الدكتور كمال إسماعيل لزَّيق مقارنة طريفة بين ابن عربي و"الملاَّ صدرا" (صدر الدين الشيرازي) (980 ــ 1050 هـ / 1572 ــ 1641 م) ذهب فيها إلى أنَّ ابن عربي يرى أنَّه من العلوم ما يكون في مرتبة العقل، بما هو أداة تفكيريَّة نظريَّة، ونتاج بشريّ: "علم العقل وهو كلُّ علم يحصل لك بالضرورة، أو عقيب نظر في دليل، بشرط العثور على وجه ذلك الدليل. وشبهه من جنسه في عالم الفكر الذي يجمع ويختصُّ بهذا الفن من العلوم، ولهذا يقولون في النظر: منه صحيح ومنه فاسد"[2]. ويعلق أستاذنا الباحث ويقول: "فالشرع لا يقع فيه الخطأ والوهن، كونه صادرًا عن الحقِّ تعالى، في حين أنَّ العقل ومتعلِّقاته قد يجرَّان الإنسان إلى الأخطاء. كما أنَّ ابن عربي يضع الكشف والشهود في مرتبة أعلى من النظر العقليِّ من حيث مقام الثبوت، إذ الحقائق العينيَّة ليست موردًا أو شرعة لسبيل العقل الذي يدرك الحقائق في مقام الإثبات ... ولا يرى الشيرازي أصلاً للتناقض بين العقل والشرع، لأنَّ مصدر الكلِّ هو الحق تعالى، وكلاهما نسخة عن الوجود، فهو " يعتبر أنَّ الشريعة الحقَّة أعلى من أن تتصادم أحكامها مع المعارف اليقينيَّة"[3]، فالنظر العقليُّ هو تأمُّل فلسفيٌّ يحاكي اليقين التجريبيَّ، الذي هو فعل الإخبار الإلهيِّ للأنبياء والأولياء، فلا يجوز في طور اليقين التجريبيِّ للإخبار النبويِّ ما يقضُّ العقل باستحالته...

من جهة أخرى، التقى الشيرازي مع ابن عربي الذي يُصرِّح بأنَّ علوم الأسرار هي علوم فوق طور العقل، بمعنى أن لا قدرة للعقل، من حيث الفكر، على إدراكها. وفي الوقت عينه يقسم علوم الأسرار إلى أنواع ؛ نوع يُدرك بالعقل، وهو العقل من حيث قبول علوم الأسرار، ونوع يُدرك بالذوق ولا سبيل للعقل الفكريِّ إليه، والنوع الثالث من علوم الإخبار التي يمكن للعقل قبولها، أي إثباتها " فإذا جاء صاحب علوم الأسرار بأمر جوزه العقل، فلا ينبغي أن نردَّه أصلاً"[4].

ويرى ابن عربي أنَّه " ما من قوَّة إلاَّ ولها موانع وأغاليط"، ومن أهمِّ السهام التي افترست المعرفة العقليَّة في وجهة نظره هو خضوع العقل للحسِّ الذي يمدُّه بمعارفه ويردِّد خداعها، ثمَّ خضوعه للقوَّة المفكِّرة، ومنها الخيال، الذي يعتمد على الحسِّ، فهو محكوم بها، أي بالصورة الحسيَّة المنتزَعة من الحسِّ، وفيها: الصورة والذاكرة، وكلُّها معرَّضة للخطأ والعلل، بمعنى أنَّ الصورة

---

[1]- المرجع نفسه، ص211.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، تحقيق الدكتور عثمان يحيى، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، ط2، 1985، جـ1، ص 139.

[3]- هنري كوربان ومجموعة من الباحثين، فلسفة صدر الدين الشيرازي، المباني والمرتكزات، ص30.

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، جـ1، ص141، نقلاً عن الدكتور كمال إسماعيل لزَّيق، المعرفة الحرَّة: الشهود كمرتبة عليا للتعرُّف الوجوديِّ عند ملاَّ صدرا، دراسة في مجلَّة "علم المبدأ"، العدد الثاني، 1444 هـ / صيف 2022 ، بيروت، لبنان، ص 148، 149، 150 .

مرتبطة بالخيال، والذاكرة تختزن ما يقدَّم إليها من غَثٍّ وسمين، وفي ذلك يقول "ما من قوَّة إلاَّ ولها موانع وأغاليط ... ومن القوى التي تتحكَّم في العقل: الوهم: وهو قوَّة متخيّلة سريعة تتناول كلَّ شيء، (ولها دور معرفيٌّ مهمٌّ لدى ابن عربي)، إنَّه سريع التغيُّر بسبب الوهم، ولا شكَّ في أنَّ الأوهام تلعب بالعقول كتلاعب الأفعال بالأسماء ...".

ويشرح ابن عربي خضوع العقل للوهم فيقول: " وجعل في الإنسان قوَّة مصوَّرة تحت حكم العقل، والوهم يتصرَّف فيها. وللوهم سلطانه على العقل، حيث إنَّه لا يدرك أمرًا من الأمور إلاَّ إذا تصوَّرها، والتصوُّر يكون صورة منتزعة من المادَّة، ولا يمكن لقوَّة العقل مهما بلغت أن تقبل شيئًا إلاَّ إذا تصوَّرته، والمتصوّر من حكم الوهم عليه لا من حكمه، والفرق بين التصوُّر عن أمر العقل وعن أمر الوهم هو: الثبات، والوهم سريع الزوال، لإطلاقه، والعقل مقيَّد بالوهم ما دام حكمه لا ينفكُّ عن التصوُّر، كذلك يخضع العقل للمزاج الخاصِّ بكلِّ مفكِّر[1].

نلفت هنا إلى أنَّ تخطِّي حدود العقل عند الصوفيِّ المسلم ليس معناه إهدار العقل، وإنَّما معناه الاستفادة من العقل إلى آخر مدى قدراته، والاستماع إلى صوت العقل حتى يقول كلَّ ما عنده ويبلغ حافة المحال، وحينئذٍ يستلهم بصيرته ووجدانه ليكمل الطريق. فلا تناقض بين العقل والبصيرة، كما أنَّه لا تناقض بين الشريعة والحقيقة. وإنَّما شأن العقل كمصباح يلقي بنوره إلى مدى معينَّ، ثمَّ تبدأ منطقة من الظلام لا دليل فيها إلاَّ نور البصيرة وهدي القلب[2].

4. المعرفة الإشراقيَّة:

يرى المستشرق الإسبانيُّ ميجل آسين بلاثيوس (Miguel Asin Palacios 1871 - 1944) "أنَّ المعرفة الصوفيَّة تتَّخذ أسماء مختلفة بحسب الأشكال أو المراحل التي تتحقَّق فيها في النفس. ويذكر ابن عربي ثلاثة أنواع منها، متَّبعًا التقسيم التقليديَّ لدى الصوفيَّة المسلمين، وهي: المُكاشَفة، والتجلّي، والمشاهَدة. وهذه الأشكال الثلاثة، وإن كانت متميّزة من ناحية الكيف، تختلط بعضها ببعض، بحيث يوجد في العبد اثنان منها في وقت واحد، في مقام واحد. وإيقاع هذا التداخل يحدِّده الشيخ الأكبر وفقًا للقانون التالي: "المشاهدة تكون مع التجلّي وتكون من غير التجلّي، والتجلّي يكون مع المشاهَدة ومع غير المشاهَدة، وهما لا يكونان إلاَّ مع المكاشَفة، والمكاشَفة توجد بدونها"[3].

ودرجات المكاشفة خمس، فالكشف إمَّا: (1) عقليٌّ، وبه تنكشف معاني المعقولات وتظهر

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكيّة، جـ3، ص 364.

[2]- مصطفى محمود، الله، مطابع أخبار اليوم، القاهرة، ص 42، 43.

[3]- ميجل آسين بلاثيوس، ابن عربي: حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصريَّة، 1965، ص212، 214.

علوم المبدأ
العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

أسرار الممكنات، ويسمَّى كشفًا نظريًّا، (2) قلبيٌّ وفيه تنكشف أنوار مختلفة خاصَّة بالمشاهَدة.(3) سريٌّ: ويكشف على أسرار المخلوقات وحكمة خلق الموجودات، ويسمَّى إلهاميًّا. (3) روحيٌّ: ويكشف عرض الجنات والجحيم والمعارج ورؤية الملائكة. وإذا صفا بالكليَّة تظهر العوامل غير المتناهية، ويرتفع حجاب الزمان والمكان، ويحصل الاطلاع على أخبار الماضي وأحوال المستقبل والخفيات. (4) خفيٌّ: وهو أن ينكشف الله تعالى بالصفات، إمَّا بالجلال أو الجمال، على حسب المقامات والأحوال"(29).

وتنبغي الإشارة إلى أنَّ ابن عربي ميَّز ضمن مبحثه في الوجود، وجود الله الحقِّ، بين مستويين: مستوى الذات الإلهيَّة المطلقة (الأحاديَّة)، ومستوى الأسماء الإلهيَّة (الألوهيَّة). فهو يميِّز في مبحث المعرفة بين ما هو موضوع إيمان بكلِّ المؤمنين وبين ما هو موضوع للمعرفة، ذلك أنَّ المعرفة الحقيقيَّة بالله ليست العلم بوحدانيَّته، لأنَّ وحدانيَّته هي موضوع إيمان من طرق جميع المؤمنين، كما أنَّها ليست من علوم البرهان والنظر العقليِّ، وإنَّما هي معرفة صفات وأسماء الوحدانيَّة التي لا يبلغها إلاَّ من صفت مرآة قلبه وأصبحت قابلة للتجلّي الإلهيِّ، واصطفت همَّته فارتفع إلى منزلة الأولياء المقرَّبين.

وعن المعرفة الإشراقيَّة والكشف الصوفيِّ نراه يقول: "لما ظهر المقام الذي وراء طور العقل بالنبوَّة، وعدمت الطائفة ــ الصوفيَّة ــ إليه بالإيمان، أعطاهم الله الكشف فيما أحاله العقل من حيث فكرة، وهو في نفس الأمر ليس على ما حكم به، وهذا من خصائص التصوُّف"[1]. والعلم الكشفيُّ العرفانيُّ مرتبة أسمى من العقل، وهو علم لا يدخل تحت حكم المنطق أو النطق، فما كلُّ علم يدخل تحت حكم العبارات، فما كان سبيله العلم كشفًا كان أعلم من العقل، ولا كان جهله من العقل، فالعقل مستفيد أبدًا ... فهو العالم الذي لا يعلم علمه، وهو الجاهل الذي لا ينتهي جهله"[2].

وقد علَّق صوفيَّة الإسلام أهميَّة كبيرة على المعرفة الإشراقيَّة، وقالوا: إنَّه لا يُحسِن التصوُّف إلاَّ من كان ذا ذوق يناله بالرياضة والمجاهَدة، ويقوّمه أكثر ممَّا يقوم النظر العقليُّ والدليل المنطقيُّ. فالذوق يوصل إلى الكشف، أمَّا النظر العقليُّ فيوصل إلى العلم، والفرق بين من يرى بذوقه ومن يقتنع بعقله، كالفرق بين من يرى بعينه ومن يصدِّق غيره في قوله. ولذلك، اختلفت أساليب الصوفيَّة على أساليب العلماء في طرق المعرفة، فإذا عوَّل الفلاسفة على العقل، عوَّل المتصوِّفة على القلب، ويطلق عليها: عرفان، وبصيرة، وعلم لدُنيّ.

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، جـ2، ص 128.
[2]- المرجع نفسه، جـ2، ص 114.

ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ أهل التصوُّف يؤثرون العلوم الإلهاميَّة من دون التعليميَّة، ويعدُّونها المعرفة الحقيقيَّة والمشاهَدة اليقينيَّة التي سيستحيل معها إمكان الخطأ. وفي ذلك يقول ابن عربي:" فما كلُّ ممكن من العالم فتح الله عين بصيرته لإدراك الأمر في نفسه على ما هو عليه: فمنهم العالم والجاهل ... فما هداهم أجمعين ... لذلك كثُرَ المؤمنون وقلَّ العارفون"[1].

يُفهم من ذلك أنَّ التأويل فعل معرفيٌّ كذلك، يقوم فيه المتأوِّل بإعطاء الأولويَّة لمعنى أو عدد معيَّن من المعاني قاصدًا بذلك بلوغ معرفة الكلام الذي يقصده الحديث الملقى والفهم عنه، ولمَّا كانت المسافة بين الفهم والتأويل غير مستقرَّة ومتوتِّرة باستمرار، فإنَّ المعرفة المترتِّبة عنها تكون محتملة وظنيَّة. فقد تقصر تلك المسافة أو تنمحي تمامًا إذا ما طابق تأويل السامع قصديَّة المتكلِّم وحصل الفهم، وقد تعظُم وتتَّسع تلك المسافة إذا ما انتفت تلك المطابقة، وبالتالي ما يُستنبط إلاَّ الظنّ.

ولقد ذهب جُلُّ صوفيَّة الإسلام إلى أنَّ التأويل العقليَّ أداة احتمال لا يقين، نظرًا لقدرته المحدودة على بلوغ الحقِّ، الأمر الذي جعل ابن عربي ــ وهو أهمُّ كبار الصوفيَّة المتفلسفين ــ يقدِّم لنا مفهومًا آخر للتأويل، وهو التأويل الذوقيُّ الذي يخرج من دائرة الاحتمال والنسبيَّة والجزئيَّة ليدخل ناطق الشموليَّة والنظرة الكليَّة، نطاق للكشف الصوفيِّ، الذي يتمكَّن بواسطته المتشعِّبة بعقيدة الوحدة، والتي يحتفظ بشأنها على الموقف المعرفيِّ نفسه الذي يواجه به قضيَّة الوجود، أي أنَّه لا يعتبر الوجود في كثرته وتنوُّعه بعيدًا عمَّا يبطن فيه ويتخلَّله من حقائق إلهيَّة: " إنَّ جميع الصور الحسّيَّة والمعنويَّة مظاهرة، فهو الناطق من كلِّ صورة ... وهو المنظور بكلِّ عين، وهو المسموع بكلِّ سمع"[2].

"فمعاني الربوبيَّة متجلّية في كلِّ ما يمكن أن يدركه الإنسان، سواء عن طريق الحسِّ الظاهريِّ أم الحدس الباطنيِّ، فإنَّه لا فرق عند ابن عربي بين المشاهَدة الحسّيَّة، وبين الشهود الباطنيِّ، لأنَّ كلَّ مشهود عبارة عن صور ينبغي تأويلها ذوقيًّا، أي كشفها، وهذا بالضبط ما جعل من التأويل العرفانيِّ، الكشف الصوفيِّ، فعلاً معرفيًّا له قدرة متميّزة على توحيد الإدراكات والمعارف، في نطاق شموليٍّ وكليَّة متناسقة، تبغي تحقيق وحدة المعرفة، كما تحقَّقت وحدة الوجود"[3].

والتأويل عند ابن عربي " عبارة عمَّا يؤول إليه ذلك الحديث الذي حدث عنده في خياله، وما سُمّي الأخبار عن الأمور عبارة، لا التعبير في الرؤيا تعبيراً إلاَّ لكون المُخبر يعبرِّ بما يتكلَّم به، أي

[1]- ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، الفص الإبراهيمي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2 ، 1980، ص 82.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكّيّة، جـ2، ص 661.

[3]- محمد العدلوني الإدريسي، ابن عربي ومذهبه الصوفيّ الفلسفيّ، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 2004، ص 50.

المبدأ
العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

يجوز بما يتكلَّم به من حضرة نفسه إلى نفس السامع، فهو ينقله من خيال إلى خيال، لأنَّ السامع يتخيَّله على قدر فهمه، فقد يطابق الخيال" خيال السامع مع خيال المتكلِّم وقد لا يطابق، فإذا طابق سمّي فهمًا عنه وإن لم يطابق فليس بفهم"[1].

ونود أن نوضح إلى أي مدى يصعب التعبير عن هذه الرؤية، ومن ثم جاءت لغة المتصوفة ــ لا سيما شيخنا الأكبر ــ موازية ومعبرة عن تعقيد هذه الرؤية، وتصبح الُّلغة لدى الصوفيِّ المسلم مخاضًا عسيراً، يتجاوز بها حدود التواصل إلى التعبير عن غير المألوف واللَّامحدود، والمطلق، وهو يسعى لتفجيرها، والخروج بها عن المواضعات الاجتماعيَّة، لتصبح لغة وجوديَّة تحمل في حروفها ومعانيها أسرار الكون والخليقة، ومن خلال هذه النظرة إلى الُّلغة يصبح العالم كلُّه نوعًا من الكتابة، أو الُّلغة أو مصحفًا كبيراً على حدِّ تعبير ابن عربي نفسه إلى جانب المصحف الصغير الذي هو القرآن الكريم، إن الكون كلُّه كتاب، ولكن لا يحسن قراءته إلَّا من أحسن تأويله، فهو الدالُّ على عظَمة خالقه، وهو اسم من أسمائه، وتصبح الحروف كلُّها كائنات حيَّة، تعبرِّ عن جلال الله وكماله وجماله، منها العابد والشاكر والمسبِّح، وهي ترمز في مجموعها إلى سرِّ الخليقة الأول، وتصبح الكلمة هي الوجود ذاته، بل إنَّ هذا العالم لم يخرج من وجوده العينيِّ الثابت في علم الله الأزليِّ إلى الوجود الفعليِّ إلَّا بوساطة كلمة " كُن "، كما أنَّ مقادير الأشياء وما ستؤول إليه مكتوبة أزلًا في لوح محفوظ. ومن هنا: جاءت قداسة الُّلغة، في رأي الصوفيَّة، لأنَّها تضفي على المعدوم موجودًا، وتفضح الأسرار وتبوح بالمكنون، بل إنَّ " الإنسان الكامل " ــ في نظر ابن عربي ــ ليس إلَّا الكلمة نفسها، ولولاه ما خلق هذا العالم.

لم تنطلق رمزيَّة الشيخ الأكبر من فراغ بل من النصوص الشرعيَّة أولًا (القرآن الكريم والسُنَّة النبويَّة الصحيحة)، ومن التصوُّف الإسلاميِّ بمختلف مراحله: النظريَّة والعمليَّة، ومن مختلف مناطقه، المشرقيَّة والمغربيَّة، ومن الفلسفة الإسلاميَّة الخالصة والممزوجة بالتراث الفلسفيِّ اليونانيِّ وحتى الفكر الشرقيِّ القديم (لا سيَّما الفارسيّ والهنديّ). وهذه الرمزيَّة وتأويلاتها لها الملامح الشرعيَّة القديمة ممثَّلةً في الهرمسيَّة، وما تراكم لديها من فكر " غنوصيٍّ"، فضلاً عن المؤثِّرات الشيعيَّة الواضحة في جلِّ كتابات شيخنا الأكبر خصوصًا من نظريَّة الولاية لدى الشيعة الإماميَّة الإثنى عشريَّة. (إنَّ فلسفة ابن عربي في الرمز ثريَّة في ذاتها لثراء المصادر المتنوِّعة المستفادة منها والموظَّفة توظيفًا بارعًا في نسقيَّة أكبريَّة لا يمكن إلَّا أن تُنسب إلا إلى: الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، وكلُّها أفكار أرادها صوفيونا منسجمة مع الوحي وخادمة للحقيقة الدينيَّة.

" إنَّ المعضلة كما يطرحها ابن عربي، هي معضلة الوجود المعرفة، وهي أكبر من أن تتَّسع لها

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، جـ3، ص453، 454.

الُّلغة العاديَّة الاصطلاحيَّة المتداولة، ولذلك لا بدَّ من استخدام لغة رمزيَّة جديدة تتغلَّب عليها وتطلقها من إطار سجن الُّلغة العاديَّة الضيّق، ولكن هذه الُّلغة الجديدة ينبغي أن تتَّسم ببعض الغموض، وهذا عائد في رأي ابن عربي نفسه إلى ما تعطيه الألفاظ من القوَّة في أصل وضعها، لا ما هو عليه الأمر في نفسه عند أهل الأذواق، وهذا يعني أنَّ الأصل، أصل الحقيقة المعرفيَّة، هو الذي يقرِّر الُّلغة المناسبة له، والمطابقة لسيرورته الباطنيَّة، إذ الحقيقة هنا مجموعة مستترة إلَّا عمَّن منَّ الله عليه بالكشف. وهنا تكمن تأويليَّة ابن عربي للقرآن بوصفه لغة إلهيَّة تتَّسع رحابتها للوجود كلِّه، وللإنسان كلِّه بما هو علَّة هذا الوجود"[1].

لقد وقف ابن عربي أمام هذه الآية القرآنيَّة " وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ"[2]، ورأى أنَّ التأويل المذموم الذي نصَّت عليه والذي يستهدفه الذين في قلوبهم زيغ، هو محاولة ردِّ المتشابه إلى أحد وجهيه وإغفال الوجه الآخر. والتأويل الحقيقيُّ غير المذموم هو العلم بدلالة هذه المتشابه وتشابهه، وهو التأويل الذي يردُّه مُحكَمًا. وإذا كانت الآية تنفي العلم بالتأويل عن غير الله، فإنَّها تُنسب للرَّاسخين في العلم الإيمان بهذا المتشابه والتعليم بأنَّه ــ مثل المحكم ــ من عند الله. إنَّ الرَّاسخين في العلم ــ في تفسير ابن عربي ــ هم العارفون الذين تلقّوا علمهم عن الله، ومن هذا العلم يعلمون مآل المتشابه أو تأويله، لا بالمعنى المذموم الذي نصَّت عليه الآية، بل بمعنى أنه يرجع إلى وجهيه الَّلذين يدلُّ عليهما، وبذلك يصير في حكم المحكم[3].

5. وعي الوجود في مفهوم التجلّي

يبيّن ابن عربي الحكمة من خلق الخلق فيفسِّر الحديث القدسيَّ: "كنت كنزاً مخفيًّا لم أعُرف فخلقت الخلق فبه عرفوني"، بأنَّ الحق تعالى شاء أن يظهر الخلق عامَّة والإنسان خاصَّة ليعرف وليرى نفسه في صورة تتجلَّى فيها صفاته وأسماؤه أو بعبارات أخرى شاء الحقُّ أن يرى تعيُّنات أسمائه في مرآة العالم أو الوجود الخارجيِّ فظهر في الوجود ما ظهر، وعلى النحو الذي عليه، وكشف بذلك عن الكنز المخفي الذي هو الذات المطلقة المجردة عن العلاقات والنسب، ولكنه لم يكشف عنها في إطلاقها وتجرُّدها بل في تقييدها وتعيينها"[4]. ويفسر ابن عربي وجود الموجودات بـ "التجليّ الإلهيِّ الدائم الذي لم يزل ولا يزال وظهور الحقّ في كلِّ آن فيما لا يُحصى عدده من الصور"[5].

---

[1]- عبد اللطيف الزيداني، المعرفة التأويليَّة في منظومة ابن عربي: الُّلغة بوصفها وجودًا، دراسة في مجلَّة " علم المبدأ" ص 167، 168.

[2]- آل عمران: 7.

[3]- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، مؤسَّسة هنداوي، القاهرة، 2017، ص 342، 343.

[4]- ابن عربي، فصوص الحكم، ص 96.

[5]- المرجع نفسه، ص 28.

العدد الثامن ـ 1445هـ ـ شتاء 2024م

ويقترن "التجلّي" بفكرة الاستتار، حيث يستر الخالق حقائقه ويخفيها عن عوامِّ الناس، بينما يظهر ويجليها لأهل الحقائق، من المتصوِّفة الذين أخلصوا قلوبهم للخالق، فيخصُّهم بهذه التجلّيات التي هي الأسرار التي يفتح بها عليهم، والعوامُّ في غطاء الستر، والخواصُّ في دوام التجلّي ... والستر للعوامِّ عقوبة، وللخواصِّ رحمة، إذ لولا أنَّه ستر عليهم ما يكاشفهم به لتلاشوا عند سلطان الحقيقة.

ويرى ابن عربي أنَّ " التجلّيات الإلهيَّة التي هي للأسماء كالمواد الصوريَّة للأرواح"، ففي قول الخالق للملائكة "أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ" [البقرة:31] إنَّما يقصد بهؤلاء "الصور التي تجلَّى فيها الحقّ" . والتجلّي عنده يشتمل على العديد من الدلالات، من ذلك مثلاً: التجلّي الأول " وهو ظهور الذات لنفسها".. وشهود الذات لنفسها وإدراكها. وتجلّي الغيب وهو التجلّي الذي تظهر فيه الأسماء والحقائق متميّزة فهو تجلّي الحقِّ في حضرة علمه الأزليِّ بما تتضمَّنه من الأسماء والحقائق. وتجلّي الشهادة وهو تجلّي الحقِّ في المراتب الكونيَّة روحانيها ومثاليها وجسمانيها"[1].

ويتسرَّب لفظ " التجلّي " إلى كلِّ البنيان الفكريِّ لشيخنا الأكبر، ويتداخل مع نظريَّاته كافَّة، بل هو العماء الذي يُبنى عليه فلسفته في وحدة الوجود: إذ بالتجلّي يفسِّر: الخلق ــ وكيفيَّة صدور الكثرة عن الوحدة دون أن تتكسر الوحدة الوجوديَّة ــ والمعرفة العلميَّة الصوفيَّة ... وترى الدكتورة سعاد الحكيم أنَّنا يمكننا أن نتكلَّم عن التجلّي ونقسمه إلى شقَّين: التجلّي الوجوديّ ــ والتجلّي الشهوديّ أو بالعلم العرفانيّ. التجلّي الوجوديُّ: أنَّ العالم بأسره هو صور التجلّي الإلهيِّ من حيث الاسم الظاهر، أنَّ الحقَّ يتجلَّى في الأشياء أي يظهر فيها فيمنحها بهذا التجلّي: الوجود ــ وهذا التجلّي: دائم مع الأنفاس في العالم، واحد يتكثَّر في مظاهره لاختلاف استعداد المتجلّي فيه.. والتجلّي الشهوديُّ (أو العلميُّ العرفانيُّ): أنَّ التجلّي هنا يتَّصل بطبيعة المعرفة من حيث أنَّه نوع من أنواع الكشف يُفنى المتجلى له ويورثه علمًا، بل لا يصحُّ العلم بالله عند ابن عربي إلَّا عن طريقه ــ وهو واحد بتنوُّع باستعداد المحلّ"[2].

"إنَّ الفكرة الأصل لتصوُّف ابن عربي، وكلّ الأفكار التي لها قرابة به تتمثَّل في أنَّ عمليَّة الخلق أساسًا " تجلّ". والخلق من حيث هو كذلك، فعل للقوَّة الخياليَّة الإلهيَّة، إذ إنَّ ذلك الخيال الإلهيَّ الخلَّاق هو بالأساس خيال مطبوع بالتجلّي. إذ الخيال الفاعل لدى العرفان هو بدوره أيضًا خيال يعتمد التجلّي: والكائنات التي "يخلقها" تتمتَّع بوجود مستقلٍّ وفريد في العالم الوسيط الخاصِّ بها. إنَّ الإله الذي "يخلق" بعيد عن أن يكون الجانب اللَّاواقعيَّ لمخيَّلتنا، فهو بدوره تجلٍّ. ذلك أنَّ

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، تحقيق الدكتور عثمان يحيى، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، المجلَّد الثاني عشر، ص 282، نقلاً عن الدكتورة سحر سامي، شعريَّة النصِّ الصوفيِّ في الفتوحات المكيَّة لمحيي الدين ابن عربي، ص 111 ، 112.
[2]- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة، ص258، 259.

الخيال الفاعل للكائن الإنسانيِّ ليس سوى عضو التخيُّل المطلق. فالصلاة تجلٍّ بامتياز، وهي بهذا المعنى " خلاَّقة": لكنَّ الحقَّ الذي تسبِّح له تبتهل إليه لأنَّها "تخلقه" هو الإله الذي يتجلَّى لها في ذلك الخلق، وعمليَّة الخلق هذه في تلك اللَّحظة هي من بين التجلّيات التي يكون فيها الموضوع الواقعيُّ هو الحقَّ وهو يتجلَّى لذاته"[1].

6. وعي العصمة والولاية في عرفانيَّة ابن عربي

يجد الباحث المتأمِّل في كتابات ابن عربي الصوفيَّة أنَّه قد استخدم مدرسة أهل البيت في بناء مذهبه العرفانيِّ، ومن ذلك أنَّه عرض للمهديَّة وفصَّلها ورتَّبها وألَّف فيها كتابًا برأسه هو "عنقاء مغرب"[2]، كما ضمَّن كتابه " الفتوحات المكّيَّة" كثيرًا من آرائهم على صورة صوفيَّة، وأخذ عنهم فكرة الحقيقة المحمديَّة الأزليَّة، ليعتمدها في فكرته في وحدة الوجود، واعتمد فكرة النور الشيعية أساسًا لمذهبه، فجعل الأولياء خلقًا نورانيين منفلقين من أنوار النبيّ (ص).

لقد نفذ الشيخ الأكبر إلى هذه الفكرة النورية للإعتقاد بأن أهل بيت النبيِّ (ع) يصدرون جميعًا عن نور النبوَّة وفكرة وحدة آل محمد الروحيَّة والعلميَّة، ثم أسبغها على الناس كافَّة (نعني بهم السالكين الذين يبلغون هذا المقام السامي، لأنَّ فيهم هذا النور المحمدي). وقد تنبَّه إلى الحديث القائل: " سلمان منَّا أهل البيت"، وجعل سلمان الفارسيَّ مثلاً يُضرب على شمول النوريَّة للناس، وكون الأمَّة الإسلاميَّة أهل البيت لا أسرة النبيِّ وحدها.

لقد وافق ابن عربي على أنَّ آية أهل البيت "تشمل أزواج النبيِّ كلَّهنَّ"[3]، ولكنَّه عاد من جديد بإسباغه العصمة على أهل البيت(ع) (وهم أبناء سيّدنا علي بن أبي طالب كرم الله وجهه من سيدتنا فاطمة الزهراء)، وقال: "فلا ينبغي لمسلم أن يلحق المذمَّة بهم، ولا ما ينشأ أعراضهم من قد شهد الله بتطهيرهم وذهاب الرجس عنهم، لا بعمل عملوه، ولا بخبر قدموه، ولا بسابق من عناية الله بهم، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم ... وهم الذين لا سلطان لمخلوق عليهم في الآخرة ... فما ظنُّك بالمعصومين المحفوظين منهم القائمين بحدود سيّدهم الواقفين عند مراسمه"[4]. وقال في موضوع آخر: "ولا يتبغَّض أهل البيت، فمن خان أهل البيت فقد خان رسول الله، ومن خان ما سنَّه رسول الله فقد خانه(ص)"[5].

---

[1]- هنري كوربان، الخيال الخلاَّق في تصوُّف ابن عربي، ص 160.

[2]- ابن عربي، عنقاء مغرب في معرفة ختم الأولياء وشمس المغرب، القاهرة، د.ت.

[3]- ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلاَ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفًا (32) وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (33). [الأحزاب].

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكّيَّة، جـ2، ص 126.

[5]- ابن عربي، الفتوحات المكّيَّة، جـ1، ص 256.

في هذا السياق، أشار هنرى كوربان إلى مسألة رآها حاسمة بصدد علم النبوَّة والإمامة في التشيُّع: فالولاية في نظر الشيعة هي الاصطفاء الذي به يتمُّ تقديس أولياء الله، والتي تعتبر لدى كلِّ نبيٍّ الشرط المسبق لنبوَّته، ثمَّة دورة النبوَّة، ودورة الولاية التي تأتي بعدها، أي دورة التعلُّم الروحانيّ ... والتصوُّف الشيعيُّ يعتبر أنَّ خاتم الأولياء لا يمكن أن يكون إلاَّ الإمامة المحمديَّة، المتجسِّدة في الشخصيَّة المزدوجة للإمام الأول باعتباره ختم الولاية الكونيَّة، والإمام الثاني عشر ختم الولايَّة اللَّاحقة على محمد (ص). والحال أنَّ ابن عربي رأى في عيسى ختم الولاية الكونية، وأرجع لشخصه فكرة ختم الأولياء بعد النبي تبعًا لرؤية منامية، بالرغم من أنه لم يتجاهل أن فكرة الختم هذه تعود لشخص آخر[1].

ويشير على شود ليفيتس (1929 ــ 2020) إلى وجود شواهد أو أدلَّة تؤكِّد انتباه العارفين بالله من أهل الإسلام (شيعة وسنَّة) لحقيقة "النور المحمدي" ووعيهم المتواصل بأبعادها ودلالاتها العرفانيَّة. ففي تفسير الإمام جعفر الصادق (80 - 148هـ /702 ـ 765م) للآية الأولى من سورة "القلم" التي تبدأ بحرف من الحروف الأربعة عشر، وهي الأحرف النورانيَّة التي تظهر في مفتتح تسع وعشرين سورة من سور القرآن ــ يقول: " نون هو نور الأزليَّة الذي اخترع منه الأكوان كلها، فجعل ذلك لمحمد (ص)، فذلك قيل له "وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ"])القلم:4[من السورة نفسها ــ أي على النور الذي خُصّصت به في الأزل". وغنيٌّ عن القول إنَّ كلام الإمام الصادق هنا يرتبط ارتباطًا وثيقًا بمسألة التطابق بين الأحرف النوريَّة والأطهار الأربعة عشر في التشيُّع الإماميِّ (الإماميَّة). ومع ذلك، فقد اقتبس علماء أهل السنَّة أقوال الإمام جعفر الصادق هذه مع أقوال أخرى له أيضًا وعدُّوها أقوالاً شارحة لحقيقة تنتمي إلى ميراث إسلاميٍّ ذي أصل واحد"[2]. في السياق إياه يذهب أبو العلا عفيفي[3] إلى أنَّه "لمَّا جاء دور الصوفيَّة، كان من الطبيعيِّ أن يتلقوا الفكر الإمامي في الولاية لا سيَّما أنَّ التصوُّف والتشيُّع نبتا وترعرعا زمنًا طويلاً في بيئة واحدة هي البيئة العراقيَّة والفارسيَّة. ومع أنَّ التفرقة بين العصمة والحفظ مسألة أثارها متأخِّرو الصوفيَّة، فإنَّ الأصل كان العصمة لكلٍّ من النبيِّ والوليِّ، وللوليِّ بالوراثة الروحيَّة. وهذا بالفعل ما كان عليه الأمر لدى عرفاء الشيعة، حيث أسندوا ذلك الاختصاص النبويَّ إلى الإمام على بن أبي طالب أولاً ثم إلى الأئمَّة من بعده، وعن طريقهم دخلت الفكرة إلى الأوساط الصوفيَّة، ثمَّ توسَّع فيها المتأخِّرون...

[1]- هنري كوربان، الخيال الخلاَّق في تصوُّف ابن عربي، ص 8.

[2]- علي شود ليفيتش، الولاية والنبوَّة عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، ترجمه عن الفرنسيَّة الدكتور أحمد الطيّب، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2004، ص94،93.

[3]- أبو العلا عفيفي، التصوُّف: الثورة الروحيَّة في الإسلام، ص292، 300، 301.

قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن عربي، روح القدس في محاسبة النفس، مؤسَّسة العلم للطباعة والنشر، دمشق، 1964.
2. ابن عربي، عنقاء مغرب في معرفة ختم الأولياء وشمس المغرب، طبعة القاهرة، من دون تاريخ.
3. ابن عربي، الفتوحات المكّيَّة، تحقيق عثمان يحيى، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، عدَّة مجلَّدات. وطبع بمطبعة الكتب العربيَّة الكبرى، القاهرة. وطبع في دار صادرة بيروت، لبنان.
4. ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق دكتور أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، طـ2 ، 1980.
5. أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، مؤسَّسة هنداوي، القاهرة، 2017.
6. أحمد (عبد الوهاب أمين)، التراث الأدبي للحلَّاج الصوفيّ: طبيعته الإبداعيَّة وظواهره النقديَّة، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1999.
7. الإدريسي (محمد العدلوني)، ابن عربي ومذهبه الصوفيّ الفلسفيّ، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 2004.
8. بلاثيوس (ميجل آسين)، ابن عربي: حياته ومذهبه، ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصريَّة، 1965.
9. بهانكيري (دكتور محسن)، محي الدين بن عربي: الشخصيَّة البارزة في العرفان الصوفيّ، ترجمة عبد الرحمن العلوي، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2003.
10. الحكيم (سعاد)، الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1981.
11. خميس (مساعد)، الرمزيَّة والتأويل في فلسفة ابن عربي الصوفيَّة، بحث دكتوراه، منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2006.
12. الزيداني (عبد اللطيف)، المعرفة التأويليَّة في منظومة ابن عربي: الُّلغة بوصفها وجودًا، دراسة في مجلَّة "علم المبدأ"، العدد الثاني 1444 هـ / صيف 2022، بيروت، لبنان.

13. سامي (سحر)، شعريَّة النصِّ الصوفيِّ في الفتوحات المكّيَّة لمحيي الدين بن عربي، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، ط1 ، 2005.

14. عفيفي (دكتور أبو العلا)، التصوُّف: الثورة الروحيَّة في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط1 ، 1963.

15. عفيفي (أبو العلا)، مقدِّمة وتعليقات على كتاب "فصوص الحكم" لابن عربي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2 ، 1980.

16. الغراب (محمود)، الخيال: عالم البرزخ من كلام ابن عربي، دار الكاتب العربي، القاهرة، ط1، 1984.

17. كوربان (هنري)، الخيال الخلَّاق في تصوُّف ابن عربي، ترجمة فريد الزاهي، منشورات مرسوم، الرباط، المغرب، 2006.

18. كوربان (هنري) ونخبة من الباحثين، فلسفة صدر الدين الشيرازي، المباني والمرتكزات، بيروت، لبنان.

19. لزَّيق (كمال إسماعيل)، المعرفة الحرَّة: الشهود كمرتبة عليا للتعرُّف الوجودي عند مُلَّا صدرا، دراسة في مجلَّة "علم المبدأ"، العدد الثاني، 1444هـ/ صيف 2022، بيروت، لبنان.

20. ليفيتش (علي شود) ، الولاية والنبوَّة عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، ترجمة أحمد الطيّب، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2004.

21. محمود (مصطفى)، الله، مطابع أخبار اليوم، القاهرة.

22. نصر (عاطف جودة)، الخيال: مفهومه ووظائفه، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، ط1.

23. يونس (مهدي)، ما هو العرفان، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1428 هـ/ 2007م.

الوعيُّ الأنطولوجيُّ للفيض
صيرورة الوجود وفقاً لقاعدة الواحد في الصُّدور

علي هاشم
باحث وأستاذ محاضر في الفلسفة الإسلامية. لبنان

ملخص إجمالي:

تُعدُّ نظريَّة الفيض نموذجًا فلسفيًّا لبيان عمليَّة الخلق، وقد أسَّس لذلك أفلوطين وأتباعه في المدرسة الأفلوطينيَّة، لتدخل العالم الإسلاميَّ عبر الفارابي وابن سينا، ومن بعده من الفلاسفة كالسهرورديِّ والملاَّ صدرا. أمَّا قاعدة الواحد فهي إحدى أهمِّ القواعد الفلسفيَّة المعرفيَّة التي تعتمد عليها هذه نظريَّة الصُّدور، وتشكِّل هي ومثيلاتها، المدخل الأساسيَّ لفهم صدور الكثرة عن الوحدة، ومراتب الفيض في عالم الوجود، وبالتالي من فروع مباحث العليَّة والتي تؤسِّس لأصل السنخيَّة بين العلَّة والمعلول، فلا يمكن من أمر واحدٍ بسيط بالمعنى الواقعيِّ صدور أكثر من شيء واحد لاستلزام التركيب، وتعدُّد الجهات فيه البسيط الصَّرف، وهو ما يتنافى مع وحدانيَّة الخالق وبساطته.

يرى الكثير من الحكماء، كابن سينا، بداهة هذه القاعدة. فهي بيِّنة الثبوت ولا تحتاج سوى إلى تنبيه، لأنَّ مفاد أصل العِلِّيَّة انتساب جميع الموجودات إلى ذات الله جلَّ وعلا، سواء كانت بوساطة أم لا. ولقد تمسَّك الملاَّ صدرا الشيرازي بمفاهيم من قبيل بسيط الحقيقة، والفقر الوجوديِّ للممكنات، والوجود التشكيكيِّ، والرَّابط، وقاعدة إمكان الأشرف، وكذلك تعيين المصداق الحقيقيِّ للواحد والصادر الأول، فبيَّن مُفاد هذه القاعدة بشكل لا يخالف قدرة الله المطلقة واللاَّمتناهية.

* * *

مفردات مفتاحية: الفيض – أفلوطين – الفارابي - ابن سينا - الملا صدرا - الكثرة والوحدة- بسيط الحقيقة – الفقر الوجودي.

العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

تمهيد:

تشكِّل مسألة الوحدة والكثرة واحدةً من أعقد المسائل الفلسفيَّة، لما لها من خاصِّيّة شموليَّة في جوانب عديدة كالجانب العلميِّ والإنسانيِّ واللَّاهوتيِّ على السَّواء. وقد اهتمَّ الإنسان بهذه المشكلة منذ بدايات الفكر التأمُّليِّ، واستخلص من ذلك منظوماتٍ وقواعدَ، أهمُّها نظريَّة الفيض وقاعدة الواحد التي تشكِّل إحدى أهمِّ القواعد الفلسفيَّة. ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ الجذور الأولى لمسألة إرجاع الكثرة إلى الوحدة تعود إلى العصر اليونانيِّ[1] وما بعده من إرهاصات فلسفيَّة معرفيَّة شملت بدايات العصر الإسلاميِّ بجميع أبعاد موروثاته الفكريَّة، وكذلك بجميع مدارسه السقراطيَّة وما قبل السقراطيَّة، فضلاً عن الأفلاطونيَّة، كما أنَّ أثر الأفلاطونيَّة المحدَثة عبر أفلوطين وأبروقلس لا يقلُّ أبدًا عن أثر أرسطو وتلامذته، بل قد يزيد عليه في تشعُّبه حيث شمل الفلسفة والمذاهب الدّينيَّة. وهنا نشير على وجه التحديد إلى كتابيَ أبروقلس "الإيضاح في الخير المحض" و"عناصر اللَّاهوت"، خصوصًا لجهة ما يتَّصل بنظريَّة الفيض، أو ما عُرفت لاحقًا بالأدبيَّات الفلسفيَّة الإسلاميَّة بـ"العقول العشرة"، والتي هي فرع متأخِّر عن تأسيس قاعدة الواحد، وكانت تفسيراً وتبريرًا لكيفيَّة خروج الكثرة عن الوحدة حفاظًا على مبدأ الصيرورة في الوجود. أمَّا مؤدَّى هذا المبدأ فهو كما تقرَّر أنَّ "الواحد لا يصدر عنه إلَّا واحد، والعلَّة لا تنتج إلَّا معلولاً واحدًا من جنسها"[2]. ولقد استطاع الحكماء المسلمون تسييله بعدما وجدوا فيه ما يفي تطلُّعاتهم العلميَّة والفكريَّة في أعظم نهضة علميَّة شهدتها الأمم، ممَّا أثمر الكثير من النظريَّات العلميَّة والفلسفيَّة. وأورد جميع الحكماء المسلمين تقريبًا هذه القاعدة في كتبهم، وقبلوا مفادها إلَّا القليل القليل منهم، وهوما تشير إليه رسائل ابن إسحاق الكِنديّ.[3]

---

[1]- ابن رشد محمد بن أحمد، تفسير ما بعد الطبيعه أرسطو ، ج3، ص1648.

[2]- محمد إبراهيم ناهد، نظرية الفيض عند أبروقلس وأثرها في الفكر الفلفسي الإسلامي، الفارابي وابن سينا نموذجًا، ص:315.

وقد ذكرت في كتاب أوثولوجيا من التاسوعات، ونسبها ابن رشد إلى أفلاطون وثامسطيوس من فلاسفة اليونان القدامى. راجع: ابن رشد محمد بن أحمد، ما بعد الطبيعة، ص: 160.

لكن عندما نحقق في التراث الفلسفيّ اليونانيّ نجد نسبتها إلى أرسطو وفق ما ذكره زينون في الرسالة التي نظّمها الفارابي. راجع: الفارابي أبو نصر، رسائل الفارابي، ص:3؛ وهذا اشتباه حيث لم تكن هذه المسألة واضحة للفلاسفة المسلمين، خصوصًا أنَّ الكنديَّ في رسالته لم يذكرها من ضمن كتب أرسطو. راجع: الكندي أبو إسحاق، رسائل الكندي الفلسفيَّة، ص: 374؛ كما أن ابن سينا قد تردَّد بنسبة هذه الرسالة إليه وطعن فيه. راجع: ابن سينا حسين بن علي، المباحثات، ص: 375.

هذا فضلاً عن أنّ الثابت في تاريخ الفلسفة هو أنَّ هناك شخصين باسم زينون لا يرتبطان بأرسطو أبدًا، أحدهما كان قبله وهو تلميذ بارمينيدس وقد ذكره أفلاطون، والآخر مؤسِّس المدرسة الرّواقيَّة وهو بعده بمدَّة زمنيَّة مديدة. راجع: كوبلستون فريدريك، تاريخ الفلسفة، ج1، ص: 441.

ولا شكَّ في أنَّها لأفلوطين وقد ذكرها في كلامه بقوله: فإن قال قائل: كيف يمكن أن تكون الأشياء في الواحد المبسوط الذى ليس فيه ثنوية ولا كثرة بجهة من الجهات؟

قلنا لأنه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الأشياء، فلما كان واحدًا محضًا انبجست منه الأشياء كلُّها، ذلك أنَّه لم تكن له هوية انبجست منه الهوية. راجع: بدوي عبد الرحمن، أفلوطين عند العرب، ص: 204.

[3]- الكندي أبو إسحاق، رسائل الكندي الفلسفيَّة، ص: 147

هذه القاعدة نفسها نقلها الفارابي متأثّرًا بالتعاليم الأفلوطينيَّة، رغم كون العناية في الفكر الفلسفيِّ الإسلاميِّ كانت من نصيب أرسطو حتى قيل عنه المعلِّم الأول[1]، لكن لم تستطع الروح الإسلاميَّة أن تهضمه تمامًا لكون منظومته منطقيَّة جافة، فاستعانت على ذلك بالأفلاطونيَّة المحدَثة والتي هي مزيج من الروح الشرقيَّة والروح اليونانيَّة[2]، وهذا ما اصطنعه الكِندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، حيث ضمّوا كثيراً من نظريَّات رجالات كبار من الأفلاطونيَّة المحدَثة أكثر أصالة وتجذُّرًا إلى نظريَّات أرسطو[3]. ومن أبرز هؤلاء أبروقلس الذي نُسِبَ كثيرٌ من كلامه إلى أرسطو خصوصًا كتابه في "الخير المحض"[4].

لم يكن هدف أبروقلس إقامة نسقٍ فلسفيٍّ خاصٍّ فحسب، وإنما أيضًا محاولة نشر الفلسفة الدينيَّة في إطار العقليَّة الإغريقيَّة القديمة؛ وذلك انسجامًا مع أفلاطونيَّته التي جاءت كفلسفة دينيَّة أو دين متفلسف، وتهدف إلى وضع ترتيبٍ منطقيٍّ - غيبيٍّ للكون يجمع بين مستوياتٍ متعاقبة من الوعي، الفكر والوجود[5]. وبهذا ارتقى بثنائيَّة الرُّوح والمادَّة إلى أعلى درجةٍ ممكنة ليفصل بين الأول (الواحد) وبين بقيَّة الأشياء، مع تقديم آراء مفصَّلة في الوسائط، وبيانٍ كيفيَّة نزول الأشياء من الواحد حتى المادَّة، أي من أعلى إلى أسفل (قوس النُّزول) بتفصيلٍ عقليٍّ مرتَّب يكون الكون فيه صادرًا عن واحدٍ أول[6] ووجودٍ أول عبر ثالوثٍ مقدَّس تمثِّله ثلاثة مستوياتٍ رئيسيَّة يتميَّز كلٌّ منها بنوعٍ فاردٍ من الوحدة. هذه المستويات الثلاثة تبدأ بالواحد (الأول) الثابت، ثمَّ العقل الكليِّ (الأقنوم الثاني) الذي يحتوي على الصور أو المُثل، ثمَّ النَّفس الكلّيَّة (الأقنوم الثالث) والتي يصدر عنها النفوس الجزئيِّة المتكثِّرة بالهيولى[7].

---

[1]- مطر حلمي، أميرة، الفكر الإسلامي وتراث اليونان، ص:17.

[2]- بدوي عبد الرحمن، أفلوطين عند العرب، ص: 2.

[3]- بدوي عبد الرحمن، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، مقدِّمة المؤلِّف.

[4]- وقد راج هذا الكتاب في الأوساط الثقافيَّة تحت أكثر من مسمًّى فعرف باسم الخير المحض، وكتاب العلل، وكتاب الخير الأول، والإيضاح في الخير المحض، وللقدّيس توما الإكويني شرح عليه فيه تحقيقات مهمَّة وشيّقة. بدوي عبد الرحمن، الأفلاطونيَّة المحدَثة عند العرب، ص: 6؛ وفخري ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، من طاليس إلى أفولطين وأبروقلس، ص: 204.

[5]- هذا وقد تركّزت عنايتها في محاولة انتاج مذهبٍ فلسفيٍّ خاصٍّ يمكن أن يلبّي مطامح الإنسان الروحيَّة أجمع، الدينيَّة والعقليَّة والأخلاقيَّة عبر تقديم صورة شاملة ومتَّسقة ومنطقيَّة مع الكون ومكانة الإنسان فيه، مع بيان كيفيَّة تحقيق السعادة والخلاص واستعادة الإنسان لتوازنه وحالته الأصليَّة المفقودة، خصوصًا في ظلّ الظروف التي شهدها العصر الهلينستيّ (Hellenistic age). راجع: النشار مصطفى، فلسفة أرسطو والمدارس المتأخِّرة، ص: 367.

[6]- بدوي عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، ص: 151.

[7]- لقد أوضح أفلوطين أنَّ الموجودات تصدر عن الواحد بضرب من الإشعاع، تمامًا كما تفيض البرودة عن الثلج، فالواحد حينما يتعقَّل ذاته يلد مولودًا أقلّ منه في الكمال والنضج، وهو العقل الكليُّ الذي يضمُّ الواحد في طيَّاته، وهو دائم الوجود ليس له ماضٍ ولا مستقبل، بل هو في حاضرٍ دائمٍ في عالم الأبديَّة.

ولمّا كانت الكثرة لاحقّة للوحدة، والواحد سابقًا عليها وهو أكثر منها علوًّا، وهو المبدأ الأول الذي صدرت عنه جميع الموجودات، فيجب أن يكون هناك وسيط بين العقل والحسِّ كي يتحقَّق النظام في المادَّة. هذا الوسيط هو النفس الكليَّة، فحينما يتأمَّل العقل الواحد تصدر عنه نفس لها أجزاء، أعلاها موجود في عالم العقل وأدناها موجود في عالم الحسّ، فالعقل هو صورة الواحد، والنفس هي صورة العقل، وكلّ مستوى أدنى يُعدُّ بمثابة صورة للذي هو أعلى، ومن هنا تكوَّنت الأقانيم الثلاثة. راجع، برهييه إيميل، تاريخ الفلسفة، ج2 (الفلسفة الهلنستيَّة والرومانيَّة)، ص: 254.

العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

هذا ما كسبه أبروقلس من أفلوطين الذي أكَّد أنَّ النَّفس قريبة من المعقولات لأنَّها تليها مباشرة في المرتبة، لذلك تستمدُّ عدم انقسامها منها، غير أنَّ من طبيعة النفس أن تحلَّ في الأجسام بالضرورة، الأمر الذي يجعلها منقسمة في الأبدان، ومن ثمَّ تجمع بين طبيعتين: الانقسام وغير الانقسام.

كما أوضح أمرًا فارقًا جدًّا يبيّن فيه حقيقة صيرورة الخلق وعامل التكوين. فالنفس لا تظلُّ ثابتة بل تتحرَّك حركة مضادَّة للعقل تلد فيها الصورة، إذ الفيض هو كمال الأول لا التسلسل السّببيّ، أو الضرورة المنطقيَّة، كما هو الحال عند أرسطو، بمعنى أنَّ الحركة لا تنتقل من المحرِّك إلى المتحرِّك على سبيل الضرورة، وإنَّما المتحرِّك هو الذي يستجيب للمحرِّك ويتأثَّر به فينتج الوجود بحكم الكمال الذي في الأول، هذا الكمال تصدر عنه جميع الأشياء وتنبثق كنوعٍ من الفيض التدريجيِّ عن الحياة الإلهيَّة التي تنبثق أساسًا من الواحد من دون أن تنقص من ذاته شيئًا[1].

مُحاكاة الفارابي للفيض الأفلوطينيّ:

هذا الأمر تأثَّر به الفارابي كثيرًا[2] من دون أن تكون نظريَّته موجودة بنصِّها[3] كما عند أفلوطين وبروقلس. لكن، من الواضح أنَّه استفاد منها ومن أصوله الفكريَّة لتصبح نظريَّة العقول العشرة هي الفيض القديمة على الصورة الفارابيَّة[4]، وهو أول من قال بنظريَّة الفيض والصُّدور في الإسلام بعد دمجها بمقولات علم الفلك آنذاك خصوصًا نظريَّة بطليموس، فأصبحت العقول

---

[1]- النشار مصطفى، فلسفة أرسطو والمدارس المتأخِّرة، ص: 370.

[2]- هنالك معنى آخر للفيض مستعمل في أدبيَّات إخوان الصفا والإسماعيليَّة غير هذا الفيض حيث مراتب الفيض أربعة هي: الله، فالعقل الأول، فالنفس الكليَّة، فالنفوس البشريَّة وسائر ما هو ذو صورة وهيولى من إنسان وحيوان وجمادات، هذا فضلًا عن أنّ ضرورات الإبداع خمس: «العقل الكليّ، النفس الكليَّة، المادَّة، الزكان، المكان». راجع: ضاحي محمد عبد علي، نظرية الفيض الفارابيَّة في ميزان العقائد السماويَّة، ص: 241.

[3]- تعرض الفارابي لهذه النظريَّة في كتبه آراء أهل المدينة الفاضلة»، و«عيون المسائل»، و«فصوص الحكم»، و «السياسة المدنيَّة».

[4]- العراقي عاطف، ثورة العقل في الفلسفة الإسلاميَّة، ص: 109.

يؤمن الفارابي بصدق وكباقي المسلمين بالإله وبوحدانيَّته، ويشرح مفهومه للوحدانيَّة بأنَّ الله «واحد لا فرق بين ذاته وعقله... فهو العقل والعاقل والمعقول وهو العلم والعالم والمعلوم... ولا يدخل تحت تحديد من التحديدات التي تنطبق على الممكنات»، وهو المفهوم نفسه الذي نجده عند ابن سينا الذي يرى أنَّه تعالى «هو الوجود المحض والخير المحض والعلم المحض.. من غير أن يدلَّ بكلِّ واحد من هذه الألفاظ على معنى مفرد على حدة، لأن المعنى والذات شيء واحد...»، وهذا مفهوم يخالف مخالفة محمودة أرسطو الذي قرّر أنَّ واجبي الوجود هما الله والمادَّة، إلَّا أنَّه يخالف أيضًا علماء الكلام في إثباتهم للصفات معتزلة وغيرهم مع فرق في درجة الخلاف، ويظهر أصحابه بمظهر من يسلم بقدم العالم، لأنهم - فيما سنرى- يقولون بأنَّ الموجودات صادرة عن الله بسبب علمه لذاته، وحيث أن علمه هو نفس ذاته فعلمه قديم قدَّم ذاته، وبالتالي قدَّم ما يصدر عن علمه بطريق الفيض، وهي الموجودات أو على الْله الموجود الأول بعد الله!

ويضطرّ الفارابي بسبب تفسيره للوحدانيَّة إلى رفض صلة العليَّة والقول أنَّ الكثرة لا توجد من الواحد، والشيء لا يوجد من غير جنسه، والمتغيّر(العالم) لا يصدر عن غير المتغيّر الله، فمصدر الكلّ هو الله لكن بطريق غير مباشر، إلَّا أنَّ شرحه لطريقة صدور الأشياء عن الله بواسطة يضطرّه لرفض الاتجاه الإسلاميّ القائم على تفسير السببيَّة، أي أنَّ صلة الله بالعالم هي صلة الصانع بمصنوعه، وبدلًا من ذلك وانسجامًا مع مسلَّماته يقدم كجواب للتساؤلات أعلاه- وكبديل لنظريَّة علماء الكلام نظريَّة « الفيض» المتناسقة.

الفلكيَّة المفارقة عشرة والنفوس الفلكيَّة تسعة[1].

يتمحور جوهر نظريَّة الفارابي حول أنَّ "الأول هو الذي عنه وُجِد، ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له لَزِمَ ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره، على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهدٌ بالحسِّ وبعضه معلوم بالبرهان. ووجود ما يوجد عنه إنمَّا هو على جهة فيض وجودهِ لوجود شيءٍ آخر، وعلى أنَّ وجود غيره فائض عن وجوده هو؛ فعلى هذه الجهة - كما يضيف الفارابي - لا يكون وجود ما يوجد عنه سببًا له بوجهٍ من الوجوه ولا على أنَّه غاية لوجود الأول، كما يكوم وجود الابن من جهة ما هو ابن، غاية لوجود الأبوين من جهة ما هما أبوان"[2].

لقد قسّم الفارابي الموجودات إلى وجودات ممكنة (الممكن)[3] ووجودات واجبة (الواجب)[4]، يقول في هذا الصدد: "إنَّ ممكن الوجود إذ لو كان ممتنع الوجود لما وجد، ولو كان واجب الوجود لكان لم يزل ولا يزال موجودًا، وممكن الوجود يحتاج إلى علَّة تخرجه من العدم إلى الوجود، فكلُّ ما له وجود لا عن ذاته فهو ممكن الوجود، فوجوده عن غيره، فلا بدَّ أن يستند وجود ما هو ممكن الوجود إلى واجب الوجود بذاته تعالى شأنه"[5]، الذي " لا فصل له ولا جنس له، فلا حدَّ له، واجب

---

[1]- لقد واجه الفارابي في نظريَّته هذه منظومتين فلسفيَّتين هما:
المدرسة الماديَّة: وهي ترى قدم الوجود وأولويَّة المادَّة وماديَّته، وأنَّه لا يحتاج إلى شيء فاعل أو إله، عاجزة عن تفسير مقبول للوعي والحياة وتكثر الأشياء.
المدرسة المثاليَّة (الروحي) وهي تفترض وجود الله أساسًا، وقد قدَّمت الحلول التالية لمشكلة الوجود:
أ.مع القول بالثنائيَّة:
1. نظريَّة الصنع: الله والمادة قديمان وصنع الله منها الأشياء، مع القول بثنائيَّة الجسم (الماديّ) والروح أو النفس (اللَّاماديَّة)، وأبرز من قال بها أفلاطون.
2. نظريَّة المحرِّك الغائي: قدم الله والعالم، والله محرك غائي فقط، لا خلق ولا صنع، لا ثنائيَّة في الأحياء الأرضيَة، ولا غاية ولا خلود فردي، وأبرز ممثّليها أرسطو.
3.نظريَّة الخلق من عدم محض: بفعل إله متقدّم على الموجودات، يمثّل ذلك الأديان الثلاثة المعروفة ومتكلّموها.
ب.مع الآحادية:
1.الله هو الأشياء أو هو في الأشياء (الرواقيَّة): وقد وجدت أنّ أرسطو يجعل وجود الله شكليًّا ولأسباب أخرى أدخلت الله في العالم وقالت بالأحاديَّة ووحدة الوجود.
2. نظريَّة الفيض: في الإسكندريَّة ومع المسيحيَّة، وقولها بالكلمة وحلّها الخاصّ لمشكلة علاقة الله بالعالم. راجع: الآلوسي حسام، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص:126.
[2]- وكذلك الفيض عن الواحد لا يفيده كمالاً ولا سعادة ولا لذَّة كحال الإنسان الذي يمنح بعض الخيرات لغيره، إذ الأول ليس وجوده لأجل غيره وهو نفسه لا يوجد بغيره حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد جميع الأشياء، فيكون لوجوده سبب خارج عنه، وهو بذلك لا يكون أولًا. راجع: الفارابي أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، ص: 21.
[3]- والممكن هو الذي يجب أن تتقدَّم عليه علَّة لتوجده ولا أن تتسلسل إلى ما لا نهاية، فكان لا بدَّ من علَّة واجبة تقف عندها سلسلة العلل، لها بذاتها الكمال الأسمى، وهي بالفعل من جميع جهاتها منذ الأزل قائمة بذاتها لا يعتريها التغيُّر من حال إلى حال خير محضة ولها غاية الكمال والجمال والبهاء، لا برهان عليها بل هي برهان جميع الأشياء، وهي العلَّة الأولى لجميع الموجودات.
[4]- يفرق الفارابي بين الموجودات الواجبة بالفعل، وهي الموجودات الممكنة بالذات بعد تحقُّقها (الواجب بغيره)، وبين الموجودات الواجبة بالذات (الواجب بالذات)، وهي الله جل جلاله.
[5]- الفارابي أو نصر، عيون المسائل، دون، ص: 27.

الوجود لا مقوِّم له فلا موضوع له فلا مشارك له في الموضوع فلا ضدَّ له"[1].

ثمَّ بعد تقسيمه الموجودات إلى قسمين من حيث النوع، فصَّل لها مراتبها من حيث القوَّة والضعف، فقال: "الموجودات كثيرة، وهي مع كثرتها متفاضلة، وجوهرها (أي الواحد) يفيض منه كلُّ وجود (كيف كان هذا الوجود)، كان كاملاً أم ناقصًا، وجوهره أيضًا جوهر، إذا فاضت منه الموجودات كلُّها بترتيب مراتبها حصل عنه لكلِّ موجود قسطه الذي له من الوجود ومراتبه، فيبتدئ من أكلمها وجودًا ثمَّ يتلوه ما هو أنقص منه قليلاً، فهو جواد وجوده هو في جوهره، ويترتَّب عنه الموجودات، ويتحصَّل لكلِّ موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته، فهو عدل وعدالته في جوهره، وليس ذلك لشيء خارج عن جوهره"[2].

ثمَّ ذكر فصولها وتعيُّناتها على قسمين:

قسم يمثِّل الموجودات الروحيَّة: وهي ست مراتب تبدأ بالله تعالى وتنتهي بالهيولى[3].

قسم يمثِّل الموجودات الماديَّة: وهي ست مراتب تبدأ بالأجرام السماويَّة وتنتهي بالعناصر الأربعة[4].

الفيض الفارابي وعلم الله تعالى:

يذهب الفارابي إلى صدور هذه العقول عن الله بمجرَّد علمه لذاته لا بإرادة أو قصد أو غرض، وقد اختار هذا لينفي عن الله، في ما يعتقد، أن تكون له مصلحة أو غرض من وراء أفعاله أو يكون متغيّرًا، ويعبّر عن ذلك بقوله «إن وجود الأشياء عنه لا من جهة قصد يشبه قصودنا، ولا يكون له قصد الأشياء ولا صدرت الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضا بصدورها وحصولها، وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالمًا بذاته وأنَّه مبدأ الخير في الوجود على ما يجب أن

---

[1]- الفارابي أبو نصر، فصوص الحكم، ص: 53.

[2]- الفارابي أبو نصر، المدينة الفاضلة، ص: 23 فما بعد.

[3]- المرتبة الأولى لا يمثِّلها إلاَّ الله تعالى، والمرتبة الثانية هي مرتبة العقول العشرة كلِّها، والمرتبة الثالثة هي مرتبة العقل الفعَّال، والمرتبة الرابعة هي مرتبة النفس الإنسانيَّة، والمرتبة الخامسة هي مرتبة الصورة النوعيَّة، والمرتبة السادسة هي مرتبة الهيولى.
والمراتب الثلاث الأولى روحيَّة صرفة، والمراتب الثلاث الآخر روحيَّة غير صرفة لملابستها للمادَّة. راجع: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص:222.

[4]- المرتبة الأولى هي مرتبة الأجرام السماويَّة، والمرتبة الثانية هي مرتبة الأجسام العنصريَّة الناطقة، والمرتبة الثالثة هي مرتبة الأجسام العنصريَّة العجماويَّة، المرتبة الرابعة هي مرتبة الأجسام العنصريَّة النباتيَّة، والمرتبة الخامسة هي مرتبة الأجسام العنصريَّة المعدنيَّة، والمرتبة السادسة هي مرتبة العناصر الأربعة. راجع: العراقي عاطف، ثورة العقل في الفلسفة الإسلاميَّة، ص: 111.

يكون عليه، فإذًا علمه علَّة لوجود الشيء الذي يعلمه»[1]، فبعلمه لذاته فاض عنه العقل الأول الذي يشتمل على نوعين من الكثرة هما:

أ. **ثنائيَّة**: وهي آتية من تفرقته بين الماهيَّة والوجود.

ب. ثلاثيَّة: وهي آتية من الإدراكات الثلاثة المتخيّلة للعقل، فهو: يدرك المبدأ الذي فاض عنه، وهنا يفيض عنه بدوره عقلٌ ثانٍ خاصٌّ به. وهو يدرك ذاته وأنَّها واجبة الوجود لعلَّة، وهنا تفيض نفس الفلك الأول. وكذلك يدرك ذاته، وأنَّها ممكنة الوجود، فيفيض عنه جسم الفلك الأول .

وعن العقل الثاني وبالتّصوُّر نفسه، يفيض عقل ثالث وفلك ثانٍ ونفس هذا الفلك، وعن العقل الثالث يفيض عقل رابع وفلك ثالث ونفس للفلك الثالث، وهكذا تتسلسل عمليَّة فيض العقول والأفلاك والنفوس، إلى أن تصل إلى العقل العاشر أو العقل الفعّال، وهو يدرك العقل الأول فتفيض عنه النفوس البشريَّة، ويدرك كلَّ العقول قبله فتفيض صور الأشياء، وعند إدراكه لذاته تفيض عنه العناصر التي تنشأ منها الأشياء.

العقل العاشر هو الذي يتحكَّم في عالم الأرض، أي عالم العناصر الأربعة، وعن طريقه تتَّصل العقول البشريَّة بعالم الغيب حيث تنكشف أمامها أسرار الكون وتطَّلع على الغيب وتتمُّ سعادتها، وهي منزلة لا تصل إليها إلَّا العقول البشريَّة المستفادة. وعليه يتمُّ حصول العقل المستفاد إمَّا:

أ. بطريق الحكمة والبحث والنظر، وهو طريق الحكماء.

ب. بطريق الحصول على العقل المستفاد من العقل العاشر، هو طريق النبوَّة بواسطة المخيّلة القويَّة أو الإلهام[2].

أمَّا خلاصة نظريَّة الفيض الفارابيَّة بخصائصها العامَّة فهي على الوجه التالي:

- **الخاصِّيَّة الأولى:** صدور العالم عن الواحد الواجب القديم ذاتًا أزلاً بمعنى أنَّ العالم حادث ذاتًا قديم زمانًا. (واجب الوجود يغيره).

---

[1]- الفارابي أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، 25.

[2]- وتأتي العقول المستفادة التي تستطيع الوصول إلى هذه المنزلة التي لا مطمح بعدها، في طليعة العقول البشريَّة التي صنَّفها تصنيفًا تصاعديًّا، على خلاف ترتيب العقول السماويَّة، مبتدئًا بالعقل بالقوَّة عند الطفل منذ ولادته، ثمَّ العقل بالفعل، ويحصل بالتعلُّم والإحساس، ثمَّ العقل المستفاد، ويحصل بالتعمُّق في البحث والتفكير والممارسة عند الحكماء، وبالمخيِّلة القويّة عند الأنبياء. فالعقل الإنسانيُّ يمرُّ إذًا بالمراحل الثلاث ليتَّصل بالعقول السماويَّة، ويعلم أسرار الكون، ويطَّلع على صور الأشياء قبل أن توجد.

- **الخاصِّيَّة الثانية:** علم الله واحدٌ لا يتغيَّر، وعلمه وفعله شيءٌ واحدٌ فلا يصدر عنه تعالى مباشرة إلاَّ شيء واحد[1].

- **الخاصِّيَّة الثالثة:** الله فاعل مختار لكنَّه صدر عنه العالم أزلاً لأنه علَّة تامَّة لا يتأخَّر عنها فعلها، ولاستحالة الترجيح من دون مرجِّح، ولِقِدَم الهيولى بالزمان، ولاستحالة حدوث الزمان واستحالة حدوث الحركة بعد أن لم تكن.

وعي ابن سينا لنظريَّة الفيض:

تابع ابن سينا الفارابي في ترسيم نظريَّة الفيض هذه، ولم تزد أقواله في مبادئه شيئًا جديدًا سوى التوضيح والتعليل والتفسير، فاستندت نظريَّته إلى ثلاثة مبادئ رئيسيَّة هي:

الأوَّل: انقسام الموجودات إلى ممكن وواجب، فالعالم كلُّه ممكن بذاته واجب بغيره، والله تعالى واجب الذات[2].

الثاني: الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه إلاَّ واحد، فالله واحد من جميع الوجوه، فإذا صدر عنه شيء وجب أن يكون هذا الشيء واحدًا بالعدد، قال في النجاة: "الواحد من حيث هو واحد إنَّما يوجد عنه واحد"[3]، وهذا شبيه بقول أفلوطين، كما مرَّ، من أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلاَّ أقنوم ثانٍ (واحد) وهو العقل، لأنَّ الواحد (الأول) غير معيَّن، أمَّا الأقنوم الثاني فهو معيَّن، وهو العقل، وموجودٌ ومعقولٌ معًا.

الثالث: التعقُّل والإبداع[4]، فتعقُّل الله علَّة وجود ما يتعقَّله، فإذا عقل الله شيئًا وجد ذلك الشيء على الصورة التي عقله الله بها.

---

[1]- يقول ابن رشد: الواحد لا يصدر عنه إلاَّ واحد، قضيَّة اتَّفق عليها القدماء، حيث اتفقوا على أنَّ المبدأ واحد للجميع، فراحوا يطلبون سبب الكثرة، بعد أن بطل عندهم القول بمبدأين للخير والشرِّ. والذي دفعهم إلى القول بمبدأ واحد هو أنَّهم رأوا الموجودات تؤمُّ غاية واحدة، ولمَّا استقرَّ رأيهم على أن المبدأ واحد وراموا تفسير الكثرة، جاءوا فيه بأجوبة ثلاثة:
الكثرة إنَّما جاءت من قبل الهيولى.
الكثرة جاءت من قبل كثرة الآلات.
الكثرة جاءت من قبل المتوسِّطات. راجع: ابن رشد، تهافت التهافت، ص: 176.
فصدور الكثرة مباشرة عن الله تعالى يعني:
اتصال الله اللَّامادِيِّ بالأشياء الماديَّة.
كون الله متكثرًا ومركّبًا.
التغيُّر في ذاته تعالى.

[2]- أوضح ابن سينا في كتابه «النجاة» أنَّ الواجب الوجود هو الذي متى فرض عدم وجوده كان الأمر مُحالاً. راجع: ابن سينا حسين بن علي، النجاة، ص: 261.
وهذا تبيين إضافيٌّ وتفسير تحديد أكثر دقَّة وتصويرًا.

[3]- ابن سينا حسين بن علي، النجاة، ص: 45.

[4]- الإبداع في اللُّغة هو إحداث شيء على غير مثال سابق، واصطلاحًا هو إيجاد الأيس عن ليس، أي إيجاد الشيء لا عن شيء، فهو ليس بتأليف ولا تركيب، أو هو: إيجاد شيء غير مسبوق بالعدم ويقابله الصنع. راجع: صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، ص: 31.

وعليه، إذا جمعنا هذه المبادئ كلَّها أمكننا أن نوضح كيفيَّة فيض العالم وصدوره عن الله عزَّ وجلَّ، إذ إنَّه واجب الوجود بذاته وهو واحد، وهو عقل يعقل ذاته، "إنَّه عقل وعاقل ومعقول، وكلُّ ما هو بذاته مجرَّد عن المادَّة والعوارض، فهو بذاته معقول"[1]، فإذا كان واجبًا بذاته كان علَّة أولى لكلِّ موجود ممكن بذاته واجب بغيره، وإذا كان واحدًا لم يصدر عنه إلَّا واحد، وإذا كان عقلاً وجب أن يعقل ذاته ويعقل مبدأ الموجودات كلِّها[2].

فالله تعالى واجب الوجود لا كثرة في ذاته بوجهٍ، ولا يمكن أن تصدر عنه كثرة؛ لكن يمكن أن تضاف إليه صفات كثيرة كالقول بأنَّه عقل ونحو ذلك، غير أنَّه لا يوصف بها إلَّا على سبيل السّلب، أو الإضافة حتى لا تتعارض مع وحدة الذات[3]، "فهو تامُّ الوجود لأنَّ نوعه له هو فقط[4]، فليس من نوعه شيء خارج عنه، وأحد وجوه الواحد أنّه تامّ، فإنّ الزائد والكثير لا يكونان واحدين، فهو واحد من جهة تمامية وجوده، وواحد من جهة أنّ حدّه له، وواحد من جهة أنَّه لا ينقسم لا بالكمِّ ولا بالمبادئ المقوِّمة له، وواحد من جهة أنَّ لكلِّ شيء وحدة تخصُّه وبها كمال حقيقته الذاتيَّة، وأيضًا هو واحدٌ من جهة أخرى، وتلك الجهة هي أنَّ مرتبته من الوجود، وهو وجوب الوجود، ليس إلَّا له"[5].

من هنا "فقد ظهر لنا أنَّ للكلِّ مبدأ واجب الوجود غير داخل في جنس أو واقع تحت حدٍّ أو برهان، بريء عن الكمِّ والكيف والماهيَّة والأين والمتى والحركة، لا ندَّ له ولا شريك له ولا ضدَّ له، وأنَّه واحدٌ من جميع الوجوه لأنَّه غير منقسم فهو بهذا الوحدة فرد"[6].

ضرورة الواحد وسنخيَّة العلَّة:

لقد بيّن ابن سينا أنَّ إحدى خصائص وجود كهذا هي استحالة صدور أكثر من واحد عنه، وضرورة السنخيَّة بين العلَّة والمعلول، فلا صدور عن المجرَّد التامِّ الصرف إلَّا بوسائط، كما لا يصدر عنه إلَّا ما يسانخه، قال: "وقد علمت أنَّ واجب الوجود لا يجوز أن يكون مبدأ الإثنين معًا إلَّا بتوسُّط أحدهما، ولا مبدأ للجسم إلَّا بتوسط، فيجب إذن أن يكون المعلول الأول منه جوهرًا من هذه الجواهر العقليَّة الأُخر بتوسُّط ذلك الواحد والسماوات بتوسُّط العقليَّات"[7].

كذلك أقرَّ نظريَّة العقول العشرة المفارقة التي تفيض عن الواجب، فأعلى الموجودات التي

[1]- ابن سينا حسين بن علي، النجاة، ص: 280.
[2]- صليبا جميل، تاريخ الفلسفة العربيَّة، ص: 232.
[3]- دي بور، تاريخ الفلسفة الإسلاميَّة، ص: 260.
[4]- ماهيَّته تعالى إنيَّته.
[5]- ا بن سينا حسين بن علي، النجاة، ص: 266.
[6]- ابن سينا حسين بن علي، الشفاء، الإلهيَّات، ص: 373.
[7]- ابن سينا حسين بن علي، الإشارات والتنبيهات، ج3، ص: 241.

تفيض عن الباري هو العقل الأول (المعلول الأول)، وأدناها هو العقل العاشر (العقل الفعَّال) المتصرِّف في عالم الكون والفساد والسماوات، فكلُّها حلقاتٌ متَّصلة لها عقل ونفس وجسم[1]. وذهب إلى أنَّ هذه العقول هي الملائكة، وأنَّ العقل العاشر هو مصدر الوحي للأنبياء[2]. كما أنَّه فارق الفارابي في أنَّ المادَّة لا تصدر عن الله، وهو بذلك جعل المعقولات في مكانٍ أعلى من كلِّ ما هو مادّيٌّ فرفع بذلك مقام النّفس في كونها وسيطةً بين عالم المعقول وعالم الأجسام[3].

من هنا، فإنَّ الواجب عند ابن سينا "غير محسوس الذات البتَّة، لأنَّه ليس بجسمٍ ولا في مكان ولا هو حاملٌ للعوارض التي تحملها الأجسام، لأنَّ ذاته مفارقة للمادَّة من كلِّ جانبٍ"[4]، وهو أحدٌ من كلِّ وجه، فلا يصدر عنه الكثير لا بالعدد، ولا بالانقسام إلى مادَّة وصورة، وإلَّا اختلفت الجهات في ذاته[5]. ومن ثمَّ فأول الموجودات عنه واحدٌ بالعدد والذات، وهو عقل محض، ولا يمكن أن يكون أول صادرٍ عنه صورة ماديَّة[6] وإلاَّ كان ما بعدها من الصور موجود بتوسُّطها، وإذا كانت العقول والنفوس جواهرَ مفارقةً استحال أن يكون وجودها عن الأول بتوسُّط شيءٍ غير مفارق[7] ، فالمادَّة في المرتبة الدنيا بعد النفس"[8].

وعي كيفيَّة الخلق وصيرورة الوجود (قوس النُّزول):

رتَّب ابن سينا كيفيَّة الخلق وفق نظريَّته التي أقرَّها فذكر ما يلي: "واجب الوجود الله يعقل ذاته فيصدر عن تعقُّله لواجب الوجوب (علته) عقلٌ ثان يليه في المرتبة، ويصدر عن هذا العقل عند تعقُّله لذاته من حيث هو ممكن بذاته نفس الفلك الأقصى (أي نفس السماء الأولى) التي يفعل فعله بتوسُّطها، وجسم (أي كرة السماء الأولى). ومن ثمَّ فإنَّ هناك ثلاثة أشياء تصدر عن العقل الأول، هي: العقل الثاني وجرم الفلك الأقصى وصورته التي هي النفس، ويلزم عن العقل الثاني عقل ثالث يصدر عنه نفسه، وجسم هو كرة الكواكب الثابتة مثل المشتري وغيره، ويستمرُّ الصدور على هذا النحو حتى ينتهي الفيض إلى فلك القمر وكرة الهواء المحيطة بالأرض. عن كلِّ عقل تصدر ثلاثة أشياء هي: العقل، النفس، الجسم؛ فالعقل لا يمكن له تحريك الجسم بغير وساطة فلا بدَّ له من نفس يؤثر بتوسُّطها، وأخيراً يأتي العقل الفعَّال (المرتبط بفلك القمر)، وعنه تصدر مادة

[1]- مطر حلمي أميرة، الفكر الإسلامي وتراث اليونان، ص: 62.
[2]- هويدي يحي، دراسات في علم الكلام والفسلفة الإسلاميَّة، ص: 215.
[3]- سعد الدين السيد صالح، قضايا فلسفيَّة في ميزان العقيدة الإسلاميَّة، ص: 218.
[4]- ابن سينا حسين بن علي، المبدأ والمعاد، ص:6.
[5]- وسيأتي برهان وتنبيه ابن سينا على ذلك في عند الاستدلال على قاعدة الواحد.
[6]- وسيأتي مزيد تفصيلٍ لهذا الدليل في المدرسة الصدرائيَّة.
[7]- وهذا لضرورة وجوب السنخيَّة بين العلَّة والمعلول.
[8]- ابن سينا حسين بن علي، الشفاء، الإلهيَّات، ص: 356.

الأشياء الأرضيَّة والنفوس الإنسانيَّة (عالم ما دون القمر)، وهو يدبِّرها كلَّها[1]". وفي هذا السياق، يقول ابن سينا: "وهذا بعد استتمام وجود السماويَّات كلِّها، فيلزم دائمًا عقلٌ بعد عقل، حتى تتكوَّن كرة القمر، ثمَّ تتكوَّن الأستقسات وتتهيَّأ لقبول تأثير واحدٍ بالنوع كثير بالعدد عن العقل الأخير، فإذن يجب أن يحدث عن كلِّ عقلٍ عقلٌ تحته، ويقف حيث يمكن أن تحدث الجواهر العقليَّة منقسمة متكثِّرة بالعدد، لتكثُّر الأسباب، فهناك ينتهي"[2].

جدير بالذكر أنَّ العقل العاشر ليس له قدرة الابداع الموجود في العقول السابقة عليه، فلا يصدر بدوره عقلاً ونفسًا، إنَّما يكون منه الفيض في كثرة الأنفس البشريَّة، فالعقل الفعَّال يتوسَّط عالمين:

1. العالم المعقول.
2. العالم المحسوس.

العقل الفعَّال هو المصدر لوجودنا الذهنيِّ والماديِّ، فضلاً عن عناصر العالم الأربعة الرئيسيَّة، وكذلك تستمدُّ المعرفة البشريَّة صدقها وصحَّتها منه[3]. أمَّا "الموجودات فهي كلُّها صادرة عن ذاته، ومقتضى ذاته، فهي غير منافية له، ولأنَّه يعشق ذاته فهذه الأشياء كلُّها مراده لأجل ذاته، فكونها مراده له ليس لأجل غرض وراء ذاته بل لأجل ذاته لأنّها مقتضى ذاته، فليست هذه الموجودات مراده لأنَّها هي بل لأجل ذاته ولأنَّها مقتضى ذاته"[4].

قاعدة الواحد وتقعيد نظام الفيض:

يثبت لنا ما تقدَّم هندسة[5] الخلق في بعده الفلسفيِّ وفق آثار المدارس اليونانيَّة القديمة والموروثة، الكلاسيكيَّة والمحدَثة، وما رافقها من بلورةٍ لتناغمٍ وانسجامٍ في البعد المذهبيِّ الدّينيِّ الذي قام به فلاسفة كبار، حاولوا التوفيق بين العقل والنقل، في مزيج تسييليٍّ تأويليٍّ، فكانت نظريَّة الفيض[6] والصدور والعقول، كلُّها نظريَّات تأويليَّة تحكي نمْذَجة ترتيب خروج الكون من عالم اللَّاشيء واللَّاتحقُّق الخارجيِّ إلى عالم الشّيء والتّحقُّق الخارجيّ.

كما يتَّضح أيضًا تأصيل ذلك وفق قاعدتين عقليَّتين أساسيَّتين هما: قاعدة الواحد في الصدور،

---

[1]- مطر حلمي أميرة، الفكر الإسلامي وتراث اليونان، ص: 62.

[2]- ابن سينا حسين بن علي، الشفاء، الإلهيَّات، ص: 409.

[3]- المرزوقي جمال، الفلسفة الإسلاميَّة، الندّيَّة والتبعيَّة، ص: 218.

[4]- الشيرازي محمد صدر الدين، الأسفار، ج6، ص: 358.

[5]- التركيز على مفردة هندسة إنمَّا هو للتدلال على كون المسلمين كانوا بصدد تبيينٍ منطقيٍّ ومعقول لعمليَّة الخلق وإبداع الكون وفق المعطيات العقليَّة والفلسفيَّة.

[6]- الفيض اصطلاحًا هو أنَّ جميع الموجودات التي يتألَّف منها العالم تفيض عن مبدأ واحد من دون أن يكون في أفعال هذا المبدأ أو الجوهر تراخٍ أو انقطاع، لذلك كان القول بالفيض مقابلاً لقول خلق العالم من العدم. راجع: صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، ص: 172.

وقاعدة ضرورة السنخيَّة بين العلَّة والمعلول. وزاد صدر الدين الشيرازي قاعدتين أساسيَّتين هما: أصالة الوجود وإمكان الأشرف، لتصبح القاعدة أساسًا منهجيًّا محكمًا تتربَّع على رأس الفكر الفلسفيِّ الإسلاميِّ في صورته الصَّدرائيَّة[1].

وعي الفيض الإلهيِّ ونظريَّة الخلق في المدرسة الصَّدرائيَّة:

وافق الملاَّ صدرا الفارابي وابن سينا في نظريَّة الفيض الإلهيِّ، وقدَّم لها نظريَّة تقسيم الموجودات واجب وممكن وممتنع، والواجب إلى واجبٍ بالذات وواجبٍ بالغير، مع تفصيلٍ أكثر لتحديد الأصالة في تحقُّق الموجودات، فاعتبر الأصالةً للوجود في التحقُّق والاعتباريَّة للماهيَّة، بمعنى أنَّ منشأ الآثار الخارجيَّة إنَّما يتبع الوجود لا الماهيَّة[2]، وهذا الأمر جارٍ في جميع المفاهيم والحقائق بالقياس إلى أيِّ محمولٍ كان. كذلك ترتبط المسألة في الفكر الصدرائيِّ بمباحث الوجود الأخرى، كوجود العالم والنفس، فواجب الوجود هو حقيقة الوجود كلِّه، وأنَّ كلَّ شيء موجود ينتهي إلى وجود بحتٍ لا يشوبه شيء، وأنّ إنّيَّته تعالى عين ماهيَّته وماهيَّته عين إنيّته، فلا ماهيَّة له سوى الوجود الخاصِّ المجرَّد عن مقارنة الماهيَّة، فالواجب صرف الوجود ومحض الذات[3] وهو في الواقع كلُّ الأشياء[4]، في كتاب المشاعر يقول الملاَّ صدرا: "....إنَّ الواجب تعالى محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود، فهذه الحقيقة لا يعتريها حدٌّ ولا نهاية، إذ لو كان له حدٌّ ونهاية كان له تحدُّد وتخصُّص بغير طبيعة الوجود، فيحتاج إلى سببٍ يحدِّده ويخصِّصه، فلم يكن محض حقيقة الوجود، فإذن ثبت أنَّ واجب الوجود لا نهاية له ولا نقص يعتريه ولا قوَّة ولا إمكانيَّة فيه، ولا ماهيَّة له ولا يشوبه عموم ولا خصوص، فلا فصل ولا تشخُّص له بغير ذاته، ولا صورة له، كما لا فاعل له ولا غاية له، كما لا نهاية له، بل هو صورة ذاته ومصوّر كلِّ شيء، لأنَّه كمال ذاته وكمال كلِّ شيء، لأنَّ ذاته بالفعل من جميع الوجوه، فلا معرِّف له ولا كاشف له إلاَّ هو، ولا برهان عليه فشهد ذاته على ذاته وعلى وحدانيَّة ذاته، كما قال {شهد االله أنَّه لا إله إلاَّ هو}"[5].

---

[1]- باعتبار أنَّ الفلسفة الصَّدرائيَّة أو مدرسة الحكمة المتعالية هي النموذج الأخير عن الفلسفة الإسلاميَّة، وأمَّا التيَّارات الأخرى كالمدرسة التفكيكيَّة لم تستطع أن تشكِّل لنفسها صياغة للوعي في المفهوم الفلسفيِّ، ولذلك لا تعدو كونها تيَّارًا لا أكثر.

[2]- الطباطبائي محمد حسين، نهاية الحكمة، ص: 15.

[3]- المصطفوي محمد كاظم، الحكمة المتعالية، شرح تحفة الحكيم، ص: 35.

[4]- الشيرازي محمد صدر الدين، الأسفار، ج2، ص: 368.

ومعنى هذه القاعدة أنّ الذات الإلهيَّة مستجمعة لجميع كمالات الأشياء، وعدّت هذه القاعدة ركنًا وثيقًا في المنظومة المعرفيَّة الفلسفيَّة للملاَّ صدرا حيث استدلَّ بها على وجوب وجود الذات وعينيَّة الذات مع الصفات وكيفيَّة علم الله بذاته وبالموجودات، فضلاً عن ردِّ شبهات ابن كمونة في التوحيد وواجب الوجود. راجع: الأسفار، ج6، ص: 145، وج1، ص: 135، وج6، ص: 217.

وهو كلّ الوجود، وكلّه الوجود، وكلّ البهاء، وكلّه البهاء والكمال، وما سواه على الإطلاق لمعات نوره، ورشحات وجوده، وظلال ذاته؛ وإذ كلّ هويَّة من... هويته، فهو المطلق، ولا هو على الإطلاق إلاّ هو. راجع: الميرداماد محمد باقر، التقديسات، بنقل من أسرار الحكم للسبزواري، ص: 39.

[5]- الشيرازي محمد صدر الدين، رسالة المشاعر، ص: 127.

حدوث العالم أو قِدَمه:

ينطلق الملاَّ صدرا الشيرازيُّ، في عرض موقفه إزاء مسألة حدوث العالم، من طرح آراء الفلاسفة السابقين عليه كأرسطو والفارابي وابن سينا وغيرهم، إضافة إلى عرض آراء المتكلِّمين الإسلاميين، فنجده أقرب ما يكون إلى الدفاع عن آراء الفلاسفة من دون غيرهم، «أولئك الذين أسيء فهمهم وظنَّ بعضهم أنَّهم ذهبوا إلى القول بقِدم العالم قِدمًا ذاتيًّا ينفي عن االله تبارك وتعالى صفة الخلق والإبداع»[1].

ونقضًا لهذه الظنون، يورد صاحب الحكمة المتعالية بحوثًا مستفيضة في مسائل الإمكان والوجوب، والقوَّة والفعل، والحركة والسكون، والحركة الجوهريَّة في الطبيعة والزمان، وما إلى ذلك لينتهي به المطاف، كغيره من الفلاسفة، إلى القول بحدوث العالم لا قِدَمه، وتبنَّى نظرية الفيض، فـ «إنَّ القوَّة الإلهيَّة لم تقف ولا تقف ذاتها من غير أن تفيض على ما دونها من الأشياء فيضانًا دائمًا لكونها غير متناهية في الشدَّة والمدَّة والعدَّة، بل أفاض أولاً على العقل وصوره على مثاله قبل أن يفيض على غيره، إذ لم يجز في العناية الواجبيَّة صدور الممكن الأخسِّ قبل الأشرف، ولما كان العقل أيضًا تامًّا كاملاً بعد الأول لم يجز وقوفه عند ذاته من غير أن يصدر عنه ما يناسبه، فأفاض من نوره وقوَّته على النفس، وكذلك لمَّا امتلأت نورًا وقوَّة وغيرها من الفضائل والخيرات لم تقدر على الوقوف على ذاتها، لعلَّة أنَّ تلك الفضائل والخيرات التي أفادها العقل تُشَوّقها إلى التّشبُّه بالعقل والاتصال به، فأفاضت من نورها وفضائلها على ما تحتها، لكن ليس على سبيل التّجدُّد الزمانيِّ إذ ليست تامَّة الوجود وإلاَّ كانت عقلاً لا نفسًا، فملأت العالم من نورها وبهائها وحسنها من صور الأنواع وطبائع الجسمانيَّات كالأفلاك والكواكب والحيوانات والنبات والمعادن، فتلك الصورة أيضًا في غرائزها وجبلاتها الجود على ما تحتها، فالطبيعة راجعة إلى النفس، والنفس راجعة إلى العقل، والعقل راجع إلى الواحد القهَّار»[2]، و «الواحد المحض هو علَّة الأشياء، كلا وليس بشيء من الأشياء، بل هو بدء الشيء وليس هو الأشياء، بل الأشياء كلّها فيه وليس هو في شيء من الأشياء؛ وذلك لأنَّ الأشياء كلَّها انبجست منه، وبه ثباتها وقوامها وإليه مرجعها»[3]، فـ» الثابت بالبرهان والمعتضد بالكشف والعيان، أنَّ الحق موجود مع العالم ومع كلِّ جزء من أجزاء العالم، وكذا الحال في نسبة كلِّ علَّة مقتضية بالقياس إلى المعلول، فالمعلول لأجل نقصه وإمكانه غير موجود مع العلَّة في مرتبة ذاتها الكماليَّة، ولكن العلَّة موجودة مع المعلول في مرتبة وجود المعلول، من غير مزايلة عن وجودها الكماليّ»[4].

---

[1]- آل ياسين جعفر، صدر الدين الشيرازي مجدِّد الفلسفة الإسلاميَّة، ص: 83.
[2]- مرتضى بسام، نظرة في الإلهيَّات، ص: 63.
[3]- الشيرازي صدر الدين محمد، الأسفار، ج7، ص: 272.
[4]- الشيرازي صدر الدين محمد، الأسفار، ج7، ص: 331.

وسائط الفيض وتسييل الصدور:

إلى هذا، يؤكِّد على استحالة صدور الأفعال والمعلولات المتكثِّرة عن الواحد مباشرة ومن دون وسائط[1] عبرَّ عنها بالكلمات التامَّة الإلهيَّة[2]، بالإضافة إلى أنَّ تأكيد أصالة الوجود في المدرسة الصدرائيَّة وإثبات التشكيك في الكثرات بعنوان كونها مراتب وشؤونًا وجوديَّة للوجود الواحد، جعل نظريَّة الفيض أكثر تحديدًا ودقَّة[3].

تشييد قاعدة الواحد وتثبيت الفيض:

قام ابن سينا بعد الفارابي، ببرهنة قاعدة الواحد وتشييد معالمها، وكذلك فعل شيخ الإشراق مع تغيير في بعض مصطلحاتها أحيانًا فعبرَّ عن الصادر الأول بـالجوهر العقليِّ الوحدانيِّ أو النور الأقرب[4]، وقد اعتبروها من البديهيَّات رغم إقامتهم أدلَّة عديدة عليها.

بدوره، نصَّ الميرداماد على أنَّها من أمَّهات الأصول العقليَّة وقبولها من فطريَّات العقل[5]. كما استشهد لها الملاَّ صدرا بقوله تعالى ﴿**وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر**﴾[6].

بيد أنَّ هذه القاعدة أحدثت بلبلة كبرى في الأوساط العلميَّة، لأنَّنا إذا قلنا بالخلق اعتبرنا الواحد هو مصدر الكثرة سواء بالمعنى الفلسفيِّ[7] أم بالمعنى الكلاميِّ[8]، وإذا قلنا بالأزليَّة اعتبرنا أنَّ الأشياء لا يصدر بعضها عن البعض بل جميعها أزليَّة وقائمة بذاتها، وهذا ما خلَّف جدلاً واسع النطاق انسحب ليشمل جلَّ العلوم المعرفيَّة والإنسانيَّة والفلسفات المضافة[9]

---

[1]- الشيرازي صدر الدين محمد، الأسفار، ج8، ص: 84.

[2]- الشيرازي صدر الدين محمد، أسرار الآيات، ص: 74.

[3]- ساماني مهدي نيكويي، نظريه وسائط ومسأله ربط كثرت به وحدت از ديدگاه صدر المتالهين، ص: 138.

[4]- السهروردي شهاب الدين، المجموعة الكاملة، ج2: 132، ج4: 1165.

[5]- الميرداماد محمد باقر، القبسات، ص351

[6]- سورة القمر، الآية: 50. راجع: ساماني مهدي نيكويي، نظريه وسائط ومسأله ربط كثرت به وحدت از ديدگاه صدر المتالهين، ص: 135.

[7]- أي منع صدور أكثر من واحد عنه.

[8]- أي جواز صدور كل المخلوقات عنه.

[9]- لم يمضِ وقتٌ طويل على بلورة الفلسفات المضافة بوصفها علماً من العلوم المستقلَّة والمنسجمة، كما لم تأخذ حقّها في حقل المعارف الحكَميَّة كما ينبغي.

ويرجع سبب ذلك إلى وجود الكثير من الإبهام والغموض لمسائل من قبيل: الماهيَّة، والموضوع، والحدود، والبنية، والأسلوب، والاتجاه، وأنواع الفلسفات المضافة ممَّا أدّى إلى زيادة هذا الإبهام وتقطيم مفاهيمه، إذ تارةً يتمُّ اعتبار هذه العلوم صورًا تفصيليَّة لرؤوس العلوم الثمانية، وأخرى بحيث تنطبق على العلوم المضافة، ويقع تارةً في تعريفها تشويش وتكثّر، ومن حين إلى آخر يتمّ التوهّم بأنّ الفلسفة المضافة منحصرة في الفلسفات المضافة إلى العلوم، وأحيانًا يتمّ اعتبار الفلسفات المضافة جزءًا من المعارف الثانويَّة، كما يتمُّ الخلط في قواعد هذه العلوم ـ رغم كونها فرعًا من الفلسفة ـ إلى الخوض في الضرورة وعدمها، وبيان ما ينبغي وما لا ينبغي، وأحيانًا يتمُّ تصوّر المطالب والمباحث غير الفلسفيَّة بوصفها جزءًا من مباحث الفلسفات المضافة، وإغفال الاشتراك اللفظيِّ في استعمال مفردة الفلسفة في «الفلسفة المضافة».

لمزيد من المعرفة حول الموضوع راجع: رشاد علي أكبر، الفلسفة المضافة الهويّة والمفهوم والارتباط، ترجمة حسن علي مطر، نصوص معاصرة، مركز البحوث المعاصرة في بيروت، -18 -1 2018.

كفلسفة الجمال[1]، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة الاجتماع.

ورغم كون البون شاسعًا بين البحث الفلسفيِّ والبحث في العلوم الإنسانيَّة الروحيَّة[2]، إلاَّ أنَّ حقيقة الإرجاع واحدة في محاولة تفسيرها ووعيها، وهذا ما يشكِّل حيثيَّة السؤال الأساسيِّ في المقام.

حيثيَّة الجواب في إشكاليَّة السؤال:

تشيّد القاعدة جوابًا فلسفيًّا متقنًا لإشكاليَّة أنطولوجيَّة معقَّدة يوضح صدورة الكثرة عن وحدة بسيطةٍ بتمام الذّات والجهات، واستحالة فرض إثبات الفعليَّة التامَّة والخالقيَّة المطلقة لله تعالى من دون فرض وسائط للزوم نسبة جميع الكثرات والموجودات الماديَّة، وكذلك الممكنات بجميع شؤونها ولوازمها الماهويَّة إلى الحقِّ تعالى، وهذا له محاذير عدَّة أهمُّها إنكار العِلّيَّة والمعلوليَّة بين الموجودات الإمكانيَّة، ولزوم التكثُّر والتركيب في الذات الواحدة وإنكار السنخيَّة بين العلَّة والمعلول والمفيض والمستفيض، وصدور الموجودات الماديَّة والمتغيِّرة عن الموجود المجرَّد والثابت[2].

كما أنَّ هذه الوسائط تكون في الواقع عللاً معدَّة واعتباراتٍ وشروطًا مصحّحة لصدور الكثرة عن الوحدة، ولا دخالة لها في الإيجاد أبدًا. وقد مرَّ معنا كلام ابن سينا في استحالة صدور معلولين من الواحد إلَّا بتوسُّط أحدهما[3]، وأكَّد هذا بقوله: «إنَّ الأشياء الكثيرة يمكن أن تصدر عن الواحد الحقيقيِّ لكنَّ البعض بتوسُّط البعض»[4]. وتابعه على ذلك شيخ الإشراق[5]، خصوصًا لجهة استحالة صدور الجسم المادّيِّ عنه تعالى، فقال: «واعلم أنَّ الجسم لا يصدر عنه، فأول صادر عنه تعالى جوهرٌ عقليٌّ»[6]، وكذلك تحريكه للجسم مباشرة إذ «واجب الوجود لا يتصوَّر أن يحرِّك جسمًا مباشرة»، وهذا لا يلازم أبدًا محدوديَّة قدرة نور الأنوار، بل هو له الإحاطة والسلطة بجميع الأنوار، سواء منها النور المقرَّب، أم الأنوار القاهرة، أو الأنوار ما دون، لا بل كلُّ إشراق أو فيض

---

[1]- اعتبر أوغسطين أنّ الوحدة والكثرة من المفاهيم الجماليَّة، راجع: بدوي عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص: 24.
وهو ما أسَّس لاحقًا لظهور علم الجمال الاستيطقا Aesthetics وتشعُّب مدارسها، راجع: نانسي أمير توفيق مرقص، نظريَّة المعرفة عند فلاسفة القرون الوسطى، نماذج ممثلة، من دون، ص: 9، وكذلك بدر الدحاني، في فلسفة الفن والجمال، من دون، ص:7.
[2]- يطلق اصطلاح العلوم الروحيَّة في الدراسات الأكاديميَّة في الثقافة الألمانيَّة على العلوم الإنسانيَّة.
[2]- ساماني مهدي نيكويي، نظريه وسائط ومسأله ربط كثرت به وحدت از ديدگاه صدر المتالهين، ص: 135.
[3]- ابن سينا حسين بن علي، الإشارات والتنبيهات، ج3، ص: 241.
[4]- ابن سينا حسين بن علي، الإشارات والتنبيهات، ج3، ص: 343
[5]- السهروردي شهاب الدين، المجموعة الكاملة، ج2، ص: 126، الشيرازي صدر الدين محمد، الأسفار، ج2، ص: 219.
[6]- السهروردي شهاب الدين، المجموعة الكاملة، ج2، ص: 126

صادر منه تعالى سواء بواسطة أو بغير واسطة فهو محيط به»[1].

ويرتِّب شيخ الإشراق الموجودات الصادرة عن الله تعالى، فأول ما صدر النور القاهر، ثمَّ في المرتبة اللَّاحقة النور المدبِّر، ثمَّ بترتيب الأنوار وفق الأشرف فالأشرف إلى أن يصل إلى الأنوار الإسفهبديَّة والأنوار القاسرة[2].

مفاهيم القاعدة ومفرداتها:

الواحد:

ذُكر معنيان للواحد في القاعدة هما:

1. الواحد بالوحدة الحقيقيَّة الحقّة، أي موجود البسيط المبرّأ من الأجزاء العينيَّة والذهنيَّة[3].

2. الواحد في المركّب، أي تلك الجهة الواحدة والحيثية الواحدة في الكلّ، فالمركّب لا بد أن يتألف من بسائط يكون كلّ واحدٍ منها مصدراً ومنشأً لأمر واحد، والمجموع من هذه الآثار هو الكثير[4].

تتكثَّر عندنا الثّمرات وموارد تطبيق هذه القاعدة إذا أردنا أن نعمِّم القاعدة لتشمل الواحد بالوحدة الحقيقيَّة والواحد بالجهة، أي أنَّه لا يصدر من الواحد من جهة واحدة إلَّا واحد، أو لا يصدر من الواحد من حيث هو واحد إلَّا واحد[5].

ومن هنا فالمعنى يختلف عن الواحد في العلوم الإنسانية، والاشتراك اللفظي هذا جعل الكثيرين

---

[1]- السهروردي شهاب الدين، المجموعة الكاملة، ج2، ص: 170.

[2]- ساماني مهدي نيكويي، نظريه وسائط ومسأله ربط كثرت به وحدت از ديدگاه صدر المتالهين، ص: 138.

[3]- العقلية والوهيمية والخيالية والتخيلية، وهو مبنى ابن سينا وبهمنيار وشيخ الإشراق والمحقق خواجة نصير الدين الطوسي وعبد الرزاق اللاهيجي.

[4]- وهو مبنى المحقِّق السبزواري والمحقِّق الأصفهاني والميرزا النوري، راجع: الأشتياني مهدي، أساس التوحيد، ص42 - 43.

[5]- المقصود بوحدانيَّة العلَّة هو بساطتها، أي تلك الهويَّة البسيطة التي تستبطن منشأ الشيء (المعلول) وظهوره، سواء أكانت بسيطة من جميع الجهات (بسيط الحقيقة)، أم أنَّها فقط من حيث هي جهة المنشأ. إيمان بور منصور، قاعده الواحد ومسئله نخستين افاضه باريتعالى، ص:20.

يقعون بالخلط في مقام مقاربة الفكرة، خصوصاً في الدراسات المقارنة الحديثة[1].

الصدور:

يراد به العلّيَّة ومفهومها البسيط، وهو وجود شيء من شيء من دون أن يطرأ على العلَّة أيُّ تغيير من كمال أو نقص[2]، وهو ما يسمَّى النظام الطوليَّ بين العلَّة والمعلول، بمعنى الترتيب في الخلق وإيجاد الأشياء، وبالاصطلاح هو الترتيب في فاعليَّة الله وصدور الأشياء عنه تعالى[3].

من هنا، فعلى المعنى الأول يكون الصدور هو إفاضة الوجود لا إعطاء الحركة، ولا يكون للقاعدة مصداق سوى الله عزَّ وجلَّ، وعلى المعنى الثاني لا يكون الصدور فقط هو إفاضة الوجود بل يشمل أيضًا إعطاء الحركة، ويكون التغيير صدورًا أيضًا، والصدور الذي هو بمعنى الإيجاد مختصٌّ بالله تعالى.

براهين القاعدة:

رغم اعتقاد الفلاسفة ببداهة هذه القاعدة وكونها ضروريَّة، إلَّا أنَّهم أقاموا عليها بعض البراهين عبرّوا عنها بـ "إلفات" و "منبِّهات". وعلى هذا، صدّر ابن سينا استعراضه للقاعدة بقوله "تنبيه" للدلالة على أنَّ القاعدة واضحة جدًّا وبديهيَّة لا تحتاج إلى استدلال وإنَّما فقط تنبيه لتزول الغفلة، وقد أيّد صاحب شرح حكمة الإشراق ذلك، وذهب إلى أنَّ القاعدة ضروريَّة وواضحة لا تحتاج إلَّا إلى تنبيه فقط[4].

قال ابن سينا في إشاراته في النمط الخامس تحت عنوان تنبيه:

"مفهوم أنَّ علَّة ما بحيث يجب عنها -أ- غير مفهوم أنَّ علَّة ما بحيث يجب عنها -ب-، وإذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيّتين مختلفتَي الحقيقة، فإمَّا أن يكونا من مقوِّماته، أو من لوازمه

---

[1]- يقصد بالواحد في العلوم الإنسانيَّة قيام الشيء بذاته واستقلاليَّته عن الغير، والوحدة هي عكس الكثرة، والقول بها يمكننا من تفسير كثرة الموجودات بإرجاعها إليها، يقول توما الاكويني « الواحد لا يزيد على الموجود شيئاً ثبوتياً بل ينفي القسمة إذ ليس المراد بالواحد إلا الموجود الغير المنقسم، فالواحد هو ما كان غير مقسوم في ذاته أي غير مقسوم بالفعل، وان أمكن قسمته في المركبات تركيباً طبيعياً كالإنسان والحجر ..إلخ. ونريد باللامقسومية الكائن بالفعل، والانفراد في الذات والانحياز عن الغير، فمعلومة الوحدة هذه تقوم بالحصر باللامقسوميَّة الموجود الفعليَّة، وتدلُّ على معنى وضعيٍّ وإن عبَّرنا عنها بالسلب، أي أنَّها تدلُّ على حالة انحياز الكائن عن الغيار وهذا التعريف للوحدة يشمل كل انواع الوحدة وهي: أ. وحدة البساطة، ب. وحدة التركيب الطبيعي، ج. وحدة التركيب الصناعي، د. وحدة الالتصاق «. راجع: PROF.DR للعلوم الإنسانيَّة والباطنيَّة على الرابط التالي: https://kenanaonline.com/

أمّا الكثرة، فالقصد منها هو بيان كثرة الموجودات وعدم إمكانيَّة إرجاعها إلى مصدر واحد، أي القول بجواهر عديدة « فالكثرة تقابل الوحدة إذ تدلُّ على مجموعة من الأفراد أي على تعدد الموجودات اللَّامقسومة في ذاتها والمنحازة عن غيرها، ومن تعدُّد الأفراد يتألَّف العدد وهو كثرة مقدَّرة بالواحد أي كثرة مركَّبة من جملة أحاد محدَّدة».

[2]- إيمان بور منصور، قاعده الواحد ومسئله نخستين افاضه باريتعالى، ص: 20

[3]- مطهري مرتضى، العدل الإلهي، ص117.

[4]- الشيرازى قطب‌الدين، شرح حكمة الإشراق، ص: 305.

أو بالتفريق، فإن فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعًا فتنتهي هي إلى حيثيَّتين من مقوِّمات العلّة مختلفتين إمَّا للماهيَّة، وإمَّا لأنّه موجود، وإمَّا بالتفريق، فكلّ ما يلزم عنه اثنان معًا ليس أحدهما بتوسُّط الآخر فهو منقسم الحقيقة"[1].

وقد أوضح الخواجة نصير الدين الطوسي هذا بقوله:

"يريد بيان أنَّ الواحد الحقيقيَّ لا يوجب من حيث هو واحد إلاَّ شيئًا واحدًا بالعدد، وكأنَّ هذا الحكم قريب من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنّبيه، وإنمَّا كثرت مدافعة الناس إيَّاه لإغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقيَّة.

وتقريره أن يقال: مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه -أ- غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه -ب-، أي عليّته لأحدهما غير علّته للآخر وتغاير المفهومين يدلُّ على تغاير حقيقتيهما. فإذن المفروض ليس شيئًا واحدًا، بل هو شيئان أو شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدًا وهذا خلف".

وهذا القدر كافٍ في تقرير هذا المعنى، ولزيادة الوضوح قال: "وذلك الشيئان إمَّا أن يكونا من مقوِّمات ذلك الواحد أو من لوازمه، فإن كانا من لوازمه عاد الكلام الأول بعينه ولم يقف، فهما إذن من مقوِّماته".[2]

وفي كتاب "المباحثات" يقول:

إذا صدر من شيء (ب) من الجهة التي صدر منها (أ)، فمن حيث صدر (أ) صدر عنه (لاأ) أي (ب)أيضًا، وهذا خلف وتناقض[3].

---

[1]- ابن سينا حسين بن علي، الإشارات والتنبيهات، ج3: 122.

يعني: إذا وجب مفهومان عن العلَّة (أ) و (ب)، فإنَّه يلزم أن يكون أحدهما غير الآخر، لأنّ هاتين الحيثيَّتين في (أ) و (ب) واللتين صدرتا من العلَّة إمَّا أنهما من لوازم العلَّة أو من مقوِّماتها، أو أنّ الأولى لازمة والأخرى مقوّمة، وكلُّ هذا يستلزم التركيب في ذات العلَّة.

[2]- ابن سينا حسين، الإشارات والتنبيهات، ج3، 141.

خلاصة الأمر:

إنّ تلك الحيثيَّتين في الواحد إمَّا أنّها مقوَّمة له أو أنَّها من لوازمه، أو أنّ إحداها مقوَّمة والأخرى لازمة؛ ويلزم على الأول أن يكون الواحد مركَّبًا، وعلى الثاني أن يكون كلا اللازمين معلولين للواحد، وعلى الثالث أن تكون حيثيَّة الاستلزام لذاك اللازم خارجةً عن ذات الواحد، وكلُّ هذا يستلزم التركيب في ذات الواحد.

وهو تركيب يمكن أن يكون بهيئة التركيب في الماهيَّة كالجسم، أو في الوجود كالعقل، أو في الوجود والماهيَّة كالشيء المنقسم بأجزائه، وعلى كلٍّ هذا ينتهي إلى القول بالتركيب.

وهذا يثبت لنا أصل المدعى بطريق الخلف وفي جميع الموارد تكون النتيجة أنّ قبول أي فرض للمسألة خلاف قاعدة الواحد يؤدّي إلى تركيب العلَّة وتكثرها، وهذا خلف لأنَّ موضوع قاعدة الواحد هو العلَّة الواحدة والبسيطة.

وهذا ما عرضه ابن سينا في كتاب الإشارات والتنبيهات، ج3، ص141، والفخر الرازي في المباحث المشرقيَّة، ج1، ص558، والملاَّ صدرا في الأسفار، ج7، ص273.

[3]- ابن سينا حسين بن علي، المباحثات، ص:253.

وقد ركّز ابن سينا برهانه في كتاب "الإشارات والتنبيهات" على مسألة صدور المعلولات بالنظر إلى الحيثيَّات والجهات المختلفة التي تستلزم التركيب في العلَّة، أمَّا في كتاب "المباحثات" فقد ركَّز على صدور معلولين من جهة واحدة وهذا يستلزم التناقض. وكذلك صاغ الدليل في إلهيَّات الشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد على النحو التالي:

"لا يمكن أن يكون الصادر الأول عن الحق تعالى كثيراً، سواء اعتبرناها كثرة عدديَّة أو عقليَّة (مادَّة وصورة)، لأنَّ الإيجاد من الحقِّ تعالى لا لشيء آخر سوى ذاته، فلا يمكن أن تكون منشأً لموجود آخر. وعليه، فإذا صدر اثنان عن ذات الواجب يلزم أن يكون هناك جهات كثيرة في ذاته تعالى".

ثمَّ يتابع ابن سينا كلامه بالقول:

"إنَّ الجهات المفترضة ليست في ذاته تعالى وإنما هي لازمة لها، غير مجدٍ لأنَّ البحث في لوازم الجهات يرجع في النهاية إلى الذات، فذاته تعالى ليست مركَّبة ولا قابلة للتقسيم"[1]. هذا بشكل عام ما استدلّ به ابن سينا في برهنة هذه القاعدة، وقد تابعه على هذه الأدلَّة بقيَّة الفلاسفة بعده وإن اختلفت عبائرهم ومصطلحاتهم[2]، وجميعها يبتني على قواعد "البساطة في ذات الحق" و "قانون العليَّة وأصل السنخيَّة"[3].

قاعدة الواحد في مدرسة الحكمة المتعالية:

قدَّم الفلاسفة في مدرسة الحكمة المتعالية دليلاً أكثر اتقانًا استعرضوه على نحو القياس الاستثنائيِّ تكون المفاهيم فيه في الجواهر والأعراض، باعتبار أنَّها محلٌّ للحوادث. قالوا: "إنَّ الصادر الأول عن الله تعالى إما هو جوهر أو عرض، ولا شكَّ في أنَّه ليس عرضًا لاحتياجه إلى جوهرٍ يحلُّ فيه، إذ العرض موجودٌ متقوّم بالجوهر يحلُّ فيه، كما يلزم منه أن يكون العرض علَّة للجوهر وهذا خلف محال، كما أنّ العرض في وجوده يحتاج الجوهر، وفي الفرض أن العرض هو علَّة الجوهر فحصل الدور أيضًا. فتبيّن أنَّ الصادر الأول ليس عرضًا، كما أنَّه لا يمكن أن يكون جوهرًا ماديًّا، لأنَّ الجوهر الماديَّ مركَّبٌ من مادَّة وصورة، وهما حيثيَّتان متغايرتان ومتمايزتان ومتلازمتان فلا يمكن أن يصدر كلاهما معًا عن الواحد، فلا بدَّ من أن يتقدَّم أحدهما على الآخر في الصدور. وهنا يلزم صدور المادة أولاً أن يكون الموجود الماديُّ قابلاً وفاعلاً في الوقت نفسه، وهذا محال أيضًا، فلا مناص من القول أنَّ الصادر الأول موجودٌ مجرَّد يكون وساطة في صدور

---

[1]- ابن سينا حسين بن علي، النجاة، ص: 651؛ الشفاء ، ص: 403؛ المبدأ والمعاد، ص: 78.

[2]- السهروردي شهاب الدين، المجموعة الكاملة، ج1، ص50، والملاَّصدرا، الأسفار، ج7، ص: 204.

[3]- شكر عبد العلي، قـدرت نامتناهى خداوند و قاعده الواحد عقل و دين، ص: 104.

الموجودات وفق لازمة السنخيَّة وترتيب الأشرف فالأشرف"[1].

لقد استخدم الملاَّ صدرا مناهج عدَّة لأجل إثبات هذه الوسائط بين الموجودات المتكثِّرة والواحد البسيط. وأسَّس لهذه الغاية ما يقارب 12 قاعدة تؤكّد الوساطة بين الموجود المفارق والوساطة بين الخالق والمخلوق[2]، كما سعى لمطابقتها مع بعض التعاليم الوحيانيَّة الواردة عن النبيِّ وأهل بيته (ع)، كأوّل ما خلق الله العقلَ، أول ما خلق الله القلم، أول ما خلق الله نوري[3].

إلى ذلك، فإنَّ الصّادر الأول لا بدَّ من أن يكون من حيث الرّتبة هو الأشرفَ على الإطلاق، لكونه أقربَ الأشياء إلى مبدأه، ومن حيث السّعة الوجوديَّة الأوسعَ على الإطلاق لكونه الموجودَ الأتمّ، ومن حيث ذاته وفعله لا يحتاج إلَّا إلى مبدعه وخالقه حتى يتمكَّن من تلقّي الوجود وإفاضته على غيره من المخلوقات.

إنَّ موجودًا كهذا لا يكون إلَّا عقلاً مجرّدًا وجوهرًا قدسيًّا غير ماديٍّ، قال: "إنّ الصّادر منه أولاً هو أشرف أجزائه وأتمُّ مقوِّماته وهو العقل الأول، إذ العقل هو كلُّ الأشياء كما مرَّ ذكره، ثمَّ باقي الأجزاء واحدًا فواحدًا على ترتيب الأشرف فالأشرف، والأتمّ فالأتمّ، وهكذا إلى أدون الوجود وأضعفه"[4]، "فيُبتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف، إلى أن ينتهي إلى ما لا أخسَّ منه في الإمكان ولا أضعف"[5]، "إذ لما لم يتصوَّر أن يجعل الأشرف والأخسَّ معًا، وجاز للأشرف أن يكون مبدأً لما هو دونه في الشرف، ولا يجوز للأخسِّ أن يكون مبدأً لما هو أشرف منه، فالوسائط بينه وبين الأخسّ، الأشرف فالأشرف"[6].

يستخلص الملاَّ صدرا من ذلك أمرين أساسيَّين:

- **الأمر الأول:** صدور الكثير من الواحد ممتنع عقلاً (للزوم تعدُّد الجهات في الواحد وتكثُّره)[7].

- **الأمر الثاني:** استحالة أن يقوم الله بأفعالٍ ماديَّة جزئيَّة عرضةً للكون والفساد بشكلٍ مباشر وبلا وساطة. (ببيان أنّ مَن عزل الوسائط عن أفاعيلها فما قدّر عظمة الله)[8]. فالله تعالى يقوم بهذه الأمور بوساطة العقول والوسائط والملائكة الموكلة بالإحياء والرزق والإماتة وغيره[9]، ﴿**ولله جنود**

[1]- ساماني مهدي نيكويي، نظريه وسائط ومسأله ربط كثرت به وحدت از ديدگاه صدر المتالهين، ص: 144.
[2]- صدر الدين الشيرازي محمد، الأسفار، ج7، ص: 262.
[3]- المجلسي محمد باقر، بحار الأنوار، ج72، ص: 199.
[4]- الشيرازي صدر الدين محمد، المبدأ والمعاد، ص: 31.
[5]- الشيرازي صدر الدين محمد، الأسفار، ج5، ص: 271.
[6]- الشيرازي صدر الدين محمد، الأسفار، ج2، : 134، و ج7، ص: 246.
[7]- الشيرازي صدر الدين محمد، الشواهد الربوبيَّة، ص: 173.
[8]- الشيرازي صدر الدين محمد، الأسفار، ج8، ص:126.
[9]- ساماني مهدي نيكويي، نظريه وسائط ومسأله ربط كثرت به وحدت از ديدگاه صدر المتالهين، ص: 146.

السماوات والأرض وكان الله عليماً حكيما﴾[1]. ولذا فابتداء الوجود بالعقل الأول، ثمَّ النفس، ثمَّ الصورة، ثمَّ المادة، أو فقل:

الموجود الأول هو العقل، ثمَّ البرزخ وعالم المثال، ثمَّ النفس، ثمَّ الصورة والمادة؛ وهذه السلسلة متعاكسة في قوس النزول والصعود فتبدأ بالعقل وتنتهي بالعقل[2]، ﴿**كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾**[3].

خلاصة مقدِّمات الفلاسفة لإثبات قاعدة الواحد:

1. واجب الوجود واحد بسيط صرف لا تركيب في ساحة ذاته ولا صفاته تعالى.
2. جميع الممكنات معلولة له تعالى، واستناد جميع الموجودات غير الواجبة إليه[4].
3. يجب استناد الأمور غير المادّيَّة إلى الأمور المجرَّدة وغير الماديَّة، ويستحيل استناد الأمر المجرَّد إلى الأمر الماديِّ، إذ يستحيل صدور الأمر المجرَّد من الأمر المادّيّ[5].
4. يستحيل أن يكون الصادر الأول والذي هو أمر واحدٌ ماديًّا[6].
5. تصدر الموجودات عن الحقِّ تعالى وفق ترتيب الأشرف فالأشرف، والمعلول الأخسُّ لا يمكنه أن يكون علَّة للموجود الأشرف[7].

وبناءً على هذا كلّه يصرِّح الملاَّ صدرا بما يلي: "لا يمكن استناد الأفاعيل الكثيرة إلى فاعلٍ واحدٍ من غير توسُّط جهات متكثِّرة بالفعل"[8].

النتيجة:

نستنتج من هذا البحث أنَّ ظهور الكثرات في عالم الوجود حمل الحكماء على التمسُّك بوجود وسائط مختلفة في الصدور. وقد بيَّنوا ذلك بصور مختلفة مستفيدين من نظريَّة الفيض الأفلوطينيَّة. فهناك صادر أول فقط هو الذي صدر عن مبدأ الوجود مباشرة ومن دون أيِّ واسطة، وهو العقل الأول، وعلى أثر تعقُّله للواحد يصدر منه العقل الثاني، وعلى أثر تعقُّل نفسه يصدر منه الفلك

---

[1]- سورة الفتح، الآية: 4.
[2]- الشيرازي صدر الدين محمد، الشواهد الربوبيَّة، ص: 182.
[3] سورة الأنبياء، الآية: 104.
[4]- وهذا وفق قاعدة الفاعليَّة المطلقة لله تعالى والفقر الوجودي لجميع ما سوى الله.
[5]- وهذا وفق قاعدة كون العلة أشرف من معلولها.
[6]- وهذا وفق قاعدة السنخيَّة بين العلَّة والمعلول ونفي التكثرُّ عن الواجب.
[7]- وهذا وفق قاعدتي السنخيَّة والأشرف بالإضافة إلى قاعدة التشكيك بالوجود.
[8]- الشيرازي صدر الدين محمد، الأسفار، ج8، ص: 84.

الأول، وهكذا تستمرُّ الأمور إلى العقل العاشر (العقل الفعال) والفلك التاسع، وبعدها توجد النفوس البشريَّة وبقيَّة العناصر الماديَّة.

وقد طوّر الفارابي هذه النظريَّة ووسائطها بعد دمجها بمقولات علم الفلك آنذاك خصوصًا نظريَّة بطليموس، فأصبحت العقول الفلكيَّة المفارقة عشرة والنفوس الفلكيَّة تسعة. وحين قسَّم الموجودات إلى واجبة وممكنة، رأى أنَّ ممكن الوجود يحتاج إلى علَّة تخرجه من العدم إلى الوجود، وأنَّ كلّ ما له وجود لا عن ذاته فهو ممكن الوجود، فوجوده عن غيره. كذلك عيّن مراتب الوجودات من حيث القوَّة والضعف ليتحصّل لكلِّ موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته، ثمَّ ذكر فصولها وتعيّناتها على قسمين: قسم يمثِّل الموجودات الروحيَّة، وقسم يمثّل الموجودات الماديَّة، كما أنَّ العقول عن الله بمجرَّد علمه لذاته لا بإرادة أو قصد أو غرض، علم الله واحدٌ لا يتغيَّر، وعلمه وفعله شيءٌ واحدٌ فلا يصدر عنه تعالى مباشرة إلَّا شيء واحد، وهو بهذا قد مهَّد لبلورة قاعدة الواحد في الصدور.

وجاء ابن سينا فتابعه الفارابي في ترسيم نظريَّته في الفيض، والتي استندت إلى ثلاثة مبادئ رئيسيَّة هي:

انقسام الموجودات إلى واجب وممكن، والواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه إلَّا واحد، التعقّل والإبداع؛ فإذا جمعنا هذه المبادئ كلَّها أمكننا أن نوضح كيفيَّة فيض العالم وصدوره عن الله عزّ وجلَّ، إذ إنَّه واجب الوجود بذاته وهو واحد، وهو عقل يعقل ذاته، كما يستحيل صدور أكثر من واحد عن وجود كهذا، ولضروة السنخيَّة بين العلّة والمعلول، فلا صدور عن المجرَّد التامِّ الصرف إلَّا بوسائط، ولا يصدر عنه إلَّا ما يسانخه، وقد أقرَّ نظريَّة العقول العشرة المفارقة، فأعلى الموجودات التي تفيض عن الباري هو العقل الأول، وأدناها هو العقل العاشر المتصرّف في عالم الكون والفساد والسماوات، وكلّها حلقاتٌ متّصلة لها عقل ونفس وجسم، وفارق الفارابي في أنَّ المادَّة لا تصدر عن الله، إذ المعقولات في مكانٍ أعلى من كلِّ ما هو مادّيٌّ، فرفع بذلك مقام النّفس في كونها وسيطةً بين عالم المعقول وعالم الأجسام.

وقد وافق الملَّا صدرا الفارابي وابن سينا في الفيض الإلهيِّ، وقدَّم لها نظريَّة تقسيم الموجودات واجب وممكن وممتنع، والواجب إلى واجبٍ بالذات وواجبٍ بالغير، مع تفصيلٍ أكثر لتحديد الأصالة في تحقُّق الموجودات، فاعتبر الأصالة للوجود في التحقُّق والاعتبارية للماهيَّة، بمعنى أنَّ منشأ الآثار الخارجيَّة يتبع الوجود لا الماهيَّة، وأنَّ إنّيته تعالى عين ماهيَّته وماهيَّته عين إنيّته، فلا ماهيَّة له سوى الوجود الخاص المجرَّد عن مقارنة الماهيَّة، فالواجب صرف الوجود ومحض الذات، وهو في الواقع كلُّ الأشياء التي لم تقف ولا تقف ذاتها من غير أن تفيض على ما دونها من الأشياء

فيضانًا دائمًا لكونها غير متناهية في الشدَّة والمدَّة والعدَّة، بل أفاض أولاً على العقل وصوره على مثاله قبل أن يفيض على غيره، إذ لم يجز في العناية الواجبيَّة صدور الممكن الأخسّ قبل الأشرف، ولمَّا كان العقل أيضًا تامًّا كاملاً بعد الأول لم يجز وقوفه عند ذاته من غير أن يصدر عنه ما يناسبه، فأفاض من نوره وقوَّته على النفس. وكذلك لمّا امتلأت نورًا وقوَّة وغيرها من الفضائل والخيرات لم تقدر على الوقوف على ذاتها، لعلّة أنَّ تلك الفضائل والخيرات التي أفادها العقل تُشَوّقها إلى التّشبُّه بالعقل والاتصال به، فأفاضت من نورها وفضائلها على ما تحتها، لكن ليس على سبيل التّجدُّد الزمانيِّ، إذ ليست تامَّة الوجود وإلَّا كانت عقلاً لا نفسًا، فملأت العالم من نورها وبهائها وحسنها من صور الأنواع وطبائع الجسمانيَّات كالأفلاك والكواكب والحيوانات والنبات والمعادن، فتلك الصورة أيضًا في غرائزها وجبلاتها الجود على ما تحتها، فالطبيعة راجعة إلى النفس، والنفس راجعة إلى العقل، والعقل راجع إلى الواحد القهَّار، الذي يستحيل صدور الأفعال والمعلولات المتكثّرة عنه مباشرة من دون وسائط هي في الواقع الكلمات التامَّة الإلهيَّة.

هذا كلُّه يعني أنَّ قاعدة الواحد إحدى أهمِّ القواعد الفلسفيَّة المعرفيَّة التي تعتمد عليها نظريَّة الفيض والصدور في الفكر الإسلاميّ، وهي من فروع مباحث العليَّة التي تؤسِّس لأصل السنخيَّة بين العلة والمعلول، فلا يمكن من أمر واحدٍ بسيط بالمعنى الواقعيِّ صدور أكثر من شيء واحد، لأنَّ الكثرة من مصدرٍ بسيط يستلزم إنكار العليَّة والمعلوليَّة بين الموجودات الإمكانية، ولزوم التكثّر والتركيب في الذات الواحدة وإنكار السنخية بين العلة والمعلول والمفيض والمستفيض، وصدور الموجودات الماديَّة والمتغيّرة عن الموجود المجرَّد والثابت. وقد ركّز ابن سينا برهانه في كتاب «الإشارات والتنبيهات» على مسألة صدور المعلولات بالنظر إلى الحيثيَّات والجهات المختلفة التي تستلزم التركيب في العلَّة، أمَّا في كتاب «المباحثات» فقد ركَّز على صدور معلولين من جهة واحدة وهذا يستلزم التناقض، كما صاغ الدليل في إلهيَّات الشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد على أنَّ الإيجاد من الحقِّ تعالى لا لشيءٍ آخر سوى ذاته، فلا يمكن أن تكون منشأً لموجودٍ آخر، وعليه، فإذا صدر إثنان عن ذات الواجب يلزم أن يكون هناك جهات كثيرة في ذاته تعالى.

وزاد ملاَّ صدرا الشيرازي في الدّليل ليرى أنَّ الصادر الأول موجودٌ مجرّد يكون وساطة في صدور الموجودات وفق لازمة السنخيَّة وبسيط الحقيقة والفقر الوجوديِّ للممكنات والوجود الرابط، وكذلك تعيين المصداق الحقيقيِّ للواحد والصادر الأول وترتيب الأشرف فالأشرف، فهو الأشرفَ على الإطلاق لكونه أقربَ الأشياء إلى مبدأه، والأوسعَ على الإطلاق من حيث السّعة الوجوديَّة لكونه الموجودَ الأتمّ، فلا ينافي الفيضُ ولا مفادُ هذه القاعدة قدرةَ الله المطلقة واللاَّمتناهية.

علوم المبدأ
العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

قائمة المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم.
2. PROF.DR للعلوم الإنسانيَّة والباطنيَّة على الرابط التالي: https://kenanaonline.com/
3. ابن رشد محمد بن أحمد، تفسير ما بعد الطبيعه أرسـطو. طهران، انـتشارات حكمت، 1380هـ ش.
4. ابن رشد محمد بن أحمد، تهافت التهافت، تحقيق علي أصغر حلبي، انتشلرات جامي، طهران، 1384هـ ش.
5. ابن رشد محمد بن أحمد، ما بعد الطبيعة، دار التراث العربي، القاهرة، 1958.
6. ابن سينا حسين بن علي بن عبد الله، المباحثات، تحقيق محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، قم، 1371هـ ش.
7. ابن سينا حسين بن علي، ، الشفاء، الإلهيَّات، تحقيق إبراهيم مدكور، الهيئة العامَّة لشؤون المطابع الأميريَّة، القاهرة، 1960.
8. ابن سينا حسين بن علي، النجاة، تحقيق ماجد فخري، منشورات دار الآفاق، بيروت، 1982.
9. ابن سينا حسين بن علي، كتاب الإشارات والتنبيهات، شرح الطوسي، خواجة نصير الدين، تحقيق فيضي كريم، قم، مؤسسه مطبوعات ديني، 1400 هـ ش.
10. ابن‌سينا حسين بن علي، الشفاء (الإلهيَّات)، تصحيح سعيد زايد، قم، انتشارات مكتبه آيت‌الله المرعشى، 1404هـ.
11. ابـن‌سينا حسين بن علي، المبدأ والمعاد، تحقيق عبدالله نورانى، طهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامى، 1363هـ ش.
12. ابن‌سينا حسين بن علي،النجاة مـن الغرق في بحر الضلالات، تصحيح محمدتقي دانش‌پژوه، طهران، انتشارات جامعة طهران، 1397هـ ش.
13. الأشتياني مهدي، أساس التوحيد، أمير كبير، طهران، 1360 هـ ش.
14. آل ياسين جعفر، صدر الدين الشيرازي مجدد الفلسفة الإسلاميَّة، مطبعة المعارف، العراق، 1995.
15. الآلوسي حسام، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنشر، بيرت، 1980
16. إيمان بور منصور، قاعده الواحد ومسئله نخستين افاضه باريتعالى، مجلة خردنامه، العدد20، 1382هـ ش.
17. بدوي عبد الرحمن، أفلوطين عند العرب، مكتبة النهضة المصريَّة، القاهرة، 1955.
18. بدوي عبد الرحمن، الأفلاطونيَّة المحدثة عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.
19. بدوي عبد الرحمن، التراث اليوناني في الحضارة الإسلاميَّة، مكتبة النهضة المصريَّة، القاهرة، 1940.
20. بدوي عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصريَّة، القاهرة، 1956.
21. برهييه إيميل، تاريخ الفلسفة، (الفلسفة الهلنستيَّة والرومانيَّة)، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1998.

22. توفيق نانسي أمير، نظريَّة المعرفة عند فلاسفة القرون الوسطى، نماذج ممثلة، من دون تاريخ.

23. الداماد محمد باقر، القبسات، اهتمام مهدي محقق، مؤسسه مطالعات اسلامي، طهران، 1356 هـ ش.

24. الدحاني بدر، في فلسفة الفن والجمال، دائرة الثقافة، حكومة الشارقة، من دون تاريخ.

25. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، 2013.

26. الرازي فخر الدين محمد بن عمر، المباحث المشرقيَّة، بيروت، دار الكتاب العربي، 1400هـ.

27. رشاد علي أكبر، الفلسفة المضافة الهويّة والمفهوم والارتباط، ترجمة حسن علي مطر، نصوص معاصرة، مركز البحوث المعاصرة في بيروت، -18 -1 2018.

28. ساماني مهدي نيكويي، نظريه وسائط ومسأله ربط كثرت به وحدت از ديدگاه صدر المتالهين، فصلنامه علمي پژوهشى دانشگاه قم، سال دهم، شماره دوم.

29. السبزواري ملا هداي، أسرار الحكم، تحقيق كريم فيضي، انتشارات مطبوعات ديني، قم، 1382 هـ ش.

30. سعد الدين السيد صالح ، قضايا فلسفيَّة في ميزان العقيدة الإسلاميَّة، جامعة الإمارات العربيَّة المتَّحدة، الإمارات، 1998.

31. السهروردي شهاب الدين يحيي، تصحيح هنري كوربان، انتشارات موسَّسة مطالعات وتحقيقات فرهنگى، طهران، 1372هـ ش.

32. الشيرازي صدر الدين محمد، أسرار الآيات، تحقيق محمد خواجوئي، انجمن اسلامى حكمت و فلسفة، طهران، 1360 هـ ش.

33. الشيرازي صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة، قم ، منشورات مصطفوي، 1400 هـ ش.

34. الشيرازي صدر الدين محمد، الشواهد الربوبيَّة، تحقيق مصطفى محقق الداماد، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدرا، طهران. 1384هـ ش.

35. الشيرازي صدر الدين محمد، المبدأ والمعاد، تحقيق السيد جلال الدين الأشتياني، مؤسسة أنجمن فلسفة، طهران، 1354.

36. الشيرازى قطب الدين، شرح حكمه الاشراق، تحقيق عبدالله نورى ومهدى محقق، طهران، انتشارات انجمن آثار ومفاخر فرهنگى، 1383هـ ش.

37. الشيرازي محمد صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981.

38. الشيرازي محمد صدر الدين، رسالة المشاعر، تحقيق خالد عبد الكريم الطرزي، من دون تاريخ ولا ناشر.

39. صليبا جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.

40. ضاحي محمد عبد علي، نظريَّة الفيض الفارابيَّة في ميزان العقائد السماويَّة، مجلَّة «البحوث والدراسات الإسلاميَّة»، العدد60.

41. الطباطبائي محمد حسين، نهاية الحكمة، تحقيق غلام رضا فياضي، جامعة المدرّسين، قم، 1384هـ ش.

42. العراقي عاطف، ثورة العقل في الفلسفة الإسلاميَّة، دار المعارف، القاهرة، 1984، ص: 109.

43. العراقي عاطف، ثورة العقل في الفلسفة الإسلاميَّة، دار المعارف، القاهرة، 1987.

44. الفارابي أبو نصر ، السياسة المدنيَّة، تحقيق علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، القاهرة، 1996.

45. الفارابي أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق الدكتور عبد الحميد حمدان، دار المشرق، بيروت، 1986.

46. الفارابي أبو نصر، رسائل الفارابي، دائرة المعارف العثمانيَّة، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية حيدر اباد الدكن – الهند، 1367هـ.

47. الفارابي أبو نصر، عيون مسائل النفس، المكتبة السلفيَّة، القاهرة، 1910.

48. الفارابي أبو نصر، فصوص الحكم، تحقيق محمد حسن آل ياسين، انتشارات بيدار، قم، 1405هـ ش.

49. الفارابي أبونصر، آراء اهـل المـدينة الفاضلة. تحقيق دكتر البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1990.

50. فخري ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، من طاليس إلى أفلوطين وأبروقلس، دار العلم للملايين، بيروت، 1991.

51. الكندي أبو إسحاق، رسائل الكندى الفلسفيَّة، محمد تحقيق محمد عبدالهادي ابوريده، مصر، دارالفكر العربي، 1950.

52. كوپلستون فـردريك، تاريخ فلسفه يونان وروم، تـرجمة سـيد جلال الدين مجتبوى، تهران، انتشارات علمى و فرهنگى وانتشارات سروش، طهران، 1388هـ ش.

53. المجلسي محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسَّسة الوفاء، بيروت، 1982.

54. محمد إبراهيم ناهد، نظرية الفيض عند أبروقلس وأثرها في الفكر الفلسفي الإسلامي، الفارابي وابن سينا نموذجًا، مجلة «البحث العلمي في الآداب»، العدد20، سنة 2019.

55. مرتضى بسام، نظرة في الإلهيَّات، دار الرسول الأكرم، بيروت، 1998.

56. المصطفوي محمد كاظم، الحكمة المتعالية، شرح تحفة الحكيم مكتب الإعلام الإسلامي، طهران، 1379هـ ش.

57. مطر حلمي، أميرة، الفكر الإسلامي وتراث اليونان، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، 1996.

58. مطهري مرتضى، العدل الإلهي، انتشارات مؤسسة أم القرى، قم، 1386هـ ش.

59. النشار مصطفى، فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، دار الثقافة العربيَّة، القاهرة، 2006.

60. هويدي يحي، دراسات في علم الكلام والفسلفة الإسلاميَّة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1979.

الوعي الفلسفي في معاثره
استقراء نقدي من الحقبة اليونانيّة إلى ما بعد الحداثة

غيضان السيد علي
أستاذ الفلسفة الحديثة . جامعة بني سويف . مصر

ملخص إجمالي:

بذل الفلاسفةُ جهودًا كبيرة لتحديد مفهوم الوعي ـ ذلك المفهوم الذي يُمَكِّن الإنسان من إدراك الأشياء من حوله، كما يُمَكِنّه من إدراك ذاته والغوص في أعماقها ـ والوقوف على أهمّيَّته، فوجدوا فيه خاصِيَّة من خصائص العقل البشريِّ، يرتبط بوجوده وجودُ الفكر واللُّغة؛ فإذا انتفى فلا وجود لفكرٍ ولا لغة. وعليه، تصبح مقاربة الوَعْي فلسفيًّا محاولة لمقاربة الحقيقة التي بحث عنها فلاسفة الغرب على مدار التاريخ؛ فكان في الفلسفة الأولى هو العلم بالخالق المبدئ، ونالت بذلك المرتبة الأعلى والأشرف بين العلوم والمعارف.

لكنَّ الأمر اختلف في العصور التالية، فلم يُقرِّب الوعيُ الغربيين المُحدَثين من الإله الذي جعلته الفلسفة الأولى محور اهتمامها، بل على العكس، فقد أبعدهم تمامًا عن معرفته؛ نظرًا لاعتلال الضمير واختلال التفكير، ممَّا جعلهم يسيرون في الاتِّجاه المضادِّ، حتى ذهب ماركس إلى أنَّ الإله مِن صُنع البشر وتخيُّلاتهم، في حين أعلن نيتشه أنَّه قد مات!

من هنا نرى كيف أنَّ الإنسان الحديث تاه في الطريق لاعتماده على العقل وحده الذي خلَّصه من ظلال الأسطورة وتبعاتها في العصور الغابرة، لكنَّه ما لبث أن ألقى به في العماء Chaos حتى لقد بدا له الأمر لغزًا لا سبيل إلى الوقوف على كُنهِهِ وحقيقتِهِ، فنعته باللُّغز الأخير المتبقّي.

* * *

مفردات مفتاحيَّة: ضلال الوعي، الفلسفة الأولى، الأسطورة، اللُّغز الأخير، الحداثة، مابعد الحداثة.

علوم المبدأ
العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

تمهيد:

مفردة الوَعْي حمَّالة اوجه في دلالاتها ومعانيها المتعدِّدة، فهي التي تتغيَّر بتغيُّر المجال الذي تَرِدُ فيه. والإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمتلك وعيًا على خلاف الكائنات الأخرى، فيمكِّنُه إدراك الأشياء من حوله، وإدراك ذاته والغوص في أعماقها. كما يرتبط وجوده بوجود الفكر واللُّغة. من هنا يمكننا وصف الوَعْي بأنَّه الإطار الذي نضع داخله كلَّ نتائج التجارب والعلوم والمعارف التي توصَّلت إليها البشريَّة عبر تاريخها، حيث يشير في مفهومه العام إلى الإحاطة بحقائق الأشياء من حولنا وحفظها واستيعابها والتعامل معها، أو تدبُّرها للوقوف على حقيقتها وسبر أغوارها.

مسعانا في هذا البحث الوقوف عند «مفهوم الوعي» في تاريخ الفلسفة منذ نشأتها الأولى، كما بدت قبل أرسطو (483 ق.م- 223 ق.م) وعنده، وصولاً إلى فلسفة الحداثة وزمن ما بعد الحداثة.

أوَّلًا- معنى الوعي في دلالاته وحقوله

أ- في اللُّغة، هو لفظة تشير إلى مدلولات شتَّى منها الحِفظ والفَهم والقبول وسلامة الإدْراك؛ فهو حِفْظ القلب الشيء وفَهمه وقبوله. وفلان أَوعى من فلان أي أَحفظ وأَفهم. وفي الحديث: «نَضَّر الله امرأً سمع مَقالتي فوعَاها، فرُبَّ مُبلغٍ أَوعَى من سامعٍ». والوَعِيُّ الحافظ الكَيِّس الفقيه. وفي حديث أَبي أُمامة: «لا يُعذِّب الله قلبًا وَعَى القرآن»؛ وقال ابن الأثير: أي عَقَله إيمانًا به وعملاً، فأمَّا من حَفِظَ ألفاظَه وضَيَّعَ حدوده فإنّه غير وَاعٍ له[1]. ومعناه أيضًا أَنْ تحفظ الشيء في نفسك، والإيعاء أَنْ تحفظه في غيرك، والوِعَايةُ أَبلغ من الحفظ لأنّها تختص بالباطن، والحفظ يستعمل في حفظ الظاهر[2]. ووَعَى الأمرَ أي أَدركه على حقيقته، والوَعْي هو الحفظ والتقدير والفهم وسلامة الإدراك[3].

ب- في الاصطلاح، يتنوَّع معنى الوعي ويختلف حَسب كلّ عِلمٍ يَرِد فيه:

ج - في **علم النفس،** هو جَمَاعُ العمليَّات العقليَّة التي تشترك في فهم الإنسان للعَالم ولنفسه، ويرتبط بنشاط الإنسان وبتطور اللغة[4]. أو هو معرفة الإنسان عواطفه ومشاعره وميوله المختلفة، ويقف على حقيقة دوافعه التي تحدِّد سلوكه وتشكِّل توجُّهاته.

د- في **علم الاجتماع،** يشير إلى مجموع الأفكار والنظريَّات والآراء والمشاعر الاجتماعيَّة والعادات والتقاليد التي توجد لدى الناس، والتي تعكس واقعهم الموضوعيّ. وبما أنَّ الوجود

[1]- ابن منظور، لسان العرب، المجلَّد الخامس عشر، تحقيق جملة من المحقّقين، بيروت، دار صادر، د.ت، ص 396.
[2]- عبدالمنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2000، ص 946.
[3]- المعجم الوجيز، مجمع اللُّغة العربيَّة، القاهرة، طبعة خاصَّة بوزارة التربية والتعليم، 2005، ص675.
[4]- المرجع نفسه.

الاجتماعيَّ للناس يتَّصف بالتعقيد والتنوُّع، فإنَّ الوعى الاجتماعيَّ يتَّصف أيضًا بالتعقيد والتنوُّع[1]. كما يشير مفهوم الوعي حسب تعريف «قاموس علم الاجتماع» إلى أنَّه : «اتجاهٌ عقليٌّ انعكاسيٌّ يُمَكِّن الفرد من الوعي بذاته وبالبيئة المحيطة به بدرجات متفاوتة من الوضوح والتعقيد، ويتضمَّن ذلك وعي الفرد بالوظائف العقليَّة والجسميَّة، ووعيه بالأشياء وبالعالم الخارجي، وإدراكه لذاته فرديًّا وكعضوٍ في جماعة»[2].

في هذا السياق، يؤكِّد تشارلز كولي T. Cooley أنَّ «الوعي الاجتماعيَّ أو الوعي بالمجتمع لا يمكن فصله عن **الوعي الذاتيِّ** self-consciousness، حيث إنَّ هذا الأخير يشير إلى الطريقة التي نفكر ونشعر بها، ونتصرف بناءً عليها، بالإضافة إلى كيفية تفسير الأشياء لأنفسنا وفهم العالم من حولنا. ويعلل «كولي» ارتباط الوَعْي الاجتماعيِّ بالوَعْي الذاتيِّ؛ لأنَّنا بالكاد لا نستطيع التفكير في أنفسنا إلَّا بالإحالة إلى جماعة اجتماعيَّة من نوع ما، ولا إلى الجماعة من دون الإشارة إلى أنفسنا. فالأمران يسيران معًا جنبًا إلى جنب، وما نحن على وعي به حقًّا ليس أكثر أو أقلَّ من الكلِّ الشخصيِّ أو الاجتماعيِّ المعقَّد، الذي يتمُّ تأكيده الآن على وجه الخصوص أو بصفة عامَّة. وعليه، فإنَّ معظم وعينا الانعكاسيِّ لحالات عقلنا الواعي، تصبح بالتالي وعيًا اجتماعيًّا، لأنَّ إحساسنا بعلاقتنا بالآخرين، أو بعلاقات الآخرين بعضهم ببعض، بالكاد أن تفشل في أن تكون جزءًا منها. فالذات والمجتمع توأمان، ونحن نعرف أحدهما في نفس اللَّحظة التي نعرف فيها الآخر[3].

هـ - **الوَعْي الدينيُّ**، يشير غالبًا إلى الشعور الدينيِّ الفطريِّ في الإنسان، وهو- في الأصل - وجدانٌ دينيٌّ، وإدراكٌ بقوَّة باطنة يسوق ذوي العقول إلى الإيمان بقوَّة عليا مدبِّرة وخالقة للكون، ويدفعهم للسعي نحو الخير. وبالوَعْي الدينيِّ نتحصَّل على إدراكات النفس التي تكون بها المَحبَّة لله، ولعبادته وطاعة أوامره، والأخذ بالقِيَم المطلقة، والعمل بمقتضاها[4]. إذ يهتمُّ الوعيُ الدينيُّ في صورته العامَّة- كما في الدين الإسلاميِّ- بضرورة الإجابة على الأسئلة التي تدور حول: أصل الخِلْقة الإنسانيَّة، وبيان الأطوار التي يمرُّ بها خلق الإنسان، وبيان الغاية من الوجود الإنسانيِّ(عبادة الله وعمارة الأرض)، والوعي بحدود الطاقة البشريَّة ومحدوديَّة قدراتها.

و - **الوَعْي المعرفيَّ**، يشير إلى الوقوف على كُنه العمليَّات العقليَّة التي يقوم بها الإنسان؛ كالتفكير والانتباه والإدراك والتذكُّر والتخيُّل وغيرها من عمليَّات معرفيَّة. ويبدو ذلك الوَعْيُ مقتصرًا على الإنسان العاقل الناضج من دون غيره، فلا يقف الأطفال الصغار على كُنْه عمليَّاتهم العقليَّة

---

[1]- سمير نعيم أحمد، النظريَّة في علم الاجتماع، القاهرة، الطبعة العاشرة، 2006، ص189-190.

[2]- محمد علي محمد وآخرون، قاموس علم الاجتماع، الإسكندريَّة، دار المعرفة الجامعيَّة، 1988، ص88.

[3]- فرغلي هارون، حول مفهوم الوعي الاجتماعي، تمَّ الاطِّلاع عليه في 2021/12/6، مقال منشور على الرابط الإلكتروني التالي:
https://www.anfasse.org/20105866-/21-31-18-05-12-2010/59-33-01-27-12-social-consciousness

[4]- عبدالمنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص 947.

التي يقومون بها؛ لأنَّ ذلك يحتاج إلى مزيد من التجريدات والتصوُّرات التي لا تقوى عليها قدرات وإمكانات الطفل المحدودة.

ز - **الوَعْي من الناحية الفيزيائية العضويّة**، يشير إلى قدرة الدِماغ على القيام بعمليَّاته العضويَّة والعصبيَّة والإدراكيَّة، وإدارة أجهزة الجسم وتوجيهها، وأداء العمليَّات المختلفة من سمع وبصر، وقدرة على الكلام، وضبط الحركة، والتخطيط المستقبليّ. ويقابله فقدان الوَعْي الذي قد يكون بسبب حادث خارجيٍّ، أو اعتلال وظيفيٍّ داخليٍّ، أو كآليَّة دفاعيَّة في المواقف التي يفشل المرء في تعبئة إمكانيَّاته لمواجهتها، فيلجأ إلى إلغاء الموقف بغمر الأنا(الضمير أو النفس) بكلِّ الطاقة المختزنة حتى يحدث إغماء أو فقدان الوَعْي كما يحدث في مواجهة الصدمات النفسيَّة[1].

بناءً على هذه التعريفات، يمكننا تصنيف الوَعْي حسب المجالات المعرفيَّة التي صنعها تطوُّر العقل. ومن هذه المجالات ما هو مرتبط بالسلوك: كالوَعْي السياسيِّ، والوَعْي الأخلاقيِّ، والوَعْي الفنيِّ، والوَعْي الدينيّ. ومنها ما هو مرتبط بالمعرفة النظريَّة كالوَعْي الثقافيِّ، والوَعْي العلميِّ، والوَعْي الفلسفيّ.

ثانيًا- دلالات مفهوم الوَعْي عبر تاريخ الفلسفة:

من تعريف مفهوم الوَعْي بوجهٍ عامٍّ، والتعرُّض لنماذج من مدلولاته الاصطلاحيَّة، ننتقل إلى تعريف مفهوم **الوَعْي عبر تاريخ الفلسفة** بوصفه محورًا لهذه الدراسة. فقد استُخدم في التفكير الفلسفيِّ ليس للدلالة على وعيٍ بالذات فحسب، بل أيضًا على الذات الواعية نفسها في مقابل الموضوع الذي تكون الذات على وعي به؛ إذ إنَّ الوَعْي الفلسفيَّ يُعدُّ وَعيًا مميّزاً حيث إنَّه بدأ مع أَول محاولة قام بها الإنسان العاقل لمعرفة ذاته وكينونته، فأخذ يطرح السؤال تلو السؤال، من قبيل: من أين جاء؟ وإلى أين يذهب؟ ولماذا وُجِد؟ وما الغاية من وجوده؟ كيف يتخلَّص من آلامه؟ كيف يعيش سعيدًا؟ مَنْ أوجده؟ وماذا يريد منه؟...إلى آخر هذه الأسئلة الوجوديَّة التي أرَّقت الإنسان منذ أن بدأ يعي ذاته ويفكِّر في كينونته.

ولذلك، يمكن تعريف هذا النوع من الوَعْي بأنَّه فهم الشخص للأفكار ووجهات النظر، والمفاهيم التي تقصد رفاهيَّة الإنسان وتجعل مصلحته فوق كلِّ اعتبار. وهذا الفَهم غير مرتبط بأيِّ تعصُّب منهجيٍّ، أو تعصُّب قوميٍّ، أو عنصريٍّ، أو دينيٍّ متطرِّف، ولا بأيِّ شكل من أشكال التعصُّب الطبقيِّ القصير النظر. كما لا يرتبط هذا الوَعْي بالأهداف والمصالح المادِّيَّة العابرة، بل يكون هذا النوع عبارة عن شعور إنسانيٍّ يسيطر على صاحبه وعلى أفعاله بكاملها، وهو ما يدفع الشخص إلى

[1]- د. أ. م . س. ولكنسون، أساسيَّات طبِّ الأعصاب، ترجمة لطفي عبدالعزيز الشربيني- هشام صالح الحناوي، مركز تعريب العلوم الصحيَّة، الطبعة الأولى، 2002، ص223-246.

تكوين حياة حرَّة وكريمة تليق به ككائن حيٍّ عظيم الشأن[1].

ويتوسَّل هذا الوَعْي في بلوغ مآربه الإنسانيَّة بالإدراك العقليِّ من خلال تواصل الفرد مع البيئة المحيطة به. ويكون ذلك من خلال حواسِّ الإنسان الخمس. ولحالة الإدراك هذه مستويات عدَّة منها: الإحساس بالذات، والإدراك الذاتيّ، والحالة الشعوريَّة، والحكمة أو العقلانيَّة، والإدراك الحسّيّ بين الفرد والبيئة، وبالتالي فإنَّ الوَعْي الفلسفيَّ هو مجموعة من الأفكار، والمعارف، وحصيلة التجارب التي شكَّلت لدى الفرد مفاهيمه عن كلِّ ما هو حوله[2]. أو هو :»جملة من التصوُّرات والأفكار المتنوِّعة التي تُحَصِّلها الذات بذاتها عن العالم الخارجيِّ، والذي يجعلها في اتِّصال دائم معه»[3].

نلفت هنا إلى أنَّ الوعي عند **أرسطو (384 ق.م – 322 ق.م)** كما بدا في «الفلسفة الأولى» هو «معرفة المبادئ والأسباب»[4]. ولذلك كان الإنسان الواعي عنده هو من يعرف مبادئ وأسباب كلِّ شيء بقدر الإمكان، رغم أنَّه من الممكن ألَّا يكون على وعي بفرادى هذه الأشياء على حدة. فأكثر العلوم دقَّة عنده هي تلك العلوم التي تدرس أكثر المبادئ الأولى، لأنَّه بسبب هذه المبادئ وعن طريقها تُعرف جميع الأشياء الأخرى. ولمَّا كان العلم الإلهيُّ هو من بين الأسباب أولها جميعاً، أو هو المبدأ الأول، فالعلم بالله أعلى من العلوم الأخرى كافَّة.

الأمر ذاته الذي يؤكد عليه فيلسوف العرب أبو **يوسف يعقوب الكندي (256-185هـ)** فيقول: «إنَّ أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة، التي حدَّها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان؛ لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحقِّ، وفي عمله العمل بالحقّ»[5].

ثمَّ يستطرد قائلاً: «وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى، أعني علم الحقِّ الأول الذي هو علَّة كلِّ حقّ، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التامُّ الأشرف هو المرءَ المحيط بهذا العلم الأشرف، لأنَّ علم العلَّة أشرف من علم المعلول؛ ولأنَّنا إنَّما نعلم كلَّ واحد من المعلومات علمًا تامًّا إذا نحن أحطنا بعلم علَّته»[6].

---

[1]- خلود أبو حسين، مفهوم الوَعْي فلسفيًّا، تمَّ الاطِّلاع عليه في 2021/12/6 على الرابط الإلكتروني التالي:
https://mawdoo3.com

[2]- فيروز هماش، مفهوم الوعي واللَّاوعي في الفلسفة ، تمَّ الاطِّلاع عليه في 2021/12/6 على الرَّابط الإلكتروني التالي:
https://mawdoo3.com

[3]- مونيس بخضرة، تاريخ الوعي- مقاربات فلسفيَّة حول جدليَّة ارتقاء الوَعْي بالواقع، الجزائر، منشورات الاختلاف/ بيروت، الدار العربيَّة للعلوم ناشرون، ط1، 2009، ص 17.

[4]- أرسطو، نصّ كتاب ميتافيزيقا أرسطو، ترجمة إمام عبدالفتاح إمام، القاهرة، دار نهضة مصر، ط3، 2009، ص297.

[5]- الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق محمد عبدالهادي أبو ريدة، القاهرة، دار الفكر العربي، ط2، 1950، ص 25.

[6]- الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ص30.

بعد ذلك، نالت الفلسفة الأولى شرفها العامَّ عند الكنديِّ، إذ هي محاولة للوعي بالله تعالى، ومن ثمَّ كان باقي الفلسفة منطويًا في علمها؛ وإذ هي أول بالشرف، وأول بالجنس، وأول بالترتيب من جهة الشيء الأيقن علمًا، وأول بالزمان، إذ هي علَّة الزمان[1]. وعلى ذلك، يكون الوعي في الفلسفة الأولى هو الوعي بالله تعالى، **فمن عرف ربَّه عرف نفسه** وعرف العالم من حوله.

في هذا الإطار، أعطى صوفيَّة الإسلام «المعرفة الإشراقيَّة» الأهمّيَّة الكبرى في تشكيل الوعي ووسيلتها القلب، وتسمَّى: العرفان، والبصيرة، والعلم اللَّدنيّ. كما منح الصوفيَّة «الخيال» مكانة كبيرة في تشكيل الوعي؛ فالخيال عندهم يساعد في الكشف عن نوعٍ مهمٍّ من المعارف والحقائق التي لا يصل إليها العقل الإنسانيُّ ولا الإدراك الحسّيّ.

وانطلاقًا من الوعي في الفلسفة الأولى عند أرسطو وتلامذته، سواء من المسلمين أم اللَّاتين، عرَّفه **ليبنتز** Leibniz (1646-1716م) بأنَّه «المعرفة التأمُّليَّة للحالة الباطنيَّة للموناد». كما عرّفه **لوك** Locke(1632-1704م) بأنَّه «إدراك الإنسان لما يحدث في عقله». وبينما ذهب **هيوم** Hume (1171-6771م) إلى أنَّ الوَعْي هو الشعور الداخليُّ، ميَّز **كانط** Kant (1724-1804م) بين الوَعْي التجريبيَّ (النفسيَّ) وبين الوَعْي المتعالي (الترنسندنتاليّ)، فالأول ينتسب إلى عالم الظواهر، ووحدته يمكن أن تتمَّ بحسب التركيب الذي يتمُّ بوساطة عيانات المكان والزمان وتصوُّرات الذِّهن. أمَّا الثاني فهو إمكان توحيد كلِّ وعي تجريبيٍّ وإمكان المعرفة. وهُوّيَّة الشخص ليست أمرًا تجريبيًّا بل هي أمر متعال. أمَّا عند **فشته**Fichte و**هيغل** Hegel (1381-1771م) فنجد نقلة من فكرة الوَعْي الترنسندنتالي إلى فكرة الوَعْي الميتافيزيقي؛ فلقد جعل فشته من الوَعْي الأساس للتجربة الكلّيَّة، ويرى أنَّها هي «الأنا» الذي يصنع نفسه لنفسه.

يصف هيغل درجات أو أشكال الوَعْي في عمليَّة ديالكتيكيَّة في مجراها يكون تطوُّرُ الوَعْي هو تطوُّرَ الواقع. وفي كتابه «ظاهريَّات العقل» يُظهر لنا الوَعْي على أنَّه هو العلَّة الأولى، والوَعْي الذاتيَّ هو المرحلة الثانية، والعقل (أو الروح) من حيث هو حرٌّ وعينيٌّ هو المرحلة الثالثة. من جهته، يصوِّر **برنتانو**Brentano (1838-1917) الوَعْي على أنَّه «إحالة وقصديَّة»، لا حاويًا ومحويًّا. وهو عند برغسونBergson (1859-1941م) يعني التذكُّر الحاضر[2].

في المقابل، ذهب **وليم جيمس** W. Games (1842-1910م) إلى أنَّ الوَعْي الفلسفيَّ هو علاقة بين الذات والعالَم. وعرَّفه **برتراند راسل** B. Russell (1872-1970م) بأنَّه خاصّيَّة المخّ. وقال عنه **الماديّون** إنَّه انعكاس العالَم الموضوعيِّ والوجود الشخصيِّ، وأنَّه يستوعب التاريخ والمعرفة،

[1]- المصدر السابق، ص31.

[2]- خالد أبو الخير، سلسلة الوَعْي: مقاربات فلسفيَّة ونظرة تطوُّريَّة لأصل الوعي، بحث منشور تمَّ الإطِّلاع عليه في 2021/12/12 على الرابط الإلكتروني التالي: https://elmahatta.com

فيدرك الواقع بطريقة مُثلى، ويضع لنفسه أهدافًا، ويوجِّه نشاط الإنسان إليها، ومن ثمَّ فهو لا يعكس الواقع الموضوعيَّ فقط ، لكنَّه يخلقه أيضًا[1].

هكذا يشير مفهوم الوَعْي الفلسفيِّ إلى جملة التصوُّرات والمفاهيم التي يصوغها الفيلسوف ليعبِّر بها نظريًّا عن خلاصة إحاطته بالمعارف الخاصَّة بالوجود، والمعرفة، والأخلاق، والقيم، والدين. ومن ثمَّ يتميَّز عن سائر أنواع الوَعْي الأخرى بأنَّه لا يقنع بدرجة الفَهم التي تقنع صاحب الوَعْي العاديِّ الموجود عند عامَّة الناس الذي يكون على استعداد للاستقرار والاكتفاء إذا ما جمع من المعرفة ما يكفي لمواجهة الحياة العمليَّة للحياة اليوميَّة. والواقع أنَّ الوَعْي الفلسفيَّ لا يقنع بهدف متواضع كهذا، وإنَّما يهتمُّ بتحصيل المعرفة الشاملة، أو على الأقلِّ المعرفة التي تكون شاملة بالقدر الذي تتيحه الحياة البشريَّة القصيرة، والحدود التي لا يتعدَّاها الذهن البشريُّ، فهو ينطوي على نوع من الفهم الأصيل للكون والتجربة البشريَّة بأكملها.

في هذا المجال، يرى **حسن حنفي** أنَّ لفظ «الوَعْي» أفضل من لفظ «الشعور». الوَعْي حضاريٌّ، والشعور نفسيّ. الوَعْي وعيٌ بالذات أي أنَّه شعور مزدوج في حين أن الشعور وعي خالص. الشعور شعور بشيء خارج الشعور، في حين أنَّ الوَعْي وعي بالذات داخل الشعور. الوَعْي أقرب إلى الدلالة الحضاريَّة أي الشعور الواعي أو الوَعْي الحضاري[2].

انطلاقًا ممَّا تقدَّم، يمكننا القول بأنَّ **الوَعْي الفلسفيَّ هو نوع أرقى وأعلى مرتبة من أنواع الوَعْي الأخرى كافَّة**، إذ إنَّ أنواعه الأخرى تستهدف تلبية الحاجات العمليَّة، حيث إنَّ غريزة البقاء، أو المحافظة على الحياة، أو تلبية الحاجات المختلفة التي تتطلَّبها الحياة المعيشة هي التي تدفعنا إلى تحصيل المعرفة في أدوارها الأولى. من هنا يتبيَّن أنَّ الوَعْي الفلسفيَّ ينشد المعرفة في ذاتها ولذاتها، والباعث إليه هو اللَّذَّة العقليَّة، وغايته التي يهدف إليها هي كشف الحقيقة، من دون أن تدفع إليه أيَّة مطالب عمليَّة أو عقائد دينيَّة. وقد ظلَّ هذا هو حاله حتى جاءت العصور الحديثة والمعاصرة وأصبحت له غايات عمليَّة مقصودة لذاتها. وهذا ما سنعرفه من المبحث التالي الذي يروم الوقوف على مراحل تطوُّره.

ثالثًا- تاريخية تطوُّر الوَعْي الفلسفيِّ وأحقابه

مرَّ الوَعْي الفلسفيُّ بمراحل متعدِّدة لا يمكن أن نبدأها بتاريخ محدَّد؛ فإذا كان الكثير من الباحثين يعودون إلى العصر اليونانيِّ بوصفه أول عصور الوَعْي الفلسفيِّ، انقدحت به العبقريَّة اليونانيَّة على غير مثال سبق، فإنَّنا نغاير هذا الرأي قلبًا وقالبًا، ونرى أنَّ الوَعْي الفلسفيَّ بدأ مع

[1]- عبدالمنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص 947.
[2]- حسن حنفي، مقدِّمة في علم الاستغراب، القاهرة، الدار الفنيَّة،1991، ص112.

الإنسان منذ أن وُجِد وبدأ يفكِّر في الأسئلة الوجوديَّة المختلفة الخاصَّة به في ذاته، وحينما حاول أن يفهم طبيعة الوجود من حوله بوصفه «أنا» عاقلة، وحيث أصبحت المعرفة هي ميله المفضَّل. والفَهم هو هدف حياته، والرَّغبة في الوصول إلى الحكمة هي غايته النهائيَّة. هذا الأمر يؤكِّده **غوسدورف** G. Gusdorf الذي يرى أنَّ الوَعْي الفلسفيَّ لم يكن في يوم من الأيام وقفًا على قوم من دون قوم، أو على شعب من دون شعب، فهو حقٌّ إنسانيٌّ لا علاقة له بخطوط الطول والعرض، ولا بمسائل الجنس والدين واللَّون[1].

1. الوَعْي الفلسفيُّ في الفكر الشرقيِّ القديم:

نقرُّ بأنَّ الوَعْي الفلسفيَّ نشأ عند قدماء الشرقيين، رغم إقرارنا بأنَّ بزوغ هذا الوَعْي كان مختلطًا بالأسطورة التي كانت المحاولة الأولى للفكر الإنسانيِّ في تفسير الطبيعة، خصوصًا بعد ضياع الهدي الإلهيِّ على أيدي بعضٍ من أبناء آدم الذين أصابهم الضلال بعد الهُدى. كانت هذه الأسطورة خليطًا من قصص الآلهة المتعدِّدة والدّيانات الشعبيَّة والأخلاق والروحانيَّات وأشكال التأمُّل الميتافيزيقيّ. وبتطوُّر الوَعْي أخذ الإنسان القديم ينتقل من الوَعْي الأسطوريِّ إلى الوَعْي الفلسفيِّ؛ حيث عجزت الأساطير أن تقدِّم إجابات شافية وكافية لأسئلة «الأنا العاقلة» التي حاولت أن تضع هذه الإجابات الأسطوريَّة في ميزان العقل. فهناك في بلاد الشرق القديم (مصر- الصين - الهند - فارس - بلاد العراق والشام) ابتُدِع العلم الطبيعيُّ، وابتُكِرت الفلسفة، ومن هناك تفجَّرت الينابيع التي روت الأرض الأوروبيَّة فأنبتت فيها الفلاسفة اليونانيين ومن جاءوا بعدهم.

تنبغي الإشارة هنا إلى أنَّ البحوث التاريخيَّة الحديثة أظهرت أنَّ الكثير من تراث المصريين القدماء كان يحتوى على وعيٍ فلسفيٍّ بدا من خلال تفكيرهم المجرَّد في الألوهيَّة والأخلاق والنُّظم الاجتماعيَّة والخلود. فقد تطوَّر الوَعْي الدينيُّ في مصر القديمة من الوثنيَّة المحضة إلى الروحيَّة المغالية في التجريد، بل إلى اللَّاأدريَّة المطلقة[2]. وهذا يشير إلى أنَّ الفكر المصريَّ كان مهدًا للوعي الفلسفيّ، الأمر الذي تؤكِّده الأدلَّة الجغرافيَّة والاقتصاديَّة والتاريخيَّة والأثريَّة.

في المقابل، اصطبغ الوَعْي الإنسانيُّ في بلاد الصين القديمة بصبغةٍ فلسفيَّة واضحة من خلال معالجته لقضايا مهمَّة دارت حول: وجود الإله وطبيعته، وأصل الكون، والطبيعة الإنسانيَّة، والسياسة، ومقاييس الحكم الصالح، ومبادئ الأخلاق العمليَّة وأصولها النظريَّة، والنزعة الصوفيَّة الكامنة في بعض النفوس البشريَّة[3]. وقد قامت الديانة الصينيَّة في بداية الأمر على عبادة السماء

[1]- أنظر، زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، القاهرة، دار نهضة مصر، د.ت، ص19.

[2]- أنظر، محمد غلاب، الفلسفة الشرقيَّة، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصريَّة،1938، ص25

[3]- محمد عبدالله الشرقاوي- أحمد جاد، محاضرات في الفلسفة العامَّة، القاهرة، مطبوعات قسم الفلسفة الإسلاميَّة كلية دار العلوم جامعة القاهرة، المجموعة المتَّحدة للنشر، 1995 - 1996، ص72.

أو الإله الأعمّ، وهو ربُّ الأرباب وحاكم الحكام، ثمَّ انتكس الوعي فعبدوا أرواح الأجداد، ثمَّ عبدوا الأنهار والجبال. وكان الإنسان-عندهم- نتيجة تزاوج القوى السماويَّة بالقوى الأرضيَّة، وأنَّه عن طريق إصلاح الحاكم تنصلح الرعيَّة؛ فالحكَّام يؤثِّرون في الناس بأخلاقهم أكثر ممَّا يؤثِّرون بقوانينهم. وأنَّ القاعدة الأخلاقيَّة الأسمى ليست سوى توجيه أفعالنا الإنسانيَّة بما يتَّفق وطبيعة الإنسان العقليَّة الإلهيَّة. هذا الأمر نفسه هو الذي يمكِّننا من أن نعثر عليه في بلاد فارس مع الفكر الزرادشتيِّ، أو مع الفكر البوذيِّ في الهند، أو ما يمكن استنباطه من ملحمة جلجامش في بلاد الرافدين من وعي فلسفيٍّ راقٍ.

2. الوَعْي الفلسفيُّ في بلاد اليونان القديمة:

بدأ الوَعْي الفلسفيُّ في بلاد اليونان القديمة كحالة تمرُّد ورفض لما قرَّرته الأساطير الكثيرة التي امتلأت بها الإلياذة والأوديسة عن: الآلهة، ونشأة الكون، وطبيعة الحياة، ومصير النفس بعد الموت، والخير والشرّ، وغيرها من المسائل التي تؤرِّق «الأنا العاقلة» في كلِّ مكان وزمان؛ حيث تمَازَجَ في الأساطير اليونانيَّة القديمة الفعل البشريُّ مع الفعل الإلهيِّ، وتصارعت الآلهة كما يتصارع البشر. فقد كان آلهة اليونان- كما تروي الأساطير- يحبّون، ويكرهون، ويفرحون، ويحزنون، ويتزوجون، وينجبون أولادًا، ويقيمون علاقات مشروعة وغير مشروعة مع الآلهة والبشر[1]. ومن ظلال الأسطورة بدأ فلاسفة اليونان يبحثون عن أجوبة عقلانيَّة لهذه المسائل الوجوديَّة الجوهريَّة، فراحوا يفكِّرون على نحوٍ مخالف لما ترويه الأساطير، استخدموا فيه عقولهم وملكاتهم الفطريَّة، فانقسمت الفلسفة اليونانيَّة -حسب كثير من المؤرِّخين- إلى مرحلتين: الأولى هي الفلسفة قبل سقراط، وتضمَّنت المدارس الفلسفيَّة التالية: المدرسة الأيونيَّة الطبيعيَّة، والمدرسة الإيليَّة، والمدرسة الذريّة. وقد ذهبت المدرسة الأولى إلى تفسير نشأة الكون وظواهره الطبيعيَّة تفسيراً نظريًّا بعيدًا عن التفسير الأسطوريِّ، فرأى طاليس- أول الفلاسفة - أنَّ الماء هو أصل الأشياء جميعًا. بينما ذهب خَلَفَهُ أنكسيمندر إلى أنَّ اللَّامتناهي أو الأبيرون هو أصل الأشياء، فكان أول من وضع بذرة النشوء والتطوُّر، وأول من قال بوجود اللَّامتناهي أو المبهم وبالحركة الآتية إلى المادَّة من الخارج. أمَّا المدرسة الإيليَّة التي كان من أهمِّ أعلامها: أكسينوفان وبارمنيدس، فذهبت إلى القول بوحدة الوجود والثبات، وتصوَّرت الوجود تصوُّرًا روحيًّا، ووجَّهت النقد إلى تعدُّد الآلهة، وقدَّمت آراء قويَّة حول توحيد الإله وتنزيهه. في حين اتَّجهت المدرسة الذريَّة إلى معالجة المسألة نفسها فقالت بأنَّ أصل الأشياء كثرة حقيقيَّة، وأنَّه لا يوجد تحوُّل من مادَّة إلى أخرى، وإنَّما الأشياء تأليفات مختلفة

[1]- أنظر، هوميروس، الإلياذة، تعريب ونظم سليمان البستاني، ج1، القاهرة، الهيئة العامَّة لقصور الثقافة، 2015، ص240-241.

من أصول ثابتة، ويفترقون في تصوُّر هذه الأصول وطرق انضمامها وانفصالها[1]. ومن أهمِّ أعلام هذه المدرسة الفيلسوف أنبادوقليس.

المرحلة الثانية من تطوُّر الوَعْي الفلسفيِّ اليونانيِّ بدأت مع السوفسطائيين وانتهت بأرسطو وتلاميذه المباشرين، وتُعدُّ من أهمِّ مراحل الفلسفة اليونانيَّة وأكثرها خصوبة وثراء. حيث عبرَّ الوَعْي الفلسفيُّ فيها عن حركة تحرير وتنوير استهدفت تحرير الإنسان من **ضبابية وظلال الفكر الأسطوري**، فلم يعد محور التفكير الفلسفي المادَّة أو الطبيعة أو العالم الخارجيّ بل اتَّجه إلى الإنسان، إذ اهتمَّ بالعقل الإنسانيِّ على اعتبار أنَّه وسيلتنا إلى المعرفة، واهتمَّ بالعالم الداخليِّ للإنسان على أساس أنَّه مصدر الأخلاق. كذلك تتميَّز هذه المرحلة باعتبار السؤال الخاصِّ بإمكانيَّة العلم وحدوده جزءًا من الفلسفة. هذا بالإضافة إلى ظهور المذاهب الفلسفيَّة الضخمة التي تمثَّلت في فلسفة أفلاطون وأرسطو[2].

ولكن، رغم ذلك، لم يستمرّ هذا التطوُّر في الوَعْي الفلسفيِّ العقلانيِّ، بل أصيب بانتكاسة واضحة في العصر الهللينستيِّ مع مدارسه المختلفة (الكلبيَّة- الأبيقوريَّة - الرواقيَّة)؛ حيث افتقر هذا العصر إلى سداد التفكير واتِّزانه، واختفى الصفاء والهدوء الذي كان يميّز التفكير اليونانيَّ خصوصًا في عصره الذهبيِّ. فقد تميَّز العصر الهللينستيُّ بذاتيَّة التفكير، والافتقار إلى الأصالة والابتكار، وكانت غايته المنشودة البحث عن السعادة أو التخلُّص من الألم.

3. الوَعْي الفلسفيُّ في العصر الوسيط:

شهد العصر الوسيط، وخصوصًا في الشرق الإسلاميِّ، تطوُّرًا ملحوظًا في الوَعْي الفلسفيِّ على خلاف ما شهده في العصر نفسه في الغرب من انحسار وضمور نتيجة لسيطرة الكنيسة على الحياة الفكريَّة؛ حيث أصبحت الفلسفة نشاطًا لاهوتيًّا. ولكن، ليس صحيحًا ما يثار عن أنَّ الفلسفة الإسلاميَّة تقليد أو تفسير مشوَّه وخاطئ للفلسفة اليونانيَّة. فالواقع الذي أخذ يعترف به الكثيرون من الغربيين أنَّ الأوروبيين أنفسهم مدينون كثيراً في فهم أرسطو لشرَّاحه العرب كابن رشد وغيره. وبجوار ما أبدعه فلاسفة المسلمين العظام (الكندي- الفارابي- ابن سينا- ابن باجة- ابن طفيل - ابن رشد)، برز «علم الكلام» الذي يقول عنه المستشرق الفرنسيُّ إرنست رينان، إنَّه: «الحركة الفلسفيَّة الحقيقيَّة في الإسلام». كما برز «التصوُّف» الذي لم يأخذ كثيراً عن المشائيَّة، كما هناك «أصول الفقه» الذي نشأ إسلاميًّا خالصًا على يد الشافعي[3].

---

[1]- يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1946، ص35.

[2]- محمد عبدالله الشرقاوي- أحمد جاد، محاضرات في الفلسفة العامَّة، ص102.

[3]- المرجع السابق، ص 116.

يجدر بنا هنا أن ننوِّه بأنَّ الوَعْي الفلسفيَّ لم يخفت في العالم الإسلاميِّ بموت ابن رشد، أو أنَّه قد مال تمامًا إلى التقليد والجمود والعقم بعد سقوط بغداد، فهذا قول ينطوي على تجنٍّ كبير لا يصمد أمام النقد الجادّ؛ فقد جاء بعد ابن رشد المتوفىَّ عام (1198م-595ه) مجموعة من ألمع العلماء والمفكِّرين والفلاسفة الذين عبَّروا عن تطوُّر الوَعْي الفلسفيِّ العربيِّ بعد موت ابن رشد بقرون من أمثال: أثير الدين الأبهري المتوفىَّ عام 1264م، وابن النفيس (1288-1213م)، وابن القف الكركي(1286-1233م)، وابن الخطيب (1374-1313م)، وابن خلدون(1406-1332م)، وابن الأزرق(1491-1427م)، وصدر الدين الشيرازي(1640-1572م)... وغيرهم ممَّن يصعب حصرهم في هذا الإطار.

من المفيد القول أنَّ الوَعْيَ الفلسفيَّ الإسلاميَّ امتلك قدرة ذاتيَّة على تجديد نفسه ممَّا ضمن له الاستمراريَّة؛ نظرًا لما يملك من وحي سماويٍّ، وتراث عقليٍّ، وجهود فكريَّة وعمليَّة، أو ما يمكن تسميته بعلوم الغايات التي تضمُّ علومًا خمسة هي: علوم القرآن، وعلوم السنَّة، والفقه، والكلام، وأصول الفقه، بجانب علوم الأدوات كعلوم اللُّغة والتاريخ والاجتماع والنفس والفلسفة وغيرها. فقد انطلق من ركيزة أساسيَّة هي **معرفة الله على النحو الأتمِّ**، كما سبق القول عند الكنديِّ أول فلاسفة الإسلام، ومن معرفة الله على هذا النحو يقف الإنسان على الحقائق الوجوديَّة العظمى؛ ليؤصِّل الوعي الإسلاميَّ لغاية وجود الإنسان ومهمَّته ورسالته في هذه الحياة. بناءً على ذلك، كان من متطلَّبات الوعي في الإسلام الفهم العامُّ لأصول الدين وغاياته الكبرى ومقاصده العظمى، والبصيرة بوسائل الدعوة إلى الله وأساليبها زمانًا ومكانًا وواقعًا، والوعي بحقيقة التديُّن الصحيح الذي يقوم على إخلاص الوجهة لله تعالى في العبادة والقصد والتوسُّط والاعتدال، وتنبيه أبناء الأمَّة بضرورة الوعي السياسيِّ الذي يجعلها على أهبة الاستعداد للقوى الخارجيَّة التي تهدِّد كيان الأمَّة والعمل على مواجهتها، ولفت الأنظار إلى مقدَّسات الأمَّة من قرآن، وسنَّة، وأماكن مقدَّسة، لتظلَّ حاضرة باستمرار في وعي الأجيال تقوم مقام التقديس والاحترام والتقدير والحماية والرعاية.

4. الوَعْي الفلسفيُّ في العصر الحديث:

بدأ الوَعْي الفلسفيُّ في أوروبا يستعيد مساره بعيدًا عن عصور الظلام التي غرق فيها قرونًا طويلة، ويستأنف نشاطه الحضاريَّ الذي توقَّف مع اليونانيين القدماء، فازدهر بعد انتكاسه مع بداية القرن السابع عشر في الوقت الذي ذاعت فيه فلسفة فرنسيس بيكون (1626-1561م)، وتوماس هوبز(1588-1679م) في إنكلترا، ومع بداية فلسفة ديكارت(1650-1596م)، وسبينوزا (-1632 1677م) في فرنسا. وقد تأسس الوَعْي الفلسفيُّ الحديث على الكوجيتو الديكارتيِّ القائل: «أنا أفكِّر إذن أنا موجود»؛ حيث كانت الكنيسة تسيطر على الوَعْي والتفكير، فلا مجال للخروج عى

ما ترتضيه، ولا مجال لترجمة الكتاب المقدَّس إلى اللُّغات المحليَّة، فهو حبيس اللُّغة اللَّاتينيَّة، ولذلك كانت الكنيسة وحدها هي التي تمتلك حقَّ التفسير الحصريِّ لما جاء فيه. كما كانت الأنظمة السياسيَّة لا تعرف سوى الحقِّ الإلهيِّ المقدَّس للملوك، فلا مجال لعقد اجتماعيٍّ أو غيره. وفي هذا المناخ، لم تكن الفرصة متاحة للأفراد أن يفكِّروا.

من هنا جاء الكوجيتو الديكارتيُّ منبِّهًا إلى ضرورة التفكير الذاتيِّ، فمن لا يفكِّر بذاته فهو غير موجود. وكانت هذه بمثابة ثورة فكريَّة للوعي الفلسفيِّ في العصر الحديث انتهت بتضاؤل سلطة الكنيسة، وضعف التديُّن العامِّ، والاتِّجاه القويِّ نحو الماديَّة والعلمانيَّة، وزيادة الاهتمام بالعلم المادِّيِّ الذي أدَّى إلى نشوء العلوم الطبيعيَّة الحديثة كالفيزياء والكيمياء وعلوم الأحياء وغيرها من العلوم، والاهتمام بالمناهج، والاستخفاف بالحقِّ الإلهيِّ المقدَّس، والاهتمام بالإنسان.

هنا انعطف الوَعْيُ الفلسفيُّ انعطافًا كبيرًا، حيث تحوَّل عن المنهج التأمُّليِّ ومنطقه الذهنيِّ التجريديِّ الذي لا يأبه بالنتائج العمليَّة التطبيقيَّة، ولا يأبه إلَّا بالعلم من أجل العلم، والتأمُّل من أجل التأمُّل، إلى المنهج التجريبيِّ الاستقرائيِّ الذي فصَّله فرنسيس بيكون مهتمًّا بما يترتَّب عليه من نتائج وآثار عمليَّة تطبيقيَّة. وقد شهد هذا العصر بزوغ نجم ثلَّة من ألمع الفلاسفة الذين أثروا الوَعْي الفلسفيَّ، ومثَّلوا وجهات نظر واتِّجاهات فلسفيَّة مختلفة، نذكر منهم ممثّلي الفلسفة العقليَّة: ديكارت وسبينوزا وليبنتز. ثمَّ ممثِّلي الفلسفة الحسّيَّة: لوك وباركلي وهيوم. ثمَّ ممثِّلي فلاسفة عصر التنوير: فولتير وروسو وشوبنهاور وديدرو. ثمَّ فلاسفة المنفعة: بنتام ومل. ثمَّ بلغت الفلسفة الحديثة قمَّتها مع كانط وهيغل وفلاسفة اليسار الهيغلي(ماركس وفويرباخ وشترنر ونيتشه).

بيد أنَّ هذا الوعي لم يُقرّب الغربيين المحدثين من الإله الذي جعلته الفلسفة الأولى محور اهتمامها، بل على العكس، أبعدهم تمامًا عن معرفته نظرًا لاعتلال الضمير واختلال التفكير، ممَّا جعلهم يسيرون في الاتِّجاه المضادِّ، حتى ذهب ماركس إلى أنَّ الإله مِن صُنع البشر وتخيُّلاتهم، في حين أعلن نيتشه أنَّ الإله قد مات!

5. الوَعْي الفلسفيُّ في عصر ما بعد الحداثة:

بدأت الحقبة المعاصرة من الوَعْي الفلسفيِّ مع بزوغ القرن العشرين وما زالت مستمرَّة حتى يومنا الراهن؛ وتميَّزت بوعيٍ جَمَعَ بين العلم والفلسفة نتيجة تأثيرهما المباشر في حياة الإنسان المعاصر، حيث استقلَّت كثير من العلوم عن الفلسفة لعدم ملاءمة منهجها التأمُّليِّ لطبيعة هذه العلوم، واعتمادها المنهج التجريبيَّ الذي حوَّل به الإنسان النتائج العلميَّة إلى منجزات تكنولوجيَّة غيَّرت طبيعة الحياة البشريَّة، واستطاع به الإنسان المعاصر أن يُسخِّر الطبيعة لتحقيق بعض أهدافه

ورغباته. وسيطر العلم ونتائجه على الوَعْي العام فتحوَّلت مهمَّة الفلسفة إلى التركيز على دراسة المشكلات الأخلاقيَّة التي نشأت عن التطوُّر العلميِّ المعاصر، مثل الهندسة الوراثيَّة، ومصير البشريَّة، وتأثير تطوُّر التكنولوجيا على حياة الإنسان. بمعنى أنَّ المشكلات الأخلاقيَّة برزت على سطح الوَعْي الفلسفيِّ العام، وتحوَّلت الأخلاق إلى فلسفة أولى بدلاً من الميتافيزيقا.

يصعب تصنيف فلاسفة القرن العشرين في اتِّجاهات متمايزة -كما كان الأمر في الحقبة الحديثة- نظرًا لاشتراكهما جميعًا إمَّا في نقد المثاليَّة، أو نقد التجريبيَّة، أو نقدهما معًا من أجل الجمع بينهما مباشرة أو عن طريق التوسط بالحياة أو أحد عناصرها. ومع ذلك، يمكن تمييز اتِّجاهات سبعة رئيسيَّة في الفلسفة المعاصرة يضمُّ كلٌّ منها تيَّارات فرعيَّة:

الأول: نقد المثاليَّة، ويتَّضح ذلك عند البراغماتيَّة، والوضعيَّة المنطقيَّة، والواقعيَّة الجديدة.

الثاني: نقد التجريبيَّة في علم النفس الخالص، والكانطيَّة الجديدة.

الثالث: محاولة الجمع بين المثاليَّة والواقعية بلا توسُّط أو بتوسُّط فلسفة الحياة.

الرابع: الظاهريَّات وما ينشأ عن تطبيقها من فلسفات وجوديَّة.

الخامس: الشخصانيَّة والتوماويَّة الجديدة والأوغسطينيَّة الجديدة.

السادس: مدرسة فرانكفورت والفكر السياسيُّ الاجتماعيُّ.

السابع: الفلسفة التحليليَّة خصوصًا تحليل اللُّغة وبقايا الفكر الرياضيِّ المنطقيِّ والطبيعيِّ عند فلاسفة الرياضة والمنطق وفلاسفة العلوم في القرن العشرين[1].

ومع تطوُّر الوَعْي الفلسفيِّ مع موجات الحداثة وما بعد الحداثة وصل الوَعْي الفلسفيُّ إلى مرحلة إسقاط المرجعيَّات الميتافيزيقيَّة العقلانيَّة أو المعايير الدينيَّة، فأعلن عن «موت الإله» من أجل الإنسان، لكنَّه سرعان ما أعلن عن «موت الإنسان» مع نظريَّات «موت الناقد» و«موت المؤلِّف» من أجل البقاء على المعنى، ثمَّ ما لبثوا أن أماتوا المعنى وفقًا للنظريَّات الهيرمنيوطيقيَّة التي لا تقبل بمعنى نهائيٍّ معينَّ ولكن تؤمن بلا تناهي المعاني، فكلُّ المعاني ممكنة. ومن ثمَّ تصاعدت الشكوك، وانتفت الحقائق الموضوعيَّة، وعاد الوعي الغربيُّ في عالم ما بعد الحداثة إلى ما كان عليه الحال مع أجدادهم السفسطائيين من النسبيَّة والتغيُّر، فبات الوعي السائل الذي لا حدود له ولا تحديد هو السائد، حتى زعم زيجمونت باومان -أحد أشهر فلاسفة ما بعد الحداثة-: «أنَّ التغيُّر هو الثبات الوحيد، وأنَّ اللَّايقين هو اليقين الوحيد»[2]. أو بعبارة أخرى أكثر وضوحًا، هو

[1]- حسن حنفي، مقدِّمة في علم الاستغراب، ص438-439.

[2]- زيجمونت باومان، الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، بيروت، الشبكة العربيَّة العربيَّة للأبحاث والنشر، 2016، ص39.

حالة من الصيرورة التي يكتنفها التغيرُّ والتبدُّل والتشكُّل بلا غاية تصلها ولا قاعدة تضبط تحوُّلاتها.

في الحقيقة، لقد تنبَّه الوَعْي الفلسفيُّ المعاصر إلى ذلك المأزق الذي وضع فيه الإنسان نفسه، فقد تراءى له مع التقدُّم التقنيِّ والتكنولوجيِّ أنَّه سيُخضع الطبيعة ويُسخِّرها كي يحقِّق الفردوس الأرضيَّ المنشود، لكن ما تحقَّق له على أرض الواقع هو العكس تمامًا، فعندما تَدَخَّلَ الإنسان في الطبيعة محاولًا إخضاعها له من أجل إرضاء احتياجاته الضروريَّة وغير الضروريَّة، وظنَّ أنَّه أصبح قادرًا عليها، وأنَّها أصبحت طوع يمينه وملكه، فاجأته الطبيعة بردِّها على عدوانه، وتنبَّأ كثير من علماء الإيكولوجيا بأنَّها سوف تحسم الصراع لصالحها، وسوف تسحق هذا الكائن المتطفِّل الذي عبث بنظامها وسبَّب خللاً به. الأمر ذاته عندما استخدم الإنسان التقنيَّة ضدَّ بني جنسه من البشر، فاخترع القنابل النوويَّة والهيدروجينيَّة والذرّيَّة التي فتكت بملايين البشر، بل مازالت تحمل التهديد المستمر في دمار الكوكب بكلِّ ما فيه وما عليه. كذلك كان سوء استخدام التقنيَّة في علوم الحياة البشريَّة هو ما أدَّى إلى انتهاك قدسيَّتها وإهدار كرامة الإنسان، لتتحوَّل وعود التقنيَّة الحديثة بتحقيق فردوس أرضيٍّ إلى كابوس مرعب.

خلاصة القول أنَّ التقنيَّة كانت أداة للشرّ غير المحدود سواء استُخدِمت مع الطبيعة، أم مع البشر الآخرين، أو في الحياة الإنسانيَّة نفسها. ولذلك ذهب ديفيد شالمرز (6691-؟) إلى أنَّ «خبراتنا الذاتيَّة» هي السمة المميّزة للإنسان ولمعظم الكائنات الحيَّة، وقد تجاهلها العلم الذي تجاهل «**النومين**» واهتمَّ بخصائص «**الفينومين**»، أو الخصائص الظاهرة للمادَّة أو للظاهرة موضوع البحث. ومن ثمَّ دعا إلى العودة للاهتمام بـ«الخبرات الذاتيَّة» بوصفها تحمل الوعي الحقيقيَّ للإنسان. ولذلك رأى أنَّه من الصعوبة بمكان أن يقف العلم المعاصر بأساليبه وأدواته المعروفة لنا اليوم على حقيقة الوعي؛ فمهما توصَّل إلى تفسيرات للمشكلات السهلة المتعلِّقة بالوعي فستظلُّ المشكلة الصعبة بعيدة عن إمكانيَّة التفسير، ويقصد بها كيف تؤدّي العمليَّات المخيَّة الفيزيوكيمائيَّة الماديّة إلى خبراتنا الذاتيَّة الواعية اللّامادية. وما قدَّمته فيزياء الكوانتم في هذا المجال لا قيمة له؛ إذ إنَّه مليء بالغموض، كما أنَّ السؤال المهمَّ سيظلُّ مطروحًا: لماذا يؤدّي انهيار الدالة/ الوظيفة الموجبة الكموميَّة إلى خبراتنا الذاتيَّة. لينتهي من ذلك إلى أنَّ الوعي مكوّن أساسٌ ابتدائيٌّ للوجود، كالزمان والمكان والشحنة والكتلة، فهو الذي يعطي لحياتنا معنى ويجعلها مفهومة وذات قيمة، ولا يمكن اختزاله إلى منظومات أبسط، وينبغي أن يبحث العلم عن القوانين التي تحكمه، وعن العلاقات بينه وبين العالم الفيزيائي"[1]. أمَّا العالم الميتافيزيقيُّ فلا يستطيع أن يجزم بوجوده أو نفيه، لذلك من الصعب أن تكون هناك علاقة بينه وبين الوعي، وإنْ عبرَّ عن أنَّه سيكون رائعًا بالنسبة إليه لو بقي

[1]- سوزان بلاكمور، لغز الوعي: حوارات حول الوعي، ترجمة عمرو شريف، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2019، ص 52-53.

الوعي بعد الموت[1].

قريبًا من هذا المعنى، ذهب الفيلسوف الإنكليزيُّ دانيل دانيت Daniel Dennett (2491-...) الذي طالب الإنسان أن يتخلَّى عن كلِّ بديهيَّاته عن الوعي. فكلُّ ما نستشعره من خبرات ذاتيَّة هو توهُّمات تستشعرها ذواتنا المتوهَّمة[2]. حتى انتهى به القول إلى أنَّ الوعي في ذاته لغزٌ كبيرٌ، و«أنَّ ما يجعل فهم الوعي مهمَّة صعبة أنَّنا اكتسبنا بالتطوُّر قدرة محدودة على فهم النفس، وقدرة محدودة على النفاذ إلى ذواتنا المسئولة عن خبراتنا الذاتيَّة التي تشكِّل نظرتنا إلى العالم الذي ننتمي إليه، وهذا ما يجعل فهم الأمر صعبًا للغاية»[3]. وختم بأن لا شيء يبقى منَّا بعد الموت إلاَّ السيرة القائمة على أقوالنا وأفعالنا[4]. وهكذا تنتهي الدراسات في عالم «ما بعد الحداثة» إلى أنَّ فهم «الوعي» أمرٌ صعبٌ للغاية، فهو بمثابة لغز كبير من مبهمات وألغاز عالم «ما بعد الحداثة»، بل رأى البعض أنَّه اللُّغز الأخير المتبقّي.

خاتمة:

تخلص هذه الدراسة إلى عدد من النتائج المهمَّة، أبرزها:

أوَّلًا- إنَّ الوعي مفهومٌ يعبرِّ عن نشاط عقليٍّ يستدعي بذل مجهود من قِبل الإنسان، وأنَّ موضوعه ليس الذات ولا ما يحيط بها فحسب، بل إنَّ موضوعه كلاهما أيضًا، وهو ليس قاصرًا على الأمور الواضحة بذاتها، بل يتمحور سعيه الدؤوب حول الأمور الغامضة والمعقَّدة.

ثانيًا- إنَّ مقاربة الوَعْي فلسفيًّا هي محاولة لمقاربة الحقيقة التي بحث عنها الفلاسفة على مدار التاريخ؛ حيث ظهر الوَعْي كموضوعٍ فلسفيٍّ قديمٍ/ معاصرٍ اهتمَّت به الفلسفة على مدار تاريخها انطلاقًا من الفكر الشرقيِّ القديم الذي تضمَّن رؤى فلسفيَّة استفاد منها فلاسفة اليونان، وبنوا عليها فلسفاتهم الخاصَّة، مرورًا بفلاسفة العصور الوسطى، والفلسفة الحديثة والمعاصرة، وصولاً إلى اهتمامات فلسفة ما بعد الحداثة التي نعتته باللُّغز! وقد عادت بمفهوم الوعي إلى نقطة البداية، ممَّا عبرَّ عن وجود أزمة فعليَّة حول مفهوم الوعي في الفلسفة الغربيَّة.

ثالثًا- أظهرت هذه الدراسة أنَّ مفهوم الوَعْي من المفاهيم الغامضة المتعدِّدة المعاني والدلالات بحسب المجال والعلم الذي تردُ فيه، فلم يعد الوَعْي مفهومًا قاصرًا على الفلسفة والفلاسفة، بل أصبح مفهومًا مطروحًا على طاولة علماء النفس والأعصاب والإدراك وبعض الفيزيائيين.

---

[1]- المرجع السابق، ص 70.
[2]- المرجع السابق، ص 73.
[3]- المرجع نفسه.
[4]- المرجع السابق، ص 70.

علوم المعبد IMOLMABDAA
العدد الثامن ـ 1445هـ ـ شتاء 2024م

رابعًا- إذا كانت هذه الدراسة قد عرضت لتاريخ البحث عن حقيقة الوَعْي الفلسفيِّ عند معظم الفلاسفة القدماء والمُحدَثين، فإنَّ من أبرز من اهتمَّ به في وقتنا الرَّاهن هو الفيلسوف الاسترالِيُّ ديفيد تشالمرز الذي عمل على تقديم «نظريَّة جديدة للوعي» أراد من خلالها أن يستكشف» مشكلة الوَعْي الصعبة» كما سمَّاها، أو مشكلة شرح التجربة الذاتيَّة، التي سعى من خلالها لتفكيك الحركة الجوَّانيَّة للوعي وتفاعلها مع الذات في علاقتها مع الطبيعة وزحف التكنولوجيا وانتهاكها للمقدس الإنساني، وكيف يفكِّر الإنسان؟ وهل ستسيطر الآلة على الإنسان؟ وبذلك يُعدُّ تشالمرز بمثابة حلقة الوصل بين الفلسفة القديمة والفلسفة المعاصرة في ما يتعلَّق بموضوع الوَعْي الفلسفيّ.

خامسًا- ما زالت فلسفة الوَعْي، حسب فلاسفة ما بعد الحداثة، تثير الكثير من أسئلة «الأنا العاقلة» حول مسائل وقضايا وجوديَّة قد تختلف عَرَضيًّا عن الأسئلة القديمة ولكنَّها تبقى في جوهرها هي الأسئلة الوجوديَّة ذاتها التي أرَّقت الفلاسفة على مدار التاريخ، ولكن بلغة وصبغة راهنة تواكب العصر الرَّاهن عصر التقدُّم العلميِّ والتكنولوجيّ.

سادسًا- أظهرت دراسة مفهوم الوعي في الفلسفة الغربيَّة منذ العصر اليونانيِّ وحتى فلاسفة ما بعد الحداثة اضطرابًا ظاهرًا انتهى بنعته باللُّغز مع تشالمرز ودانيت وغيرهما، وأنَّ هذا اللُّغز لم يتوصَّل أحد إلى حلِّه حتى اليوم. في حين أظهر المنهج الإسلاميُّ فهمًا حقيقيًّا لمفهوم الوعي تجلَّى في تأسيس المنهج الإسلاميِّ لمفهومه، ومجالاته، وآثاره الطيّبة على الفرد والمجتمع، ممَّا يجعل منه صمَّام أمان للأمَّة الإسلاميَّة في مواجهة الغزو الفكريِّ والثقافيِّ وكلِّ الدعوات الهدَّامة القادمة من الغرب. وهو الأمر الذي يحتاج بيانُهُ إلى دراسة مستقلَّة.

قائمة المصادر والمراجع:

أوَّلًا- المصادر والمراجع العربيَّة والمترجمة:

1. ابن منظور، لسان العرب، المجلَّد الخامس عشر، تحقيق جملة من المحقّقين، بيروت، دار صادر، د.ت.
2. أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق محمد عبدالهادي أبو ريدة، القاهرة، دار الفكر العربي، ط2، 1950.
3. أرسطو، نص كتاب ميتافيزيقا أرسطو، ترجمة إمام عبدالفتاح إمام، القاهرة، دار نهضة مصر، ط3، 2009.

4. حسن حنفي، مقدِّمة في علم الاستغراب، القاهرة، الدار الفنّيَّة،1991.

5. د. أ. م . س. ولكنسون، أساسيَّات طب الأعصاب، ترجمة لطفي عبدالعزيز الشربيني- هشام صالح الحناوي، مركز تعريب العلوم الصحيَّة، الطبعة الأولى، 2002.

6. زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، القاهرة، دار نهضة مصر، د.ت.

7. زيجمونت باومان، الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، بيروت، الشبكة العربيَّة للأبحاث والنشر، 2016.

8. سمير نعيم أحمد، النظريَّة في علم الاجتماع، القاهرة، الطبعة العاشرة، 2006.

9. سوزان بلاكمور، لغز الوعي: حوارات حول الوعي، ترجمة عمرو شريف، القاهرة ، المركز القومي للترجمة، 2019.

10. عبدالمنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2000.

11. مجمع اللُّغة العربيَّة، المعجم الوجيز، القاهرة، طبعة خاصَّة بوزارة التربية والتعليم، 2005.

12. محمد غلاب، الفلسفة الشرقيَّة، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصريَّة،1938.

13. محمد عبدالله الشرقاوي- أحمد جاد، محاضرات في الفلسفة العامَّة، القاهرة، مطبوعات قسم الفلسفة الإسلاميَّة كليَّة دار العلوم جامعة القاهرة، المجموعة المتَّحدة للنشر، 1995 -1996.

14. مونيس بخضرة، تاريخ الوَعْي- مقاربات فلسفيَّة حول جدليَّة ارتقاء الوعي بالواقع، الجزائر، منشورات الاختلاف/ بيروت، الدار العربيَّة للعلوم ناشرون، ط1، 2009.

15. محمد علي محمد وآخرون، قاموس علم الاجتماع، الإسكندريَّة، دار المعرفة الجامعيَّة، 1988.

16. هوميروس، الإلياذة، تعريب ونظم سليمان البستاني، ج1، القاهرة، الهيئة العامَّة لقصور الثقافة، 2015.

17. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1946.

ثانيًا : المراجع الإلكترونيَّة:

1. خالد أبو الخير، سلسلة الوَعْي: مقاربات فلسفيَّة ونظرة تطوُّريَّة لأصل الوَعْي، بحث منشور تمَّ الاطِّلاع عليه في 1202/21/21 على الرَّابط الإلكترونيِّ التالي:

https://elmahatta.com/%D8%B3%D9%84%D8%B3%D9%84%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%88%D8%B9%D9%8A

2. خلود أبو حسين، مفهوم الوَعْي فلسفيًّا، تمَّ الاطلاع عليه في 1202/21/6 على الرَّابط الإلكترونيِّ التالي:

https://mawdoo3.com/%D985%%D981%%D987%%D988%%D985%_%D8%A7%D984%%D988%%D8%B9%D98%A_%D981%%D984%%D8%B3%D981%%D98%A%D8%A7%D98%B

3. فرغلي هارون، حول مفهوم الوَعْي الاجتماعيِّ، تمَّ الاطِّلاع عليه في 1202/21/6، مقال منشور على الرَّابط الإلكترونيِّ التالي:

https://www.anfasse.org/2010-31-18-05-12-2010/59-33-01-27-12-5866-/21social-consciousness

4. فيروز هماش، مفهوم الوَعْي واللَّاوعي في الفلسفة، تمَّ الاطِّلاع عليه في 1202/21/6 على الرَّابط الإلكترونيِّ التالي:

https://mawdoo3.com/%D985%%D981%%D987%%D988%%D985%_%D8%A7%D984%%D988%%D8%B9%D98%A_%D988%%D8%A7%D984%%D98%4%D8%A7%D988%%D8%B9%D98%A_%D981%%D98%A_%D8%A7%D9%84%D981%%D984%%D8%B3%D981%%D8%A9

الوجود بما هو وعي في الحكمة المتعالية
الإنسان كنظير عقلي للعالم

محمد بن رضا اللّواتي
باحث في الفلسفة والإلهيات. سلطنة عمان

ملخص إجمالي:

لو كان من خلاصة عظمى تأتي إلينا من النظام المعرفي للحكمة المتعالية، ربما لكانت في مسعاها لوعي الوجود وقيومية الربوبية على الموجودات كلها، وفي مقدمها الإنسان. من أجل ذلك سنرى كيف أن الحكيم الإلهي ملا صدرا سيبتني حكمته النظرية على النظر إلى الوجود والعقل بوصفهما حقيقة واحدة.

هذا البحث سيمضي إلى تظهير أبرز عناصر الترابط بين الوعي والوجود كحقيقة لا تقبل التباين والانفصال في الحكمة المتعالية. ذلك بأن من المحال أن نتصوَّر وجوداً لا عقل فيه، أو موجوداً لا عقل يرعاه ويمنحه الهداية. بل أن الحكماء والعرفاء يذهبون أبعد عن هذا ليبيِّنوا أن العِشَق بالمحبوب الإلهي إنما هو وجود واعٍ، والعقل حاضرٌ فيه حضوراً فائقاً. وهكذا يمنح ملا صدرا الوعي مرتبة وجوديَّة سامية. فوعي الوجود عنده، يبدأ من أبسط المستويات حيث لا يمتلك إلَّا الاستعداد للمعرفة فحسب، ويُعرف حينها (بالعقل الهيولانيِّ)، ثمَّ يرتقي إلى مرتبة توجد فيها البديهيَّات والمعارف التي في مصافها، ويسمّيها (العقل بالملكة)، ثم يترقَّى درجة ثالثة، بحيث يستطيع احتواء صور جميع الموجودات بنحو قدسيٍّ، وهو يسمّي هذه المقدرة، (بالعقل المستفاد). وأخيرًا، يعرج الوعي إلى حيث يلاحق الوجود في حالات افتراقه التامِّ عن عوالم المادَّة، بحيث يتمكَّن من مشاهدة المعقولات عند اتصاله بمصدر الإدراكات برمَّتها.

مفردات مفتاحية: الوعي- الوجود- الحكمة المتعالية – الحقيقة الواحدة- العقل- واحدية العالم- الذات الواعية-

تمهيد

«الوجود والعقل صارا عند الملاَّ صدرا حقيقة واحدة[1]. وإذا صارا حقيقة واحدة، فلا يمكن أن نتصوَّر وجودًا فاقدًا للعقل، إذ أينما يمَّم الوجود وجهه، يمَّم الوعي وجهه كذلك[2]، وحتى العشق، بصفته وجودًا، فالعقل يوجد عنده أيضًا[3].

وكان العلاَّمة الطباطبائيُّ قد استنتج من قوله تعالى ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلطَّيْرُ صَٰٓفَّٰتٍ ۖ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسْبِيحَهُۥ**﴾[4] أنَّ القرآن المجيد ينسب الوعي إلى الكون بكلِّ تفاصيله[5].

إذن، الوعي الذي هو من تجلِّيات العقل والعلم سيكون مسؤولاً من الآن فصاعدًا عن أن يمنح الإنسان واقعيَّته، وإحساسه بأنَّه موجود، وبالعالم الذي يحيط به بصفته موجودًا كذلك، لأنَّه لا معنى للعالم ما لم يتناوله الوعي[6]. والفلسفة التي لا ترى للوعي فكاكًا عن الوجود، هي الوحيدة التي تتحمَّل المسؤوليَّة كاملة عن أن تُعيد له معناه ليكون وعيًا، وفي ظلِّه يتمُّ منح الإنسان والعالم وجودهما.

يمكننا تلمُّس دعوى استحالة انفكاك الوعي عن الوجود، في محاولات إنكار المعرفة التي تبوء كلُّها بالفشل الذريع. ولنتناول محاولات أشدِّ السفسطائيين إنكارًا لمقدرة الوعي على الإدراك، أعني غورغياس[7]، الذي قال: «لا وجود لأيِّ شيء، وإذا وُجد فإنَّه غير قابل للمعرفة، وإذا كان قابلاً للمعرفة فإنَّه لا يمكن تعريفه للآخرين»[8].

ففي الفقرة الأولى «لا وجود لأيِّ شيء»، نجد إدراكًا شديد الوضوح بالوجود، وبالشيء، وإدراكًا لمعنى العدم، وعلمًا بأن لا شيء متحقِّق.

وفي عبارة «وإذا وُجد فهو غير قابل للمعرفة»، اعتراف بمعنى المعرفة، ومعنى القابليَّة وعدم القابليَّة، واعتراف بالعلم ومضمونه، وهو عدم وجود القابليَّة للمعرفة.

وفي عبارة «وإذا كان قابلاً للمعرفة فإنَّه لا يمكن تعريفه للآخرين»، اعتراف بوجود علم لمعنى

---

[1]- جرادي، شفيق: العقل في جدليَّاته، ص17. ضمن: المعرفة الدينيَّة جدليَّة العقل والشهود لمجموعة من الباحثين.

[2]- دييناني، غلام حسين إبراهيم: حركة الفكر الفلسفيِّ في العالم الإسلاميِّ، ج2، ص282. تعريب: عبد الرحمن العلوي.

[3]- دييناني، غلام حسين: العقل والعشق الإلهيُّ بين الاختلاف والانسجام، ص80. ضمن: المعرفة الدينيَّة جدليَّة العقل والشهود، مصدر سابق.

[4]- سورة النور، الآية 41.

[5]- الطباطبائيّ، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، ج15، ص135.

[6]- دييناني، غلام حسين إبراهيم: السؤال عن الوجود، تعريب: حسن زين الدين: ص127.

[7]- المصباح، محمد تقي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج1، ص150. تعريب: الخاقاني، محمد عد المنعم.

[8]- المصدر نفسه.

سرَيان المعرفة، واعتراف بوجود العلم بالآخرين، الذين لا يمكن تعريفهم بشيء!

من هنا، فإنَّ الأشكال المارَّة للوجود الذي تعلَّق به الوعي، والذي تضمَّنه تصريح غورغياس مُنكرًا لها، بات دليلاً على المدَّعى الذي تعتنقه الحكمة المتعالية، بأنَّ تصوُّر وجود فاقد للوعي غير متاح، وإنكار ذلك أيضًا غير ممكن. فالوعي ظهورٌ ونورٌ[1]، يُضيء كلَّ شيء يشرق عليه، ولا يمكن أن يُضيء الوعي شيء غيره، كما لا يمكن تعريف الوجود بغيره.[2]

في الواقع، إنَّ تصميم العالم تمَّ على أساس «مثلَّث» سرَيان المعرفة والذي تتكوَّن أضلاعه الثلاثة من:

1. الوعي الذي يمنح الإنسان حضوره العلميَّ عند كلِّ ظاهرة وعاها.
2. العالم، وهو موضوع الوعي، وهذا الأخير هو المسؤول عن إثبات وجوده.
3. اللسان المُعبرِّ بشكل دائم عن أنَّ الوعي موجود، وأنَّ العالم كذلك.[3]

بموجب هذا المثلَّث الذي أطلقنا عليه تسمية «سرَيان المعرفة»، أينما حضر الوعي أنتج فورًا المعرفة، ويمكنه الحضور في أيَّة درجة من الوجود، وكلُّ ما سيغدو في الوعي من إدراك سيكون قابلاً على أن يظهر في اللِّسان[4].

وبعد آلاف السنين، نسمع مجدَّدًا محاولات إلغاء الوعي بالعالم، ولكن بشكل مختلف، وهذه المرَّة من كبير الفلاسفة الوجوديين كيركيغارد إذ يقول بأنَّ «إدراك الحقيقة يمزِّق التفكير» و«التفكير يفصل الإنسان عن الحقيقة»، أي أنَّ العالم الذي تمَّ اكتشافه عبر التفكير لا يمكن أن يكون عالمًا حقيقيًّا.[5]

وهكذا فقد حصر كيركيغارد الإدراك في الأحاسيس، وظنَّ أنَّ الوعي يعمل في ظلِّها، ولا يوجد عندما يعمل التفكير. إلَّا أنَّ الحكمة المتعالية تبنَّت موقفًا في مقابله، ووقف صدر المتألِّهين على طرف النقيض إذ اعتقد بحقيقة مقدرة الوعي على إدراك هوّيَّته بصفته وعيًا، ومقدرته على إدراك الذَّات البشريَّة حيث لا تعمل الحواسُّ هناك لمعونته، ومقدرته على إدراك العالم بكلِّ حقائقه، بما فيها تلك التي تغيب عن صفحة المادَّة، وتعجز الحواسُّ عن ملاحظتها. وبهذا المعنى يظلُّ الوعي قادرًا على مواصلة السير والاستمرار في ضخِّ العلم حتى حول الوقائع العالية التي تتجاوز نطاق

---

[1]- ديناني، غلام حسين إبراهيم: القواعد الفلسفيَّة العامَّة في الفلسفة الإسلاميَّة، تعريب عادل العلوي، ج2، ص374.
[2]- ديناني، غلام حسين إبراهيم: السؤال عن الوجود، مصدر سابق، ص129.
[3]- المصدر نفسه، ص124.
[4]- ديناني، غلام حسين إبراهيم: من المحسوس إلى المعقول، تعريب: هشام الضيقة، ص99.
[5]- الديناني، غلام حسين: حركة الفكر الفلسفيِّ في العالم الإسلامي، ج2، ص263، مصدر سابق.

المادَّة. والواقع أنَّ الوعي في عُرف الحكمة المتعالية يقع على كلِّ شيء، و«جميع العالم يقع مورد تعلُّق الإدراك»[1].

ومصدر الإدراكات، يُعرف (بالعقل الفعَّال)، فيتَّحد العقل البشريُّ معه لينال، بحسب سعته، ما يتمكَّن، من فيض الإدراكات الشهوديَّة.[2] ويُسمِّي صدر المتألِّهين هذا الإدراك الواعي بالتعقُّل الكشفيِّ[3]، ويستخدم مصطلح «البرُهان الكشفيّ»[4] للتعبير عنه.

- الوعي في أضلاعه الثلاثة

لعلَّنا في الخطوة الأولى يجب أن نعرض على القارئ التصميم المعرفيَّ للوعي، وهو أيضًا يتَّخذ هيئة مثلَّث يتألَّف من الأضلاع الثلاثة التالية[5]:

أولاً: العلم والتفكير أو الإدراك والوعي.

ثانياً: العالِم أو المُفكِّر والذي يتعلَّق به الوعي في المرحلة الأولى، ويحدث بينهما اتِّحاد مذهل فيغدو هذان واحدًا.

ثالثاً: المعلوم أو مادَّة التفكير الذي يناله الوعي.[6]

دعوى الحكمة المتعالية أنَّ بين العالِم وبين علمه سواء أكان هذا العلم متعلِّقًا بذاته أو متعلِّقًا بالحقائق الخارجيَّة، اتِّحاد،[7] The Unification of the Perceiver and the Perceived وسائر علوم النفس ومدركاتها ليست إلَّا النفس حقيقة. وبعبارة أدقّ: المعلومات تغدو، بالوعي بها، عين ذات النفس.

ليست هنالك ذات يعرض عليها العلم، وإنَّما هنالك ذات تتحوَّل إلى عين معلومها. فالعلم وجود يوقع النفس في الصيرورة ويصنعها. هذا لا يعني أنَّ نفسي عندما تعلم بوجود الشجرة، تصبح عين ذات الشجرة الخارجيَّة، كلَّا، وإنَّما يعني أنَّ نفسي عندما تعلم بوجود الشجرة، فإنَّ علمها ذاك يغدو عين ذاتها، وليس ثمَّة فارقٌ بين النفس وبين علومها، على الإطلاق. وعليه، فعندما نقول: صار الجسم أبيض، فإنَّ الصيرورة هنا ليست حقيقيَّة، لأنَّ الجسم يظلُّ محتفظًا بكيانه واستقلاله عن البياض، وهكذا البياض أيضًا. ولكن، عندما نقول: صارت النطفة إنسانًا، هنا، الصيرورة حقيقيَّة،

---

[1]- ديناني، غلام حسين إبراهيم: السؤال عن الوجود، مصدر سابق، ص127.
[2]- لزَّيق، كمال إسماعيل: مراتب المعرفة وهرم الوجود عند الملاَّ صدرا، ص144.
[3]- فياض، حبيب: المعرفة الدينيَّة: ضمن: جدليَّة العقل والشهود، ص65.
[4]- الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية، ص5 .
[5]- الآملي، جوادي: نظريَّة المعرفة في القرآن، ص64. تعريب: دار الإسراء للتحقيق والنشر.
[6]- ديناني، غلام حسين ابراهم: القواعد الفلسفيَّة العامَّة في الفلسفة الإسلاميَّة، مصدر سابق، ج1، ص46.
[7]- الآملي، جوادي: نظريَّة المعرفة في القرآن، ص22، مصدر سابق.

لأنَّها أفقدت النطفة كيانها، وسلبتها إيَّاه تمامًا، إذ غدت النطفة عبر الصيرورة، إنسانًا. وهكذا، فالنفس عندما تعلم أمرًا ما، فهذا العلم يقوم بصيرورة النفس عين معلومها.

ومن الدلائل المُحكَمة على هذا الاتحاد، أنَّ الصورة المعلومة ليست لها حقيقة مستقلَّة عن كونها صورة معلومة. وبعبارة أوضح: ليس للصورة المعلومة وجودٌ مستقلٌّ، ثمَّ تصبح وجودًا معلوماتيًّا بعد أن لم تكن كذلك. إنَّ تمام حقيقة المعلوم تكمن في كونه معلومًا فحسب، وليس له كيانٌ خارج المعلوميَّة على الإطلاق. والإدراك لم يكن في البداية أمرًا ما، ثمَّ تعرض للإدراك، وإنَّما هو وجود إدراكيٌّ لا غير. وما هكذا حقيقته، تحتمُّ انطواءه في "الوجود العالم" حتى يغدو ذا حقيقة معلوماتيَّة.

في ضوء ما تقدَّم، إذا أردنا أن نبحث عن معلوم، فلن نجده إلَّا منطويًا في حقيقة العالم. فحقيقة المعلوم تساوي حقيقة العالم بلا أدنى فارق. ولو كانت الصلة التي تربط المعلوم بالعالم صلة غير حقيقيَّة، لكان بالإمكان تصوُّر المعلوم خارج المعلوميَّة، وهذا أمر تحقُّقه مستحيل قطعًا[1].

والنتيجة هي أنَّ: الذهن وما فيه وجود واحد وليسا اثنين[2].

مقتضى هذا الاتحاد توسُّع النفس البشريَّة طبق تطوُّر الوعي، فلا سبيل للوعي أن يركد أبدًا[3]، ولكن تطوُّره هذا لا يُخرجه بتاتًا من هويَّته وهي الوعي[4].

- الذات الواعية وواحدية العالم

بناءً على هذه الوحدة بين العالِم وبين معلوماته، سوف يتحقَّق الحضور بنحو فوريٍّ بين الوعي وبين الذَّات الواعية. وإذا تحقَّق الحضور فسوف يتحقَّق في إثره مباشرة الظهور.[5]

الوعي أطبق على الذات الواعية فتحقَّق للذات حضور وعلم بذاتها، وبتحقُّق العلم تحقَّق للذات ظهور. وبهذا الحضور يصل الوعي إلى عين المعلوم، ولولا بلوغه الواقعيَّة الخارجيَّة لاستحال تصوُّرها وإيجاد فهم عنها، ولما تحقَّق الوعي بها[6].

بعد ذلك، لن تحتاج هذه الذات التي تتمتَّع بالوعي بذاتها أدنى معونة لأيِّ شيء بما فيه الحواسُّ لكي تمدُّه بالمعرفة بوعيها بذاتها. بل ستبوء كلُّ محاولات البرهنة على وجود الذات الواعية مستحيلة.

---

[1]- مطهري، مرتضى: شرح المنظومة، تعريب: عمار أبو رغيف، ص74.

[2]- عبوديت، عبد الرسول: النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ج3، ص17، تعريب: علي الموسوي، مراجعة: د. خنجر حميَّة.

[3]- ديناني، غلام حسين إبراهيم: السؤال عن الوجود، ص132، مصدر سابق.

[4]- المصدر نفسه، ص120.

[5]- ديناني، غلام حسين إبراهيم: من المحسوس الى المعقول، ص87، مصدر سابق

[6]- ديناني، غلام حسين ابراهم: القواعد الفلسفيَّة العامَّة للفلسفة الإسلاميَّة، مصدر سابق، ج1، ص46.

من جانبه، أراد رينيه ديكارت أن يبرهن على وجود ذاته عبر فعله وهو التفكير، ولكن الإقرار بوجود الذات قد تمَّ له قبل ذلك، لأنَّ اكتشاف أثر الذات معناه أنه قد تمَّ اكتشافها أوَّلاً.

وكان الرئيس ابن سينا قد عرض برهانًا على أنَّ الإنسان لا يتمكن بتاتًا من أن يبرهن على وجود وعيٍّ له به عن طريق شيء من آثار وجوده[1]، فوعي الوعي بذاته لازمه وعيُه بظاهرة الوجود[2]، ومن المستحيل انفكاك الذات عن حضورها[3]. وهذا الإدراك يعين الوعي على النهوض بمسؤوليَّة تفوق التصوُّر.

إنَّها مسؤوليَّة ضخٍّ إدراكات جديدة من صنيعه، لا أثر لها في الخارج حتى نقول بأنَّها انعكاس. فبجانب مقدرة الوعي على أن يطبّق على الخارج، فينقل صورة الشجر والبحر والحجر والنجم والبشر وغيرها من ألوف وألوف من الصور، فيركمها في أعماقه، وإذا به يتجاوز مستوى لعب دور المرآة الحاكية عن الخارج، بممارسة دور صناعة المعرفة.

المذهل في الأمر أنَّ شدَّة حضور وانتباه ويقظة الوعي تسبِّب الدهشة إلى حدِّ الدوار، فأول أعماله على الإطلاق بعد إحاطته بالذَّات المدركة، أنَّه يقوم بصناعة سدٍّ منيع وسند متين يسند عليه كلّ مدركاته لكي يمنع وقوعها في مردم العدم، وذلك بابتكاره لقاعدة «استحالة اجتماع النقيضين».

حريٌّ القول أنَّ الكيان العلميَّ البشريَّ برمَّته مدينٌ لهذا الابتكار، فلو اهتزَّت هذه القاعدة قيد أنملة لانهارت المنظومة العلميَّة البشريَّة تمامًا واستحالت المعرفة، إذ إنَّ نقيضها سيغدو قابلاً للتحقُّق بغياب القاعدة المارَّة الذكر.

هذه القاعدة، لم تقم فحسب بحماية المعارف البشريَّة من التلف، وإنَّما منحت الوعي المقدرة الفائقة على ابتكار أفكار هي صنيعته تُعرف بالبديهيَّات، والتي أضحت الأدوات التي تلج بها الحكمة المتعالية في المسائل التي ترغب في التحقُّق منها وإثباتها.

يصف صدر الدين الشيرازي دور هذه القاعدة بالنسبة إلى المعارف البشريَّة كافَّة فيقول:

«سائر القضايا والتصديقات البديهيَّة أو النظريَّة متفرِّعة على هذه القضيَّة ومتقوِّمة بها، ونسبتها إلى الجميع كنسبة الوجود الواجبيِّ إلى وجود الماهيَّات الممكنة، لأنَّ جميع القضايا يحتاج التصديق بها إلى التصديق بهذه القضيَّة، وهي أوليَّة التصديق غير مفتقرة إلى تصديق آخر»[4].

إنَّ الذين عَدُّوا الذِّهن ليس إلَّا مرآة تظهر فيها صور الوقائع الخارجيَّة، وتُضاف إليها من الخارج،

[1]- آملي، جوادي: نظريَّة المعرفة في القرآن ص207، تعريب: مصدر سابق.
[2]- المصدر نفسه.
[3]- ديناني، غلام حسين إبراهيم: القواعد الفلسفيَّة العامَّة للفلسفة الإسلاميَّة، مصدر سابق، ج1، ص45.
[4]- الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية، ج3، ص442، مصدر سابق.

عجزوا عن تفسير منشأ قاعدة استحالة اجتماع النقيضين في الوعي. إذ لا يوجد في الخارج أثرٌ لنقيضين حتى ينعكسا على صفحة الذهن.

الوعي عندما حضر وأظهر الذات الواعية، أدرك تمامًا كيف تتوقَّف حواسُّ النفس وأدواتها المعرفيَّة عليها، ورأى في ذلك الحضور كيف تتعلَّق مشاعرها بذاتها، فابتكر من تلك المشاهدات الباطنيَّة قاعدة «مبدأ العليَّة»[1]، في حين لا نجد أثرًا لهذا المفهوم في الخارج.

لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ حواسَّ الإنسان لا تشاهد غير التعاقب بين السبب وبين المسبِّب، وهذا الأمر جعل ديفيد هيوم ينكر وجود السببيَّة، فلأنَّه جعل الذِّهن موقعًا لما يضع العلم فيه من صور الأشياء التي يدركها بواسطة الذِّهن فحسب، وحيث لا أثر في الخارج للسببيَّة وإنَّما هنالك تعاقب ألجأه هذا إلى إنكار السببيَّة وفسَّرها بالتعاقب.

وعندما نسأل هيوم وفريقه عن الذي جعلنا نعتبر حركة اليد سببًا في حركة المفتاح وحركة القفل، رغم أنَّه لا تعاقب في البين فكلُّ الحركات قد وقعت في وقت واحد ولحظة مشتركة، لا نجد جوابًا يقبله المنطق، وفي الواقع لا يوجد لذلك جواب إلَّا بالاعتراف بمبدأ السببيَّة بصفته فهمًا لم تقُم الحواسُّ برفده للوعي، وإنَّما ابتكره الوعي بأسلوبه الخاصِّ عند حضوره للذات الواعية وإظهاره لها.[2]

والواقع أنَّ الأمر يتجاوز مفهوم الوجود ومفهوم السببيَّة، إلى ظهور مفهوم «الكُلِّيَّات» في ذهن الإنسان. فالجميع يعلم أنَّه لا أثر في الخارج للإنسان أو الحيوان، أو النبات، وإنَّما هنالك مئات وألوف من الأشياء تجري عليها هذه المفاهيم فكسف نشأت؟

«فإذا كان عمل الذهن ليس إلَّا انعكاسًا للخارج ولا يبيّن شيئًا من نفسه فلا يتيسَّر له أبدًا إدراك المعدومات الخارجيَّة، وإدراك المعقولات الثانية المنطقيَّة والفلسفيَّة، ولن يكون مقدورًا له ابتكار أو كشف علاقة العليَّة، لأنَّ هذه الأمور ليس لها وجود في الخارج».[3]

خلاصة القول أنَّ هذه المسائل تُطرح عادة ويُحقَّق فيها في الحكمة المتعالية تحت عنوان «الوجود الذهنيّ»، والذي يمكن التعبير عنه بأنَّه مبحث يحقِّق في وجود الوعي بصفته منتجًا للمعرفة وليس بعاكس لها فحسب.[4] ومن المؤسف أنَّنا لا نرى أثرًا للبحث عن حقيقة الوعي، فلا يوجد أثرٌ لمبحث الوجود الذهنيِّ في التفكير الغربيِّ، وإنَّما مبحث الانعكاس فحسب هو الذي نال

---

[1]- ديناني، غلام حسين إبراهيم: القواعد الفلسفيَّة العامَّة للفلسفة الإسلاميَّة، مصدر سابق، ج1، ص45.
[2]- المصباح، محمد تقي: أصول المعارف الإنسانيَّة، ص108.
[3]- آملي، جوادي: نظريَّة المعرفة في القرآن، ص43، مصدر سابق.
[4]- مطهَّري، مرتضى: بحوث موسَّعة في شرح المنظومة، ج1، ص227. تعريب: الرفاعي، عبد الجبار.

الاهتمام، نتج من ذلك غياب مبحث الوعي ودوره في صناعة المعرفة التي يستند إليها البشر في تفسير كثير من ظواهر الوجود.[1] ولنا أن نضيف في المنتهى أن الإنسان يحيا قبل أيِّ شيء آخر على قاعدة المعنى والوعي، فبزوال الوعي تزول كلُّ المعاني ويتحقَّق الظلام، ويُطوى ملفُّ الإنسانيَّة.

قائمة المصادر والمراجع

1. الآملي، جوادي: نظريَّة المعرفة في القرآن، دار الإسراء للتحقيق والنشر- بيروت.
2. جرادي، شفيق: العقل في جدليَّاته، ضمن: المعرفة الدينيَّة جدليَّة العقل والشهود لمجموعة من الباحثين.
3. دييناني، غلام حسين إبراهيم: السؤال عن الوجود، ترجمة: حسن زين الدين.
4. دييناني، غلام حسين إبراهيم: القواعد الفلسفيَّة العامَّة في الفلسفة الإسلاميَّة، ترجمة: عادل العلوي، ج2.
5. دييناني، غلام حسين إبراهيم: حركة الفكر الفلسفيِّ في العالم الإسلاميِّ، ج2، ترجمة: عبد الرحمن العلوي.
6. دييناني، غلام حسين إبراهيم: من المحسوس إلى المعقول، ترجمة: هشام الضيقة.
7. دييناني، غلام حسين: العقل والعشق الإلهيُّ بين الاختلاف والانسجام، ضمن: المعرفة الدينيَّة جدليَّة العقل والشهود.
8. الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية، ج3، دار إحياء التراث العربي – بيروت.
9. الطباطبائيّ، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، ج-15 مؤسسة الأعلمي للمطبوعات- 1417هـ.
10. عبوديت، عبد الرسول: النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ج3، ترجمة: علي الموسوي، مراجعة: د. خنجر حميَّة.
11. فياض، حبيب: المعرفة الدينيَّة: ضمن: جدليَّة العقل والشهود.
12. لزَّيق، كمال إسماعيل: مراتب المعرفة وهرم الوجود عند الملاَّ صدرا.
13. المصباح، محمد تقي: أصول المعارف الإنسانيَّة- شبكة الفكر.
14. المصباح، محمد تقي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج1، ترجمة: الخاقاني، محمد عبد المنعم.
15. مطهَّري، مرتضى: بحوث موسَّعة في شرح المنظومة، ج1، ترجمة: الرفاعي، عبد الجبار.
16. مطهري، مرتضى: شرح المنظومة، عمار أبو رغيف، مؤسسة ام القرى للتحقيق والنشر.

[1]- دييناني، غلام حسين إبراهيم: السؤال عن الوجود، ص137، مصدر سابق.


علم المبدأ
ILMOLMABDAA

حقول التنظير



وعي صيرورة الوجود من لاوتسو إلى هايدغر

رؤية تناظرية بين مبدأ التاو ومبدأ الدازاين

ـ صفاء عبد السلام جعفر

ابن عربي في رواق الجدل الإستشراقيِّ الرَّاهن

ويليام تشيتيك مُناظِرًا هنري كوربان ورينولد نيكيلسون

ـ مصطفى العليمي

وعي صيرورة الوجود من لاوتسو إلى هايدغر
رؤية تناظرية بين مبدأ التاو ومبدأ الدازاين

صفاء عبد السلام جعفر
أستاذة الفلسفة الحديثة - جامعة الإسكندريَّة – مصر

ملخص إجمالي:

تنحو هذه الدراسة نحوًا مقارنًا في وعي الوجود بين حكيم الصين لاوتسو(531-604 ق.م)، والفيلسوف الألمانيِّ الحديث مارتن هايدغر(-1889 1976م)، انطلاقًا من المنظومة الأنطولوجيَّة لكلٍّ منهما. ويتبيَّن من هذا أنَّ ثمَّة الكثير من خطوط التقاطع والافتراق بين المنظومتين الوجوديَّتين. ومع أنَّنا نميل إلى الاعتقاد بتأثُّر هايدغر بعلم الوجود الصينيِّ، إلَّا أنَّ هذا التأثُّر لا يأتينا على نحو الاستتباع، وإنَّما بصيغة الاستيعاب والاستقراء والمجاوَزة.

هذا التمايز بيِّنٌ في أطروحة الوجود والعدم كقضيَّة جوهريَّة في مشاغل الميتافيزيقا. ولتأصيل السياقات العامَّة لوعي الوجود والعدم لدى لاوتسو في مبدأ «التاو»، ولدى هايدغر في مبدأ «الدازاين» وحضوره في العالم، سنعمل على تقسيم هذه الدراسة إلى مبحثين متَّصلين: الأول، يتناول مسألة الوجود والعدم وعلاقتهما بفلسفة لاوتسو، والثاني، يتناول مفهوم العدم والوجود تبعًا لما قدَّمته منظومة هايدغر الفلسفيَّة.

مفردات مفتاحية: علم الوجود – مفهوم الأقطاب – التاو – الدازاين – المبدأ – التغيُّر – الصيرورة.

مبدأ العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

تمهيد:

يتَّخذ «مفهوم الأقطاب» مركز البؤرة في الفكر الصينيِّ منذ أقدم العصور، ويشترك في ذلك كلٌّ من فكر كتاب «التغيُّرات» والفكر التاويِّ، والكونفوشيوسيِّ والبوذيِّ؛ فاستقرار الكون محصِّلة لتقابل الأقطاب. وهذا المفهوم يتميَّز عن «مفهوم الأضداد» في الفكر الشرق أوسطيِّ والغربيِّ. فالأضداد تقف في مواجهة أبديَّة حيث النور يكافح الظلام، والحياة تكافح الموت، أمَّا الأقطاب فلا تتصارع من أجل سيادة أحدهما على نقيضه؛ لأنَّه لا قيام لأيِّ قطب من دون ذلك النقيض.

ويجدر القول أنَّ المفهوم الصينيَّ للأقطاب يراها في توازنها وفقًا لوجود ينجم عن العدم، والعدم لا معنى له من دون الوجود، وهذه الأقطاب تعمل على إظهار بعضها البعض، وعلى الإنسان أن يدرك ذلك الجدل، وأن يتوافق[1] معه؛ فالإنسان الحكيم هو الذي يوحِّد بين الأقطاب.

يقول لاوتسو:

«أن تُتِمَّ عملك ثمَّ تتوارى ذلك هو طريق السماء»[2].

ويقول في موضع آخر:

«إنَّ الوجود واللَّاوجود ينجم بعضهما عن بعض».

أي أنَّ النفي والإثبات يتمازجان في الواحد اللَّانهائيِّ، وهذا هو جوهر «التاو»، والذي يلتقي إلى حدٍّ بعيد مع مفهوم هايدغر عن الوجود كما سنرى تفصيلاً.

أمَّا جدل الأقطاب فيتجلَّى بشكل رئيسيٍّ في التقابل بين «الوجود – العدم»، «الإثبات – النفي»، «الشكل – الفراغ»، ونحن إذا انتقلنا من الوعي المباشر بالأشياء إلى مستوى أعلى للوعي يتجاوز الثنائيَّات، أدركنا بشكل حدسيٍّ أنَّ العدم هو ذات الوجود، والوجود هو ذات العدم.

يقول الحكيم تشي تسانج في القرن السادس الميلاديِّ:

«... القول بأنَّ كلَّ شيء وجود هو الحقيقة في مستواها العام، والقول بأنَّ كلَّ الأشياء لا وجود هي الحقيقة في مستواها الأعلى»[3].

وحريٌّ القول أنَّ التقابلات مثل «الين – اليانج»، «الميلاد – الموت»، «الربيع – الصيف»، «الخريف - الشتاء»، يعود كلٌّ منها إلى ما يقابله بمجرَّد وصوله إلى أقصى حدّ له. فـ«التاو» كمبدأ

[1]- لاوتسو: «كتاب التاو - تى – تشينج»، ترجمة وتعليق فراس السواح، ص: 125.
[2]- لاوتسو: «الطريق والفضيلة»، ترجمة عبد الغفار مكاوي، ص: 39.
[3]- لاوتسو: «كتاب التاو ...»، ترجمة وتعليق ودراسة فراس السوَّاح، ص: 149.

يعني أنَه بوساطته تكون الأشياء جميعًا، أو من خلاله تكون كلُّ المبادئ التي تتشكَّل وفقًا لها سائر الأشياء، ومن ثمَّ فهو ينظِّم الأشياء، ويضع لها مبادئها بحيث لا يتداخل بعضها مع البعض الآخر، ورغم تنوُّع الأشياء واختلافها فهو واحد؛ المبدأ الذي يكمن وراء التغيُّر والتحوُّل المستمرّ، ويعمل بوصفه المبدأ النهائيّ[1] للتلقائيَّة الطبيعيَّة[2]. فإذا كان «التاو» مبدأ الوجود والعدم عند لاوتسو فكيف يمكن أن يلتقي هذا المعنى مع مفهوم هايدغر عن العدم؟ ذلك هو السؤال الرئيسيُّ والذي نحاول الإجابة عنه في هذا الفصل.

أوَّلًا – الوجود والعدم وعلاقتهما بـ«التاو»:

(أ) «التاو» والكوزمولوجيا:

يرى لاوتسو أنَّ «التاو» هو مبدأ السماء والأرض، وعندما تعرف «الأصل» تغدو قادرًا على معرفة الفروع. ولكن بعد معرفة الفروع، علينا أن نعود إلى الأصل، عندئذٍ سنحصل على السعادة القصوى ونحيا في تناغم مع الكون. ويشير ذلك إلى أنَّ المفهوم التاويَّ للمعرفة ينطلق مع المعرفة بالكلّيَّات أوَّلًا، لأنَّها هي التي تجعل المعرفة بالجزئيَّات ممكنة؛ في حين أنَّ الأخيرة تبقى عند حدود الجزئيَّات، ولا تمكّنك أبدًا من الانطلاق نحو الكلّ. وإذا كانت الحواسُّ وسيلة معرفة الظاهر، فإنَّ الجوهر لا يُرى إلَّا من خلال البصيرة.

في هذا السياق، يقول لاوتسو: «إذا أردت العودة إلى الأصل، أغلق بوابات الحواسّ، وافتح عينك الداخليَّة، وفي هذا وذاك مارس اللَّافعل، فهو قوَّتك الحقيقيَّة، وعندما تنكفئ نحو الداخل أهجر كلَّ ما عرفت من وسائل التمييز التي تستخدم للتعامل مع عالم الظواهر، والجأ إلى نورك الداخليِّ، عندئذٍ تحيا في الحقيقة»[3].

لا بدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّ المعرفة الظاهريَّة عند لاوتسو لا تؤدّي إلَّا إلى حقائق نسبيَّة، ولما كانت الغاية المقصودة هي الحقيقة المطلقة في ذاتها، فينبغي ألَّا ننشغل إلَّا بما يؤدّي إلى هذه الحقيقة، ولا يوصل إليها إلَّا الإتحاد العام، والامتزاج الكامل بـ«التاو»، ويتمُّ ذلك عن طريق العزلة التامَّة.

من ناحية أخرى، ينبغي القول أنَّ الكون الأوحد في الفكر الشرقيِّ عمومًا، ليس ماديًّا محضًا

---

[1]- هناك فرق مهمٌّ في هذا الصدد بين الفكر الغربيِّ والشرقيِّ القديم؛ فالأول يريد الكشف عن قوانين الطبيعة بهدف التغلُّب عليها، فالمعرفة قوَّة عند بيكون، أما الفكر الشرقيُّ القديم وخصوصًا التاويَّة فتهدف إلى معرفة القوانين الطبيعيَّة للاستعانة بها كمعيار طبيعيٍّ نتوافق معها ولا نتغلَّب عليه.

(Cp: Charles, W. H. F.: "Daoism in Chinese Philosophy", P. 560.

[2]- Ibid, P. 550

[3]- لاوتسو: «كتاب التاو ...»، ترجمة وتعليق ودراسة فراس السوَّاح، ص: 223.

وإنَّما هو مادَّة مشتملة على روح؛ بل إنَّ الجانب المادّيَّ في الطبيعة لا يحتفظ بنظامه كاملاً إلَّا بفضل الجانب الروحيِّ، هذا فضلاً عن أنَّ الإنسان في الفكر الشرقيِّ له منزلة خاصَّة، وكانوا يعتبرونه عالماً مستقلاً، ويضيفون اسمه إلى اسمَيْ السماء والأرض كمظهر قوى من مظاهر الوحدة الكونيَّة، الكون الأوحد لأنَّه هو المشتمل على الروح من بين جميع الكائنات[1].

أمَّا «التاو» فيعبرِّ عن ذلك البحث المألوف عن الواحد الكائن وراء الكثرة، علمًا بأنَّ الكوزمولوجيا الكلاسيكيَّة الصينيَّة لا تحتاج إلى كون مفرد في نظامه، وإنَّما تحاول فهم «العالم» عن طريق الأشياء العشرة آلاف، أو الآلاف المؤلَّفة التي سبقت الإشارة إليها، وهذه الموجودات هي الطريق أو «التاو».

نلفت في هذا المجال إلى أنَّ الاستمرار يجعل «التاو» واحدًا، والتغيُّر يجعله مؤقَّتًا، فهو - من ثمَّ - الواحد والكثير. إنَّه الأساس النهائيُّ للمعايير، أو هو - كما سبق - الطريق الذي لا اسم له[2]؛ فهو بصفة أساسيَّة روح داخليَّة يتمُّ تهذيبها to be cultivated حتى تصير قوَّة كونيَّة مستقلَّة، بحيث يمكن القول بأنَّ «التاو» يعبرِّ عن نظام من الجزئيَّات التي يشملها الكلُّ، وهذا الكلُّ لا يعنى الكون الأوحد المنظَّم، وإنَّما مجموع الأنظمة الممكنة أو تجريد اختياريّ من الأنظمة الممكنة الكليَّة[3].

إلى هذا، يعبرِّ مصطلح الكون[4] عن التفاعل المتبادل بين الزمان والمكان، وفي الفلسفة الصينيَّة الكلاسيكيَّة عمومًا يسري الزمان في كلِّ مكان ولا يمكن إنكاره، ولا يكون مستمدًّا من المادَّة، ويشكِّل جانبًا أساسيًّا منها، وذلك بخلاف التراث اليونانيِّ الذي يقلِّل من شأن الزمان والتغيُّر انتصارًا للأبديَّة واللَّازمانيَّة.

إذن، التراث الصينيُّ[5] لا يفصل بين الزمان والموجودات، فلا وجود لزمان فارغ أو موجود لا زمانيٍّ، وليس الزمان خطيًّا ولا دائريًّا وإنَّما يتَّخذ هيئة حلزونيَّة Spiral تتقدَّم دومًا ممَّا يعبرّ عنه مصطلح «الطريق».

وإذا كان «الطريق»، بما هو كذلك، طريق الأشياء التي تتأسَّس على عمليَّات الصيرورة، فإنَّ الطريق الذي لا اسم له هو ما يوجد وما لا يوجد بوصفهما قطبين للصيرورة ذاتها. وعليه، فإنَّ التاويَّة تعبرِّ عن «كوزمولوجيا أساسيَّة» a radical cosmology، وتفسير الاختلاف بين الموجودات

---

[1]- محمد غلاب: «الفلسفة الشرقيَّة»، ص: 222، 238.

[2]- Routledge Ency. of Philosophy: "Taoism", P. 778, 779.

[3]- Ibid, P 781 - 785.

[4]- Cosmos - Yuzhou.

[5]- يلاحظ أنَّ الميتافيزيقا الغربيَّة تفصل الزمان عن المكان وفقًا لتراث اليونان الذين رأوا الأشياء في العالم ثابتة في جانبها الصوريِّ، ومن ثمَّ محدَّدة، ولكن بدلاً من إعطاء الأولويَّة للجانب الصوريِّ للظواهر، ركَّزت على تحوُّلها المستمرِّ، وعلى إدراكها كحوادث وليس كأشياء؛ بل إنَّ قدرة العالم على أن يتحوَّل باستمرار هو معنى الزمان ذاته.

(Cp. Routledge Ency. of Philosophy: "Taoism", P. 786)

إنَّما ينصبُّ على الاختلافات بين الأشياء الجزئيَّة؛ بمعنى أنَّ كلَّ عنصر جزئيٍّ في الكلِّ له الفضيلة الخاصَّة به ويستمدُّ منها امتيازه الباطنيَّ، أو المنظور الذي يتأسَّس عليه كلُّ العناصر الأخرى المحيطة به[1].

فى «التاوية» لا توجد مستويات تمثِّل «مستوى عظيم من الوجود»، أو «سلَّمًا للكمال» الذي يكون بمثابة «تدرُّج أنطولوجيٍّ»؛ وإنَّما تذهب إلى تفرُّد[2] كلِّ منظور، والتضايف بين هذه المنظورات، علمًا بأنَّ هذا التضايف في كلِّ كونيٍّ خاصيَّة تميِّزها كمذهب فلسفيّ. ويمكن القول بأنَّ «التاو» هو صيرورة كلّيَّة تؤسِّس أساليب وجود الأشياء، وهذه الأشياء تكون «العوالم» التي يمكن تحديدها من منظور كلِّ عنصر يدخل في عمليَّة الصيرورة ذاتها. وبإضفاء خاصيَّة التفرُّد على كلِّ شيء منذ البداية، فإنَّ الخصائص الجزئيَّة للأشياء تدخل في علاقة هرميَّة، ويعبرِّ ذلك عن فكرة التداخل؛ فكلُّ الأشياء تتداخل بهذه الطريقة أو تلك مع الأشياء الأخرى[3][4].

هنا يرى لاوتسو أنَّه ما لم يعرف المرء ويحيا وفقًا لقوانين الكون الداخليَّة - التي يسمّيها الثوابت - فإنَّه ينتهي إلى كارثة، وتُدعى معرفة «الثوابت» بالاستنارة - كما سيأتي بيانه تفصيلاً في الفصل الأخير - ومن يعرف الثابت يتحرَّر، ومن يتحرَّر يخلُ من الهوى والتحيُّز، وبالتالي يتَّسع إدراكه، ويصبح رحب الأفق، ويكون في الحقيقة، ومن يكُن مع الحقيقة يستمرّ إلى الأبد، ولا يعرف الإخفاق على امتداد عمره؛ أمَّا الجهل بالثابت والتصرُّف على نحو يفتقر إلى البصيرة، فهو مُضيٌّ إلى الكارثة[5].

يقول بهذا الصدد:

«من يحافظ على صلته بجذوره يَدُم

أن تموت من غير أن تفنى ذلك هو الحضور الأبديّ»[6].

---

[1]- Ibid, P. 785 - 787.

[2]- يفسرِّ شوانج تسي ذلك المعنى بقوله بأنَّنا سوف نصبح واحدًا مع جميع الأشياء، وأنَّ هذا النداء لا يشبه نداء الـ Vedanta حيث التخلّي عن خصوصيَّة الفرد، والتلاشي في كلٍّ أوحد كامل؛ بل بالأحرى هو اعتراف بأنَّ كلَّ ظاهرة فريدة بوسعها أن تستمرَّ مع كلِّ ظاهرة أخرى في مجال خبرة الإنسان.

(Cp. Routledge Ency. of Philosophy: "Taoism", P. 792)

[3]- Ibid, P. 787, 792, 793.

[4]- يرى شوانج تسي أنَّ هذا المعنى يبعد عن «الكثرة الأنطولوجيَّة» في التاويَّة حيث ترتبط الذات بصورة تلقائيَّة بالاستجابات المختلفة التي تأخذ في الاعتبار الفضيلة أو الحوادث التي تواجهها تلك الذات.

[5]- جون كولر: «الفكر الشرقى القديم»، ص: 326.

[6]- لاوتسو: «كتاب التاو ...»، ترجمة وتعليق ودراسة فراس السوَّاح، ص: 68.

العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

(ب) «التاو» والوجود والعدم:

يقول لاوتسو:

«بفضل اللَّاشيء يكتسب الشيء وظيفته»[1].

ويعني ذلك أنَّ الشيء لا يتَّخذ شكله ووظيفته إلَّا بفضل اللَّاشيء أو الفراغ أو العدم، والفراغ لا يوجد إلَّا حيث يوجد الشكل، ولا معنى للَّا وجود إذا لم يكن مقترنًا بالوجود. إنَّ الأشكال جميعها تقع في حيِّز من الفراغ، ولكن الفراغ يتوقَّف عن كونه فراغًا إذا زالت كلُّ الأشياء التي تشغله[2].

كما يعني ذلك أنَّ «التاو» هو الفراغ أو اللَّاوجود أو العدم؛ ومع ذلك فهو منشأ كلِّ الظواهر الحيَّة والجامدة؛ إنَّه العدم الخلَّاق الذي يحتوي في صميمه على هيولى الوجود، بمعنى أنَّه أصل الوجود؛ أو هو الصفر الذي لا تقوم للأعداء قائمة من دونه، فالواحد يليه إثنان ثمَّ ثلاثة، ولكنَّ الواحد لا يوجد ما لم يكن مسبوقًا بالصفر.

ولكي يتماثل الإنسان مع «التاو»، ويتناغم مع حركته، عليه أن يفرغ نفسه أيضًا، والنفس الفارغة هي التي حقَّقت ذاتًا منفتحة تعكس الكون بأسره - كما سيأتي بيانه تفصيلًا[3]. ومن ناحية أخرى، تؤكِّد «التاويَّة» على ضرورة أن يحيا الإنسان حياة طبيعيَّة دونما خوف من الموت أو شغف بالحياة، كما تؤكِّد على ضرورة حفظ البقاء عن طريق السير وفق تيَّار الطبيعة والتوافق مع «التاو».

لا ريب في أنَّ فرص البقاء تكون أفضل عندما لا تؤرِّقنا فكرة الموت، ولا يتملَّكنا هاجس البقاء؛ «فالتاويُّ» معنيٌّ بالحياة، ويعرف كيف يسير عبرها، ولكنَّه غير هيَّاب من الموت، ويعرف كيف يموت أيضًا[4].

يقول لاوتسو:

«من يعلِ من قيمة حياته فوق كلِ قيمة يسِر في طريق الموت

من لا يعلِ من حياته فوق كلِّ قيمة يسِر في طريق الحياة

---

[1]- المرجع نفسه، ص: 45.
[2]- المرجع نفسه، ص: 150.
[3]- المرجع نفسه، ص: 133.
[4]- المرجع نفسه، ص: 220.

عندما لا يجعل المرء من حياته بؤرة تفكيره يعرف كيف يصون حياة الآخرين»[1].

لقد لاحظ لاوتسو أنَّ «الوجود والعدم»[2] ينشأ كلٌّ منهما من الآخر، ويعني بذلك أنَّهما طريقتان متكاملتان للكشف عمَّا في فكرة «التاو» من ثراء لا ينفد، «فالعدم» يعبر عن الجانب الخفيِّ والذي لا اسم له من «التاو»، أمَّا «الوجود» فيؤكِّد على التبدّيات ذات الأسماء لـ«التاو»، ذلك بأنَّ «الوجود والعدم» معًا يبرهنان عن التفاعل الأبديِّ والذي يؤسِّس الحقيقة[3]، علماً بأنَّ الوجود عن طريق اللَّاوجود، أو بعبارة أخرى الفعل عن طريق اللَّافعل، لا يدلُّ على السلبيَّة أو غياب الفعل، وإنَّما تجنّب الفعل القهريِّ أو اللَّاطبيعيِّ الذي يكون دافعه النزاع أو البحث عن المكسب[4].

في هذا المورد يقول لاوتسو:

«الآلاف المؤلَّفة في العالم نجمت عن وجود، والوجود نجم عن لا وجود».

إنَّ تعبير «الوجود» هنا يشير إلى قوَّتَيْ الين - اليانج اللَّتين أنجبتا الآلاف المؤلَّفة من مظاهر العالم الحيَّة والجامدة. أمَّا تعبير «اللَّاوجود» فيشير إلى «التاو» الذي أنجب اليانج - ين[5].

«من الوجود تأتي أشياء هذا العالم، والوجود يأتي من عدم الوجود»[6].

في هذا الإطار، يحاول العدم - في التاويَّة - أن يتجاوز الثنائيَّة الموجودة في اللُّغة، والتي لا يمكن تجنُّبها، ويأخذنا فيما وراء الواقع / اللَّاواقع، الجوهر / الوظيفة، الوجود / اللَّاوجود، الذات / الموضوع. ويمكن القول بأنَّ العدم أو «التاو» الذي لا اسم له يشبه المحيط اللَّامحدود بينما يمثِّل الوجود أمواج ذلك المحيط، ولا يوجد في الواقع اختلاف بين المحيط وأمواجه؛ فوجود كلٍّ منهما يعتمد على الآخر، والتفسير الإنسانيُّ هو الذي يحدِّد ما إذا كنَّا نرى المحيط أم الأمواج، والتمييز هنا إنَّما هو تمييز وظيفيٌّ لتجنُّب خلط مفهوم «التاو» مع أيِّ شيء محدَّد فيُشار إليه بوصفه العدم No thingness-Wu[7].

---

[1]- لاو تسو: «كتاب التاو ...»، ترجمة وتعليق ودراسة فراس السوَّاح، ص: 85.

[2]- أتّفق على ترجمة Wu، You إلى Being، Not Being أو الوجود واللَّاوجود، وتعني كلمة "Wu" غياب الأشياء المحدَّدة، أمَّا "You" فهي حضور الأشياء.

(Cp. Routledge Ency. of Philosophy: "Taoism", P. 786)

[3]- Charles, W. H. F.: "Taoism ...", P. 559.

[4]- Ibid, P. 561.

[5]- لاو تسو: «كتاب التاو ...»، ص: 199 - 200.

[6]- لاو تسو: «كتاب الطريق والفضيلة»، ترجمة عبد الغفار مكاوي، ص: 111.

[7]- Charles, W. H. F.: "Daoism ...", P. 556.

العدد الثامن ـ 1445هـ ـ شتاء 2024م

لا ريب في أنَّ «التاو»، كمبدأ ميتافيزيقيٍّ، له الأولويَّة على وجود السماء والأرض، بحيث يمكن القول بأنَّ «الوجود» يتَّفق مع «التاو» المسمَّى، و«العدم» يتَّفق مع «التاو» الذي لا اسم له، رغم أنَّهما بصفة مطلقة ومفارقة لا يعبِّران عن الثنائيَّة[1].

ثانيًا – الوجود والعدم عند هايدغر:

(أ) الوجود هو العدم:

يتساءل هايدغر عن الوجود والعدم قائلاً:

«كيف يحدث أن يكون للموجود الأولويَّة والصدارة في كلِّ مكان، ويدَّعي لنفسه فعل «الوجود»، بينما ذلك الذي ليس موجودًا أي العدم، المفهوم على أنَّه الوجود نفسه، قد بقي نسيًا منسيًّا؟ وكيف يحدث للوجود أن يكون حقيقة عدمًا، والعدم في الحقيقة غير موجود؟ هل يحدث هذا نتيجة للأخذ بالافتراض الثابت في الميتافيزيقا وهو أنَّ «الوجود» أمر مسلَّم به، وأنَّ العدم بالتالي أسهل من الوجود؟ إن لم يكن الأمر كذلك، فما الذي دفع «ليبنتز» إلى القول في الموضع نفسه وعلى سبيل التوضيح: لأنَّ العدم أبسط وأسهل من أيِّ شيء؟»[2].

إلى هذا، يرى هايدغر أنَّ الموجود الإنسانيَّ عندما يرى الوجود يفلت منه، ويتوقَّف قليلاً عن السعي وراءه ليعجب من شأنه، وفي هذه الحركة يكون نهبًا لحركتين؛ حركة تدفعها من الداخل وتدعوها إلى السعي وراء الوجود، وحركة عكسيَّة آتية من دفع الوجود له، ومصاحبة لحركة انحسار الوجود عنه، والذبذبة الناتجة عن هاتين الحركتين تخلف فراغًا لدى الموجود الإنسانيِّ، وتجعله يتمثَّل العدم أمامه[3].

هذا التفسير يضعنا وجهًا لوجه أمام فكرة هيغل عن الوجود والعدم اللَّذين يؤلِّف كلٌّ منهما الآخر؛ لا لأنَّ كلاًّ منهما يتَّفق مع الآخر، ولكن لأنَّ «الوجود» نفسه متناهٍ في ماهيَّته، ولا يتبدَّى إلاَّ في علو الموجود الإنسانيِّ الذي يظهر في العدم عبر الموجود[4].

---

[1]- Ibid, P. 558.

[2]- مارتن هايدغر: «في الفلسفة والشعر»، ترجمة وتقديم عثمان أمين، مكتبة نفائس الفلسفة الغربيَّة - الدار القوميَّة للطباعة والنشر، ط 1، القاهرة 1963، ص: 96.

[3]- Langan, T.: "The Meaning of M. Heidegger", P. 98.

[4]- Heidegger, M.: "Was ist Metaphysilk ?", Vittoio Klostermann, Frankfurt A.M., 7 Auf., Germany, 1955, S. 39.

قارن أيضًا: مارتن هايدغر: " ما الفلسفة، وما الميتافيزيقا ؟ هيلدرلين وماهيَّة الشعر "، ترجمة محمود رجب وفؤاد كامل، مراجعة عبد الرحمن بدوي، سلسلة النصوص الفلسفيَّة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1974ص: 49.

ولقد جاء على لسان هيغل في علم المنطق ما أراد هايدغر أن يثبته؛ إذ يقول: « الوجود الخالص والعدم الخالص هما شيء واحد »[1]، فعبرَّ هايدغر عن هذا المعنى بقوله: «العدم هو حجاب الوجود»[2].

إذن، لقد اهتمَّ هايدغر بالوجود الذي يكشف وهو لا ينكشف، إذ يبحث في الوجود بقدر ما هو محجوب دائمًا في الموجود، ومع ذلك يختلف عن الموجود. ولأنَّ الميتافيزيقا تقوم على ما هو محجوب في الموجود، فإنَّها تبحث في معنى اللَّاموجود أو العدم، وعلى ذلك فإن حجب الموجود في الموجود جزءٌ أساسيٌّ في تجربة هايدغر وتفكيره مثل فعل الوجود نفسه[3].

هذا، وتختلف الميتافيزيقا عن العلم بهذا الصدد؛ فالعلم يعني بالموجود، ويهمل العدم، بينما تبحث الميتافيزيقا في العدم بوصفه التساؤل الميتافيزيقيَّ الحقيقيَّ عن «وجود» الموجود.

ولابدَّ للوجود - كما يرى هايدغر - من أن يظهر في صورة العدم لكي يوجد، وإذا كان عدمًا فإنَّ من يحيون في العدم هم الذين يعرفون الوجود الحقيقيّ[4].

يتَّضح من ذلك أنَّه قد بذل مجهودًا كبيرًا للعثور على مكان في الفكر والعالم لظاهرة العدم التي أنكرها كثير من الفلاسفة مثل بارمنيدس، أو حوَّلها آخرون إلى تصوُّرات أخرى مثلما فعل أفلاطون، حيث جعلها مناظرة لفكرة الخير الأسمى، وكذا أرسطو الذي فسَّرها من خلال نظريَّته عن القوَّة والفعل؛ أمَّا هايدغر فأثبت أنَّ هذا العدم وجود يختلف عن الموجود[5]؛ فالبحث عن الوجود صعب، ولا نستطيع أن ندرك على نحو مباشر وجود الموجود ذاته إلَّا من خلال الموجود، ولا في داخل الموجود أو في أيِّ مكان؛ إذ إنَّ «الوجود» الذي نبحث عنه هنا أشبه «بالعدم»، ومع ذلك نرفض دائمًا الزعم القائل بأنَّ الوجود في مجموعة ليس بموجود[6].

نلفت في هذا المجال إلى أنَّ «العدم» الذي يختلف عن كلِّ الأشياء المعيَّنة لا يمكن أن يكون شيئًا آخر غير «الوجود» نفسه، إذ ما هو الشيء الذي يمكن أن يختلف عن كلِّ الأشياء المتعيّنة «الموجودة» إلَّا الوجود نفسه ؟[7]. فإذا كان «العدم» لا يوجد في أيِّ مكان

---

[1]- Das reine Sein und das reine Nichts ist also das Selbe.

[2]- Das Nichts ist der Schleier des Seins.

[3]- Ibid, S. 5.

[4]- Ency. Of Philosophy, "Nothingness", Vol. 5, Collin Macmillan Publishers, London, 1975, P. 463.

[5]- Wahl, J.: "The Philosopher's Way", Oxford Uni. Press, Inc. New York, 1948, P. ...

[6]- مارتن هايدغر: «ما الميتافيزيقا ؟»، ص: 14.

[7]- جان فال: «من تاريخ الفلسفة الوجوديَّة»، ص: 11.

على وجه الإطلاق، وليس ناتجًا لسلب الوجود، فهو ما نسمّيه باسم «الوجود»، إنَّه كلُّ ما يضفي على الموجودات سمة الوجود؛ بل هو «الوجود» ذاته[1].

هذا الأمر أوضحه هايدغر بأنَّنا عندما نتساءل عن «العدم» نكون قد وضعنا فعلاً بوصفه شيئًا قائمًا هو هذا أو ذاك، أي بوصفه موجودًا، وهو لا يؤلِّف التصوُّر المقابل للموجود، وإنَّما ماهيَّة الوجود ذاته تتضمَّنه منذ البداية؛ ففي وجود الموجود ينشأ فعل العدم[2]. ويمكن أن نفهم مقصد هايدغر إذا عرفنا أنَّه قد اتَّخذ من «العدم» موضوعًا يوضح به ماهيَّة الميتافيزيقا، ولن نصل إلى مشكلة «الوجود» إلاَّ عن طريق مواجهة مشكلة العدم أولاً، «فالعدم والوجود عند هايدغر شيء واحد، وهو ملازم للوجود، وداخل في نسيجه»[3].

نتبيَّن ممَّا سبق أنَّ وجود الموجود الإنسانيِّ في تجربة القلق يتجلَّى بوصفه وجودًا - في - العدم. وهنا يقول هايدغر: «في وجود الموجود يوجد العدم»[4]. ولكي يصبح السؤال عن الوجود ذا مغزى، لابدَّ من تجربة الشعور بالعدم في القلق كحدث يمسُّ صميم الوجود[5].

العدم عنده ذو دلالة وجوديَّة؛ ففي مقدِّمة «حول ماهيَّة السبب» يقول: «العدم هو عدم الموجود، وهو من ثمَّ إدراك الوجود من خلال الموجود»، ويعنى ذلك أنَّ العدم أو إدراك إمكان عدم الوجود هو نوع من العلوِّ على الموجودات، والأشياء، والتركيز على معنى الوجود، وبذلك يتَّخذ الوجود والعدم كلاهما دلالة وجوديَّة[6].

هذا ما أتاح لهايدغر أن يتحرَّك من مفهوم الموجود الإنسانيِّ عن القلق إلى الأفق الأنطولوجيِّ للوجود الخالص كما أراد. ويمكن القول بأنَّ ما فعله بالنسبة إلى فكرة «العدم» يماثل ما فعله كانط بالنسبة إلى فكرة «الزمان»، فقد قال: «إنَّ العدم هو الشرط الذي يجعل ظهور الموجود بما هو موجود بالنسبة إلى الإنسان أمرًا ممكنًاً، فيما قال كانط: « إنَّ الزمان شرط قبليٌّ يجعل الظواهر المتوالية ممكنة الإدراك »[7].

---

[1]- Slatte, H. A.: "The Philosophy of M. Heidegger", Uni. Press of America, Inc., U.S.A. 1984, P. 63.

[2]- مارتن هايدغر: «ما الميتافيزيقا ؟»، ص: 115.

[3]- المرجع نفسه، مقدِّمة محمود رجب، ص: 30.

[4]- Im Sein des seienden geschieht das Nichten als Nichts".

[5]- Stegmüller, W.: Main Currents in Contemporary German & American Philosophy, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland, 4th Ed., 1969, P. 152.

[6]- Gelven, M.: "A Commentary on Heidegger's Being & Time", Harper & Row Publishers, New York, 1970, P. 118.

[7]- عبد الرحمن بدوي: «الزمان الوجودي»، ط 2، النهضة المصريَّة، القاهرة، 1954، ص: 205 - 206.

العدم عند هايدغر هو «الأصل في السلب لا العكس»، فالسلب لا يمكن أن يدعى أنَّه الحالة الوحيدة، أو حتى أنَّه يقوم بدور رئيسيٍّ في ما يتعلَّق بالسلوك المعدم الذي يبقى فيه الموجود الإنسانيُّ وقد أصابته هزَة نتيجة لفعل الإعدام، وكلُّ ما نستطيع فعله هو أن نفكِّر في فكرة الموجود في جملته، وأن ننفي بالفكر ما تخيَّلناه على هذا النحو، ثمَّ أن نفكِّر فيه بعد ذلك بوصفه منفيًّا، وبهذه الطريقة نصل إلى التصوُّر الصوريِّ للعدم «المتخيّل»، ولا نصل قطُّ إلى «العدم نفسه»؛ غير أنَّ العدم لا شيء، ولا فرق بين العدم المتخيّل والعدم الحقيقيِّ إذا كان من الحقِّ أنّ العدم يمثِّل السويَّة المطلقة[1][2].

(ب) العدم مقولة وجوديَّة:

العدم عند هايدغر سابقٌ في الأصل على «لا» وعلى السلب، فالسلب المنطقيُّ ليس هو أصل العدم؛ بل العدم هو الأصل في السلب، لأنَّه لو لم يكن للموجود الإنسانيِّ فهمٌ سابقٌ للعدم، لما كان في الإمكان تأليف حكم سالب[3].

من جانب آخر، أصاب هيغل حين جعل لكلِّ قضيَّة موجبة أخرى سالبة، وجعل منطق الوجود يقوم على هذا السلب المستمرِّ، وأخطأ في قوله بإمكان رفع السلب في مركب الموضوع؛ فالعدم هو العنصر المكوِّن للطابع الديالكتيكيِّ للوجود العينيِّ، والقلق هو الذي ينبِّهنا إلى حقيقته الوجوديَّة.

والعدم عند هايدغر «مقولة وجوديَّة»، وليس «مقولة منطقيَّة»، وإذا كانت مهمَّة الميتافيزيقا هي العلوَّ على كلِّ ما هو موجود، فإنَّ موضوعها الصحيح هو الكشف عن العدم[4]. يمكننا أن نفهم ما سمَّاه بتحجُّب الوجود في الموجود على أساس الـ «لا» التي تربط بينهما، وتميِّزه منه في الوقت نفسه. ولمَّا كانت مهمَّة الوجود هي «إنارة الموجود» فإنَّ هذه الـ «لا» الرابطة للوجود داخلة في ماهيَّته، ويمكن أن نطلق عليها اسمًا آخر هو السلب، أمَّا القوَّة التي تتجلَّى في الوجود بما هو كذلك، فمن الممكن أن نسمّيها «بالإيجاب»[5][6].

---

[1]- **Völlige Unterchiedslösigheit - l'indifference absolue.**

[2]- المرجع نفسه، ص: 277 - 278.

[3]- محمود رجب، " الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين "، منشأة المعارف، الإسكندريَّة، 1970، ص: 81.

[4]- عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجوديّ، ص: 152 - 153.

[5]- عندما نفهم هذا الاتحاد أو الاندماج بين الإيجاب والسلب في وحدة عمليَّة واحدة، نبدأ بإدراك ما يقصده هايدغر من الوجود بوصفه عمليَّة الحقيقة، لأنَّ الحقيقة في معناها الحرفيِّ هي لا (a -) تحجب أو أليثيا.

[6]- المرجع نفسه والصفحة نفسها.

وقد خلص هايدغر إلى أنَّ " العدم " هو الأساس في «السلب»[1] وشرط الوجود، وأنَّه عنصر داخل في تركيب الوجود، وليس شيئًا مضافًا أو مجرَّد نفي لمعنى الوجود، وأنَّ السلب المنطقيَّ مظهرٌ واحدٌ من مظاهر السلوك السالب المتعدِّدة، وهو السلوك الذي يقوم أنطولوجيًّا على العدم، وأنَّ المنطق ما هو إلَّا تفسيرٌ واحدٌ لطبيعة التفكير، ومؤسَّس على تجربة الوجود كما توصَّل إليها الفكر اليونانيّ[2].

كذلك رأى أنَّ التفكير في العدم قد أدَّى به إلى الدخول في معركة ضدَّ سيادة «المنطق» على الميتافيزيقا خلال التراث الفلسفيِّ كلِّه، ونقدُه للمنطق يقوم على أنَّه لا يُعنى إلَّا بالموجود فحسب، لأنَّ الفكر هو في جوهره دائمًا «تفكير في شيء ما»، وطالما أنَّ العدم ليس موجودًا، فلا يمكن أن يتناوله المنطق، وإلَّا أدَّى الأمر إلى الوقوع في التناقض، لأنَّه يجعل العدم موجودًا بين الموجودات، أي موضوعًا للتفكير المنطقيِّ، وإذا كان يلعب دورًا مهمًّا في الميتافيزيقا، فإنَّ المنطق لا يمكن أن تكون له الكلمة الأخيرة في الميتافيزيقا التي يجب أن تتأسَّس على تجربة سابقة على «المنطق»؛ تجربة أساسيَّة عن العدم[3]. ويعني ذلك أنَّ العدم بوصفه تأثُّرًا وجدانيًّا[4] فريدًا هو تحدٍّ للمنطق، وأنَّ المنطق والعلم تابعان للميتافيزيقا التي تضع حدود الحقيقة والمعرفة، ولا يتمُّ ذلك عن طريق عمليَّة الاستدلال، وإنَّما عن طريق القلق بوصفه أهمَّ تأثُّر وجدانيّ.

خلاصة القول أنَّ العدم عند هايدغر ينتسب إلى الوجود نفسه كأنَّه جزء من كيانه، وشرط لتحقيق الوجود أو لانكشافه، هذا فضلاً عن أنَّه يظهر في كلِّ فعل من أفعال الوجود:

(أ) في السلب، حينما أقول: هذا الشيء ليس كذا.

(ب) في القيام بفعل من الأفعال، لأنَّ الفعل يقتضى اختيار وجه واحد من أوجه الممكن، ونبذ سائر الممكنات ممَّا يعبرِّ عن معنى العدم.

(جـ) في كلِّ إنكار أو ثورة أو تمرُّد أو منع أو تحريم أو زهد أو امتناع.

فالعدم ينفذ في كلِّ الوجود، ويتفشَّى فيه، ويكفي مجرَّد تنبيه الاهتمام إليه لكي ينكشف له في كلِّ فعل[5].

---

[1]- "Das Nichts ist Urspïnglicher als das Nicht und die Verneinung", (W. M. S. 28).

[2]- مارتن هايدغر: " ما الميتافيزيقا ؟ "، ترجمة فؤاد كامل، ص: 133.

[3]- محمود رجب: " الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين "، منشأة المعارف، الإسكندريَّة، 1970، ص: 80.

[4]- Befindlichkeit - State - of Mind, Affectivity.

[5]- عبد الرحمن بدوي: " دراسات في الفلسفة الوجوديَّة، ص: 87.

(جـ) تحليل معنى السؤال الميتافيزيقيّ عن العدم:

اختتم هايدغر محاضرته «ما الميتافيزيقا؟» بقوله: «إنَّ السؤال الأساسيَّ للميتافيزيقا: لماذا كان ثمَّة موجود، ولم يكن بالأحرى العدم؟[1] سؤال يدفعنا إلى طرحه ووضعه دفعًا». ورغم أنَّ ليبنتز أوَّل من صاغ هذا السؤال في «مبادئ الطبيعة واللُّطف الإلهيِّ»، فإنَّ مقصود هايدغر منه يختلف عمَّا يقصده هو؛ فالسؤال عنده يهدف إلى معرفة من أين جاء الموجود؛ أي ما أصل الموجود ؟ أمَّا هايدغر فيعني بمغزى انبثاق الموجود من العدم، وبالتالي تميُّزه منه. إنَّه يهتمُّ أساسًا «بالفرق الأنطولوجيّ»[2].

ثمَّ نرى هايدغر يتحوَّل إلى السؤال التالي:

«لماذا يتساءل الفكر عن الموجود أكثر من تساؤله عن الوجود»[3]، ويبدو مماَّ سبق أنَّ السؤال عن العدم عنده يضعنا نحن أنفسنا موضع السؤال، ولهذا كان «سؤالاً ميتافيزيقيًّا»[4]. والميتافيزيقا في تصوُّره هي التي تبحث في الوجود، أمَّا الميتافيزيقا أو الأنطولوجيا التقليديَّة فهي والعلم سواء من حيث اهتمامها بالموجود، «فالسؤال عن العدم أو الوجود» ميتافيزيقيٌّ يهدف هايدغر من ورائه إلى تناول الميتافيزيقا من الداخل عن طريق السؤال عن الموجود الإنسانيِّ، وبخاصَّة عن ذلك البناء في الإنسان الذي يجعل الميتافيزيقا ممكنة[5].

من ناحية أخرى، السؤال يعني أنَّ الوجود والعدم يكونان معًا نسيج الوجود المتحقِّق في حال الموجود الإنسانيِّ، والزمان هو العلَّة الفاعليَّة للاتحاد بين الوجود والعدم لتكوين الإنسان[6]. ولا تكون تجربة عدم الوجود أو عدم القيمة ممكنة إلَّا لأنَّ الموجود الإنسان هو مبدأ الوجود ومبدأ القيمة ومصدرها، وهو الشرط الأوَّل للدَّهشة، ومظهر العدم، وبه يُساق الإنسان إلى وضع أسئلة، والبحث عن الأسباب والأُسُس، فإنَّ أصدق الأسئلة - كما يرى هايدغر - لا يتوقَّف أبدًا بالعثور على الإجابة، لأنَّ الإجابة الجوهريَّة ليست سوى بداية مسؤوليَّة يُثار فيها التساؤل بأصالة متجدِّدة[7].

ممَّا سبق نرى أنَّ السؤال الميتافيزيقيَّ عن العدم يتساءل أساسًا عن الوجود، وعن وجود

---

[1]- "Warum ist überhaupt Seiendes und nicht Vielmebr Nichts? Why is there anything at all and not rather nothing?" (C.P.W.M., S. 21).

[2]- محمود رجب: «الميتافيزيقا ...»، ص: 79.

[3]- Gadamer, H. G.: "Heidegger s Wege - Studien zum Spätwerke", J.C.B. Mohr, Tübingen, 1983, S. 43.

[4]- ein Metaphysische Frage.

[5]- محمود رجب: «الميتافيزيقا ...»، ص: 77 - 78.

[6]- عبد الرحمن بدوي: «الزمان الوجودي»، ص: 210 - 211.

[7]- محمود رجب: «الميتافيزيقا ...»، ص: 103 - 109.

الموجود، وبذلك يصل إلى سؤال الوجود Seinsfrage الذي يقوم عليه كلُّ سؤال آخر. وهنا يقول هايدغر: «السؤال الميتافيزيقيُّ عن العدم يدفعنا إلى أن نضع السؤال الذي يسبقه عن الوجود».

هذا هو السؤال بألف لام التعريف، سؤال الأسئلة جميعًا الذي يجاهد في سبيل أن يجعل إنسان العصر الحديث يثير هذا السؤال إثارةً تذكِّره بالوجود بعد أنَّ وقع في حال النسيان له منذ أفلاطون؛ ولا يمكن تجاوز الميتافيزيقا عند هايدغر إلَّا بهذه الإثارة، وإلَّا بالتفكير في هذا السؤال الأساسيِّ، وليس في هذا التجاوز هدمٌ للميتافيزيقا؛ بل عودٌ إلى أساسها ألا وهو «الوجود»[1].

تعقيــب عامّ:

نحاول في هذا التعقيب الإجابة عن السؤال الأساسيِّ التالي: إذا كان «التاو» مبدأ الوجود والعدم عند لاوتسو، فكيف يمكن أن يلتقي هذا المعنى مع مفهوم هايدغر عن الوجود والعدم؟

يتبيَّن لنا ممَّا سبق أنَّ مبدأ الوجود والعدم عند لاوتسو وهايدغر قد اتَّخذ معنى كونيًّا من جهة ومعنى ميتافيزيقيًّا من جهة أخرى:

(أوَّلًا) المعنى الكونيُّ أو الكوزمولوجيُّ: ويتَّضح في ما يلي:

(1) يتجلَّى جدل الأقطاب عند لاوتسو بشكل رئيسيٍّ في التقابل بين الوجود والعدم، الإثبات والنفي، الميلاد والموت ... إلخ، وإذا انتقلنا من الوعي المباشر بالأشياء إلى مستوى أعلى للوعي يتجاوز الثنائيَّات، فندرك بشكل حدسيٍّ أنَّ العدم هو ذات الوجود والعكس صحيح.

(2) مبدأ «الوجود هو العدم» يكمن وراء التغيُّر والتحوُّل المستمرّ، وهو المبدأ النهائيُّ للتلقائيَّة الطبيعيَّة عند لاوتسو، فـ«التاو» أو الطريق هو طريق الأشياء التي تتأسَّس على عمليَّات الصيرورة، والطريق الذي لا إسم له هو ما يوجد وما لا يوجد بوصفهما قطبين للصيرورة ذاتها، بحيث تصبح التاويَّة كوزمولوجيا أساسيَّة تفسِّر الاختلاف بين الموجودات. وفي المقابل، نجد العدم عند هايدغر منتسبًا إلى الوجود نفسه كأنَّه جزءٌ من كيانه وشرطٌ لتحقيق الوجود أو لانكشافه، كما أنَّه يظهر في كلِّ فعل من أفعال الوجود. فهو يهتمُّ أساسًا بالفرق الأنطولوجيِّ بين الوجود والموجود، وبمغزى انبثاق الموجود من العدم، وبالتالي تميُّزه عن العدم. وكذلك «التاو» عند لاوتسو يعبِّر عن صيرورة كلِّيَّة تؤسِّس أساليب وجود الأشياء وتفرُّدها، وكلُّ ظاهرة فريدة بوسعها أن تستمرَّ مع كلِّ ظاهرة أخرى في مجال خبرة الإنسان.

[1]- المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(ثانيًا) المعنى الميتافيزيقيُّ لمبدأ الوجود هو العدم: ويتَّضح في ما يلي:

(1) عند لاوتسو، لا معنى للأَّوجود إذا لم يكن مقترنًا بالوجود؛ فالشيء لا يتَخذ وظيفته وشكله إلَّا بفضل العدم، و«التاو» هو منشأ كلِّ الظواهر الحيَّة والجامدة؛ أو هو العدم الخلَّاق الذي يحتوي في صميمه على أصل الوجود.

وعنده أيضًا، ينشأ كلٌّ من الوجود والعدم من الآخر، أي أنَّهما طريقتان متكاملتان للكشف عمَّا في فكرة «التاو» من ثراء لا ينفد؛ فالعدم يعبرِّ عن الجانب الخفيِّ الذي لا إسم له من «التاو»، أمَّا الوجود فيؤكِّد على التبدّيات ذات الأسماء. وعليه، فإنَّ الوجود والعدم يبرهنان على التفاعل الأبدي الذي يؤسِّس الحقيقة.

(2) عند هايدغر، العدم حجاب الوجود؛ والميتافيزيقا تقوم على ما هو محجوب في الوجود؛ فهي تبحث في معنى الَّلاموجود أو العدم بوصفه التساؤل الميتافيزيقيَّ الحقيقيَّ عن «وجود» الموجود؛ بمعنى أنَّ «العدم وجود» يختلف عن كلِّ الأشياء المعيَّنة، ولا يمكن أن يكون شيئًا آخر غير الوجود نفسه؛ إنَّه كلُّ ما يضفي على الموجودات سمة الوجود؛ بل هو الوجود ذاته، وداخل في نسيجه.

والعدم أيضًا «مقولة وجوديَّة» وليس مقولة منطقيَّة، فهو الأصل في السلب، وهو سابق في الأصل على «لا»، لأنَّه لو لم يكن للموجود الإنسانيِّ فهمٌ سابقٌ للعدم لما كان في الإمكان تأليف حكم سلب.

وإذا كانت مهمَّة الميتافيزيقا هي العلوَّ على كلِّ ما هو «موجود»، فإنَّ موضوعها الصحيح هو الكشف عن العدم، وبذلك يتَّخذ الوجود والعدم كلاهما دلالة وجوديَّة، علمًا بأنَّ هذا الاتحاد أو الاندماج بين الإيجاب والسلب يتمُّ فهمهما في وحدة واحدة يسمّيها هايدغر «بالحقيقة»، لأنَّ الحقيقة في معناها الحرفيِّ هي لا (a -) تحجب (الأليثيا). وينتج من ذلك أنَّ المنطق والعلم - عنده - تابعان للميتافيزيقا التي تضع حدود الحقيقة والمعرفة، ولا يتمُّ ذلك عن طريق عمليَّة الاستدلال، وإنَّما عن طريق " القلق " بوصفه أهم تأثُّر وجدانيّ[1].

في تأكيده للعلاقة بين الوجود والعدم بالمعنى الميتافيزيقيِّ، يرى هايدغر أنَّ السؤال الميتافيزيقيَّ عن العدم يدفعنا إلى أن نضع السؤال الذي يسبقه عن الوجود، وهذا هو السؤال بألف لام التعريف؛

[1]- تميَّزت أنطولوجيا هايدغر بتحليلها الفينومينولوجيِّ الدقيق له وغير ذلك من الظواهر الخاصَّة بالموجود الإنسانيّ.

العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

إنَّه سؤال الأسئلة جميعًا الذي يجاهد في سبيل أن يجعل إنسان العصر الحديث يثيره إثارة تذكِّره بالوجود بعدما وقع في حال النسيان له، ولا يمكن تجاوز الميتافيزيقا إلَّا بالتفكير في هذا السؤال، وليس في هذا التجاوز هدم للميتافيزيقا بل عود إلى أساسها؛ ألا وهو «الوجود». ولعلنا نكون بذلك قد عثرنا على إرهاصات مقولة هايدغر عن الوجود والعدم في ثنايا فلسفة الطريق عند لاوتسو.

قائمة المصادر والمراجع

1. لاوتسو: «الطريق والفضيلة»، ترجمة عبد الغفار مكاوى، مخراجعة مصطفى ماهر، مطابع سجل العرب، القاهرة، 1967.
2. لاوتسو: «كتاب التاو ...»، ترجمة وتعليق ودراسة فراس السوَّاح، دار علاء الدين، الكويت، 1998.
3. محمد غلاب: «الفلسفة الشرقيَّة»، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.
4. جون كولر: «الفكر الشرقي القديم»، ترجمة: كامل يوسف حسين، مراجعة: إمام عبد الفتاح، المجلس الوطني للثقافة والفنون الآداب.
5. مارتن هايدغر: «في الفلسفة والشعر»، ترجمة وتقديم عثمان أمين، مكتبة نفائس الفلسفة الغربيَّة - الدار القومية للطباعة والنشر، ط 1، القاهرة 1963.
6. عبد الرحمن بدوي: «الزمان الوجودي»، ط 2، النهضة المصريَّة، القاهرة، 1954.
7. محمود رجب،»الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين»، منشأة المعارف، الإسكندريَّة، 1970.
8. مارتن هايدغر: «ما الميتافيزيقا؟»، ترجمة فؤاد كامل، دار النهضة العربية للنشر والتوزيع، مصر، 1964.
9. محمود رجب: «الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين»، منشأة المعارف، الإسكندريَّة، 1970.
10. عبد الرحمن بدوي: «دراسات في الفلسفة الوجوديَّة»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980.
11. عبد الرحمن بدوي: «الزمان الوجودي»، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1973.
12. محمود رجب: «الميتافيزيقا ...»، مكتبة الإسكندرية، دار المعارف، ط 2، 1986.

13. (Cp: Charles, W. H. F.: "Daoism in Chinese Philosophy", P. 560.

14. Heidegger, M.: "Was ist Metaphysilk ?", Vittoio Klostermann, Frankfurt A.M., 7 Auf., Germany, 1955.

15. Ency. Of Philosophy, "Nothingness", Vol. 5, Collin Macmillan Publishers, London, 1975.

16. Wahl, J.: "The Philosopher's Way", Oxford Uni. Press, Inc. New York, 1948,

17. Slatte, H. A.: "The Philosophy of M. Heidegger", Uni. Press of America, Inc., U.S.A. 1984.

18. Stegmüller, W.: Main Currents in Contemporary German & American Philosophy, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland, 4th Ed., 1969.

19. Gelven, M.: "A Commentary on Heidegger's Being & Time", Harper & Row Publishers, New York, 1970.

20. Gadamer, H. G.: "Heidegger s Wege - Studien zum Spätwerke", J.C.B. Mohr, Tübingen, 1983.

ابن عربي في رواق الجدل الإستشراقيِّ الرَّاهن
ويليام تشيتيك مُناظِرًا هنري كوربان وراينولد نيكيلسون

مصطفى العليمي

أستاذ وباحث أكاديمي في كليّة العلوم الإنسانيّة والإجتماعيّة بجامعة تونس الأولى - تونس

ملخص إجمالي:

قد يجد الدّارس المقارن للمتون الصُّوفيَّة العالميَّة اليوم نفسه مطالَبًا إمّا بأن يجد قنوات تواصل واعية وحاذقة بين هذه المتون، أو أن يدعها تتحدَّث عن نفسها فيكون لقاؤها عرضيًّا أو عفويًّا. بيد أنَّ التَّحقيق في هذا الميراث الرُّوحي العريق على وجه التّمعُّن والتّدبُّر سرعان ما يكشف عن وجود مشتركات عديدة تنطوي على وحدة عميقة صمَّاء تصل بين أقطاب الطريق الصُّوفيِّ، أو بين التّجارب الرّوحيَّة للحضارات الإنسانيَّة انطلاقًا من بُنى صوفيَّة متشابهة رغم تنائي المسافات المكانيَّة، وتباعُد الحقب الزَّمانيَّة.

ذلك ما كشف عنه المفكِّر واللَّاهوتيُّ الألمانيُّ رودولف أوتو مثلاً بتوقُّفه على نظائر مدهشة بين رائد فكرة إلغاء الثُّنائيَّة العالم الرُّوحانيِّ الهنديِّ سانكارا (800 ق. م)، وصاحب فكرة الوحدة البسيطة المعلِّم الألمانيِّ إكهارت (1327 م)، وذلك في نصِّ محاضرة ألقاها بالولايات المتَّحدة الأميركيَّة في خريف 1924 تحت عنوان **باطنيَّة الشرق وباطنيَّة الغرب**[1]، حيث لا يكتفي بمجرَّد دراسة تقارُب أجناس التّعبير اللُّغويِّ والرَّمزيِّ بين ممثّلي الحضارتين، بل ينتهي إلى صياغة نتائج مدهشة تبرهن على وجود وحدة باطنيَّة بين العالمين، ولا تلغي التَّمايز بينهما.

مفردات مفتاحية: ابن عربي ـ باطنية الشرق ـ باطنية الغرب ـ الاستشراق ـ التصوف ـ هنري كوربان.

[1]- أنظر: خوسي آنذل بالنثة، حول لغة المتصوّفة وظاهرتي الالتقاء والنّقل، ضمن المعارج، عدد 48 ـ 49، 2004.

تمهيد

الأمر أكثر ادهاشًا عند التَّحوُّل إلى فضاء الفكر العربيِّ الإسلاميِّ حيث نعثر على حوار داخليٍّ حميم مع الفكر الغربيِّ تجلَّى في اتِّفاقهما على جعل التَّصوُّف ترجمة لوحدة روحيَّة عالميَّة عبرَّ عنها ابن عربي في نصِّ **الفتوحات المكيَّة** بقوله: «الخلاف حقٌّ حيث كان»[1]. فمن يصغي إلى هذه الدِّراسات المقارنة ما يلبث أن يكتشف وجود خيط رفيع يربط بين المقولات الصُّوفيَّة الكلّيَّة التي من المفيد جدًّا التَّوقُّف عندها من باب فهم ضروب التَّأثير والتّأثُّر الثّقافيِّ والحضاريِّ الذي مارسه ابن عربي، الذي بدأ يتحوَّل اليوم إلى ظاهرة روحيَّة عالميَّة آخذة في الانتشار كما يقدِّر جيمس موريس[2].

ونحن نفترض أنَّ هذا الحكيم الرُّوحيَّ يُعدُّ أنموذجًا استثنائيًّا لا ينتمي إلى زمانه الخاصِّ، ما دام فكره يتعدَّى كلَّ تراث خاصٍّ، فهو واحد من أكابر الصُّوفيَّة في كلِّ الأزمان، استولى على مقام فلسفيٍّ ولاهوتيٍّ مستجدٍّ بمقتضى قدرته على مخاطبة التَّجربة الإنسانيَّة على نحو كليٍّ، وبمقتضى تقديمه لفهم يتناسب مع الوضع المعنويِّ للإنسان في العصر الرَّاهن. من أجل ذلك، حظي بتلقٍّ غربيٍّ لافت، عبرَّت عنه مدرستان استشراقيَّتان مختلفتان، يمكن تصنيفهما تاريخيًّا إلى مرحلتين: تتعلَّق أولاهما بما نصطلح عليه «الاستشراق التّقليديّ» الذي يمثِّل نيكيلسون وكوربان أقصى تعبيراته، فيما تتعلَّق ثانيتهما بما نسمِّيه «الاستشراق الأنغلوساكسونيّ الرّاهن» الذي يمثِّل ويليام تشيتيك وجيمس موريس أبرز أقطابه[3]، حيث تعود لهما فضيلة إعادة فهم فكر ابن عربي، ونقل مضامينه خارج

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكّية، ضبطه وصحّحه ووضع فهارسه أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، الطّبعة الثّانية، بيروت، 2006، ص 296.

[2]- أنظر: جيمس موريس، حاورته كلاوديا منده، ترجمة يسرى مرعي، وقد نشر هذا الحوار على الموقع التّالي:
// khatwa. Org/ ?p2471:http

[3]- كانت بدايات التّلقّي الغربي لابن عربي مع المستشرق الألماني فلوجيل، حين نشر كتاب التّعريفات للجرجاني مرفقا برسالة صغيرة في تعريفات الاصطلاحات الصّوفيّة لابن عربي، فكان ذلك أوّل نصّ ينشر له بلغة غربيّة في العصر الحالي، ليتولىّ بعد ذلك نيكيلسون سنة 1911 ترجمة ديوانه ترجمان الأشواق إلى الإنجليزيّة وتحقيقه، لتتتالى بعد ذلك ترجمات نصوص ابن عربي؛ نذكر منها ترجمة المستشرق الألماني نيبرغ لأجزاء من رسائل إنشاء الدّوائر، عقلة المستوفز، والتّدبيرات الإلهيّة، وتصنيف أوّل كتاب ينشر حول الحياة المفصّلة لابن عربي من قبل المستشرق الإسباني آسين بلاثيوس سنة 1931، والذي قام عبد الرّحمان بدوي بترجمته لاحقا تحت عنوان ابن عربي حياته ومذهبه، وقد نبّه إلى صيغ المبالغات التي اعتمدها المؤلّف خصوصا في ما يتّصل بقضيّة التّأثير والتّأثّر بالاعتماد على تشابهات محتملة مع متصوّفة غربيّين دون حجج أو أدلّة أو وثائق تاريخيّة تؤيّد ذلك. أمّا الأعمال البحثيّة والعلميّة في الفضاء الأكاديمي، فنذكر أوّل رسالة للدّكتوراه بجامعة كامبريدج، التي أنجزها أبو العلا عفيفي سنة 1939 تحت إشراف نيكيلسون بعنوان الفلسفة الصّوفيّة عند محيي الدّين ابن عربي، التي اعترض شودكوفيتش على معظم نتائجها خصوصا ما يتعلّق بتفسيراته السّطحيّة لفكر ابن عربي وتحليلاته الهزيلة وخلاصاته المختزلة لفكره في مجرّد نظريّة وحدة الوجود المادّية، وقد سار على دربه المستشرق الياباني إيزوتسو. ومن أبرز التّأليفات الاستشراقيّة في تلك المرحلة نذكر كتاب الخيال الخلاّق في تصوّف ابن عربي لهنري كوربان، الذي لم يسلم هو الآخر من نقد أحد المستشرقين الأمريكان الحاليين وهو ويليام تشيتيك، الذي لم يخف شطحاته ونزوعه الغنوصي الذي يتغاضى عن الفكر العملي لابن عربي ولا يهتمّ إلاّ ببعده المجرّد. أمّا المرجع الأبرز الذي صار يعتمد في تلقّي فكر ابن عربي فكان من تصنيف عثمان يحيى بعنوان مؤلّفات ابن عربي: تاريخها وتصنيفها، وهو عبارة عن رسالة دكتوراه بجامعة السوربون سنة 1930، تناولت التّمييز بين المؤلّفات المنسوبة فعلا لابن عربي والمؤلّفات المنحولة. فضلا عن كلّ ما تقدّم نخصّ بالذّكر الجهود المبذولة من قبل مؤسّسة مجتمع ابن عربي العلميّة التي نشأت بجامعة أوكسفورد، والتي تشكّل فضاء بحثيّا يلتقي فيه مجمل الباحثين والمهتمّين بفكره، وتتولىّ تنظيم مؤتمر سنويّ حول ابن عربي وتنشر مجلّة نصف سنويّة تتضمّن كتابات أبرز المختصّين الغربيّين في دراسة فكره.

ضوابط الاستشراق التّقليديِّ، الذي عمد إلى إذابة فكره ومحو معالمه سواء باختزاله، أم بإخضاعه لأحكام وانطباعات مسبقة. مثل هذا الموقف أصبح فارضًا لوضع فلسفيٍّ خاصٍّ يستوجب الانتباه إلى تجربة الصِّراع التّأويليِّ التي تخوضها هاتان المدرستان، جعلت الجماعة العلميَّة الأميركيَّة رافضة تأويلها اعتمادًا على قواعد الهيرمنيوطيقا التّقليديَّة مثلما حدَّدها ديلتاي وشلايرماخر، نظرًا لتطابق تلك القواعد مع بنية محدَّدة من المباحث يكون متن ابن عربي غريبًا عنها، مقترحة التّمسُّك بآليَّات جديدة لفهمها، ومن شأنها أن تمكِّن النصَّ من الانسياب دلاليًّا ليفصح عمّا يريده من دون توجيه إيديولوجيٍّ من المفسِّر، أو تعسُّفٍ مثلما عمد الاستشراق التقليديّ.

والحال هذا، نرى أنَّنا أمام نزعة تضادٍّ تأويليٍّ، أو نزاع مدرسيٍّ بين متلقّين لفكر ابن عربي من المستشرقين الأميركيين المعاصرين ومنهم تشيتيك وموريس، وبين المستشرقين الكلاسيكيّين مثل نيكيلسون وكوربان وإيزوتسو وعبد اللّه غراب... وهي نزعة لا تكتفي بمجرَّد الاعتراض على قواعد التّأويل التي فرضها الأوائل للإطار الذي تؤخذ فيه ومنه تلكمُ النُّصوص، بل تتحمَّل مهمَّة فرض أفق تأويليٍّ جديد نقدِّر أنَّه أكثر إنصافًا، وأشدُّ وفاء لمتن ابن عربي بالنّظر إلى تجرُّده من الأحكام المسبقة التي ميَّزت أعمال الأوائل، وتلك مهمَّة تتضمَّن ممكنات مترابطة تمفصليًّا من شأنها أن تجيبنا عن التطلُّعات التَّالية:

ـ التَّعرُّف على أُسس الفعل التّأويليِّ الذي حدَّده واضعوه، وكيفيَّة تطبيقه لفهم نصوص ابن عربي من قبل المستشرقين الكلاسيكيّين.

ـ الإصغاء إلى المآخذ والاعتراضات التي يبديها تشيتيك على تلك الأساليب التّأويليَّة، واقتراحه لصفوة بدائل تأويليَّة لا تقتنع بمجرَّد وصف فكر ابن عربي بإخضاعه إلى ما نريد، وإنَّما بجعله يتكلَّم عن نفسه ليقول ما يريد.

ـ محاولة تقييم هذا السِّجال التّأويليِّ في رواق الجدل الاستشراقيِّ الرّاهن من جهة الغرض الأسمى للتَّفكير الفلسفيِّ، المتمثِّل في خلق تقنيَّات فهم جديدة تأبى الانحصار في مهمَّة الانقلاب على مقولات التّأويليَّة التّقليديَّة بالتّضادِّ معها، إلى الانخراط في مهمَّة استصلاح داخليٍّ للاستشراق هدفُه البعيد الانفتاح على ممكنات جديدة تدمج الباحث ضمن علاقة حميميَّة مع نصوص ابن عربي، وتجعله أكثر اقترابًا من مضامينها، فيزامنها على نحو محرج. أي العمل على جلب واقعه الثّقافيِّ والتّاريخيِّ إلى واقع الباحث وجعله أفقًا أساسيًّا للتّلقّي من دون فرضه معلمًا وحيدًا للتّفكير به ومن منطلقه.

هل نقصد بذلك تحرير الاستشراق ممَّا علق به من إكراهات تأويليَّة حجبت عن الدَّارسين مقاصد أصحاب النّصوص الحكْميَّة والعرفانيَّة، ورفع المهمَّة إلى طور التّحطيم وإعادة التّأسيس

لتأويليَّة مغايرة تسمح باستبعاد طرق التّلقّي التّقليديَّة؟ إنَّه سؤال ينتظر الدّفع به إشكاليًّا ومجازيًّا نحو جهة تقرُّ بضرورة إنهاء العمل التّأويليِّ القائم على التّقليد والنّقل، وفرض الأحكام المسبقة والإيديولوجيَّة، واستبدالها بما يسمّيه ويليام تشيتيك محوريَّة المؤلِّف: ففيم تتمثَّل أدوات التّأويل التي اعتمدها الكلاسيكيّون لتفسير متن ابن عربي؟ كيف نقيّم الأُسُس التي تقوم عليها دراسات كوربان ونيكيلسون للنّصوص الأكبريَّة؟ أيُّ دواعٍ دفعت تشيتيك إلى مواجهة تلك الدّراسات والاعتراض على المعايير التي تعتمدها؟ كيف يتلقّى الأميركيون فكر ابن عربي اليوم؟ أيُّ مناهج اعتمدوها في ترجمة آثاره؟ وهل من وجه خلل في هذا التّلقّي الجديد؟ هل فهموا ما فهمناه نحن عنه؟ وهل تعاملوا مع ابن عربي الحقيقيِّ أم مع ابن عربي الرَّمزيّ؟

تلك جملة من الأسئلة من شأنها أن تعمِّق نظرنا إلى مسألة التّلقي الغربيِّ الرَّاهن لفكر ابن عربي، الذي شهد تحوُّلاً نوعيًّا وعميقًا خارج نبرة التّعالي وفكرة المركزيَّة الثّقافيَّة والتّنميط التّاريخيِّ الذي كان شائعًا.

1ـ ابن عربي في عيون الاستشراق الكلاسيكيّ (كوربان ونيكيلسون نموذجًا)

من يعود إلى كتاب «**الخيال الخلاَّق في تصوُّف ابن عربي**» لكوربان، يستخلص طغيان استعماله لقواعد منهجيَّة فينومينولوجيَّة تنزع إلى تفسير جميع عمليَّات الوعي واستخراج مقاصدها الضّمنيَّة عن طريق ربط مقاصد الوعي بالأشياء. إذ إنَّ تلك المقاصد الحقيقيَّة لا تنحصر في ما يقرِّره العقل من فهم، وإنَّما في إقحام المقاصد الضّمنيَّة التي تخترق الوعي نفسه مثل الخيال والوجدان والقلب... وتكمن خطورة هذا التّمشّي في جعله مقبولاً فلسفيًّا، ما دامت الفلسفة مطالبة بإيجاد طرق أخرى لقول الحقيقة كما دعاها نيتشة[1] ذات مرَّة. ذلك ما يعمد كوربان إلى تطبيقه في كتابه المذكور الذي يهتمُّ فيه بدراسة الوظيفة المحتملة للخيال وللقلب في عالم ابن عربي الرّوحيِّ، بصفته عالماً برزخيًّا يتوسّط ما يسمّيه ابن عربي عالم الألوهيَّة وعالم الأشياء أو الأعيان الثّابتة. وعندئذ، لا سبيل إلى تأويل النُّصوص الأكبريَّة إلاَّ بممارسة تأمُّل عميق لمضامينها على نحو يؤهِّلنا للاطِّلاع على عالمها السرّيِّ والمدهش المستنطق خيالاً.

يجدر القول أنَّ تلقّي كوربان لفكر ابن عربي موجَّه بأدوات الفينومينولوجيا المختلفة عن أدوات الدّراسة التّاريخيَّة والسّوسيولوجيَّة التي تستفيد من تقنيَّات بحوث العلوم الإنسانيَّة، من جهة أنَّ السّؤال الذي يحرِّكها هو سؤال ماهويٌّ هدفه توضيح حقيقة التّصوُّف كضرب من الوعي الرّوحيِّ بالعالم. وهو استخلاص قاد كوربان في غير حكمة فينومينولوجيَّة إلى الجمع بين التّصوُّف والفكر

[1]- نيتشة، ما وراء الخير والشّر، ترجمة جيزيلا فالور حجار، مراجعة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2003، ص 44 ـ 47.

الباطنيِّ والعرفان الشّيعيّ[1]، مماَّ يتنافى مقصدًا مع فكرة المشاهدة الباطنيَّة للتّصوُّف. بذلك نوشك أن نقع على قاصيَّة موقف متناقض من صاحب **الخيال الخلاَّق**، فهو يستعمل مفاهيم تعود إلى هوسرل حسم أمرها هايدغر حين اعتبرها غير فينومينولوجيَّة[2]، ويترتَّب على ذلك أنَّ كوربان يريد أن يدرس ماهيَّة الحياة الرّوحيَّة بإقحام عناصر غير فينومينولوجيَّة، فتدرس علاقة الإنسان بالعالم من دون حصرها في فكرة الماهيَّة. مثل هذا الإحراج يجعل منه متعسّفًا على فهم الظّواهر الرّوحيَّة لابن عربي ما دام يريد تحويل ظاهرة ممتنعة عن الظّهور إلى عالم الظّواهر، ووصف مضامين روحيَّة والتّعبير عنها والحال أنَّها تأبى الاندراج ضمن خانة التّعبير اللّغويِّ المألوف، فنكون بذلك أمام إحراج هيرمنيوطيقيٍّ حقيقيٍّ يجعل من تطبيقه للمنهج الإلهيِّ، وعلى الحقيقة الرّوحيَّة المتجدِّدة ما دامت تصطدم بمشكل، لا يقلُّ خطورة عن سابقيه، ويتمثَّل في فهم ابن عربي للوحي لا بصفته باطنيًّا محضًا ولا ظاهريًّا غفلاً[3]، بالنّظر إلى أنَّه تعبير دلاليٌّ عن الحقائق المودعة في الكون؛ قول يؤيّده شودكوفيتش حين يعتبر متن ابن عربي عبارة عن تعليق قرآنيٍّ لا يبحث عن ما وراء الحرف خارج الحرف وإنّما يبحث عنه في الحرف نفسه[4].

غير بعيد عن كوربان، استطاع نيكيلسون الإحاطة بالحياة الرّوحيَّة للمتصوِّفة، وإدراك أسرار تجاربهم التي خفيت عن أفهام المستشرقين من قبله، محاولاً اعتماد منهج يستند إلى معظم مقوِّمات البحوث العلميَّة، مستفيدًا بذلك من تقدُّم تقنيَّات العلوم الإنسانيَّة، لكنَّه بقي محكومًا بخلفيَّة مركزيَّة الفلسفة الغربيَّة بتطبيق معاييرها على نصوص ابن عربي فجعل سبينوزا مدخلاً للتّعامل مع نصوصه: ورغم إدراكه المبكر أنَّ النّصوص الحكْميَّة والعرفانيَّة لا يمكن التّأريخ لها إلاَّ بإحصاء مصادرها الأصليَّة وتنظيمها تنظيمًا علميًّا دقيقًا ومحكمًا، فإنَّ الخلفيَّات التي توجِّه تلقّيه لابن عربي ظلَّت غير علميَّة ولا موضوعيَّة نظرًا لتشبُّثها بفكرتين مرجعيَّتين: الأولى تتمثَّل في نفيه لكلِّ عمق روحيٍّ للشّريعة الإسلاميَّة، إذ يغلب عليها الطّابع المادِّيُّ، أمَّا الثّانية فتتمثَّل في تطبيق المناهج الفلسفيَّة الغربيَّة وتوظيف أدوات تصوُّرها للعالم واعتبارها مدخلاً لفهم النّصوص

---

[1]- كوربان، الخيال الخلاّق في تصوّف ابن عربي، ترجمة فريد الزّاهي، منشورات مرسم، المغرب، 2006، ص 76 ـ 84.

[2]- **Hiedegger (Martin), Etre et le Temps, traduit et annoté par Rodolf Bohm et Alphonce de Walhens, Gallimard,1964, pargraphe 7, p 45.**

[3]- يخطئ كلّ من يعتقد، ومنهم كوربان، أنّ فكر ابن عربي هو فكر باطني، لأنّ ذلك يفضي إلى جعله يقتل النصّ، مثلما يخطئ من يعتقد أنّه صاحب فكر ظاهريّ، لأنّ ذلك يجعله متغافلا عن أسرار الحقائق الموجودة في الكون. لذلك نجد ابن عربي يعتبر الوحي المنزل يتضمّن جانبا ظاهريّا وآخر باطنيّا: فهو ينأى عن علماء الرّسوم، إذ يعتبر الظّاهر ذا قيمة تضاهي قيمة الوجود، لأنّه الوجود نفسه الذي يصدق عليه الدّليل ويجعل من الباطن قائما في الشّرع لا يقوم عليه الدّليل ولا المنهج.

[4]- شودكوفيتش، بحر بلا ساحل ابن عربي الكتاب والشرّيعة، ترجمة أحمد الصّادقي، مراجعة سعاد الحكيم، دار المدار الإسلامي، الطّبعة الأولى، 2018، ص 51 ـ 54.

الحكْميَّة والعرفانيَّة. فهو يقترح لدراسة ابن عربي مثلاً، أن تكون نظريَّة وحدة الوجود البوَّابة الرّئيسيَّة لفهم ما يقوله، معلّلاً ذلك بأنَّ في متنه الكثير ممَّا يذكِّرنا بسبينوزا، وهو قولٌ يؤيّده أبو العلا عفيفي حين يسرد قصَّة تعامله لأوَّل مرَّة مع كتابات ابن عربي بإيعاز من أستاذه نيكيلسون في الفترة الزَّمنيَّة الممتدَّة بين الحربين العالميَّتين.

نحن إذ نشير إلى ذلك فليس هدفنا الحدَّ من شأن هذا التّلقّي، بقدر ما يكون التّنبيه إلى الخطط المرجعيَّة التي يعتمدها المستشرقون وتبيّن مدى التّباعد بين مقاصد التّلقّي الغربيِّ لتفكير ابن عربي، سعيًا لإيجاد أفق إشكاليٍّ جديد يقترحه روَّاد الاستشراق الأميركيِّ الرَّاهن وخصوصًا منهم ويليام تشيتيك، حيث يرتدُّ الإشكال المطروح إلى وجوب لفت النّظر إلى أمَّهات القضايا التي طرحها ابن عربي وغفل عنها نيكيلسون وكوربان بعزلها عن سياقها المحوريِّ، وإلحاقها بأحكام مسبقة فرضتها الأساليب التّأويليَّة الحديثة، التي صار يشار إليها بمحوريَّة المؤلِّف لفهم مقاصده[1]. فإذا افترضنا أنَّ حنين نيكيلسون إلى ذاك الأفق التّأويليِّ للفلسفة الحديثة يؤدّي دورًا موجبًا لا محالة في التّعريف بابن عربي واستئناف التّفكير معه بجعله ذا راهنيَّة لافتة في عصرنا، فإنَّ تقييم هذا الحنين صار ضروريًّا من جهة تصحيح مثل هذا التّلقّي المنقوص، والاضطلاع بدور رفع مقام تفكير ابن عربي ليصبح شرطًا للكونيَّة وللانخراط في عالميَّة التّفلسف مثلما هي عليه اليوم.

حينذاك، يصبح من الضّروريِّ التّمهيد لمساءلة نيكيلسون من داخل أفق إعادة هيكلة أدوات التّلقّي الرَّاهن لتصوُّف ابن عربي، والإعلان عن بدايات جديدة للتَّعامل مع فكره خارج الوضع الهيرمنيوطيقيِّ الذي فرضه مع كوربان، باحتمال أنَّ التّلقّي الصّحيح والإدراك الصّريح للمتون الحكْميَّة والعرفانيَّة يتوقَّف على المقدار الذي نستشكل من خلاله عمق القضايا التي تطرحها عن طريق التّعرُّف إلى خصوصيَّات الثّقافة التي ينتسب إليها المتصوِّفة. ولهذا السّبب، فإنَّ التّفكير في جعل ابن عربي محايثًا لنا، وتلقّيه على الوجه الأسلم، يُعدُّ مهمَّة مطروحة على الاستشراق الرَّاهن من باب نظام الأشكلة الذي يجدر بالمتلقّي أن يقتحمه.

---

[1]- يعدّ ويليام تشيتيك من روّاد الاستشراق الرّاهن في مجال البحوث الحكميّة والعرفانيّة للثّقافة الإسلاميّة، وحين نحقّق في أعماله ونستند إلى أقوال الدّارسين والخبراء فيه، سرعان ما نستخلص الحجم النّوعي للمواهب التي يستولى عليها هذا المستشرق في دراساته للمتون الصّوفيّة مثل نتائجه الدّراسيّة وقوّة ذاكرته ودقّة تحليلاته وسهولة تنقّله بين أرجاء هذه المتون وربط مكوّنات بعضها ببعض. وقد مكّنته تجربة التّدريس الجامعي من تأسيس تصوّر علميّ عميق حول البحوث الحكميّة والعرفانيّة بمنوال يتميّز عن أعمال بقيّة المستشرقين، عرف بنقده العنيف لآراء المستشرقين حول كتاباتهم مثل نيكيلسون وكوربان وإيزوتسو وأحمد غراب... صدر له ما بين 1974 وبين 2013 ما يربو عن 30 كتابا، تراوحت بين ترجمات وتصحيحات وحواش تخصّ مجال الفلسفة والتّصوّف العربي الإسلامي والفارسي. واللاّفت في هذه الأعمال تلك المهارة التي يتمتّع بها عند ترجمة النّصوص من العربيّة والفارسيّة إلى الإنجليزيّة وقدرته على إجراء تصحيحات نقديّة لهذه النّصوص، يضاف إلى ذلك كتابة حوالي 185 مقالا حول الإسلام والعرفان والتّصوّف. وقد ترجمت أعماله إلى لغات عالميّة عدّة. ومثل هذه التجربة الواسعة والثّريّة تؤهّله إلى لعب دور استشراقيّ محوريّ اليوم سواء من جهة نقد أسلافه من المتلقّين لابن عربي أو إرسائه لقواعد تلقّ جديدة سنتعرّف على أبرز معالمها ومقوّماتها في هذه الدّراسة التي تلتزم بوضع متن ابن عربي موضع جدل استشراقي بين الكلاسيكيّين والمعاصرين. أنظر: تشيتيك، تأثير ابن عربي في شبه القارّة الهنديّة، ترجمة هبة ناصر، ضمن The Muslim world ، المجلّد 82، العدد 3 ـ 4، 1911، ص 238 ـ 263.

2ـ مناظرة استشراقيَّة (نقد هيرمنيوطيقا الاستشراق الكلاسيكيّ):

يستمدُّ المشكل الجدليُّ الهيرمنيوطيقيُّ بين ويليام تشيتيك وكلٍّ من نيكيلسون وكوربان وجه الضّرورة في طرحه، لا بالنّظر إلى اعتماد التّأويل من عدمه عند تلقّي النّصوص الحكْميَّة والعرفانيَّة، فهذا أمر حاصل لا محالة، ولكن بالنَّظر إلى كيفيَّة تطوير الأدوات التّأويليَّة بجعلها ملائمة لفهم الحدِّ الأقصى الممكن من نصوص ابن عربي. فتشيتيك[1] إنمَّا يرتدّ بالإشكال الهيرمنيوطيقيِّ إلى عالم المؤلِّف نفسه، معتبراً إيّاه محورًا لتفسير فكره وفهم مقاصده بما يتلاءم مع منوال الثّقافة التي ينتسب إليها. وأكثر ما يلفت نظرنا في هذا التّحوُّل هو تجاوز مرتكزات التّأويليَّة مثلما استقرَّت في أعمال ديلتاي وشلايرماخر وغادامير، المتمثّلة في كشف البنى المعماريَّة للنصوص، والكشف عن حقائقها الخفيَّة، بتفكيك بنيتها اللّغويَّة والفيلولوجيَّة، والعناية بالوضع النفسيِّ للكاتب، وتناول القضايا التي يطرحها، ولو لزم الأمر العودة إلى دارسي نصوصه ومحقّقيها الكبار. فتشيتيك يقترح توظيفًا جديدًا للأساليب التّأويليَّة التي وضعها مؤسّسوها على نحو يدفع بالمتلقّي إلى التّفطُّن إلى الفرضيَّات المصاغة لهذه النّصوص، ودراسة الاشتراطات التي تفرضها المعاني الخاصَّة بالمفاهيم والاصطلاحات التي يستعملها. فما أُهدِر من جهود تأويليَّة يحاول تشيتيك تلافيه عن طريق التّعرُّض المباشر للمتن وللعلاقات العضويَّة بين مكوِّناته.

لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ مساءلة الهيرمنيوطيقا في أفق التّلقّي الأميركيِّ الرّاهن لابن عربي تدفعنا إلى الإقرار بأنَّ تشيتيك لا يستثني شيئًا ذا علاقة بالمتن، بما في ذلك تداخل السّياقات التي تغلب

---

[1]- تدور أعمال ويليام تشيتيك في معظمها حول التّحقيق في النّصوص الحكميّة والعرفانيّة لابن عربي وابن الرّومي، واكتشاف ودائعها الرّوحيّة النّفيسة وكيف أثّرت في الفكر الغربي ومن بين هذه الأعمال نذكر:

ـChittick) w.c(, Ibn Arabi the Heir to the prophets,Oxford ,One world, 2005.

ـChittick) w.c:, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʻArabī's Metaphysics of Imagination, Albany, SUNY Press, 1989.

ـChittick) w.c(, Ibn ʻArabī on the Benefit of Knowledge,in: From the World Wisdom online library, Features in The Essential Sophia, 2006. World Wisdom, Inc. edited by Seyyed Hossein Nasr & Katherin O'Brien.

ـChittick (w.c), The self disclosure of God= Principles of Ibn Arabi cosmology, Albany= state university of New York ,Press 1988.

ـChittick (w.c), Imaginal world- Ibn Arabi and the problem of religeous diversity, Albany, State University of New York, Press, 1994.

ـChittick)w.c(, Between the yes and the no and the innate capacity, edi Robert K.C. Forman, New York, Oxford,1985.

ـChittick)w.c(, The Sufi path of love : The spirutual teachings of Rumi, Albary, State University of New york, Press 1989.

ـChittick)w.c(, Imaginal world: Ibn al-Arabi and the problem of religeons diversity, Albary, State University of New York, Press, 1994.

ـChittick) w.c(, Sufisms: A short introduction, Oxford : one world publications 2002.

على النّصوص الأكبريَّة، التي يجب توظيف فهمها من أجل تحقيق نوع من الإندماج الذّهنيِّ مع المسائل الرّئيسيَّة التي يطرحها، بما يعزِّز قدرة الدّارس على طرح الأسئلة المناسبة بناء على تقنيَّات جديدة للمساءلة، وتماشيًا مع منوال تأويليٍّ جديد يسمح باستخلاص النّتائج المرجوَّة. وقد قاد هذا الدّافع الإشكاليُّ بحوثه إلى محايثة هذه النُّصوص وتحويلها إلى ظاهرة تراهننا على نحو إيطيقيٍّ محرج، إذ يكشف العدد السّادس والثّلاثون من مجلّة **المحجَّة**[1] اللّبنانيَّة عن جوانب من هذا التّلقّي ومحاورته حول معالم النّظريَّة التي يقترحها خارج الأفق الاستشراقيِّ المعهود.

عند العودة إلى دروس تشيتيك حول الاستشراق، تشدُّنا تمثُّلاته لكلِّ الخصائص الفرديَّة والجماعيَّة للجمهور الذي تتوجَّه إليه تلك الدّراسات، خصوصًا المستأنفين الجدد للبحوث حول النّصوص الحكْميَّة والعرفانيَّة، فنجده يجنح أحيانًا إلى استعمال لغة بسيطة تتخلَّص من تعقيدات المفاهيم والاصطلاحات النّظريَّة الموجَّهة للأفهام المختصَّة، من أجل تيسير التّرويج للمضامين التي يطرحها. كما تشدُّنا تحليلات أعماله لجزئيَّات الثّقافة الإسلاميَّة وتفاصيلها الدّقيقة، مستفيدًا بذلك من فهمه الثّاقب للمصادر الأصليَّة للعرفان وللإسلام؛ فهو يوظِّف جماليَّة الأسلوب الغربيِّ الذي يجمع بين الدقَّة العلميَّة والفكريَّة وبين الانسجام الضّروريِّ مع مبادئ الثّقافة الإسلاميَّة بهدف تأسيس منهجيَّة تأويليَّة جديدة لتلك النّصوص تقوم على الوصف والتّحليل بصفتهما الآليَّتين المناسبتين اللتين تساعدان على استخلاص مقاصد المؤلِّف واكتشاف وجهات نظره، داعيًا في الآن نفسه إلى التّخلّي عن الهنَّات التي ألمَّت بالدِّراسات الاستشراقيَّة التّقليديَّة، وحالت دون التّعرُّف على المضامين المدهشة للنّصوص الحكْميَّة التي تلقَّتها والتي تتلخَّص في نظره بما يلي[2]:

1ـ **الاختزاليَّة**: يعترض تشيتيك على طريقة تعامل المستشرقين البسيطة مع المفاهيم الحكْميَّة والعرفانيَّة ممَّا جعلهم غير قادرين على الإلمام بطبيعتها المعقَّدة والمتداخلة، وتقديم صور خاطئة عن المتصوِّفة، واختزال تعاليمهم وإخضاعها لقواعد منطقيَّة[3] تفضي إمَّا إلى اختصار تصوُّراتهم، أو الجمع بينها بكيفيّة تؤدّي إلى سوء فهم مقاصدهم. مثلما يعيب عليهم تصوُّرهم للمتون الصّوفيَّة

---

[1]- أنظر: مجلّة المحجّة، عدد خاصّ، تشيتيك: مقاربات في التّصوّف والحبّ والإنسان، العدد36، دار المعارف الحكميّة، بيروت، ربيع 2021. وهو عدد مخصّص بالكامل لأعمال تشيتيك وكيفيّة تعامله مع متن ابن عربي تحقيقا وترجمة، ويتضمّن حوارا طريفا مع هذا الباحث يتمحور حول تقييم الإستشراق الكلاسيكي لكوربان ونيكيلسون، وكيفيّة تلقّيهما للمتن الأكبري ضمن سياق موجّه بمناهج الدّراسات التّأويليّة للفلسفة الغربيّة الحديثة، وهذا العدد هو الذي وقع اعتماده في هذا العمل كمرجع موجّه لتعيين نقده المستخلص من عصارة مؤلّفاته، بهدف تصحيح مسار الإستشراق اليوم.

[2]- من المهمّ جدّا التّنبيه إلى أنّني سأتعامل مع العدد المذكور من مجلّة المحجّة اللّبنانيّة المخصّص للتّعرّف على تفكير تشيتيك وتلقّيه لفكر ابن عربي بوصفه عددا مرجعيّا، ونصوصه مرجعيّة، لذلك سوف ألتزم في هذا العمل بتناول النّقاط التّقييميّة التي عرضها تشيتيك نفسه مثلما هي عليه وفاء لمنطوقها، وتوضيحا لطرافة مقاصدها، وخدمة لغرض هذا المبحث، فيرجى تفهّم ذلك.

[3]- تشيتيك، راه عرفاني عشق، تعاليم معنوى مولوى، ترجمة شهاب الدّين عبّاسي، طهران، نشر بيكان جاب 5 1389هـ، ص80. ذكره بهروز سلطاني وأحمد رضا في مقال منهجيّة ويليام تشيتيك في دراسة وتفسير النّصوص الحكميّة والعرفانيّة، ترجمة جاد اللّه أحمد ، ضمن مجلّة المحجّة، م، م، ص 165.

وكأنّها نظام فلسفيٌّ قابل للتّحليل المنطقيِّ والعلميِّ، أو بصفتها نسقًا فلسفيًّا عقلانيًّا بالإمكان تحليله طبقًا للأدوات المألوفة، وهو خطأ فادح يترتَّب عليه عزل التَّجربة الصّوفيَّة عن بُعدَيها العمليِّ والموضوعيّ[1]. كأنَّ الأمر صار متعلّقًا برسم وضعيَّة هيرمنيوطيقيَّة جديدة قادرة على اعتماد رؤية أشمل تستوعب تشابك العناصر العضويَّة للمتون الصّوفيَّة حتى لا يهدر بعدها العمليُّ، ويتلاشى حجم تأثيرها الرّوحيّ. وهو يدعو إلى عدم التّسرُّع في تفسير هذه النّصوص، والانتباه إلى طبيعة التّصوُّرات التي تتأسَّس عليها، والتي تبدو غير منسجمة ولا متَّفقة مع ما هو متداول من تفسيرات، مقدّمًا مثالاً على ذلك ابن عربي الذي نوشك أن نشوِّه تعاليمه في حال تغاضينا عن وجهات النَّظر التّفسيريَّة المتعدِّدة لمتنه واختزلناها في نظريَّة محدَّدة، أو أخضعناها لحكم مسبق بعينه بدعوى القضاء على التّناقضات، والحال أنّ ذلك يشكِّل مصدر إثراء وغنى لنصوصه الحكْميَّة والعرفانيَّة.

2ـ اعتماد التّقليد لفهم المتون الصّوفيَّة: يتعلَّق الأمر، حسب تشيتيك، بمحاكاة المتلقّين للنّصوص الحكْميَّة والعرفانيَّة للمستشرقين من قبلهم بما يحول دون تبيُّن مقاصدها. وبما أنَّ معظم المعاصرين قد بنوا مواقفهم الاستشراقيَّة إمَّا تقليدًا أو اتّباعًا لإجماع العلماء، أو استجابة لاعتبارات إيديولوجيَّة، فإنَ ما انتهوا إليه لا يعدو أن يكون إعادة إنتاج لأفكار بلا سندات متينة أو مرتكزات صلبة.

3ـ إسقاط الأساليب التّأويليَّة الجديدة على النّصوص القديمة: إذا كانت أدوات الفكر المعاصر وعاداته النّابعة من روح عصرها المتغيِّر لا تتناسب في الغالب مع ما تتطلَّبه شروط دراسة التّراث الإسلاميِّ، فإنَّ التّعسُّف في إسقاط هذه الأدوات يوقعنا في فوضى ثقافيَّة، ومثال ذلك أنَّ القوى الفاعلة في عصرنا هي محرِّكات تتعارض مع مبادئ الفكر الإسلاميِّ كالتَّوحيد والنّبوَّة والمعاد، ممَّا يمنع اتِّجاهات الحداثة وما بعد الحداثة من فهم مقاصد المؤلِّف. ومن بين ما يعيبه على دراسة كوربان لأهمّيَّة الخيال في التَّعبير عن الحقائق الرّوحيَّة طغيان الاعتبارات المتَّصلة بالجانب البشريِّ[2]، التي تفسرّ بالعقل، وإهمال الجانب العقائديِّ مماَّ عسرَّ على المفكِّرين المسلمين كما على المستشرقين التَّوفيق بين مجال الفكر ومجال الإيمان، إذ إنَّ العقل الغريب عن التّعاليم الثّقافيَّة التّقليديَّة لحضارة ما، لا يمكنه بناء فهم سليم لنصوصها ما دام كلُّ نصٍّ يملك رسالة ومعنى

[1]- نفس المرجع ، ص 165، ونفس الإحالة ص 81.

[2]- تشيتيك، عوالم تخيّليّة، ابن عربي ومعضلة التّنوّع الدّيني، ترجمة دكتر سيّد محمود يوسف ثاني، تهران 1383 هـ، ص23 ـ 24. ذكره بهروز سلطاني وأحمد رضا في مقال منهجيّة ويليام تشيتيك في دراسة وتفسير النّصوص الحكميّة والعرفانيّة، ترجمة جاد اللّه أحمد، ضمن مجلّة المحجّة، م، م، ص 167.

يتناسبان مع زمانه ومكانه.

4ـ التّعامل مع المعرفة العقليّة كمعرفة نقليّة: ينبّهنا ويليام تشيتيك إلى منعطف حاسم يحكم فهم المستشرقين الكلاسيكيّين للمتون الصّوفيّة، يتمثّل في التّعامل مع المفاهيم والقضايا العقليّة التي تطرحها كما لو كانت مفاهيم وقضايا نقليّة، موجّهًا نقدًا حادًّا لنيكيلسون، ومذكّرًا إيّاه بأسلوب تهكّميٍّ ساخر إلى أنّ أحكامه التي بناها حول هذه المفاهيم كانت تستند إلى تصوُّرات قاصرة للعقلانيّة البريطانيّة[1].

5ـ فرض الأغراض الشّخصيّة على آراء المؤلِّف: إذا كنّا نعتقد في كثير من الأحيان أنّ فهم المؤلّفات الدّينيّة يهدف إلى الاقتراب قدر المستطاع من مضامين الخطاب الإلهيّ الموجّه للبشر عبر رسالاته المقدّسة، فإنّ أيّ تدخُّل شخصيٍّ من قبل المفسِّر، سواء كان متعمّدًا أم غير متعمّد، أو على سبيل التّعصّب لرأي أو مذهب، قد يفضي إلى الإضرار بنقاء هذا التّفسير والإخلال بمقاصده. وقد أثبت ويليام تشيتيك أنّه رغم كلّ الجهود المبذولة من قبل الباحثين لاتّباع نهج حياديٍّ وموضوعيٍّ في التّفسير، فإنّهم غالبًا ما يخضعون تفسيراتهم إلى أطروحاتهم الخاصّة. ويوجّه نقده في هذا السّياق إلى نيكيلسون الذي قدّم لأجزاء من **ترجمان الأشواق** الذي تولىّ ترجمته إلى اللّسان الإنكليزي، فعمد إلى اختيار أجزاء منه يقول عنها إنّها مهمّة وشيّقة[2]، والحال أنّ هذه الأحكام الانطباعيّة والتّقييمات الشّخصيّة إنمّا تحدِّدها هواجسه البحثيّة. كما ينقد كوربان الذي لجأ إلى إحياء قيم العالم الخياليّ لدى ابن عربي مكتفيًا بكشف علاقته بالتّأويل وبالعرفان الشّيعيّ متغافلاً عن صلتها بمبدإ التّوحيد نظرًا لهوسه الشّديد باكتشاف هذا العالم الخياليّ.

6ـ التّفسير الحرفيُّ للنّصوص الحكْميّة والعرفانيّة ضروريٌّ لكنّه غير كاف: يكمن الخلل المركزيُّ للتّفسير الحرفيِّ للمتون الصّوفيّة حسب تشيتيك في عدم قدرتها على النّفاذ إلى عمق مقاصدها، فتكتفي غالبا بضفاف نصوص تبدو ظاهريّا غير متجانسة يعجز المترجم أو المفسِّر عن تفسيرها حرفيًّا، ممّا يؤدّي إلى الانحراف عن معانيها الأصليّة. ويعود السّبب في هذا التّقصير من المتلقّي إلى عدم انتباهه إلى حقيقة ما يوجد في النّصوص الأصليّة من عدم تجانس، وأنّ الحفاظ عليها ضروريٌّ من أجل ضمان تواصل مجدٍ مع المؤلِّف، فيكون النّقل الحرفيُّ لتلكم المضامين غير وفيٍّ للمقاصد الأصليّة للنّصوص.

---

[1]- نفس المرجع، ص 168، ونفس الإحالة، ص 85.

[2]- نفس المرجع ، ص 85.

7ـ الانحراف في جذر الفكرة: تكمن خصوبة النّهج الهيرمنيوطيقي الجديد في قدرته على تجنُّب الرّبط بين آراء الحكماء وتقاليد عقائديَّة مغايرة أو مقتضيات العالم المعاصر من دون أن يؤدّي ذلك إلى الاستقلاليَّة التّامَّة عنها، ويؤيّد موقفه ذاك بمثال سيّد حسين نصر[1] الذي أشار في كثير من تحليلاته إلى ما يخالف المفكِّرين المسلمين، معلّلاً ذلك بأنَّ الفيلسوف غير مطالب بترسيخ خطابه داخل البيئة الحضاريَّة والثّقافيَّة التي ينتسب إليها، بل يمكنه أن يعبرِّ بوضوح عن رؤيته الفكريَّة انطلاقًا ممَّا يقتبسه من مفكِّرين آخرين غيره.

8ـ اعتبار النّصوص الحكْميَّة والعرفانيَّة مستودعًا للبيانات التّاريخيَّة: ينبغي على المفسِّر في نظر تشيتيك أن يتعامل مع النّصوص الصّوفيَّة بصفتها نصوصًا حيَّة، ويتوجَّه ضمن هذا السّياق بالنّقد إلى إيزوتسو وكوربان. فرغم الذّوق الرّفيع لهذا الأخير، إلاَّ أنَّه يجعل من ابن عربي مستودعًا نفيسًا للمعطيات التي يستخلصها من أعماله ليعيد توظيفها في طرحه الفلسفيِّ، وهو نفس ما يلجأ إليه إيزوتسو الذي لم يفهم ابن عربي مثلما هو عليه وإنّما استخدمه كمصدر لأفكار تخدم مشروعه النّظريّ.

9ـ إصدار الحكم النّهائيِّ في التّعبير عن مقصد المؤلِّف: يرى تشيتيك أنَّ ما يميّز التّقليد الصّوفيِّ هو الانتشار الواسع والمتّنوِّع بكيفيَّة يتعذَّر معها إصدار حكم نهائيٍّ حول كثافة حضوره في مجالات الحياة، وهو أمر لا ينبغي أن يحول دون بناء رؤية جامعة حول هذا المبحث بشرط ألاَّ نمكث كثيراً عند آراء المفكِّرين الذين يعتقدون أنّهم يملكون القول الفصل فيه، بل يستحسن أن يلخَّص المفسّر بنفسه أفكار الحكماء ويبسط تعاليمهم ويواجه الصّعوبات التي يطرحها تفسير مقاصدهم.

تكمن عادة المستشرقين في تلقّي النّصوص الحكْميَّة والعرفانيَّة في الإبقاء على موضعة النصِّ حتّى يستجيب لمقتضيات النّظريَّات التّأويليَّة الرّسميَّة التي تراهن على جعل الهيرمنيوطيقا جزءًا من نظريَّة المعرفة. فتتعامل مع نظريَّة التّفسير تقليديًّا[2]؛ بمعنى أنَّها تعتني أكثر بموقع النصِّ من المتن، مركِّزة على دور المؤلِّف والمفسِّر في فهم النصّ. فلئن منح بعض المؤوّلين القيمة للنصِّ، فإنَّ غيرهم منح القيمة للمفسِّر. أمّا في ما يتّصل بالنّصوص الدّينيَّة فقد ركّز المفسّرون على القارئ المعني بفهم المعنى الحقيقي للنصّ؛ ولئن ذهب شلايرماخر إلى أنَّ النصَّ هو ما هو مكتوب فحسب، فإنّ

[1]- نفس المرجع ، ص 170.

[2]- **Poggemiller, Dwight(1998), Hermeneutics and Epistemology: Hirsch's Author Centred Meaning, Radical Historicism and Gadamer's Truth and Method, in, Global Journal of Classical Theology and International Journal in the Classical Reformation and Evangilical Traditions, Vol. 1/ No 1- 9.**

ديلتاي يقحم قواعد العلوم الإنسانيَّة كوسيلة إضافيَّة تساعد على فهم مضامين النصّ[1]. أمّا تشيتيك فيفترض عملاً آخر يقوم على ما يصطلح عليه بمحوريَّة المؤلّف لفهم مقاصده. فبأيِّ معنى نقدِّر وجاهة ما يقترحه؟ وهل يمكن لهذه الرّوح الهيرمنيوطيقيّة المجدّدة أن تطوُّر منوال تلقّي الغرب الأنقلوساكسوني الرّاهن لتفكير ابن عربي؟

3.خصائص هيرمنيوطيقا محوريَّة المؤلِّف ورهاناتها[2]

يمكن التّعامل مع المشروع الهيرمنيوطيقيِّ الجديد لويليام تشيتيك بصفته استئنافًا لجهود استشراقيَّة تقليديَّة يراد استصلاحها وتأصيلها والدّفع بها إشكاليًّا. فهو يقدِّم نظريَّة ترتكز على نظام من الحوار والانسجام مع المؤلِّف يجعل من النصَّ وسيلة لفهم مقاصد صاحبه ما دام يمثّل لديه قناة فهم لما يريده الكاتب، وبناءً عليه، فإنّ طريقة التّلقّي التي يقترحها تستند إلى محورين رئيسيّين، يتمثّلان في محوريّة المؤلِّف من ناحية، ومحوريَّة النصِّ من ناحية أخرى. إنَّها عبارة عن تطوير للعمل التّأويليِّ الغربيِّ، وتعديل لتقنيَّاته، وتوظيف رؤية المعقوليَّة العربيَّة الإسلاميَّة للعالم حتّى يتبيّن بوضوح مقاصد المؤلِّف؛ ميزة هذه الطّريقة الجديدة تكمن في استثمار النّظريّات التّأويليّة الغربيَّة، وتطويعها خدمة لاستخلاص ما به تتأسَّس محوريَّة المؤلِّف و محوريَّة النصِّ التي تقوم على العناصر التّأسيسيَّة التّالية:

مشاركة المؤلِّف فهم مقصده: بالعودة إلى أعمال تشيتيك نلاحظ تركيزه المتكرِّر على ضرورة فهم مقاصد مؤلِّف النّصوص الحكْميَّة والعرفانيَّة انطلاقًا من مراعاة المعايير التّوحيديَّة للتّقليد الإسلاميّ. وقد استفاد في ذلك من كبار المفكِّرين المسلمين الذين اعتبروا أنَّ جميع قطاعات المعرفة هي بمثابة فروع تابعة لشجرة التّوحيد.

الإيمان والتَّقوى شرط صحَّة التّفسير والتّأويل: لئن اعتبر بيتيي أنَّ مقصد المؤلِّف وخلفيَّة التّأليف ودوافعه هي المبادئ الرّئيسيَّة التي يجب الاعتماد عليها للتّمييز بين صواب التّأويل أو خطئه، ولئن

---

[1]- لئن ركّز شلايرماخر وديلتاي في عملهما التّأويلي على دراسة إشارات النصّ الدّاخليّة وكيفيّة إصلاح طريقة التّفكير وتمثّل غرض المؤلّف وتحديد مقصده. أنظر: شلايرماخر، حول الدّين، خطابات إلى محتقريه من المثقّفين، ترجمة نبيل فيّاض، ساعده أنس الحرك، دار الرّافدين للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت 2017. وكذلك:

Dilthey, Critique de la raison historique, introduction à l'étude aux sciences de l'esprit, traduction, Sylvie mesure, édition du cerf, Paris 1992.

فإنّ بيتيي وهيرش يجعلان من المعنى الحرفي الذي يريده المؤلّف هو الهدف الرّئيسيّ والوحيد للمؤوّل. في المقابل يتبنّى ويليام تشيتيك موقفا نقديّا تجاه هذا المنهج مثلما يعترض على أساليب علماء الدّين ومناهجهم ويعتبرها مغرقة في الاختزاليّة لاعتقادهم أنّ وظيفة الدّين تكمن في توحيد الرّوابط العصبيّة والجينيّة وتوظيف الرّموز لفهم القضايا الإنسانيّة. وقد سار على درب هؤلاء الجيل الجديد من الباحثين المسلمين متّبعين مناهج الغرب واستراتيجيّاتهم فتشابهت أفكارهم وتجانست النتائج المصاغة لديهم. مثل هذه الأساليب يضعها تشيتيك نقديّا في خانة ما يسمّيه «هيرمينوطيقا الثّقة»، التي يريد استبدالها بما يسمّيه «هيرمينوطيقا الشكّ». أنظر: مجلّة المحجّة،م، م، ص 172.

[2]- سيتمّ بنفس الكيفيّة التي تمّ الإعلان عنها في مناسبة سابقة، عرض طريقة التّلقّي كما يقترحها تشيتيك بكامل تفاصيل مراحلها مثلما كشف عنها في المجلّة المذكورة.

اعتبر هيرش أنّ تحليل النصّ لغويّا وجمع الأدلّة على مقصد المؤلّف هو معيار صحّة التّأويل أو خطئه، نرى تشيتيك يؤكّد أنَّ تفسير النصِّ الدّينيِّ لا يتمُّ بإخضاعه إلى تحليلات العقل ومبادئه، بل يستوجب الأمر من المؤوّل أن يكون مؤمنًا وعلى درجة من التّقوى، والعمل بتعاليم الشّريعة، مثلما يستوجب الأخذ بعين الاعتبار التّفسيرات الرّوحيَّة للأسلاف حتى تتناغم معها تأويلاته[1].

يبدو أنَّ مشكل التّلقّي الأنغلوساكسونيِّ الرّاهن لفكر ابن عربي صار مربكًا، لا من جهة تضادِّه مع طريقة تلقّي المستشرقين الكلاسيكيّين فحسب، بل أيضًا من جهة تجديد السّياق الذي يفرضه، والأفق الذي يفتحه، سواء للتّعامل مع متنه، أو ضبط المعايير الخاصّة للهيرمنيوطيقا التي يستأنفها نشدانًا لفهم مقصده؛ ربّ معايير تكون بمثابة علامات وضّاءة تكشف حقيقة المهمَّة التي يؤدّيها تشيتيك، والمنحصرة رأسًا في تصحيح التّلقّي الاستشراقيِّ لابن عربي، تماشيًا مع سياق تصالحيٍّ بين الحكمة والتّصوُّف. ولعلَّ هذه المعايير هي إعلان عن فتوحات هيرمنيوطيقيَّة أسفرت عنها أسفار تشيتيك في أرجاء نصوص ابن عربي تطالبنا بوجوب التّعريف بهذه المعايير، وتبيّن مدى قدرتها على الانخراط تقنيًّا في منحى استشراقيٍّ جديد غير مسبوق. وأوّل التحام نظريٍّ مع هذه النّظريَّة يفصح عن مكوِّناتها التّالية:

ـ دراسة العلاقات والنّسب لفهم نوايا المؤلِّف: القصد من ذلك هو أنَّ العلاقات والنّسب المتعلّقة إمَّا بالشّكل أو بالمضامين هي التي تصنع البناء المتماسك للنصِّ حتّى يتيسّر فهم مقاصد المؤلِّف، وقد التزم ويليام تشيتيك هذا المبدأ في تعامله مع متن ابن عربي، فمكَّنه من تغيير وتصحيح أجزاء من مقالاته حول شمس التّبريزي، خصوصًا ترجمته لكتاب السيرة الذّاتيَّة لشمس الدّين التّبريزيِّ **أنا والرّومي**[2]، في ما يذكر، مثلما مكَّنه من إعادة فهم العلاقة المحتملة بين ابن عربي وجلال الدّين الرّومي.

ـ منطلقات المؤلِّف وتعاليمه سبيل لفهم مقاصده: من بين الشّروط الموجبة للتّأويل يطرح تشيتيك الإلمام بالخلفيَّة النظريَّة والتّعليميَّة للمؤلِّف لئلاَّ ننخدع بأفكاره العرضيَّة أو الفرعيَّة، ونجعل منها محدّدًا جوهريًّا لنظريّاته. وقد أوضح في كتابه **عوالم خيال**[3] أنَّه يتعذَّر على المتلقّي النّفاذ إلى المضامين المدهشة لفكر ابن عربي ما لم تُفهم حقيقة العوالم البرزخيَّة الوسيطة بين الألوهيَّة وبين الأعيان الثابتة المتمثّلة في عالم الأرواح والعالم الخياليِّ، ويبدي اعتراضًا على دراسات محمود غراب[4] التي تجاهلت الأسُس التي تقوم عليها تعاليم ابن عربي، وأهملت مبادئه العامَّة، مثلما

[1]- نفس المرجع، ص 171 ـ 174.
[2]- نفس المرجع، ص 174.
[3]- نفس المرجع ، ص174.
[4]- نفس المرجع ، ص175.

يعترض على الدّراسات الغربيَّة التي ركّزت على الممارسات الشّكلانيَّة للمتصوِّفة وافتتنت بها، وتغاضت عن دور المرجعيّة القرآنيَّة والسّيرة النّبويَّة في توجيه تلك الممارسات، فجانبت الصّواب، ولم تستخلص المقاصد الحقيقيّة لآرائهم وتعاليمهم.

ـ المراكمة على تفسيرات الأقدمين: على المؤوِّل أن يطَّلع على أعمال كبار المؤوِّلين المؤثِّرة بما يساعد على فهم مقاصد المؤلِّف بسهولة، داعيًا إيّاه إلى ألاَّ ينساق مجّانيًّا وراء مواقف النّاشطين المبتدئين ويحوِّلها إلى مواقف رسميَّة لأنَّ بعض هؤلاء قد اقتبسوا عبارات أو تصوُّرات من أعمال بعينها ثمَّ أعادوا صياغتها في لغة معاصرة، وأهملوا الأقوال الحقيقيَّة والرّسميَّة للرّموز الحكْميَّة والعرفانيَّة الكبرى[1]، مثلما أهملوا مناهج عملهم وعمق تصوُّراتهم. فإنَّ ما هو مطالب به، في نظر تشيتيك، لا يتمثَّل في بناء تأويلات جديدة أو التّلقّي على منوال مغاير ومضادٍّ للأقدمين بقدر ما هو مطالب بمراكمة محاولات فهم إضافيَّة تساعد في الوصول إلى مقاصد المؤلّف.

ـ التمسُّك بالأحكام المسبقة بادّعاء رفضها: إذا كان الاستئناس بالمناهج والطُّرق التّأويليَّة السّابقة يساعد على تفسير النّصوص الحكْميَّة والعرفانيَّة وفهم مقاصدها من جهة تنوُّعها وثراء مضامينها، فإنَّه يجب الانتباه إلى صيغ الفرضيَّات والمرتكزات التي يستند إليها المؤوّلون حتّى لا تتحوَّل إلى أحكام مسبقة مؤثِّرة على المتلقّي وموجِّهة لمواقفه. وينبّهنا تشيتيك إلى ما يحصل لدى علماء الدّين من عمد إلى إخفاء الأحكام المسبقة التي تسند تأويلاتهم وتمنحها ثراء وعمقًا، ومحاولتهم إنكارها ورفض استعمالها في مقارباتهم، غير أنَّ هذه الأحكام ظلَّت قاسمًا مشتركًا بينهم على مرِّ الأزمان والعصور.

ـ دقّة المفاهيم سبيل لبلوغ مقصد المؤلّف: يعود اختلاف التّأويلات وتنوُّع الطّرق لإدراك مقاصد المؤلِّف في نظر تشيتيك أساسًا، إلى غياب تعريف موحَّد لمفهوم ما أو اصطلاح محدَّد تتوفَّر فيه شروط الوضوح والدقَّة اللاَّزمين؛ فبعض المفردات تقال بلاغيًّا على سبيل المجاز أو التّشبيه أو الاستعارة، الأمر الذي يجعل معانيها قصيَّة عن مقاصد المؤلِّف أو مجانبة لها، ويتَّضح ذلك بالخصوص في لجوء المؤلِّف إلى استعمال ألفاظ أو مفاهيم نوعيَّة من صميم إبداعه، أو استعماله ألفاظًا قد تستخدم لتأدية معاني أخرى ضمن سياقات مغايرة. فإنّ عدم قدرة المتلقّي على التّمييز بين ما هو جوهريٌّ ومركزيٌّ وما هو ثانويٌّ أو عرضيٌّ، قد يسيء إلى فهم مقاصد المؤلِّف أو ينحرف عنها. وقد أرجع ويليام تشيتيك سبب التباس بعض المفاهيم الحكْميَّة والعرفانيَّة إلى تعدُّد الدّوالّ المشيرة إلى مدلول واحد، وهذا يؤثِّر على فهم مقاصد المؤلِّف؛ ففي الحالة الخاصّة

---

[1]- نفس ، المرجع، ص 175.

بابن عربي مثلاً، يشترط صاحب «**عوالم خيال**» في تمييز مفاهيمه ضرورة فهم خلفيَّته النّظريَّة وتبيّن مدى تناغمها مع عقيدة التّوحيد التي تمثّل نسقًا مرجعيًّا لتفكيره، إذ إنَّ معظم مفاهيمه المشتقَّة من الأسماء الإلهيَّة سرعان ما يضمِّنها معانيَ فلسفيَّة، ولكن رغم ذلك، فإنّها لم تكن ثمرة منهج وجهد فلسفيّين بقدر ما كانت ثمرة جهد كشفيٍّ ونهج ذوقيّ[1].

ـ تعيين الأبعاد الوجوديَّة لشخصيَّة المؤلِّف ملامح التّميُّز في أعماله: لئن اعتبر ديلتاي أنَّ الغرض المركزيَّ للهيرمنيوطيقا هو بناء فهم مكتمل للمؤلِّف على نحو يكشف فيه المتلقّي ما يعرفه المؤلّف عن نفسه وما لا يعرفه، ولئن استبدل شلايرماخر مفهوم حياة المؤلِّف بمفهوم مقصد المؤلّف نظرًا إلى إمكان تفوُّق معرفة المفسِّر على معرفة المؤلِّف، فإنّه بقي وفيًّا للإشارات التّاريخيَّة للنصِّ حتّى تساعدنا قدر الإمكان على كشف مقاصده، مقترحًا بذلك تحقيق نوع من التّساوق بين المفسِّر والمؤلِّف. بمعنى أن يجعل المتلقّي نفسه معاصرًا للمؤلّف لا العكس. بيد أنَّ ويليام تشيتيك يتَّخذ منحى آخر في تلقّيه للنّصوص الحكْميَّة والعرفانيَّة دافعًا بفهم مقاصد المؤلّف بعيدًا، إذ يقترح على المتلقّي أن ينتبه إلى العلامات المميّزة للمؤلِّف، وأن يتفطَّن إلى الموارد الخاصَّة لأعماله، عندها فقط يمكن التّمييز بين إنجازات ما يسمّيه شيمل أدب الدّرجة الثّانية الذي كشف عنه كتاب تشيتيك «**أنا والرّومي**» وحقيقة الشّخصيَّة الجذّابة والحيويَّة والعاطفيَّة للمؤلّف التي لم يتفطَّن إليها المتلقّي العادي. فطريقة تشيتيك الجديدة في تلقّى نصوص ابن عربي مثلاً، تتخطّى الأبعاد العميقة لمتنه نحو اكتشاف نكهتها الرّوحيَّة والتّاريخيَّة ليعيد صياغتها، ومن ثمَّة تقديمها للمتلقّي ضمن سياق جديد يتولّى فيه الإجابة عن أسئلة منتقدي ابن عربي واعتراضاتهم، محاولاً الإفصاح عمَّا لم يفصح عنه النصُّ نفسه[2].

ـ المواجهة المباشرة مع النصِّ: ما زال تشيتيك يخبرنا عن فشل تلقّي المستشرقين الكلاسيكيّين لابن عربي حين يقترح ضرورة رفع كلّ وساطة بين المعنى المقصود للمؤلِّف والمفسِّر، داعيًا إلى التَّعامل مع النصِّ بصفته المصدر الحقيقيَّ والوحيد لنوع الرّسالة التي ينوي تبليغها، والتي لا يمكن كشف فحواها إلاَّ عبر ولوج العالم الدّاخليِّ للمؤلِّف، ورفع كلِّ الوسائط الممكنة. إنَّه يمنح القيمة القصوى للسّؤال: كيف يقول المؤلِّف؟ بدلاً عن السّؤال: ماذا يقول المؤلِّف؟ مستخلصًا أنَّ عزل المضامين عن الطّريقة التي قدِّمت بها، يجعل منها مضامين جافَّة وغير ملهمة. كما يدعو المتلقّي إلى التّفاعل المباشر مع المتن عن طريق الاستئناس بمقدِّماته الضّروريَّة التي تتوارى خلفها

[1]- Chittick) w.c(, Ibn Arabi Heir to the prophets, Oxford ,One world, 2005, p 19 .

[2]- بهروز سلطاني وأحمد رضا، منهجيّة ويليام تشيتيك في دراسة وتفسير النّصوص الحكميّة والعرفانيّة، ترجمة جاد اللّه أحمد ، ضمن مجلّة المحجّة، م، م، ص 178.

مقاصده. لأنَّ المتن هو عبارة عن قناة اتّصال يعتمد عليها المتلقّي حتّى يكشف بموجبها عمَّا يريد المؤلِّف الإفصاح عنه.

ـ العلاقة العضويَّة للمتن: يقوم نقد المدرسة الاستشراقيّة الأميركيَّة لتلقّي المدرسة الكلاسيكيَّة على الاعتناء بمكوِّنات النصِّ شكلاً ومحتوى، بصفتها تملك علاقة ديناميكيَّة لتصحيح نمط فهمنا للنصِّ ولحلِّ الغموض والتّناقضات التي قد يوحي بها. وقد حاول تشيتيك في كتابه «**الطّريق إلى العشق الصّوفي**» أن يفسِّر أشعار الرّوميِّ بأشعار الرّوميِّ نفسه، وأنَّ تعاليم ابن عربي قد ساء فهمها نتيجة التّركيز المفرط على دور الخيال في متنه، والحال أنَّه لا يمكن فهم ميتافيزيقاه بمعزل عن فهم منزلة الخيال فيها. بمعنى آخر، أنَّ تصوُّره للخيال لا يتاح خارج عالمه الميتافيزيقيّ. فنحن نعثر لديه على ملامح جديَّة لنقد حادٍّ يوجّهه لنيكيلسون معيبًا عليه عدم اهتمامه بالعلاقة العضويَّة بين الألفاظ والمعاني، ممَّا جرَّه إلى إساءة فهم لفظ «مناظر» باعتبارها المعاني الإلهيَّة، والحال أنَّه لو أعاد النَّظر في مقدِّمة ديوان ابن عربي لتمكَّن بسهولة من الرَّبط بين المعاني وألفاظها المناسبة.

ـ الانتباه إلى تعدُّد الأبعاد للقضيَّة الواحدة: كثيراً ما اعتقد المستشرقون الكلاسيكيّون أنَّ المفاهيم الحكْميَّة والعرفانيَّة هي ذاتها التي يتعامل معها أهلها رغم اختلافاتهم، وأنَّها تعبِّر عن التّصوُّرات نفسها، في حين يرى تشيتيك خلاف ذلك، إذ إنَّه من الصّعوبة بمكان أن نخضع هذه المفاهيم إلى نسقيَّة كلّيَّة وشاملة توحِّدها؛ فقد أدرك المتلقّون الأميركيون أنَّ النّصوص الحكْميَّة والعرفانيَّة لا تستجيب للصّياغات التّعميميَّة، ويتوجَّب على المتلقّي أن يكون مستوعبًا للتّقاليد الرّوحيَّة للمؤلّفين، فضلاً عن تفهُّم موجبات اختلافاتهم التّاريخيَّة والمذهبيَّة العقائديَّة، حتّى يحسن التّعامل مع تعاليمهم طبقًا لتنوُّعها وتباعد زمنيَّتها. فوحدة العناوين والموضوعات من شأنها أن تمنع المتلقّي من التّفطُّن إلى أنَّه بصدد مواجهة قضيَّة واحدة ذات أبعاد مختلفة، وأنَّه يتوجَّب عليه بناء فهم دقيق للنّصوص الحكْميَّة والعرفانيَّة انطلاقًا من اكتشاف آفاق متنوِّعة لموضوع أو لمشكل معينّ[1].

ـ سياق النصِّ سبيل لفهم مقاصد المؤلِّف: في حال تعذَّر على المتلقّي فهم مقاصد المؤلِّف نتيجة نقص طارئ في ألفاظ النصِّ، أو عدم تمثُّل المعاني المجازيَّة لألفاظ أو جمل، أو بالنَّظر إلى تداخل السّياقات وعدم اتِّساقها، فإنَّ تشيتيك يقترح على المتلقّي الرَّاهن أن تتوفَّر لديه طاقة ذوقيَّة تقديريَّة تستطيع فهم مقصد المؤلِّف، فتميل إلى تغليب معنى على آخر، مستفيدًا في ذلك من الحواشي السّفلى للنصِّ ومن هوامشه لتمثُّل مقاصده ورهاناته[2].

ـ الالتحام النّفسيُّ مع عقليَّة المؤلِّف: إذا كان شلايرماخر يعتبر أنَّ المؤلِّف هو خالقٌ للنصِّ

[1]- نفس المرجع، ص 179 ـ 180.
[2]- نفس المرجع، ص 180.

بصفته المظهر الحقيقيَّ الذي تتجلَّى فيه روحه، فإنَّ الفهم اللّغويَّ والتّقنيَّ والنّفسيَّ للنصِّ قد يساعد على بلوغ مقاصد الكاتب؛ وإذا كان بيتيي متناغمًا مع هذا الموقف ناعتًا هذه الوضعيَّة بـالحالة النّفسيَّة التي يحلّ فيها المفسِّر محلَّ المؤلِّف، فإنَّ تشيتيك قد استند إلى تصوُّرهما من أجل أن يعيد البناء النّفسيَّ والذّهنيَّ للمؤلِّف من خلال متنه حتى يفهم مقاصده، لذلك نجده في أحيان كثيرة يتقمَّص فكر ابن عربي، ويفيض في الإحالة إليه، ويعتمد لغته بهدف إيضاح أفكاره.

ـ **طرح السُّؤال المناسب لفهم قصد المؤلِّف:** استفاد روّاد التّلقّي الأميركيِّ الرّاهن من تقنيَّة الطّرح الوجيه للأسئلة التي تتناسب مع المفاهيم والأفكار الخاصَّة بالمؤلِّف، وقد توصَّلوا إلى نتائج هامَّة، مثل إعادة بناء المفاهيم على نحو متين ومتماسك يتماشى مع التّوجُّه العام للمتون الحكْميَّة والعرفانيَّة، وتجنُّب سوء فهمها النّاتج من مقاربتها سطحيًّا أو تعسُّفيًّا. وقد أوضح تشيتيك في هذا الصّدد أنَّ من بين الطّرق المثلى التي تكشف عن مدى فهم ابن عربي لوظيفة الشّريعة في الحياة العمليَّة للبشر، هو طرح المتلقّي للاستفسار التّالي: ما مستطاع نظريَّة وحدة الوجود ـ التي تعسَّف نيكيلسون في جعلها مدخلاً لتلقّي تفكيره ـ في استيفاء حقيقة المضامين الرّوحيَّة والأخلاقيَّة للتّقاليد الإسلاميَّة؟

ـ **تمثّل القضايا الأساسيَّة من وجهة نظر المؤلِّف:** إذا أمعنَّا النَّظر في نوعيَّة القضايا الحكْميَّة والعرفانيَّة وانفتاح آفاقها، أدركنا أنَّه من الصّعب على المتلقّي الإلمام بالقضايا الرّئيسيَّة التي توجِّه تفكير المؤلِّف، لذلك يدعو تشيتيك المتلقّي إلى الاجتهاد في كشف مقاصد المؤلِّف انطلاقًا من التّفطُّن إلى نوعيَّة الأسئلة والأجوبة والمشكلات والحلول التي يقترحها، يضاف إلى ذلك دراسة مدى واقعيَّتها والتزامها بمجريات الأحداث العمليَّة للبشر، أي توضيح العلاقة بين تلكم الأسئلة والأحداث الرَّاهنة في عصره.

ـ **خلفيَّات المؤلِّف وتعاليمه طريق لفهم مقاصده:** حتّى نفهم مقصد المؤلِّف، يؤكِّد تشيتيك على ضرورة انتباه المتلقّي إلى مرتكزات الرّؤية الفلسفيَّة والمعرفيَّة والنّفسيَّة التي تحكمه وتوجِّهه ليتجنَّب كلَّ أشكال سوء الفهم؛ إذ إنَّ الخلفيَّة اللّغويَّة والاجتماعيَّة والتّاريخيَّة كفيلة بتفسير ما يرتبط بالنصِّ من ظواهر فكريَّة مثلما أوضح سكينر وبيتيي. وضمن هذا السّياق، نعثر على نقد طريف يستهدف من خلاله بعض المقتطفات التي حضرها نيكيلسون في شرحه لـ «**ترجمان الأشواق**» لابن عربي، وامتنع عن نشرها نتيجة عدم تركيزه على أسس الفكر الإسلاميِّ التي تلعب دورًا رئيسيًّا في توجيه كلِّ عمليَّات التّلقّي؛ من ذلك مثلاً أنَّ المفاهيم التي يستعملها ابن عربي لها جذور في

القرآن والأحاديث، ومرتبطة أشدَّ الارتباط بتجربة المسلمين الرُّوحيَّة وبرؤيتهم للكون[1]. فلو قبلنا بعلميَّة بعض النّصوص الإسلاميَّة ـ بالمعنى الرَّاهن للكلمة ـ فإنَّ التّعرُّف على سياقها الثّقافيِّ لا يقلُّ قيمة عن التّعرُّف على محتواها الظّاهر، ذلك ما نلاحظه مثلاً من خلال الرّبط بين مضامين البصريَّات أو الرّياضيَّات أو علم الفلك والميتافيزيقا الخاصَّة بابن الهيثم. لذلك، يعيب تشيتيك على الجيل الأوّل من المستشرقين تقديمهم لصورة غير صحيحة عن التّعاليم الصّوفيَّة من خلال فصلها عن سياقها العمليِّ الذي يرتبط بتجربتهم الرّوحيَّة وعن نسيجها العامِّ المرتبط بارتقائهم في سلَّم المعارج والمقامات الصُّوفيَّة.

خـاتمة:

نخلص من كلِّ ما تقدَّم إلى أنَّ طرح السُّؤال الخاصِّ بكيفيَّة تلقّي نصوص ابن عربي على نحو يعيد فهمها، بعيدًا عن أخطاء المراجع الثّانويَّة للمستشرقين الكلاسيكيّين، يستوجب الرُّجوع إلى منوال التَّلقّي الأميركي الجديد، الذي يقوم على إيلاء العناية اللاَّزمة للثّقافة الإسلاميَّة في عصره، حيث سمحت بإنتاج فيض نصوصه. ذلك ما يفسِّر لجوء تشيتيك إلى استخدام هيرمنيوطيقا جديدة قوامها محوريَّة المؤلِّف، التي يتمحور هدفها البعيد المدى حول إيجاد صِيَغ تناسُب ممكنة بين الأساليب التّأويليَّة الغربيَّة وبين مبادئ الفكر الإسلاميِّ كالتّوحيد والنّبوَّة والمَعاد، مقترحًا توفُّر صفات في شخصيَّة المتلقّي لبلوغ هذه المقاصد، مثل الإيمان والتَّقوى والعمل بالشّريعة والسُّنَّة. وهذا إجراء غير مسبوق لأنَّه يحاول تجاوز كلِّ العيوب التي لحقت سواء بالمؤوِّلين والمستشرقين الكلاسيكيّين، أم بالباحثين المسلمين، فأربكت أعمالهم وأدخلتها في فوضى ثقافيَّة، تجلَّت في تعسُّفهم على النُّصوص الحكْميَّة والعرفانيَّة حين أخضعوها لمبادئ التّأويليَّة الحديثة من دون اعتبار للخصوصيَّات الثّقافيَّة. وقد حاول رائد التّلقّي الأميركيُّ المعاصر (تشيتيك) جاهدًا تجنُّب ما وقع فيه السّابقون من نقائص مثل الاختزاليَّة واعتماد منهجيَّة غير مناسبة، أو عزل النصِّ عن سياقه، أو فهم آراء المؤلِّف اعتمادًا على التّقليد فقط، أو فرض آراء المفسِّر وأحكامه المسبقة على النُّصوص... وهي في الغالب أحكام إيديولوجيَّة أو آراء مسبقة.

كذلك يوجِّه تشيتيك سهام نقده لمتلقّين معيَّنين أمثال كوربان ونيكيلسون، ويعيب عليهم تحويل نصوص ابن عربي إلى مستودع معلومات تفسَّر حرفيًّا، أو بليِّ أعناقها لتوافق أحكامهم المسبقة. والواقع أنَّ ما بخل به هؤلاء المستشرقون هو الذي يحاول تجاوزه، محقِّقًا بذلك فضائل جمَّة عند اعتماده لهيرمنيوطيقا محوريَّة المؤلِّف من بينها: اعتباره النصَّ الوسيلة الأنسب لبلوغ نوايا

[1]- نفس المرجع، ص 182.

المؤلِّف، ممَّا يستوجب المواجهة المباشرة معه دونما وساطة، نظرًا إلى أنَّ رسالة المؤلِّف تفصح عن أجزاء منها طريقته في التّعبير عن نفسه. يضاف إلى ذلك منحه القيمة القصوى للعلاقات وللنِّسب الشَّكليَّة والجوهريَّة لمختلف أجزاء النصِّ حتى ندرك حقيقة التَّماسك بينها، وننتبه إلى تقنيَّات إبداع المؤلِّف للمفاهيم؛ فالنصُّ ما ينفكُّ يكشف عن خاصيَّات ديناميكيَّة تصحيحيَّة تتضمَّنها علاقة شكله بمحتواه، لذلك أوجب تشيتيك على المتلقّي الرَّاهن لابن عربي العناية بأساليبه، وكيفيَّة صياغته لفرضيَّاته، وكشف أبعاد ما يقترحه من قضايا، من أجل التَّحقُّق من مقاصده، وتوجيه التّفسير نحو غايات منتجة، تجنُّبًا لكلِّ أشكال سوء الفهم التي يمكن أن يقع فيها.

ولا ريب في أنَّ تفكيره بهذه المهمَّة، وإن قاده إلى تأسيس بنى استشراقيَّة جديدة تتلقَّى نصوص ابن عربي وفق تراتيب أكثر إنصافًا وأشدَّ افتتانًا بمضامينها، فإنَّها تنبِّهنا إلى جملة من الانزلاقات التي ينبغي التّحوُّط منها. من ذلك مثلاً، أنَّه يعيب كثيراً على الغرب عدم قدرتهم على النَّفاذ إلى أعماق الفكر الإسلاميِّ وتفاصيل مدوَّنته الفقهيَّة بالأساس، رغم ما لديه من علماء كبار تفطَّنوا إلى الصّلة الوثيقة بين هذا الفقه وبين النُّظم القانونيَّة والاجتماعيَّة الرَّاهنة، مثلما يعيب على المسلمين أنفسهم قلَّة اهتمامهم بمعاني العالم الباطنيِّ للمدوَّنة الصُّوفيَّة، الأمر الذي أدَّى إلى تحوُّلهم إلى نسخ مقلِّدة للغرب، تدفعهم إلى ذلك نزعاتهم الإيديولوجيَّة والاستهلاكيَّة، وهو ما ينفكُّ يبدي استغرابه من تناسي المسلمين لهذا الأفق الرّوحيِّ الثّريِّ القادر على تقديم تفسيرات نوعيَّة للعوالم المحيطة بالحقيقة، وكيف تجاهل غير المسلمين ذلك، معتبراً أنَّ الواجب الأخلاقيَّ والمعرفيَّ يفرض على المهتمّين بهذا المبحث أن يتولَّوا التَّعريف به لغيرهم. وحينئذٍ يمكن القول أنَّ تشيتيك ليس معنيًّا باكتشاف هيرمنيوطيقيٍّ جديد، قدر عنايته بتأسيس رؤية جديدة في التَّلقّي قائمة على تصحيح المنهج المتَّبع في التَّفسير، وكذلك في ترجمة النُّصوص الحكْميَّة والعرفانيَّة؛ فهو يقترح مثلاً أن ترفق التَّرجمة سواء بتحاليل من شأنها أن تساعد على تبليغ مقاصد المؤلّف عن طريق تفسير معاني المفردات والمفاهيم، أم بإضافة مقدِّمات تاريخيَّة وبعض الفهارس والحواشي لتيسير ذلك.

وينبغي القول أنَّ أشدَّ ما يبعث على الاندهاش والإثارة ما يرويه تشيتيك في أحد المؤتمرات الخاصَّة بالتّصوُّف؛ فقد وجَّه عتابًا شديدًا للباحثين المختصّين في هذا المجال متسائلاً كيف قضَّوا مسيرتهم العلميَّة منشغلين بالكتابة عن المشكلات التّاريخيَّة والمنهجيَّة، من دون التّطرُّق إلى المضامين الحقيقيَّة للمؤلَّفات التي يدرسونها، فكأنَّهم يقرؤون ظاهر النُّصوص ولا يهتمُّون بمعانيها، والحال أنَّ المطلوب حقًّا هو التّفطُّن إلى مقصد المؤلِّف وإخبار القرَّاء ما يودُّون معرفته عن نصوصه. وفي تقديره، أنَّ المتأمِّل في الكتابات المعاصرة للفكر الإسلاميِّ يكتشف أنَّ قلَّة من الباحثين فقط يقدِّرون قيمة المؤلِّفين القدامى، أمَّا البقيَّة فنجدهم مدفوعين إلى قراءة النُّصوص من خلال أدوات مستوحاة من النَّظريَّات التَّأويليَّة المعاصرة،

وهي نظريَّات ومناهج تروج وتكسُد مثل أزياء النساء[1] حسب وصفه، ما دامت مجرَّد تأويلات لا تزيد عن مشاركة السياسة هواجسها فتقارب النُّصوص لغايات إيديولوجيَّة، وهو ما يتعارض مع خطَّة الفلاسفة والمتصوِّفة المسلمين الذين لا يقبلون بفرض أيِّ تأويلات إيديولوجيَّة يتعارض هدفها مع الرَّغبة في إصلاح المجتمع سواء فكريًّا أم اجتماعيًّا بحثًا عن التَّقدُّم الذي، في نظرهم، لا يكون إلَّا صعوداً باطنيًّا نحو العالم الإلهيِّ الذي لا يحرزه إلَّا أفراد استثنائيّون كالأنبياء والأولياء والحكماء.

قائمة المصادر والمراجع

العربيَّة:

ـ ابن عربي، **الفتوحات المكّيَّة**، ضبطه وصحَّحه ووضع فهارسه أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلميَّة، الطّبعة الثّانية، بيروت ـ لبنان، 2006.

ـ ابن عربي، **إنشاء الدّوائر**، مكتبة الثّقافة الدّينيَّة، القاهرة.

ـ ابن عربي، عقلة المستوفز، ضمن **الرّسائل**، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتَّاح، مؤسَّسة الانتشار العربي، الطّبعة الأولى بيروت ـ لبنان، 2002 .

ـ ابن عربي، رسالة التّدبيرات الإلهيَّة في إصلاح المملكة الإنسانيَّة، ضمن **الرّسائل**، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتَّاح، مؤسَّسة الانتشار العربي، الطّبعة الأولى بيروت ـ لبنان،2002.

ـ تشيتيك (ويليام)، **عوالم تخيُّليَّة، ابن عربي ومعضلة التَّنوُّع الدّينيّ**، ترجمة د. سيّد محمود يوسف ثاني، طهران 1383هـ.

ـ الجرجاني (الشّريف)، **معجم التّعريفات**، وضَع حواشيه وفهارسه محمَّد باسيل عيون السّود، دار الكتب العلميَّة، بيروت، الطّبعة الثّانية، 2003.

شلايرماخر، **حول الدّين، خطابات إلى محتقريه من المثقَّفين**، ترجمة نبيل فيَّاض، ساعده أنس الحرك، دار الرَّافدين للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع، بيروت 2017.

ـ شودكوفيتش (ميشيل)، **بحر بلا ساحل ابن عربي الكتاب والشّريعة**، ترجمة أحمد الصَّادقي، مراجعة سعاد الحكيم، دار المدار الإسلامي، الطّبعة الأولى 2018.

[1]- نفس المرجع، ص 26.

العدد الثامن ـ 1445هـ ـ شتاء 2024م

ـ عفيفي (أبو العلا)، «**الفلسفة الصُّوفيَّة عند محي الدّين ابن عربي**»، ترجمة وتقديم مصطفى لبيب عبد الغني، المركز القومي للتَّرجمة، الطَّبعة الثَّانية 2009.

ـ كوربان (هنري)، **الخيال الخلاَّق في تصوُّف ابن عربي**، ترجمة فريد الزَّاهي، منشورات مرسم، الدار البيضاء، 2006.

ـ نيتشة، **ما وراء الخير والشرّ**، ترجمة جيزيلا فالور حجار، مراجعة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2003.

ـ مجلَّة **المحجَّة**، عدد خاصّ، تشيتيك: مقاربات في التَّصوُّف والحبِّ والإنسان، العدد36، دار المعارف الحكْميَّة، بيروت ـ لبنان، ربيع 2021.

ـ يحيى (عثمان)، «**مؤلَّفات ابن عربي: تاريخها وتصنيفها**»: ترجمه عن الفرنسيَّة د. أحمد محمد الطَّيِّب، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب 2001.

المواقع الإلكترونيَّة:

1 ـ موريس (جيمس)، حاورته كلاوديا منده، ترجمة يسرى مرعي، // .khatwa Org/ ?p2471:http

2 ـ خوسي آنذل بالنثة، حول لغة المتصوِّفة وظاهرتيَ الإلتقاء والنَّقل، ضمن **المعارج**، عدد 48 ـ 49، 2004.

باللُّغة الإنكليزيَّة:

1. Chittick) w.c(, Ibn Arabi the Heir to the prophets,Oxford ,One world, 2005.
2. Chittick) w.c:, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʻArabī's Metaphysics of Imagination, Albany, SUNY Press, 1989.
3. Chittick) w.c(, Ibn ʻArabī on the Benefit of Knowledge,in: From the World Wisdom online library, Features in The Essential Sophia, 2006. World Wisdom, Inc. edited by Seyyed Hossein Nasr & Katherin O'Brien.
4. Chittick (w.c), The self disclosure of God= Principles of Ibn Arabi cosmology,

Albany= state university of New York ,Press 1988.

5. Chittick (w.c), Imaginal world- Ibn Arabi and the problem of religeous diversity, Albany, State University of New York, Press, 1994.

6. Chittick)w.c(, Between the yes and the no and the innate capacity, edi Robert K.C. Forman, New York, Oxford,1985.

7. Chittick)w.c(, The Sufi path of love : The spirutual teachings of Rumi, Albary, State University of New york, Press 1989.

8. Chittick)w.c(, Imaginal world: Ibn al-Arabi and the problem of religeons diversity, Albary, State University of New York, Press, 1994.

9. Chittick) w.c(, Sufisms: A short introduction, Oxford : one world publications 2002.

10. Poggemiller, Dwight(1998), Hermeneutics and Epistemology: Hirsch's Author Centred Meaning, Radical Historicism and Gadamer's Truth and Method, Global Journal of Classical Theology and International Journal in the Classical Reformation and Evangilical Traditions, Vol. 1/ No 1- 9.

باللُّغة الفرنسيَّة:

1. ـDilthey, Critique de la raison historique, introduction à l'étude aux sciences de l'esprit traduction, Sylvie mesure, édition du cerf, Paris 1992.

2. ـ Hiedegger (Martin), Etre et le Temps, traduit et annoté par Rodolf Bohm et Alphonce de Walhens, Gallimard,1964.



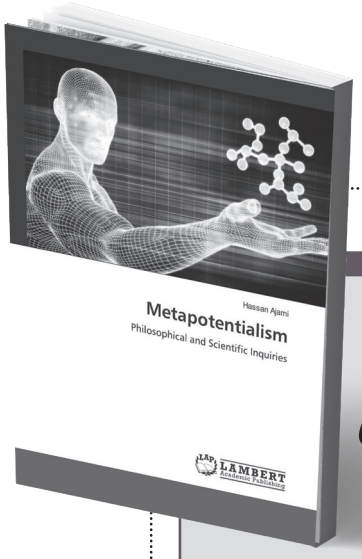
"فتح المعيد المبدي" للنابلسي

واحدية العقل والإيمان

قراءة وتحقيق: صبا الحسامي

إضاءات نقدية على كتاب "موجز تاريخ الزمن" لستيفن هوكينغ

طارق خليل خليل



"فتح المعيد المبدي" للنابلسي
واحدية العقل والإيمان

قراءة وتحقيق: صبا الحسامي
باحثة في التصوف الإسلامي. جامعة دمشق. سوريا

هذه المقالة تضيء على تجربة الشيخ عبد الغني النَّابلسي في الاستدلال على القضايا المنطقيَّة والصوفيَّة من خلال كتابه «**فتح المعيد المبدي**». وهو شرح لمنظومة كتبها محمد سعدي في العقائد عام (1090هـ) بغية تفنيد حجج المعادين لإقناع الخصوم بقضاياه العقديَّة، مستعينًا بالنصِّ القرآنيِّ الذي أكَّد على أهمّيَّة العقل؛ وبرهن على أنَّ أيَّ نجاح لا يتحقَّق إلَّا بهدْيِه؛ فحضَّ على قراءة الكون وإعمال العقل لتشييد قلاع فكريَّة محصَّنة تدرأ الشبهات الفكريَّة والعقائديَّة.

نلفت، في هذا السياق، إلى أنَّ ثمَّة دراسات عديدة لها علاقة بموضوع هذا البحث، منها كتاب «**منهج الشيخ عبد الغني النَّابلسي وآراؤه العقديَّة في الفتح الربَّانيِّ والفيض الرحمانيِّ**»، دراسة للباحثة مروة خرمه، من جامعة آل البيت في عمان، 2002م. فضلاً عن دراسات متنوِّعة للطُّرق المنطقيَّة والاستدلاليَّة منها «**منهج الحِجاج في القرآن الكريم**»، تأليف عبد الرحمن الحوت، رسالة مقدَّمة لنيل

درجة الماجيستير، لبنان. وكتاب «**عنوان المنطق والموازين القرآنيَّة**» لمحمد مهران، تعهَّد نشره المعهد العالميُّ للفكر الإسلاميِّ عام 1996م، وهناك كتاب للدكتور رفيق العجم بعنوان «**المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطويَّة وخصوصيَّاته الإسلاميَّة**، وقد نشرته دار المشرق، بيروت. وثمَّة دراسات عامَّة عن مناهج الإسلاميين التي استخدمت في الفقه أو علم الكلام، إلَّا أننا لم نجد دراسة واحدة عن الشيخ النابلسي تنصبُّ على المنطق، ومن هنا تأخذ هذه الدراسة مشروعيَّتها.

تُعدُّ دراسة المناهج الاستدلاليَّة للعلماء من الطرق التي تفيد في تبيين صحَّة الدليل المستخدم في إثبات العقائد، ومنها نتوصَّل إلى معرفة الثراء الفكريِّ الذي تمتَّع به علماء الكلام متَّخذين أساليب القرآن في الوصول إلى غايتهم.

ويأتي هذا البحث ليبسِّط الكلام في المنهج العقليِّ المتَّبع في تقرير العقيدة عند النَّابلسي، ويسلِّط الضوء عليها من خلال كتابه «**فتح المعيد المبدي- شرح منظومة المولى محمد سعدي في العقائد**»، ونشير إلى هذا العمل كان النابلسيُّ كتبه في نهاية خلوته الكبرى عام (1090هـ 1680-م). وكما هو معلوم فقد كان عصره متزامنًا مع الصحوة الغربيَّة التي رافقت عصر الاكتشافات وبداية تطوُّر العلوم في المجالات كافَّة ممَّا أتاح ازدهار السجالات الفكريَّة على الأصعدة المذهبيَّة والدينيَّة.

استدلال النَّابلسي بالأدلَّة العقليَّة على وجود الله تعالى وصفاته

يُقصد بالأدلَّة العقليَّة جملة الاستدلالات الكلاميَّة التي تخاطب العقل، وتمشي في مسالكه، وتتقيَّد بقوانينه، ولا تناقض مطالبه.

أولاً: دليل الإتقان:

يُعدُّ هذا الدليل من أجلِّ الأدلَّة العقليَّة؛ ويسمَّى أيضًا بدليل القرآن؛ نظرًا لكثرة دعوة القرآن الكريم فيه للتفكُّر بآلاء الله سبحانه وتعالى، والنظر في إبداع صنعه عزَّ وجلَّ ودقَّته، وهو دليلٌ عقليٌّ يستجلب يقينيَّته من الدلالات الحسيَّة المستمدَّة من الواقع. كما أنَّ هذا الدليل من أكثر الأدلَّة على وجود الله تداولاً في حقل المناظرات بين المنافحين عن وجود الله والمنكرين لوجوده، وهو من أكثر البراهين قربًا للنفوس البشريَّة والفطرة السليمة. ولو تصفَّحنا كتاب «المعيد المبدي» لوجدنا كثرة استشهاده به، خصوصًا عندما يستشهد بآيات تدلُّ على بديع خلق الله، كقوله تعالى: ﴿**سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ**﴾ [فصلت: 53]؛ ويعلِّق النَّابلسي على هذه الآية بقوله: «فالآيات هنا دلالات أنَّها مظاهر للحق»، أي أنَّها آيات تعكس عنايته بخلقه وإبداعه الذي لا نظير له. ومن الأمثلة التي استشهد بها، عندما أراد أن يثبت المعنى الثاني للحضرة التي وجدها في قدرة الله البديعة على الحضور في عالم الكون من خلال مصنوعاته، فقال:

وهي الحضرةُ المُعبَّرُ عنها بالصفات والأسماءِ والأفعالِ والأحكام، وبها وُجِدَت الكائناتُ، وعُرِفَ اللهُ تعالى فيها، وهيَ حضرةُ الأُلوهيَّةِ المشارُ إليها بقولِهِ تعالى:﴿**وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖ فَقَدَّرَهُۥ تَقۡدِيرٗا**﴾[الفرقان: 2].

وقد استعمل النَّابلسيُّ هذا الدليل في مواطن عدة أيضًا، ومن أمثلة ذلك قوله في إثبات صفة العلم بدليله الخاص:

«وأمَّا الخاصُّ؛ فلا يخفى، بضرورةِ المشاهدة: أنَّ عجائبَ مصنوعاتِهِ جلَّ وعلا ودقائقَ محاسِنِها ممَّا لا يحيطُ بها وصفُ واصف، ومَن جوَّز صدورَ تلك العجائبِ -مع كثرتِها وخروجها عن حدِّ الحصرِ-من الجاهلِ على سبيلِ الاتِّفاقِ؛ كان معانِدًا للحقِّ، جاحدًا للضرورةِ، وسقطَت مكالمتُهُ؛ لخروجِهِ عن حيِّزِ العقلِ» [1].

يلاحظ في هذا المثال أنَّ النَّابلسيَّ عبر بلفظ «ضرورة المشاهدة» للإشارة إلى بدهيَّة وجود هذا الدليل في الفطرة الإنسانيَّة، كما يُلحظ في هذا المثال دمجه للقياس الشرطيِّ مع هذا الدليل في الدلالة على وجه الملازمة في صحَّة كونه عالماً نتيجة لصحَّة فعله المتقن في صنعه.

ولكن لو تركنا مقصده من إيراده لهذا الاستدلال لإثبات علم الله الواسع، ولو حاولنا كتابة الدليل مرة أخرى على شكل قياسٍ عقليٍّ لكان على الشكل التالي:

إن عجائب مصنوعات الكون تتطلب من العاقل أحد احتمالين:

إما أن يكون الصنع لهذه العجائب على سبيل الاتفاق، وإما أن يكون وراء هذا الصنع صانع متقنٌ عليمٌ بما صنع. لكنّ الواقع الحسيَّ المباشر يبين لنا عدم وجود حادث من دون محدث، وصناعة من دون صانع.

كذلك، فإنَّ العقل يبيّن لنا أنَّ الحوادث تتفاوت بحسب علم الصانع وضعف علمه، فكلَّما ارتقى الصانع بأسباب العلم وكان نابغًا فيه؛ كانت مصنوعاته أقرب إلى الكمال والدقَّة.

لكن من الملاحظ أنَّ الصانع البشريَّ لا يرقى في صنعه إلى أن يكون صانعًا لهذا الكون البديع في خلقه، وكذلك من غير المحتمل أن تصنع الطبيعة ذاتها؛ فلا بدَّ من تفاضل بين الصانع والمصنوع والحادث والمُحدث. فلا بدَّ من مُحدِث خالق، هو واجب الوجود، يتعالى على إدراك عقلنا وهو الله، ممَّا يعني أنَّ الله خالق كلِّ المخلوقات البديعة في صنعها ونظامها، والتي لا يمكن عقلاً أن تكون صدفة من تلقاء نفسها. إذن؛ فالله هو الخالق البديع المعيد المبدئ لكلِّ مخلوقات هذا الكون، فهو سبحانه الحكيم العليم بقوانين هذه المخلوقات.

نستنتج ممَّا سبق أنَّ هذا الاستدلال مبنيٌّ على مسألتين عقليَّتين:

---

[1]- الأطروحة، (ص/275).

شهادة الحواسّ على أنَّ هذه المخلوقات مبدعة، وأنَّ الإنسان بوصفه الكائن الأكثر كمالاً غير قادر على إبداع مثيل لها.

شهادة العلم أن هذه الحوادث منتظمة حسب قوانين فائقة الدقة، وأن الإنسان غير مسؤول عن دقتها، ويستحيل على العقل إرجاعها إلى المصادفة، وبالتالي لا بدَّ من إلهٍ حيٍّ عليمٍ قديرٍ عليٍّ مُنزَّهٍ حكيمٍ.

ولكن، يُلحظ على دليل العناية الذي اعتمده النَّابلسيُّ للوصول إلى إثبات علم الله، أنَّ هناك مقدِّمة إيمانيَّة مفادها أنَّ الله تحديدًا هو مبدع تلك القوانين، وبالتالي يمكننا أن نصنِّف هذا القياس باعتباره قياسًا إيمانيًّا يستلزم عقيدة مسبقة للوصول إلى هذه النتيجة.

ثانياً: دليل الحدوث:

يحاول النَّابلسيُّ أن ينوِّع أدلَّته العقليَّة على وجود الخالق فيلجأ إلى دليل الحدوث وهو دليل فلسفيٌّ شائع وذائع الصّيت استخدمه الكثير من الفلاسفة، ومن أبرزهم الكندي، ناهيك بعلماء الكلام المسلمين كالغزالي والفخر الرازي وغيرهما. وقد كان عند الإمام الغزالي ردًّا على قول بعض الفلاسفة الذين قالوا بقِدم العالم، وقد كان دليله على النحو التالي: إنَّ لكل حادث محدِثًا، والعالم حادث، فله محدِث هو الله.

كما يردُّ المؤلِّف على انتقاد الفلاسفة حول العلَّة التي جعلت الله يخلق العالم بعدما كان ممتنعًا عن خلقه، فإرادة الله قديمة مطلقة غير مقيَّدة بشرط، وإذا قال الفلاسفة إنَّ تقدُّم الله على العالم ليس زمانيًّا بل هو تقدُّم شرف، لأنَّ خلق العالم لا بدَّ من أن يحدث في زمان، والزمان هو عدد الحركة، وبالتالي فالله يحتاج إلى زمانٍ يخلق فيه العالم، وبالتالي فالزمان قديم قِدم الحركة مع الله، والله يسبقهم بالشرف لا في الوجود. ولقد أجاب الغزالي بأنَّ الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان، وأنَّه كان ولا عالَمٌ ولا زمان، وكان ومعه العالم والزمان، وأنَّ افتراض زمان على العالم متعلِّق بخلق العالم وحدوثه هو وهم، فالزمان مخلوق، مثله مثل العالم والحركة، فالزمان والمكان حادثان ومخلوقان.

ولعلَّ برهان الغزالي في حدوث العالم يشبه قول كانط إنَّ الحوادث تكون في صورتين قبليَّتين، هما من صنع العقل، فلا يستطيع العقل معرفة المادَّة إلَّا بهما، فهما ملازمتان للمادَّة؛ وذلك ليرتّب حوادث العالم الماديَّة. إلَّا أن الغزالي اختلف معه عندما اعتبر إمكانيَّة قيام معرفة لله عن طريق وجود العالم، بينما اعتبرها كانط ميتافيزيقا غير مشروعة، وأن الله نؤمن به ولا نبرهن عليه؛ لأنَّه خارج قدرات العقل الذي يحصره بموجودات العالم؛ وذلك من خلال تصوُّره لمقولتَي «الزمان والمكان».

وإذا ما انتقلنا إلى الإمام النَّابلسيِّ فإنَّه يُعرِّف الحادث بأنَّه «الْمَوْجُود الْمَسْبُوق بِالْعدمِ، والمتكلّمون قَائِلُونَ بِأَن الْعَالم حَادث بِهَذَا الْحُدُوث، وهو كَون الشَّيْء الحادث مفتقرًا مُحْتَاجًا فِي وجوده إِلَى غَيره.» وأَمَّا دليل الحدوث فيقصد به: «أنَّ كلَّ ما تراه وتحسُّ به فهو مخلوق لله، وهو دليل على وجوده تعالى، ونظم الدليل في كلِّ موجود ممكن أن تقول: هذا مصنوع، وكلُّ مصنوع فله صانع، فهذا له صانع».

وقد أكثر النَّابلسيُّ من هذا الدليل حيث جعله إشارة الى إعمال العقل للوصول إلى البرهان في مسألة وجود الله عزَّ وجلَّ وصفاته لا سيَّما عند كلامه عن أوجهِ التشبيهِ التي يتنزَّهُ اللهُ تعالى عنها في ذاتهِ وصفاتهِ وأسمائهِ وأفعالهِ وأحكامهِ، وأمثلة ذلك قوله:

«أنَّه تعالى (يخالفُ) كُلَّ الحادثات وهو: كونُ شيءٍ لم يكن، وأحدثه اللهُ تعالى فحدثَ الزمانُ فكما أنَّ كلَّ شيءٍ من الأشياء لا يُوجَدُ إلَّا في زمان؛ لأنَّ الزمان أحدَثَهُ اللهُ تعالى لكلِّ ما سواهُ من الخلق: لا يُوجَدُ فيهِ إلَّا مخلوقٌ؛ كذلكَ الأزلُ لهُ سبحانَهُ وتعالى: لا يُوجَدُ فيه إلَّا هو وحدَهُ سبحانَهُ، فلو وُجِدَ اللهُ تعالى في زمانٍ؛ لكانَ حادثاً، فإنَّهُ لا يُوجَدُ في الحادثِ إلَّا حادثٌ، والحدوثُ على اللهِ تعالى مُحَالٌ.

لو حاولنا تحليل هذه الحجة التي أوردها الشيخ لوجدنا أنَّه قرَّر في البداية تقريرًا أوليًّا وقضيَّة أساسيَّة تتضمَّن: (أنَّ الله ليس كمثله شيء) وهذا تعريف لله عن طريق المخالفة والسلب، فقد سلب عنه الحدوث وأضفى عليه صفة المخالفة للحادث، وهو تقرير عقديٌّ يعكس صورة ذهنيَّة يمكن للعقل أن يفهمها وفق مفاهيم السلب والمخالفة.

ثمَّ ينتقل الشيخ في حجَّته ليقول لنا: (ثمَّ حدث الزمان)، وفي ذلك إقرار منه أنَّ (الزمان مخلوق)، وهذا هو عين ما كتبه الغزالي في كتابه عندما ردَّ على الفلاسفة في أنَّ الله كان ولا زمن، وبالتالي فلا يليق بالمولى إلَّا الأزل؛ لأنَّ الله لا يحيط به الماضي والحاضر والمستقبل، فالزمن خلقه الله لغيره.

ولو حاولنا أن نصوغ دليل النابلسيِّ في قياسٍ شرطيٍّ لكان على النحو التالي:

إنَّ كلَّ ما هو موجود في زمان فهو مخلوق

الله ليس مخلوقًا

إذن؛ الله ليس موجودًا في زمان.

وهذا قياس شرطيٌّ استثنائيٌّ يقوم على أنَّ مخالفة تالي القضيَّة الشرطيَّة الكبرى يؤدّي إلى إثبات نقيض المقدّم.

ويمكن القول أنَّ أهمَّ ما يميّز هذا الاستدلال العقليَّ هو اتِّباعه منهج المخالفة بين الله وبقيَّة خلقه، فالحدوث للخلق، والقِدم له سبحانه، والزمن للخلق، أمَّا الأزل والأبد والسرمد؛ فمفاهيم

تليق بتنزيهه عزَّ وجلَّ، فله كلُّ هذه المفاهيم سبحانه.

ويمكننا أن نردَّ منهج المخالفة والسلب إلى منهج السبر والتقسيم الذي ابتدعه أفلاطون، فلكي يصل إلى مفهوم الإنسان؛ قام بتقسيم الموجودات الطبيعيَّة، فقسم موجودات العالم الطبيعيِّ إلى جامد وحيّ، وقسَّم الحيَّ إلى حسَّاس وغير حسَّاس، وقسَّم الحسَّاس إلى عاقل وأعجميٍّ، وهكذا وصل إلى مفهوم الإنسان باعتباره كائنًا حيًّا عاقلاً.

وقد استخدم النَّابلسيُّ هذا المنهج الجدليَّ عندما نزَّه الله عن الجسميَّة والكِبَر والصِّغَر، فالجسميَّةَ تقتضي التركيبَ والافتقارَ والحدوث، وذلكَ ممتنعٌ في حقِّ اللهِ تعالى.

ثالثاً: قياس الأَوْلَى وقياس الغائب على الشاهد:

يُعدُّ قياس الغائب عن الشاهد من أهمِّ الوسائل التي مارسها الفقه، وقد استخدمه المتكلِّمون على السواء، أمَّا قياس الأَوْلَى فهو حالة مقارنة بين موضوعين ينتمي أحدهما إلى العالم الإلهيِّ والثاني إلى العالم الإنسانيِّ، وقد استفاد النَّابلسيُّ من هذه الرؤية في البرهنة على قضاياه الكلاميَّة، فقال في كتابه «فتح المعيد المبدي» مستخدمًا قياس الأَوْلَى:

«ويجبُ نفيُ التشبيهِ ونفيُ الجسميَّةِ عن صفتي السمعِ والبصرِ الإلهيَّين، وكذلكَ نفيُ كلِّ ما هو من سماتِ الحدوث، وليسَ من ضرورةِ إدراكِ المسموعاتِ والمبصَرات وجودُ أُذُن ولا شكل عينٍ وحدقة، وإنَّما ذلكَ أمرٌ عاديٌّ، ويجوزُ في حكمِ العقلِ أنْ يَسمعَ أحدُنَا بما به يرى، ويرى بما به يسمع، وإنَّما العادةُ مَنعت من ذلكَ؛ فإنَّما يوجبُ العقلُ ذاتاً واحدةً لا تنقسمُ، يقومُ بها إدراكُ المسموعاتِ وإدراكُ المبصَرات، فإذا كانَ الشأنُ هَذا في حقِّ المخلوقاتِ؛ فأحرى في حقِّ الواحدِ حقيقةً، المنزَّهِ عن الأجسامِ والجوارحِ والآلات».

في الحقيقة، إنَّ قياس الأَوْلَى هو نوعٌ من قياس الغائب على الشاهد، أورده النَّابلسيُّ في مواضع كثيرة كما في قوله: «فإذا كانَ الشأنُ هذا في حقِّ المخلوقاتِ» من خلال إيجاب العقل لذات واحدة تدرك المسموعات والمبصرات، فأحرى في حقِّ الواحدِ حقيقةً، المنزَّهِ عن الأجسامِ والجوارحِ والآلات». ونلاحظ من هذين المثالين دمج الشيخ للقياسين بغاية المهارة حيث جعلهما قياسًا واحدًا في نفيه التشبيه.

ولعلَّه أثبت قياس الغائب على الشاهد حسب ضوابط قيَّدها، فإذا كانت في القياس، أخذ به، وإن لم تكن أبطله، وقد قال في إثبات السمع والبصر:

«وأمَّا السمعُ والبصرُ؛ فهما صفتان واجبتان لهُ تعالى، وقد اتَّفَقَ المسلمونَ على ذلكَ، واحتجَّ جمهورُ أهلِ الحقِّ على ثبوتهما لهُ تعالَى: بأنَّهُ جلَّ وعلا حيٌّ، وكلُّ حيٍّ فإنَّهُ يصحُّ اتصافُهُ بالسمعِ والبصر، ومتى صحَّ اتصافُهُ بصفةٍ؛ فلا بدَّ أن يتَّصفَ بها أو بضدِّها، وضدُّ السمعِ والبصرِ الصممُ

والعمى، وهما من صفاتِ النقصِ، فيمتنعُ اتصافهُ تعالى بهما، فيلزمُ اتصافهُ جلَّ وعَلا بالسَّمعِ والبصرِ».

من خلال النصِّ السابق أثبت الشيخ النابلسيُّ السمع والبصر لله كغائب من خلال قياسها على الشاهد وهو الإنسان؛ فإنَّ صح أن يكون الإنسان متَّصفًا بهما، فمن باب أولى أن يتَّصف الله بهما على ناحية الكمال، إلَّا أنَّ الشيخ ضعَّف هذا القياس، ورجَّح النقل لضعف الدليل، فقال:

«والتحقيق الاعتماد في ثبوتِ هاتينِ الصفتينِ على النقل؛ لأنَّ الاعتمادَ فيهما على التعليلِ العقليِّ السابقِ ضعيفٌ؛ لأنَّ ثبوتَ الكمالِ لهما إنَّمَا تقرَّر في الشاهد، ولا يلزمُ من كونِ الشيءِ كمالاً في الشاهد أنَ يكونَ في الغائبِ كذلك، ألا ترى أنَّ اللَّذَّةَ والألمَ في الشاهد كمالٌ، وهما ممتنعان على الله تعالى؛ لأنَّهُما من عوارضِ الأجسام، وذاتُهُ تعالى مباينةٌ لسائرِ الذوات، وكذا حياتُهُ تعالى مخالفةٌ لحياتنا، فلا يلزمُ من صحَّةِ شيءٍ على سائرِ الأحياءِ صحَّتُه عليه جلَّ وعلا.... وذاتُهُ جلَّ وعلا لم تُعرف حتَّى يُعلمَ أنَّ هذينِ الوصفين كمالانِ في حقِّه تعالى حتى يَصِحَّ اتصافُهُ بهما؛ بحيثُ يلزمُ إذا لم يتَّصف بهما أن يتَّصفَ بأضدادهما وإنَّما نعرفُ من صفاته جلَّ وعلا بالعقلِ ما دلَّت عليه أفعالُهُ، فإنْ لم يدُلَّ الفعلُ؛ لجأنَا إلى السَمعِ، فإن لم يرِد؛ وجَب الوقف، ولا شكَّ أنَّ السمعَ واردٌ في هاتَينِ الصفتين».

من الملاحظ على النصِّ الأخير استهانة النَّابلسيِّ بقياس الغائب على الشاهد لاختلاف العالَمَين، وبالتالي لا يمكننا من خلال هذا القياس سوى إثبات السمع والبصر لله من دون تحديد لطبيعة السمع والبصر، ومقدار ثبوت الكمال في السمع والبصر للغائب، ولا تلازم بين الشاهد والغائب في صفة الكمال لله تعالى، فقال: «فلا يلزمُ من صحَّةِ شيءٍ على سائرِ الأحياءِ صحَّتُه عليه جلَّ وعلا»؛ **فضعَّف بذلك قياس الغائب على الشاهد في بداية المثال، وأثبت النتيجة من خلال السمع لا البرهان العقلي.**

رابعاً: دليل الإمكان:

يشابه هذا الدليل دليل الحدوث من جهة كون الحادث ممكنًا؛ فالممكن هو الذي لا يجب وجوده ولا عدمه؛ كالعالَم، ولا يلْزم من فرض وُقُوعه محَال، وقد بيَّنه النَّابلسيُّ بلسان شيخه محيي الدين بن عربي في معرض التفريق بين الواجب والممكن، فقال:

«لا مناسبةَ بينَ الواجبِ والممكنِ، وكيف للمقيَّدِ معرفةُ المُطلَق وذاتُهُ لا تقتضيه؟! وكيفَ يمكنُ أن يصلَ الممكنُ إلى معرفةِ الواجبِ بالذاتِ وما من وجهٍ للممكنِ إلَّا ويجوزُ عليه العَدَمُ والافتقار؟! فلو جُمِعَ بينَ الواجبِ لذاته وبينَ الممكنِ بوجه؛ جازَ على الواجبِ ما جازَ على الممكنِ من ذلكَ الوجه، وذلكَ في حقِّ الواجبِ مُحالٌ، فإثباتُ وجهِ الجامعِ بينهما مُحالٌ، فلم نصل إلى معرفَتِه سبحَانَهُ إلَّا بالعجزِ عن معرفتِه».

وقد استفاد من خلال هذه التفرقة السابقة من مجهودات المناطقة السابقين في تفريقهم بين الموجّهات المنطقيَّة، لذلك كان جهده منطقيًّا حتى ولو نفى في هذا الدليل قياس الغائب على الشاهد بقوله: «فإثباتُ وجهِ الجامعِ بينهما مُحالٌ»، إلَّا أنَّه استفاد من التفريق الأرسطيِّ بين الممكن والواجب، فلا اشتراك بين الممكن والواجب، فأثبت الوجوب، وأشار إلى دليل الإمكان من خلال اتِّصاف الممكن بالافتقار إلى الواجب في وجوده. ويمكننا أن نستخدم القياس الشرطيَّ المنفصل للدلالة على الحجَّة العقليَّة القائمة على دليل الإمكان على النحو التالي:

إنَّ الموجود إمَّا أن يكون واجب الوجود لا يمكن معرفته أو ممكن الوجود يمكن معرفته

الله لا يمكن معرفته

إذن الله واجب الوجود

وبلغة الرّواقيين:

إمَّا الأول أو الثاني

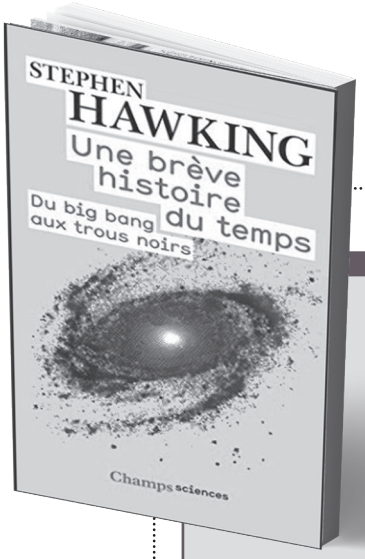
ليس الثاني

إذن هو الأول

لقد استعمل النَّابلسيُّ هذا الدليل عند تعريفه للتوحيد الفعليِّ فقال: «هو وجوبُ انفرادِه تعالى باختراعِ جميعِ الكائناتِ عمومًا، سواءٌ كانَت تلكَ الكائناتُ من قَبيلِ الذواتِ الممكنة، أو صفاتِها، أو أسمائِها، أو أفعالِها، أو أحكامِها، وامتناعِ استنادِ التأثيرِ لغيرِه تعالى في شيءٍ مطلقاً».

ويكون هذا الامتناع باعتبارها كائنات ممكنة لا موجودات واجبة الوجود بذاتها، ورغم عادة المتكلِّمين استعمال دليل الإمكان في إثبات وجود الله عزَّ وجلَّ، إلَّا أنَّه انفرد في هذا الدليل لإثبات الوحدانيَّة مباشرة؛ فنفى الاشتراك بين الخالق والمخلوق في الفعل.

لقد عدَّ دليل الإمكان - من خلال التفريق بين واجب الوجود وممكن الوجود- أهمَّ دليل على إثبات وحدانيَّة الله وكماله، فهو القادر بقدرة مطلقة، يتصرَّف في الممكنات كيف أراد، بلا باعث ولا إكراهَ أو إجبارَ، كما قالَ تباركَ وتعالى: ﴿**وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ**﴾ [القصص: 68] فالله مستغنٍ عن جميع الممكنات والحادثات، أي: جميع خلقه، والجميع مفتقرٌ إليه سبحانه.



إضاءات نقدية على كتاب "موجز تاريخ الزمن"

لستيفن هوكينغ

طارق خليل خليل
فيزيائي وأكاديمي لبناني

رحل العالِم الإستثنائي ستيفن هاوكنج ذات الشخصية الجدلية في أرائه، المنوالية في نتاجه العلمي عن عمر يناهز 76 عاماً في تاريخ 2018/3/14 وقد ترك خلفه إرثا علميا كبيرا من حيث مقاربة الإشكاليات البنيوية التي يواجهها العقل البشري لناحية فهم الكون والقدرة على سبره، كما اجتهد طيلة حياته في استنهاض الوعي الجماعي عند شرائح المجتمع الممتدة في قرية معولمة على إيقاع تقنيات التواصل لأهمية العلوم وتأثيرها في تغيير ديكورات الحياة فكان لكتابه المأثرة " تاريخ موجز للزمن من الإنفجار العظيم إلى الثقوب السود" وقْعٌ على الأرجح مفصلي في تاريخ نشر العلوم في ثقافة الجمهور حيث باع ملايين النسخ. أمّا شخصيته فكانت مصدر إعجاب وجدال، فقد عُرِف بإرادة للحياة إستثنائية على الرغم من المرض العضال الذي أصيب به في شبابه.

تعدُ الكتب التي تطرّق لماهية الوجود من خلال المنطق العلمي

من التجارب التي تحاول أن تخطّ الكثير من الأسئلة حول مفهوم النشوء آخذة في الإعتبار في هذا المنحى سرد تطور القوانين العلمية بالأخص الفيزيائية والبيولوجية منها. تمتاز الأولى بوضع مسلّمات ومعادلات ننطلق منها لفهم حركة الأجسام(المركّبات)، أمّا الثانية فتتناول دراسة وظائف الأعضاء المكوّنة للكائنات الحيّة وعلى رأسها الإنسان بما يشكّل من نقطة إرتكاز وتقارب لمختلف العلوم حيث يتلاقى فيه البعدان المادي والعقلي (الروحي).

عندما قرأت كتاب تاريخ موجز للزمن للعالِم ستفن هاوكنج[1] مع العديد من الكتب التي تدور في فضاء فهم النشوء (أنظر إلى ر. بنروز، إ.غ. بوغدانوف، ك. ساغان، م. كاكو) حتى التي صدرت لاحقاً للكاتب نفسه والتي تشير إلى الكثير من المقاربات العلمية المهمة، لفتني هذه المقدرة على إبراز مفاهيم كالزمان، المكان، السديم، القوى، الفرادات وغيرها بترابطٍ قلّ نظيره حيث يتم سرد أدوارها بطريقةٍ واضحةٍ من دون إدخال أية معادلات ولكن دون تبسيط عمق هذه التعريفات التي تشتق من مسلّمات تنطوي في نظريات مختلفة كالميكانيك الكمية، الجاذبية، الترموديناميك، إلخ... فبعد قراءةٍ متروّيةٍ لا شك أن تشعر بامتلاك الكثير من مفاتيح المعرفة لتتبيّن هذه القدرة الخلاّقة عند ستفن هاوكنج والتي قلّ نظيرها في تاريخ الكتب العلمية حيث استطاع إبراز جوانب من العديد من النظريات العلمية كخلاصات مترابطة بما ينسجم مع محتوى هذا الكتاب حول قصّة الزمان التي أعادتني بالذاكرة إلى قصّة لميشل إنده تحت عنوان مومو التي تبحث عن الزمان كما نتخيله. في طبيعة الحال، لست في وارد تقييم واحدٍ من عمالقة الفيزيائيين إنمّا في توصيف هذه القدرة التي لا يمتلكها كل من يعمل في الحقل البحثي، حيث تصبح مع الكاتب المعادلات برموزها وتطبيقاتها الإختبارية البحته عبارة عن مرادفات لفظية لكثير من المواضيع التي يمكن تداولها بين الجماعات التي تسعى إلى تطوير ثقافتها العلمية بعيداً عن الثقافة الإعلامية-الجماهيرية الملتبسة. ناهيك عن تطرقه إلى مبادىء أبرزها مبدأ الوجود الإنساني، الفطرة الإنسانية[2] ، الذي يعلّل أنّ الوجود وربمّا المركّبات الأخرى لم يكن ليحصل لولا تطور الكون كما هو عليه بثوابته الأساسية، المضبوطة جيداً، حيث أتاح للعلماء الخروج من معادلاتهم الموجّهة في مدارات معرفية معيّنة والتطرّق إلى حقول علمية أخرى نعتقدها للوهلة الأولى متباعدةً عن بعضها البعض.

جدير بالذكر أن العديد من التعريفات تأطَرت حسب رؤى ومعتقدات لواضعيها، كنظرة أرسطو حول تصنيف الطيور المبنية على الأساطير، الإعتقاد حول النظر حيث أنّ الضوء يخرج من العين

بدل أن يدخلها، مكوّنات المادة الأربعة: الماء، الهواء، النار والتراب، الصراع مع الكنيسة حول مركزية الأرض في الكون حيث تبينَ لاحقا عدم صوابيتها كلّيا، بينما استطاعت المعادلات المبنية على مشاهدات إختبارية وتحليل منهجي أن تؤطّر العديد من المفاهيم وتدحض العديد من المعتقدات. إنّ هذه الملاحظة تؤشّرعلى مدى تأثير المعادلات في وضع حد للمفاهيم المنبثقة أولا وأخيرا من تطور الفكر البشري والعكس بالعكس . على سبيل المثال ، رؤية نيوتن حول الزمن المطلق انطلاقا من ايمانه العميق بمفهوم أن الله مطلق بينما المعادلات مع آينشتاين أفهمتنا أن الزمن مرتبط بالأحداث وهو نسبي نسبة الى حركة الأجسام المتخذة كمراجع لقياس المكان والزمان حيث أُدخل مفهوم المكزمان[3] بأبعاده الأربعة. ناهيك عمّا أثارته النظرية الكمية[4] من فوضى عارمة حول مفهوم الحتمية ، إضافة إلى نظرية غودل حول مبدأ النقص عن منطق الرياضيات[5] وما أنتجه، حسب بنروز وبخلاف هاوكنج، في بنية مفهوم الإدراك الذي يشكّل حالة من حالات الوعي[*][1]. فيشي هذا المبدأ ان اللاحساب[6] هو أحد مظاهر الوعي وأنّ الحالة الخاصة للإدراك في الرياضيات تقترح بشدة أن اللّاحساب يجب أن يكون صفة كل وعي. إنّ الإدراك في الرياضيات ليس في مجال الحساب، ولكن هو شيء مختلف كليا يرتبط في قدرتنا على التنبّه للأشياء. على سبيل المثال، أي نظام من القواعد الحسابية لا يستطيع أن يصف كل خصائص الأرقام الطبيعية على الرغم من أنّ أي طفل يعرف ما هي هذه الأرقام. إن القواعد ليست هي التي تجعلنا قابلين لفهم طبيعة الأعداد الكاملة. كما أنّ شمولية حجة غودل استطاعت رسم حدود رئيسية في الرياضيات هكذا مبدأ الريب لهيزنبرغ[7] ونظرية السديم في المعرفة العلمية. إنّ هذا التحديد بشموليته كما وضعه غودل والذي يتلاقى مع نظرة هيلبرت حول التناغم المحقق مسبقا[8] ساعد في إعطاء آفاق حول فهم نشوء الكون وضرورة الوجود الالهي خارج إطار التفسير المادي الحسابي. لذلك يجب الاشارة الى أن الحتمية والحسابية هما تعريفان مختلفان (نظرية روبر برغر[9]). ما يؤشّرإلى هذا الإختلاف نموذج العالم اللّوديسي[10] الذي له علاقة مع لعبة إعادة الخلق حيث نلحظ أن حتمية تطور هذا النموذج، كما يفصّله بنروز و هاوكينغ في كتابيهما، لا تحتّم وجود طريقة حسابية مركّبة تبيّن مسبقا عملية تطورهذا النظام.

خلال قراءتي وقعت في حيرة من أمري حول حدود تلاقي المتخيَّل مع الواقع، ما نعيه (ما نعقله)

[1]- الوعي بأبسط تعريفاته يُقسّم إلى القابل والفاعل.

مبدأ العلوم
العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

مع ما تعوّدنا على فعله، دور التقنيات في فهم الدماغ البشري الذي يساعد بدوره في تطوير العديد منها، إضافة الى مدى ردم فجوة معرفة ما لا نعلمه بما نحن في طور امتلاكه من معطيات في اشارة الى ما تطرّق اليه بيار تيّار دو شاردان عن اللامتناهي تعقيدا أو تركيبا في كتابه الظاهرة الانسانية[11]. كما تطرّق الى النسيج المادي والروحي في الكون ربطا مع المفهوم الذي أدخله إدينغتون و كليفورد لاحقا حول النسيج المادي. ممّا يدعو إستطرادا الى التساؤل حول عدم ذكر بيار تيّار دو شاردان في أي من كتب علماء الفيزياء والرياضيات الذين اشتهروا بتناولهم اشكالية الوعي ومشتقاتّها؟ صفوة القول يهدف العقل بجانبيه العلمي والفلسفي الى فهم الكون بمكوِناته الحية ومن ضمنها الانسان، أمّا المتحقِق فهو التقنيات التي أُنجِزت وأدّت الى الحضارة التقنية. فإذا بماذا يختلف فيزيائيو الزمن المتخيّل عن تساؤلات الفلاسفة منذ ارسطو حتى كانْط ؟

كما تبادر الى خاطري كيف لهذا العالم المترامي من اللامتناهي الكبر الى اللامتناهي الصغر ألا يتلاقى مع قول أبي العلاء المعري: وتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر، وتساءلت كيف لهذين اللامتناهيين وما أشير حول اللامتناهي تركيبا ألا تتناهى وتنطوي في فرادة الوجود الانساني المماثل لفرادة الثقوب السود. أشار روجيه بنروز في كتابه اللامتناهيين والروح الانسانية[12] الى دور الميكروتوبول[13] ،المتواجدة في الخلايا العصبية، في ظاهرة الوعي كواحدة من خصائص الوجود الانساني حيث تتداخل الميكانيك الكمية بمعادلاتها حول الريب المادي (الطاقة المادية) مع الريب الروحي(الطاقة الروحية) فأعادنا في رحلة البحث عن الكون، كما نفهمه أو يُخيّل لنا، الى التفكر في ذاتنا والعكس بالعكس فوعينا لمحيطنا يجعلنا نعي أنفسنا. إنّ هذه الجدلية تعيدنا الى نظرة الكاتب الوضعية عن كون المعادلات والقوانين تعكس ما ندركه حول هذا الكون أكثر من إدراك مكنون الكون بحد ذاته بما يندرج في نفس السياق مع نظرة الفيزيائي المتميّز نيلز بوهر. فهذا المكنون المشتق من كن و كائن ينضويان في رحاب الكوّان الخالق العلي حيث يكمن اليقين في فرادة اللاّيقين وحيث يسود السديم. فما كن عند المتصوفين إلاّ كاف التكوير ممّا يعكس الشكل الكروي الذي يتلاقى مع أحد التمثّلات المقترحة حول كون بلا حدود ولا فرادة، والنون هي الوجود الذي يبدأ من نقطتها كصفر مركزية (.) أو دائرة (0) يندغم فيها الفضاء الفكري الحيوي[14] مع الفضاء المادي فينجلي العقل الأرفع وتبرز تمثّلات لعوالم متعددة يصعب التكهّن بها في حدود استيعاب العقل البشري الذي حدّه اللوح المحفوظ في القرآن الكريم و جدار بلانك في عالم الفيزياء حيث

تتهاوى النظريات حول مفهوم الزمان والمكان. ليترشح ربمّا كفرادة الكون – المعلومة بتشفيراته (0 و 1)[15] فيكون الكون كما نعلمه اسقاطا لما قبل الانفجار العظيم فتنصهر التشفيرات مع حقول هيجز من خلال جزيء هيجز الذي تم اثبات وجوده حديثا في مختبرات السِرْن[16] ليؤكد فرضية نشوء الجزيئات الاخرى والكتلة منه. كما أنّ فرادة الكون- المعلومة تنسجم كلّيا مع مبدأ النقص عند غودل حول أنّ الكون متناسق و ليس كاملاً ممّا أدّى الى نشوئه من مصدرخارج المكزمان (المادة) ولا يمتلك أيّاً من خصائصه لتكون نظرية المعلومة اللامادية حاضرة كمرشح متقدّم في هذا الإطار . أضف الى إمكانية كتابة أي رقم على أساس التشفيرات 1 و0 وبذلك تكون نظرية بوكينغام[17] حول أنّ القوانين الفيزيائية تقوم على أرقام ناتجة عن أشكال من النِسَب بين متغيّرات لا أبعاد قياسية لها-غير بعدية- والتي تشير إلى أنّ هذه الأرقام هي ثوابت أساسية لا تحتمل أي تغيير فيها ولو جزئي حيث بُنِيَ عليها المركّبات بدءاً من الذرّات، إنمّا تؤشِر على مدى عمق هذا الإنتظام المسبق واللاَمتناهي في هذه التشفيرات.على سبيل المثال، إنّ الرقم الصافي المُكتشَف من قبل سامَرْفِلد[18] إنمّا يحكم القوى الكهرطيسية التي تحكم بدورها حركة الإلكترونات حول النواة داخل الذرات.

إن المبدا الانساني ،الفطرة الانسانية، يضفي على الإنسان دوره المركزي كفرادة اساسية في تبلور هذا الكون ممّا يدفعنا الى التساؤل حول ما سيؤول اليه حال الوجود الانساني في إطار تغيّر الشروط الحيوية المنظّمة لعمل الأعضاء الحية والمرتبطة أساسا بتطور البيئة (الفضاء الحيوي) على الكوكب الأزرق. فإذا إن هذه الجدلية حول إدراك العالم الخارجي من خلال الذات وربما التأثير في متغيّرات ضوابطه تتمحور حول مدى إدراك الدماغ البشري بحد ذاته وأهمية المحافظة عليه كعضو حي كما هو حاصل في تجربة ستيفن هاوكينغ الصحية والاجتماعية. إن ارتباط ظاهرة الوعي بمركّب العقل أبرز تلاقيا إضافياً للفيزياء مع البيولوجيا بما يعرف بالبيوفيزياء التي تعنى بدراسة وظائف الاعضاء الحيوية حسب المعادلات والنماذج الفيزيائية المقترحة مرورا بالجينات وصولا الى تطوير الذكاء الاصطناعي من خلال نماذج الكترونية وحواسيب فائقة التعقيد والتي بدورها حسب هاوكينغ تساعدنا في فهم بعض وظائف الدماغ الحسابية فكان تطور مجال البيوبرمجة. لا بد من الاشارة إلى أنّ كل تفكير هو عمل حسابي ولكن الدماغ لا يقتصردوره فقط على العمليات الحسابية المركّبة. فيجب اللّفت الى أنّ ما يعرف بالإدراك يشكّل أيضاً إحدى وظائف الدماغ.

أمّا الدور الذي تلعبه الميكانيك الكمية، في دراسة الثقوب السود من خلال معادلة هايزنبرغ حول

الريب، ومن خلال إعتبارها نظرية غير محلية[19] هي الأقدرعلى شرح ظاهرة الوعي، فقد أوصلتنا الى مؤشّرات حول احتمال توحيد مختلِف عمّا يطمح إلى تحقيقه الفيزيائيون من إيجاد معادلة واحدة تشتق منها القوى الأربع التي تحكم حركة المواد من اللامتناهي الصغر الى اللامتناهي الكبر. إنّ هذه المؤشرات تعود الى احتمال انبثاق فرادة الوجود الانساني وفرادة الكون من مسلّمات الميكانيك الكمية، فنجد الإنسان والمركّبات الحية تدخل مجددا كعامل رئيسي في تطوير معادلات فهم الكون. كما أنّ مفهوم اللامتناهي تعقيدا أو تركيبا وما نعرفه عن التشعّبات في الكثير من الظواهر إنّما تؤشّر الى مدى صعوبة شعورنا بالقدرة لايجاد معادلة نهائية تشرح كل ما يدورمن حولنا وفي داخلنا. إنّ التطور المضطرد للدماغ البشري، على سبيل المثال، يزداد تعقيدا وبالتالي يكون أكثر تشعّبا حيال مفهوم وجوده ووجود الكون.

بالعودة الى قصص الزمان كما عُرّف كمجموعة آنيات او أحداث نجده يتفرّع الى ثلاثة أسهم مقسّمة على الشكل التالي : السهم الكوسمولوجي المرتبط بتطور الكون بدأ من بيغ بانغ حتى الان، السهم الترموديناميكي المرتبط بالسديمية الناتجة عن ميول الأنظمة المركّبة إلى الفوضى(المبدا الثاني في الترموديناميك)، والسهم البسيكولوجي المنوط بظاهرة الوعي عند الكائنات الحيّة، وُجهة الزمان التي فيها نتذكّر الماضي وليس المستقبل. ناهيك عن أن الزمن الاخير انبثق عنه العديد من التفسيرات فنجد ما أشار اليه عبدالله العلايلي عن أزمان الكينونة، الحينونة، والدينونة كما عرّف تيّار دو شاردان الزمن الداخلي حيث يطفو في مرحلة ما الانتظام المتنامي عند الانسان فتتداخل المادة والروح فيما يسمّى بنقطة اوميغا[20]. أضف ما أوضحه الكاتب حول أنّ قوانين(معادلات) الفيزياء لا تفرّق بين اتّجاهات الزمن المستقبلية والماضية بينما أسهم الأزمنة الثلاثة المذكورة أعلاه تميّز بالفعل بين الماضي والمستقبل ومن المفترض أن ترتسم دوماً في الإتّجاه نفسه. إنّ المتخيَل في الرياضيات[21] واستخداماته المتعدّدة كوسيلة حسابية في تفسير توسّع الكون في الزمن الحقيقي يظهر مدى تداخل المتخيَل والواقع في الدماغ البشري وإدراكاته ليشكّلا مرآتين لظاهر حقيقة الأمور، فنتساءل عن معنى الواقع والمتخيَل في حقيقة الأشياء بعيدا عن كيفية تصنيف حصول الأحداث وتطورها كما نعيها ونعقِلُها ؟ وإذا كان الحلم من المتخيَل فلماذا لا نستطيع العيش من دون هذه الاحلام (را. ك. ساغان-وحوش جنّة عدن)؟ وإذا كان الوعي غير حسابي فهل الواقع والمتخيَل يدخلان في النظم الحسابية ؟

إنّ تبسيط شرح العلوم لقبولها من أكبر قدر ممكن من الجمهور، إنّما يدّل على مدى اهتمام العالِم(كرمز) في إنشاء جماعات علمية تحمل هذه المفاهيم، فكانت النظرة الرؤيوية عند هاوكنج بنقل أكثر المفاهيم العلمية تعقيدا إلى عموم الناس التي بدورها ستزداد تقديرا لأهمية دعم المؤسسات العلمية وهذا ما نشهده في الكثير من الدول العالمة-المقرّرة. على سبيل المثال المشروع الدولي الذي أنجز حول الخريطة الجينية للإنسان، والإختبار حول الجزيئات في مركز السرن عام 2010، كما أطلقت الحكومة الأميركية مشروعاً لدراسة الدماغ يشارك من خلاله باحثون من مختلف الحقول العلمية في الفيزياء، علم الحياة، علم النفس... من ناحية أخرى التعرّض لمضمون إشكاليات الزمان وتشعّباته، بداياته ونهاياته، أعادنا في الذاكرة إلى رحلة طيور فريد الدين العطّار لإكتشاف الكون الذي كان مرآة نفسها وحول حكمة الله من تكوين الكون كما نستطيع فهمه. ناهيك عن أنّ حكمة الله[22] هو عنوان كتاب الأخوين بوغدانوف الذي أُخِذ من حديث لآينشتاين مع أحد طلاّبه متسائلا- مجاوبا عن نيته فهم أمر الله. أخيرا، نتمنى أن يكون هذا الإستهلال المتواضع قد استطاع إظهار بعض الجوانب التي تنبثق من العقل العلمي كما نتصوره ونفهمه والذي لا يني يتطوّر ويتبدل، على أمل أن يحفّز القارئ للإطّلاع على كامل النص لما يقدّم فيه الكاتب من رؤى وخلاصات تنبثق من الفيزياء الحديثة.

Synopses of Essays in the Fifth Issue of

‘Ilmol-Mabda’

Allah Almighty Taught man through Adam peace be upon him all the names, as a mean for humankind to seek knowledge. In fact, religious Islamic discourse is an innate rational discourse par excellence. The Quran directed the man to think and respect reason as a mean to implement the divine doctrine, Islamic theological mindset appeared, which in turn represented a rational tendency that used the rules of syllogisms, mental arguments, and methods of evidence used to reach the essence of religious rational discourse.

This research fully addresses this issue; In other words, discovering the logical mental structure in the speech of a senior Damascene religious scholar in the twelfth century AH, and determining the extent to which he used the rules of logic in formulating his theological arguments and intellectual issues.

Observing the mental and logical inferences, which used in this book revealed the writer's rational and logical approach on regulating Islamic creed based on Quran and Sunnah doctrine.

Keywords: Nābulusī, reasoning, syllogism, fathul Mueed al Mubde'.

Eight Issue- 1446 A.H. – Winter 2024 A.D.

Ibn Arabi in the context of Orientalist debate: William Chittick discussing Henry Corbin and Reynold Nicholson.

-A Study by Tunisian Researcher Mustafa Al- ʻAlīmī

Ibn Arabi in the context of Orientalist debate a study by Tunisian researcher Mustafa Al- ʻAlīmī, in it, the comparative researcher of global Sufi texts finds himself requesting to find either in the need to establish conscious and adept channels of communication between these texts or to let them speak for themselves in a sporadic or spontaneous encounter. Yet, a profound examination and contemplation of this ancient spiritual heritage soon reveal numerous commonalities that embody a deep unity connecting the poles of the Sufi path or the spiritual experiences of humanity's civilizations. These commonalities stem from similar Sufi structures despite the spatial distances and temporal disparities.

* * *

The logic and Faith in Abd al Ghani al Nābulusī Book "Fathull Mu'id al Mubdy"

Siba al Husami

(Master degree), Damascus University

This research sheds light upon the scientific and logical inferring approach used by Nābulusī, in his book ("Fathull Mueed al Mubde") which is an explanation of a theological versification by Muhammad Sa'di. It deals with his rational and logical methods with his opponents, in order to hang the argument around them with his theological and doctrinal matters. Nābulusī utilized the Qur'anic text to emphasize the importance of reason and inference, and ascertained that guidance of Qur'an leads to success. He urged the reading of the universe and the realization of reason for the construction of fortified intellectual abilities that stand against intellectual and ideological attacks.

Consciousness and Existence in Transcendental Wisdom

Omani Researcher Mohammed bin Reda Al-Lawati

This research by the Omani researcher Mohammed bin Reḍa Al-Lawati reveals the most prominent elements of the connection between consciousness and existence as a reality that does not accept differentiation and separation in Transcendental Wisdom. Because, it is impossible to imagine an existence without a mind, or an existence without a mind to guide and enlighten it. Rather, the wise and mystics go further to clarify that devotion to the Divine Beloved is only with an aware existence, and the mind is present in it with utmost presence. Thus, Mullah Sadra gives consciousness a sublime existential rank. At his consciousness of existence, he starts from the simplest levels then ascends consciousness to where it pursues existence in its complete detachment from the worlds of matter, enabling him to view the intelligible when he is connected to the source of perception entirely.

❊ ❊ ❊

The Consciousness of the Process of Existence from Lao Tzu to Heidegger

Safaa Abdel Salam Jaafar

Professor of Modern Philosophy - Alexandria University - Egypt

This study focuses on a comparative analysis of the consciousness of existence between the Chinese sage Laozi (531604- BCE) and the modern German philosopher Martin Heidegger (1889- 1976), based on the ontological system of each. It becomes evident that there are many points of intersection and divergence between these two existential systems. While there is a tendency to believe that Heidegger was influenced by Chinese existential thought, this influence does not come as imitation but rather through assimilation, interpretation, and transcendence.

Eight Issue- 1446 A.H. – Winter 2024 A.D.

Philosophical Consciousness in its pitfalls.

A Critical Exploration from the Greek Era to Postmodernism

- By Ghaydan Syed Ali

Philosophers have made great efforts to define the concept of consciousness - the concept that enables a

person to perceive things around him as well as to realize himself and delve into their depths - and to determine its importance. They found that consciousness is a characteristic of the human mind, whose existence is linked to the existence of thought and language. Since if consciousness is absent, there is no thought or language.

To approach consciousness philosophically is an attempt to approach the truth that Western philosophers have searched for throughout history. Consciousness in first philosophy was knowledge of the Creator, the Initiator, and thus it attained the highest and most honorable rank among sciences and knowledge. But the matter was different in the following eras. Modern Western awareness did not bring them closer to God, which first philosophy made the focus of its interest. On the contrary, it completely distanced them from knowing God. Due to bad conscience and imbalanced thinking, which made them move in the opposite direction until Marx believed that God was created by humans and their imaginations, While

Nietzsche declared that God is dead! Due to the misguidance of consciousness, the Westerner lost his way

on the path due to his reliance on reason alone, which saved him from the shadows of myth and its consequences in ancient times, but it threw him into blindness and chaos in the modern and contemporary eras until the matter seemed to him a mystery and there was no way to determine its essence and reality. So he described it as the last remaining mystery

The Ontological Consciousness of Emanation

The Process of Existence According to the Principle of Unity in Occurrence

Syed Ali Hashem

The Theory of Emanation and Occurrence is considered to be a philosophical model which explains the process of creation. It was founded by Plotinus and his followers in the Platonic school, and then entered the Islamic world through Al-Farabi, Ibn Sina, and later philosophers like Suhrawardi and Mullah Sadra.

The Unity Principle is one of the most important cognitive philosophical principles relied upon by the Theory of Emanation and Occurrence. It, along with its counterparts, forms the fundamental approach to understanding the occurrence of multiplicity from unity and the gradation of effusion in the world of existence. It is from the branches of the causality researches, which establishes the origin of cognation between the cause and the effect. In a realistic sense, it's not possible for multiple things to emerge from a single simple source, because multiplicity from a simple source requires the diversity of aspects and circumstances from within the mere simple, and it serves as an evidence of composition, that contradicts with the unity and simplicity of the creator.

Many wise thinkers, such as Ibn Sina, intuitively grasp this principle as self-evident requiring only clarification. The essence of the Principle of Causality lies in the affirmation that all existents are attributed to the same essence of God, whether directly or indirectly.

Mullah Sadra adhered to concepts such as the simplicity of truth, the existential poverty of contingents, skeptical existence and connector, the principle of the possibility of the noble, and also defining the true verifier of the One and the First Emanation. He elucidated the meaning of this principle in a manner that does not contradict the absolute and infinite power of God.

❊ ❊ ❊

Eight Issue- 1446 A.H. – Winter 2024 A.D.

The Creative Consciousness in Ibn Arabi's Mysticism

The Concept of Manifestation as a Window for Understanding

By Bahaa Al-Din Sayed Ali Ahmed Zidan

The study of "Epistemology" is structurally linked to the study of "Ontology," and this connection is strongly evident in the doctrine of Sheikh Muhyiddin Ibn Arabi, as the "divine manifestation" with which our great Sheikh Ibn Arabi explained God's relationship with the world is "ontology" with which he explained God's relationship with the world." Epistemology: God, that absolute existence and hidden treasure, when he wanted to be known and himself to be known in something other than his exalted self, created the creation and recognized him and through him they recognized him. According to this perspective, we find that Ibn Arabi states that the causes of existence are the causes of knowledge, so there is no difference in essence between creation and knowledge, because there is no time difference between the truth inherent in the movement of manifestation and the movement of knowledge. If the knowing self - in the field of Sufi knowledge - sees in itself that it is characterized by characteristics that other selves do not have, then the subject that it clarifies through its encounter with existence has, in its belief, its own concept and its own spheres, given that this knowing self possesses the faculty of heart-revealing to reach the certainty of the truth and possess it. And the position you take regarding existence is stronger and clearer than the position of all other knowing subjects. Ibn Arabi believes that this position, which is considered a type of human presence within the world, and this ability to penetrate its depths, is a dignity from God. Ibn Arabi also wants to present a new vision that man must arm himself with, which is a mystical vision centered on man's creative awareness of the extent of the fundamental interconnectedness of all the physical, biological, psychological and cultural phenomena of life. The entire universe - as the author of "Pantheism" sees - is a great human being. It is very cohesive and interconnected, and any imbalance in any of its members will lead to a total imbalance and then to collapse.

Key vocabulary: creative awareness - awareness - sense - mind - imagination - revelation - manifestation – mandate.

annihilation" and descends to the level of the human (the arc of descent), through a specific process that is proportional to any mean of knowledge.

4. The process of knowledge "horizontal-vertical" related to the four elements, occurs in the human realm in harmony with the requirements of human existence, through interaction between four elements (the second, third, fourth, and sixth).

5. Management of the external factors that are involved in the formation of knowledge correctly is essential to achieve Divine consciousness or sacred knowledge, which is the true and correct knowledge.

6. The production of religious science follows this process and the mechanisms mentioned above in explaining the theory of Epistemology of Religious Realism.

❊ ❊ ❊

Lebanese Thinker and Sociologist Khalil Ahmad Khalil writes under the title: "The Dialectics of Consciousness and Revelation"

In Perceiving the Distinction between "Tazil" and "Tanzil" and states: If we assume that consciousness comes from the human mind and senses, from his action and life; and we assume that revelation is something that comes from outside human action, something revealed to the human mind; then the issue of the dialectics of consciousness and revelation emerges with all its complexities and challenges. Can we assume an internal (inner self - social) revelation and an external (Divine - angelic) revelation to the absolute human mind and to the prophetic mind in particular? If this assumption is valid on both sides, then a conflict will arise between two conflicting beliefs. The first says in the unity of revelation, as an activity of one of human consciousness activities towards the world. And the second says in the singularity of revelation (Tanzil) whether in terms of the source (Allah) or in terms of the recipient the Prophet (PBUH) that was revealed to him.

Eight Issue- 1446 A.H. – Winter 2024 A.D.

before any attempt to separate thought from Being as is shown in Descartes' and Kant's philosophies. Such a separation makes reducing Being to thought easy and justified. In this essay, it is consciousness itself that is to be reduced to Being, not the other way around. But we must always keep in mind that this Being is something ultimate and which precedes any material or ideal conceptions of it. Being, in other words, is the primordial horizon in which every entity becomes ontologically possible.

* * *

Epistemology of Religious Consciousness - An Explorative Perspective

Ali akbar rashad

This article in explaining the theory of Epistemology of Religious Realism, is based on Introductions and Foundations, along with elements necessary that have been articulated in eight principles.

The essence of the theory is:

1. Knowledge is a dynamic process that is connected to the following elements:

- Knowledge subject, (The Divine Truth);
- Knowledge tools and means;
- Knowledge equipment;
- Knowledge barriers;
- Knowable, (the human);
- Known, (the entities).

2. The formation of knowledge consists of two processes: "vertical-horizontal" and "horizontal-vertical", resulting from the interconnection with the six elements mentioned above.

3. The process of "vertical-horizontal" knowledge starts from the "Divine

into reading. This response is not to withhold knowledge from such individuals, but rather Otto's belief that it's not easy for someone to engage in discussions of religious psychology without being able to recall any religious feeling within themselves.

❊ ❊ ❊

The Phenomenology of Existential Consciousness

An investigation into what exceeds the material and transcends it

- Shaia al-Waqyan

In this Essay, I will try to provide a new concept of Being that is different from familiar concepts. In realistic or experimental philosophical thought, there is a tendency to deal with Being as a variety of material stuff which are sensually perceivable and empirically observable. On the other hand, in idealistic philosophy, there is a tendency towards reducing Being to consciousness or to the knowing subject. Thus, Being is characterized as if it is a mental entity derived from our pictures of it.

In this essay, I reject such concepts. The material concept of being is not to be conceived of as an absolute Being, rather it is merely one way among others through which we understand Being. Mater itself is not something final and ultimate, but a secondary entity which is constructed by our ability of perceiving things in space and time.

Being must transcend any determinations which are imposed on it by our mental faculties. We call it the 'Noumenological Being'. It is the ground of every derivative beings which will be called here the 'phenomenological being'. By 'phenomenological' we mean all that is added to Being by human mind. In order to have a solid ground for philosophy, we have to get out of the phenomenological horizon toward what is there. Dwelling in mind or language always results in the dominance of skepticism and relativism. Such trends fail to capture and therefore solve our contemporary issues, especially the moral ones.

Noumenological consciousness, as I argue in this essay, is the one that comes

Eight Issue- 1446 A.H. – Winter 2024 A.D.

transcend the world of enlightenment and metaphysical intellectual revelation. In general, the research can be summarized In three main points. First, considering the phenomenon of logic and meaning in human consciousness is crucial to an understanding, which makes logic as an object and meaning as a function non-being as two different things in our consciousness. This exploration delves deep into human cognitive processes, revealing the complex interplay between the etheric worlds of logic and the mysterious nature of meaning within the confines of our consciousness. By illustrating these complementary aspects, we pave the way for a comprehensive understanding of the intrinsic disparities between the rigidity of logic as an object and the ephemeral essence of meaning as an intangible object in the realm of human perception. Second, by focusing intensively on monotheistic logic, this paper provides a contribution to clarifying the nature of the monotheistic logical necessity, its relationship to the objective world of reality, and its relationship to the science of principle. Moreover, the research sought to shed light on the intertwining of monotheistic logic. and the transcendent world, revealing the mystical fabric that binds them together, thus enriching our understanding of their profound interaction with the science of principle.

* * *

he Divine Consciousness as an Awesome Mystery

German Philosopher and Theologian

Rudolf Otto

How does the consciousness of divinity manifest as a profound secret - according to the German philosopher and theologian Rudolf Otto (1869- 1937)? To what extent does such consciousness rise to a level that is parting and where rationality and irrationality merge at the quorum of an inseparable unity?

In this article that abuts this transcendental position of consciousness, Otto invites his readers to direct their minds towards a spiritual test they have undergone in the depths of their lives, that they have experienced it through paradoxical forms from the perceptions of the meditating mind. Those unable to undertake this task, those who haven't encountered such moments in their test, are advised not to delve further

Abstract

Synopses of Essays in the Eight Issue of 'Ilmol-Mabda'

The Metaphysics of Consciousness:

Between the Objectivity of Logic and the Transcendence of Meaning

The main purpose of this research is to undertake precise and comprehensive investigation of the complex and highly ambiguous nature of consciousness through deep and thought-provoking concepts of logic about creation, existence, and the principle of monotheism. Part of this intensive work navigates the history of the intellectual field of materialist logic, which has proven to be fruitless and useless to our intent., mainly due to its inherent lack of compatibility with the complex and multifaceted fabric of our monotheistic spiritual human experience outside Western civilization, which consists of interactions, is colored by perceptions, and varies with countless understandings. It is important to note that this multifaceted research on consciousness delves into the complex contexts of logic and meaning, encompassing a wide range of perspectives, stretching from ancient discourse in Western philosophical traditions to the rich contribution of this logic to Eastern traditions. Thus, the research set different boundaries to ensure a coherent and concise discussion. First, consider and analyze abundant philosophical resources, drawing on a broad spectrum of knowledge spanning many eras and cultures. Second, he moved on the path of logic, characterizing its role as a monotheistic spiritual epistemological college and a powerful instrument of principle science. Finally, he ruled out the possibility of any ontological bias, thus protecting research from unjustified presuppositions. By charting this methodological path, the research not only uncovered the depths of consciousness in the realm of monotheistic logic and spiritual meaning, but also fostered a precise understanding of its profound implications. In doing so, he transcended the abstract mundane to

Table of Contents

Treasure Trove of Books

- Unity of Mind and Faith
Reading and realization

- Saba Al-Husami 269

- Critical insights on Stephen Hawking's Book "A Brief History of Time"

- Tarek Khalil Khalil 276

- **Abstract**.....294

Table of Contents

- The Creative Consciousness in Ibn Arabi's Mysticism

The Concept of Manifestation as a Window for Understanding

- By Bahaa Al-Din Sayed Ali Ahmed Zidan 154

- The Ontological Consciousness of Emanation

The Process of Existence According to the Principle of Unity in Occurrence

- Syed Ali Hashem 175

Philosophical Consciousness in its pitfalls.

A Critical Exploration from the Greek Era to Postmodernism

- By Ghaydan Syed Ali 200

Consciousness and Existence in Supreme Wisdom

Man as a mental counterpart of the world

- Mohammed Bin Rida Al-Lawati 218

Fields of theorization

- The Consciousness of Existence from Lao Tzu to Heidegger

An Analogical Vision between the Tao Principle and the Design Principle

- By Safaa Abdul Salam Jaafar 228

-Ibn Arabi in the context of Orientalist debate: William Chittick discussing Henry Corbin and Reynold Nicholson

- Mustafa Al-ʻAlīmī 245

Table of Contents

Introduction

- **Introduction: Attention... Beginning of Heightened Consciousness**

- Mahmoud Haidar 7

Issue Folder

- **The Main Subject: Metaphysics of Consciousness Between the subjectivity of logic and the transcendence of meaning**

- al-Sadeq al-Faqih 26

- **The Saving Consciousness: Attaining the sacred knowledge through insightful intuition**

- Syed Hussein Nasr 54

- **The divine consciousness as a profound mystery…The rational and irrational do not contradict or separate**

Rodol Auto 74

- **The Phenomenology of Existential Consciousness**

An investigation into what exceeds the material and transcends it

- Shaia al-Waqyan 90

- **Consciousness of Religious Epistemology**

An exploratory study of the cognitive structures and foundations

- Ali Akbar Rashad 108

- **Debates of Consciousness and Revelation In perceiving the distinction between "Transcendence" and "Revelation"**

- Khalil Ahmed Khalil 122

Board of Trustees

Pr. Izhar Nuri	Indonesia
Pr. Toufiq Bin Amer	Tunisia
Pr. Jad Hatem	Lebanon
Pr. Zaim Khanshalawi	Algeria
Pr. Sidi Ali Maaulainain	Morocco
Pr. Abdullah Falahi	Yemen
Pr. Azmuddine Ibrahim	Malaysia
Pr. AlSadeq AlFakih	Sudan
Pr. Fouad Sajwani	Sultanate of Oman
Pr. Velin Belev	Bulgaria
Pr. Muhammad hussain Al Yasin	Iraq
Pr. Mahmud Erol Kılıç	Turkey
Muhammad Taher Al-Qadri	Pakistan
Pr. Muhammad El-Mokhtar Jieye	Senegal
Pr. Muhammad Ahmad Ali	Syria
Pr. Mol Badi	Brunei
Pr. Muhammed Salem Al-Sufi	Mauritania
Pr. Yadullah Yazdan Banah	Iran

ILMOLMABDAA

8

A Scholarly Peer-Reviewed Quarterly Journal on
Metaphysical Knowledge and Divine Wisdom
The Eighth issue- 1446 A.H. – Winter 2024 A.D.

Editor-in-Chief

Mahmoud Haidar

Scholarly Advisor

Sayed Ali Moussawi | Suleyman Uludag | Mustafa Al-Nashar

Managing Editors

Ihsan Haidari - AlHuthaili AlMansar- Mohammad Ali Mirzaii

Idriss Hani - Ghaidhan Sayyed Ali- Dilaver Gurer

Scientific Peer-revision Council

(Mohamed Mahjoub (**Tunis**
(Muhammad Yahya Babah (**Mauritania**
(Habibullah Babaii (**Iran**
(Kenza AlQassmi (**Morocco**
(Yassin Bin Obeid (**Algeria**
(Bakri Alaa Addin (**Syria**

(Saber Aba Zeid (**Egypt**
(Jaafar Najm Nasr (**Iraq**
(Amin Youssef Audeh (**Jordan**
(Hoda Niimah Matar (**Lebanon**

Director-in-Charge	Executive Editor
Qassem Toufaili	Khodor Ibrahim Haidar

Design and Art Direction

Red Design Company

For Contact

Website: www.ilmolmabdaa.com

Email: ilmolmabdaa@gmail.com

Tel: 009611 – 305347 | 00961 – 13540762 | 00961 – 1908993

PO Box: 113/ 5748 - Beirut, Lebanon

ILMOLMABDAA

8

A Scholarly Peer-Reviewed Quarterly Journal on
Metaphysical Knowledge and Divine Wisdom
The Eighth issue- 1446 A.H. – Winter 2024 A.D.