
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

12

فصليّة علميّة محكّمة تعنى بمعارف الميتافيزيقا و الحكمة الإلهيّة

العدد الثاني عشر ـ 1446هـ ـ شتاء 2025م

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 مستشاري 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: قاسم الطفيلي

مدير التحرير التنفيذي: خضر إبراهيم حيدر

التصميم والإخراج الفني

Red Design Company

تواصل

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

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

ص.ب: 113/5748 ـ بيروت ـ لبنان

ISSN: 3078 -1949

فهرس المحتويات

مفتتح **السؤال في عين كونه جواباً** 7

محمود حيدر

المحور

الاستفهام القلِق عن الله

اختباراتي الشخصية مع أطروحات ريتشارد داوكينز الإلحاديَّة

ـ أليستر ماكغراث..... 28

في السؤال عن سرِّ العماء في الكنز المخفيّ

استشرافات الحكمة المتعالية

- مهدي زماني 38

السؤال عن السؤال في فلسفة الحداثة

- قراءة في حفريَّات الفيلسوف البلجيكي ميشيل مايير

- جميل حمداوي 66

السؤال العرفانيّ وجدل الإحياء

نقد مقارن بين الجابري وطه عبد الرَّحمن

- نورة بوحناش..... 92

السُّؤال السقراطيّ وغاياتُه

مقاربة انتقادية لطريقة الاستفهام المفتوح

- غيضان السيّد علي 112

فهرس المحتويات

سؤال الحداثة العاثر عن الله

مَن خلَق مَن: الإله أم الدِّماغ البشري؟

- جورج هلال 132

أنطولوجيا السؤال في المسائل الصقليَّة

إجابات ابن سبعين على استفهامات فريدريك الثاني

- بهاء الدين سيّد علي أحمد زيدان 144

الاستفهام عن سرِّ الأنوثة لدى ابن عربي

ما لا يؤنَّث لا يعوَّل عليه..!

- مفتاح حلاّب..... 166

الضجر وسؤالُه عند هايدغر

ماذا لو تكون العربيَّة مفتاح الألمانيَّة إلى الميتافيزيقا؟!

فرانك درويش 164

ميتافيزيقا السُّؤال

دربة الاستفهام عن الوجود في زمانيَّته ولا زمانيَّته

محمود حيدر 210

حقول التنظير

اللُّغة في سؤالها الأنطولوجيّ؛ إلى أيِّ حدٍّ يُطابق إسم الشيء ماهيَّته؟

لبنى الكوكي 244

السُّؤال عن معنى الكون

موسى وهبه قارئًا مارتن هايدغر وناقِلَه إلى العربيَّة 258


علم المبدأ
ILMOLMABDAA

السُّؤال في عين كونِه جوابًا

محمود حيدر(*)

كيف للسؤال أن يُرقَّى إلى المنزلة التي يكون فيها عينَ الجواب عن واقعٍ لم يظهر أثرُ وقوعِه بعد؟..[1]

ينقلنا هذا السؤال إلى حقلٍ معرفيٍّ نميل إلى وصفه بـ "الوقوع الذاتيّ" للإجابة في قلب الاستفهام. و"الوقوع الذاتيُّ" الذي نعنيه، هو ذاك الذي يشير إلى واحديَّة السؤال والجواب، واستحالة انفكاك أحدهما عن نظيره. يعمل السؤال على شاكلة الجواب، ولولا هذا لما حقَّت استجابةٌ ولا استحقَّ فهم. تَبَعًا لعمل الشاكلة لا يكون السؤالُ عينَ جوابه ما لم يكونا معًا من جنسيَّةٍ واحدة. فالسؤال الخطأ لا مناص له من الجواب الخطأ. والمنطق نفسه يصحُّ كذلك على السؤال الصائب وجوابه. بهذا سنكون بإزاء كائنيَّة واحدة، مهمَّتها الاستفهام والتعرُّف على ما تختزنه حضرات الوجود من لطائفَ وكثائفَ لا حصر لها.

I

السُّؤال في منزلة كونهِ رغبةً واعية

تلقاءَ ما نقصدُه من بحثنا عن "السؤال في عين كونه جوابًا"، نرانا نمضي بلا ريب إلى مسرح الميتافيزيقا. هنالك سنرى أنَّ كلَّ استفهام عن شيءٍ- سواء كان ظاهرًا أم خفيًّا- هو استفهام ميتافيزيقي. فللإنسان - بوصفه كائنًا ميتافيزيقيًّا - القدرةُ على مساءلة الأشياء، والاستفهام عن الغاية من حدوثها أنىَّ كانت عصيَّة على الفهم. والقدرةُ الاستفهاميَّة في حقيقةِ أمرِها إعلانٌ عن فرادة كائنٍ يُسائلُ نفسه في سرِّها وعلانيتها، ويُسائلُ الوجود في ظهوره واستتاره. هذه المساءلة المركَّبة التي اختُصَّ بها الإنسان، تمنحه - من دون سواه - إرادة التعرُّف على ما يظهر وما يحتجب،

---

*- رئيس التحرير.

بوصفهما عالمينَ لا يفصل بينهما إلَّا فاصلُ الظنِّ والاعتبار. فالسؤال في عالم الظهور سعيٌ لفهم طبائع الممكنات وإدراك الغاية من وجودها. أما السؤال عن العالم المستتر بذاته، فبذلٌ فوق عاديٍّ لاكتناهِ ما يقع فوق استدلالات العقل الأدنى ومقولاته: كالاستفهام عن سرِّ الغيب، ومقصد الوحي، وخلود النفس. في المدوَّنة الفلسفيَّة الكلاسيكيَّة - كما هو معلوم - تتأسَّس نظريَّة معرفة عالم الممكنات والسؤال عنها على مبدأين- كما هو معلوم-: أ-عدم التناقض- ب- العلَّة الكافية. وتبعًا لهذين المبدأين ليس ثمَّة من واقعة يمكن أن تكون حقيقيَّة أو موجودة، من دون علَّة كافية تفسِّر لنا لماذا كانت هذه الواقعة على الصورة التي ظهرت فيها، وليس على صورة أخرى. ولبيان ما ذهبنا إليه، ينبغي أن يتوفَّر شرطان: أوَّلًا، أن يوجد على الدوام أساسٌ ما للعلاقة الرابطة بين عناصر قضيَّة ما، وهو أساس يجب أن يوجد في تصوُّرها. وينبغي ثانيًا، الإيقان بأن لا شيء يحدث من دون أن يكون لحدوثه علَّة ما، وأنَّ كلَّ ما يوجد يستمدُّ كيانه من علَّة كافية تفصح لنا لماذا وُجد هذا الشيء بدلاً من عدم وجوده. مثل هذه الأسئلة والتساؤلات هي بلا شكٍّ، ذات طبيعة ميتافيزيقيَّة، وإن كانت تستهدف الموجود الفيزيائيّ كموجود ممكن. فإذا كان الممكن (Le Possible) هو الذي لا يؤدّي نقيضه إلى تناقض، حيث يكون جوهره له، أي أنَّ هذا الجوهر ليس شيئًا آخر خارج دنيا الممكنات. بل إنَّ هذه الممكنات في مظهرها وجوهرها أمرٌ واحدٌ، وبالتالي، فإنها من أمر الله ومرعيَّةٌ بعنايته، وموجودة منذ الأزل في علمه. وعليه، فإن الممكن الذي صار واقعاً، لن

يكون واقعًا إلَّا لأنَّ الله قد رأى الخير الذي تضمَّنه. ولأنَّ الممكن مرعيٌّ بالعناية الإلهيَّة، فقد حظي بفعلية التمكين، أي أنَّه متماكن (compossible) كما يقرِّر ليبنتز (1646 - 1717). والمتماكن هو الذي يصل إلى درجة من الكمال تجعله خليقًا بالتحقيق. ولأنَّه كذلك، فهو يتضمَّن ميلاً إلى الوجود. إلَّا أنَّه بهذه الصفة يظلُّ ناقصاً، (Ens diminutum) ولا يكتمل إلَّا إذا أُنجز وجوده في الواقع. وعندما يُنجَزُ وقوعُه يصبح السؤال عنه ناجزًا ذهنًا وعينًا، وحضورًا وغيابًا. مع كل هذا، لا يعني وجود الممكن، من جهة إمكانه، أنَّه يتحوَّل بالضرورة الى واقع؛ إذ لو تحوَّل كلُّ ممكن إلى واقع، لأصبح كلُّ ما في العالم ضروريًّا، ويفقد الخلقُ بذلك دلالاته، إذ يعسر وقتها أن نتحدَّث عن إرادة خلقٍ تميِّز فعل الله. [ليبنتز - مقالة في الميتافيزيقا].

ما تقدَّم يفضي إلى ما يلي: حتى يكون السؤال سؤالاً ذا غاية وعن غاية، لا بدَّ له من الجمع الواعي بين ما يتراءى للعيان، وما لا يتراءى لها، ومن ثمَّ النظر إليهما يلتقيان في غاية واحدة. تلك مسألة لا يفقه مغزاها أولئك الذين أنكروا العلل الغائيَّة في العلوم الطبيعيَّة والميتافيزيقا. فالذي فعله هؤلاء أنهم اقترفوا عيبًا موصوفًا حيث جحدوا بما هو بديهيّ. كان الأحرى بهم في حالٍ كهذه، أن ينكروا أيضًا سيرْيَّة العِللَ في ميدان المنطق. فالعلل الغائيَّة

أنىَّ تنوَّعت مراكبها، أو اختلفت ألوانها، تبقى ضرورة لِسويَّة الفهم في الظهور والاحتجاب. فلو لم يكن للسؤال غاية في نفس السائل، لمَا أخرجه السائلُ من كمونه. ولمَّا أن كانت غاية السؤال عين المعرفة بأطوارها ومراتبها المشرعة على اللَّامتناهي، كان هذا دليلاً على استحالة أن يُبدي السائلُ سؤالَه من دون معرفة قَبْليَّة بالغاية من إبدائه. فإنك عندما تسأل عن شيء، تكون أدركتَ بفطرة التعقُّل ماهيَّة هذا الشيء؛ أمَّا الاستفسار عنه من بعد ذلك، فليس سوى طلب الإحاطة بصورته البادية في عالم الحسّ. فلئن عرفتَ ماهيَّة كلِّ موجود بما هو عليه في خفائه، ستعرفه بما هو عليه في ظهوره. وبهذه العبرة يصير الموجود المستَفهمُ عنه ناطقًا بحقيقته، شاهرًا للملأ ماهيَّته وهويَّتَه. ومن هذا الوجه تصير العمليَّة الاستفهاميَّة، أدنى إلى استدعاءٍ صريحٍ للجواب الكامن في قرارة الذَّات السائلة.

الذي مرَّ قولُه، قانونٌ يسري "على" المبدأ الأول، و"منه" إلى سائر مبادئ الطبيعة وقوانينها. السؤال عن المبدأ، وفقًا لهذا القانون، لا يُحصَّل إلاَّ من عقلٍ قاصد وذي غاية. والعقلُ القاصدُ حين يسأل عن الأصل، يستشعر هذا الأصل بقدرة استفهاميَّة غير مألوفة في محسوبات العقل الأدنى ومقاديره. ذلك بأنَّ العقل في أطواره الامتداديَّة يستطيع أن يشهد على ذات الشيء، لا على مظهره وحسب. أي أنَّه قادرٌ على شهود الشيء في ذاته، خلافَ ما زعمت الفلسفة الأولى باستحالة التعرُّف إليه. والشهود دالٌ على أنَّ بإمكان العقل أن يذوق الأثر الآتي من خفاء الشيء في ذاته، فيعرف الشاهد من أثر الشيء ما خَفِيَ عليه من تلك الذات. ها هنا نفهم كيف أنَّ الاستفهام عن المبدأ بلسان العقل الممتدِّ هو في ذاته إعرابٌ عن رغبة واثقة في استكشاف ما عَسُرَ كشفُه بالقياس والاستدلال. معنى هذا، أن لا يكون للسؤال منفسحٌ للصدور إلاَّ من رغبة واعية. تلك التي لا يَسَعُها إلاَّ عقلٌ يتمدَّد إلى الماوراء ويشهد عليه. لذا يصير من غير الجائز النظر إليها باعتبارها مجرَّد فضول يُراد منه علمٌ عارضٌ بأشياء متحوِّلة ومجهولة في كينونة الإنسان، أو في عالم الطبيعة، فضلاً عن عالم الأفكار. إنَّما الرَّغبة الواعية إدراكٌ وإرادةٌ وانهمامٌ عالٍ بوجوب الإنجاز. بل هي قبل أيِّ شيء، شغفٌ حميمٌ باستكشاف المخبوء، والسرِّيِّ، وغير المتوقَّع من عالَمَيْ النفس والكون. والذين ظنُّوا أنَّ العقل هو الحاكم الأخير على تفكير الإنسان ومسلكه، لم يهبطوا إلى قاع الوعي ليشهدوا على الرَّغبة الناشطة هناك، تلك التي تحرِّك العقل متى أصابه وهنٌ أو حلَّ به كسل. بل غالبًا ما ينخدع الإنسان حين يتناهى إليه أنَّ وعيه العقلانيَّ هو الذي يقوده ويرسم له معالم الطريق إلى بلوغ الغاية، بينما ثمَّة في الأعماق قوَّة خفيَّة لا تخضع لمنطق العقل، ولا تصغي إلاَّ لمنطقها الخاصّ. تلك التي تحيا انفعالاتها وأفعالها على نحوٍ تصبح فيه إجراءات العقل كلُّها مجرَّد مساحة متلقّية لأمرتها وحاكميَّتها على أسئلة الوجود كلِّها. لهذا سيتبيَّن لنا كيف ينظر الكائن ذو الرَّغبة الواعية، بعينٍ مدركةٍ إلى نفسه، وإلى العالم الذي هو فيه. ثمَّ سنرى كيف يمضي في فضول الاستفهام إلى

تحصيل مساحات أوسعَ ممَّا غمُض عليه من إجابات آمنة. وَفقاً لهذه الخصوصيَّة، سيحظى سؤاله بمفارقات ونعوتٍ ما كانت لتكون لو لم تتأتَّ من طبيعته الفريدة. وبسببٍ من هذه المفارقات والنعوت تستوي ملحمة الاستفهام لديه على منشأ ميتافيزيقيٍّ مُفارِقٍ تتعدَّد فيه منازل السؤال، من دون أن يحدث أيُّ تناقض بين منزل ومنزل. حتى ليبدو الحال، كما لو أنَّ كلَّ سؤال عن الله والكون والإنسان ينال نصيبه من الإجابة بمقدارٍ يناسب النُزُل التي يحلُّ فيها. ولأنَّ جَرَيَان الأسئلة جميعًا يتمُّ تحت رعاية طور "ما بعديٍّ" في علم الوجود، فقد اكتسبت(هذه الأسئلة) مفارقاتها وصفاتها ونعوتها الأصيلة، بينما هي على تواصل وطيد مع مبدإها الأول. ربما لأجل ذلك سيقال، إنَّ لسؤال المبدأ - المستوعِبِ للممكن والمحسوس والمجاوز له- منزلةً عظمى يفارق الإنسان معها سائر الكائنات، ويكون موصولاً بها في الآن عينه. خاصِّيَّةُ هذه المنزلة أنَّها ترقى به فتحيلُه إنسانًا يعقل نفسه، كما يعقل الكينونة، فيسائلها ويتدبَّر أمره فيها طبقًا لصراطها وقوانين الألوهيَّة التي فيها. هنا على وجه الدقَّة نستطيع فهم معنى الاستفهام - لدى صاحب هذه المرتبة - إذ يؤدّي مهمَّة وجوديَّة تضمُّ المتناهي إلى اللَّامتناهي على نحوٍ يصير السؤال فيهما عينَ الجواب عنهما.

II

السُّؤال وجوابُه: واحديَّةٌ بصيغة المثنَّى

لمَّا قيل إنَّ السؤال حركة ممتدَّة من المجهول طلبًا إلى معلوم ما، فقد دلَّ هذا على رغبة الفكر في الامتداد إلى ما لا يتوقَّف فيه عند حدّ. ولو شئنا لَظَهَر لنا كيف يتبوَّأ السؤال ـ الطَّالع من الشعورِ القصيِّ ـ عرشَ الفكر ليفتِّح له الآفاق ويمنحه الإجابة الآمنة. وإذا كان الجواب غالبًا يبدو شقاءً للسؤال، فلأنَّه بهذا المعنى يغدو أقرب إلى دعوة مفتوحة على أسئلة لا نهاية لها، الأمر الذي يستولد هلعًا لدى السائل، ظنًّا منه أنَّ الحصول على الجواب قد يدخله لجُّة أسئلة واستفهامات لا تنتهي إلى يقين. مع ذلك، فإنَّ هذا القول لا يشير إلى أنَّ الجواب شقيٌّ في ذاته. فالمجيب يبقى على ارتباطه الذاتي بالسائل حيث يترجم جوابه اللَّحظة التي ينضج فيها السؤال ضمن ما نسميه بـ "زوجية المثنى".

فالاستفهام والإجابة في هذا المطرح، شأنهما شأن كلِّ موجود استوت نشأته على مبدأ الزوجيَّة. كلٌّ من طرفيْ هذا المبدأ يتمِّمُ نظيرَه وهو في غاية الرِّضى. إنَّهما في الآن عينه "ما قبلُ وما بعدُ"، ذلك بأنَّ الواحد متضمَّنٌ في قلب نظيره ولا يغادره قطّ. فالسؤال القاطن في جوف الإجابة، هو أشبه بحبل متين يمتدُّ من الجهل إلى العلم، وحركته بينهما امتدادٌ جوهريٌّ تنساب معها البداية في النهاية، والنهاية في البداية، على نصاب الواحديَّة التامَّة.

فلو حصل تقدُّم أو تأخُّر في طلوع العلم من الجهل، فذلك عائد إلى الشروط الفيزيائيَّة التي تحكم الوعي البشريَّ ضمن دائرة الزمان والمكان. أمَّا الحقيقة فهي السَّرَيان الجوهريُّ الذي يتوقَّف انكشافه على التناسب بين السؤال والجواب.

المفارقة العظمى في مبدأ الزوجيَّة، أنَّ السؤال حين يكون عين الجواب، فإنَّه يبطل المغالطة الشائعة حول انفصال أحدهما عن نظيره. السؤال بما هو سؤال لا يعوَّل عليه من دون موضوع يحمله.. ذلك بأنَّ موضوعَه هو إيَّاه الإجابة التي جرى استدعاؤها من قلب السؤال نفسه. عندما نبدي سؤالاً عن شيء، فلن يكون هذا السؤال معزولاً عن ذلك الشيء. وهنا تكمن خصوصيَّة المثنَّى كمفهوم لا نظير له بين المفاهيم. فالمثنَّى واحد وإن تركَّب من صورتين. ثمَّ إنَّ كلاًّ من هاتين الصورتين المؤلِّفتين لكيانه، إنَّما هي صفة من صفات واحديَّته. لذلك صار السؤال وجوابه جوهرًا يتجلَّى في واحديَّة المثنَّى.

السؤال إذًا، مفطور على المثنَّى. مبنيٌّ على تلازم وثيق الصلة بجوابه في حضرة الزوجيَّة. وهذه الخاصِّيَّة التكوينيَّة للسؤال أكسبته صفة الحضور المركَّب في الميتافيزيقا وظاهريَّات التاريخ. لكنَّ الشيء الأهمَّ والأعمق في طبيعته، أنَّه ليس مجرَّد علاقة توسُّطيَّة بين مجهول ومعلوم. إنَّه أبعد من ذلك، بل وأعمق تأثيرًا ممَّا تنطوي عليه كلمة علاقة من معانٍ ودلالات. من سمات "العلاقة" كونها مقولة بسيطة لا تُدرَك إلاَّ بالتركيب؛ إنَّها مولود بديهيٌّ لقوانين هذا العالم المتناقض والكثيف ولا تقوم إلاَّ به. فالعلاقة لا تحدث إلاَّ بين واقعين وأكثر. وإن لم توجد الحدود والوقائع فلا وجود لشيء اسمه علاقة. فالعلاقة ـ على ما تنظر الفلسفة الأولى ـ من أوهن مقولات الفكر، بل إنَّها الأكثر زوالاً وتبدُّلاً. بينما السؤال لا يزول كهويَّة ودور ولا يتبدَّل كماهيَّة وجوهر. غير أنَّ المفارقة في العلاقة هي أنَّها موجودة مع كونها غير قائمة بذاتها. بها تظهر الأشياء متَّحدة 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 بقُرب أو بُعد. أمَّا على صعيد الواقع فإنَّها تجمع بين أقسام كيان واقعيٍّ أو بين كائنات كاملة محافظة عليها في تعدُّدها. وهكذا يستحيل تقديم توصيف محدَّد للعلاقة، حيث لا وجود مستقلّ لها. إنَّها 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. أي أنَّها صوب آخر، تطلُّع، ميلٌ، مرجعٌ، ويقتضي دائمًا لظهوره وجود كائنين متقابلين على الأقلّ. صاحب العلاقة وقطبها الآخر، ثمَّ الاتصال بينهما. [الموسوعة الفلسفيَّة ـ معهد الإنماء العربي ـ إشراف: معن زيادة، بيروت- 1984. راجع مصطلح علاقة].

تَظهرُ العلاقة في ميتافيزيقا السؤال على خلاف ما انطوت عليه في كلاسيكيَّات الفلسفة. فالسؤال والجواب - كما مرَّ معنا - لا يرتبطان بعلاقة، بقدر ما يؤلِّفان معًا كينونة واحدة مصانةً بأصالة المبدأ ووحدته. قد يتميَّز شيئان متباينان أحدهما عن الآخر، إمَّا بتنوُّع صفات هذه الجواهر، أو بتنوُّع أعراض هذه الجواهر، فلو وجدت جواهر عدَّة متميّزة بعضها عن بعض لكان تميُّزها إمَّا بتنوُّع الصفات أو بتنوُّع الأعراض. إذا كان تميُّزها بتنوُّع الصفات فحسب، فسنسلِّم إذًا بأنَّه لا يوجد غير جوهر واحد للصِّفة الواحدة. وإذا كان تميُّزهما بتنوُّع الأعراض، وبما أنَّ الجوهر متقدِّم بالطبع على أعراضه، فإنَّنا لا نستطيع، -إن نحن أبعدنا الأعراض واعتبرنا الجوهر في ذاته، أي من منظور الحقيقة - أن نتصوَّره متميّزًا عن جوهر آخر. بمعنى أنَّه لا يمكن أن يوجد في الطبيعة جوهران لهما صفة واحدة، أي أنَّهما يتَّفقان في شيء ما. وتبعًا لذلك فإنَّه لا يمكن لأحدهما أن يكون علَّة للآخر، بمعنى أنَّه لا يمكن لأحدهما أن ينتج من الآخر. وما يبرهن على هذه القضيَّة أنَّه لو أمكن للجوهر أن ينتج من شيء آخر لكانت معرفته متوقِّفة على معرفة علَّته، وبالتالي لما كان الجوهر جوهرًا. [باروخ سبينوزا - علم الأخلاق - ترجمة: جلال الدين سعيد - المنظَّمة العربيَّة للترجمة - توزيع مركز دراسات الوحدة العربيَّة - بيروت - 2009 - ص 35]. في ميتافيزيقا علم المبدأ، لا يعمل السؤال وجوابه خارج المثنَّى.. ولا يرتضي لنفسه أن يكون انشقاق الواحد عن الإثنين، بحيث لو تآلف هذان الإثنان من بعد المكابدة في مشقَّة التناقض، لظهر كثالث يروح يستعيد استبداد الأنا بالغير ليصبح أولاً من جديد. بهذه الصيرورة لا يُشتقُّ السؤال وجوابه من نقيضين: الأنا السائلة والآخر المجيب. بل بوصفه إرادة استفهام هو ممَّا يُشتقُّ منه، نظرًا لأصالته وفعاليَّاته التوليديَّة. يستطيع صاحب السؤال أن يتمثَّل حال سواه ويكونه، بشرط أن يعقد النيَّة على الخروج من كهف الغيريَّة القاتمة واحترابها. ففي هذا الكهف تحتدم الأنا مع كلِّ من يغايرها هويَّتها. وفي هذه الحال يستحيل كلٌّ منهما نقيضين متنافرين لا يلتقيان على كلمة سواء. بل قد يسعى كلٌّ منهما إلى تدمير نظيره، أو- في أحسن حال - ليقيم معه توازنَ هلعٍ لا يلبث بعد هنيهةٍ أن ينفجر لتصيب شظاياه الإثنين معًا.

في السؤال الذي ينمو في واحديَّة المثنَّى يصير كلُّ شيء بالنسبة إليه قابلاً لسَرَيان الزوجيَّة الخلاَّقة في الوجود. لقد صار الأمر بيّنًا لمن رأى نقيضه قائمًا في ذاته، وفي هذه الحال لا حاجة لأحدٍ من طرفيَ الزوجيَّة إلى البحث عن صاحبه في غير ذات زوجه، لأنَّ كلاًّ من الزوجين النقيضين قائمٌ في ذات الآخر، وكلٌّ منهما يحسُّ بزوجهِ، ولولا رؤيةَ كلٍّ من الباطن والظاهر قائمًا في الآخر لما استطاع الإنسان التكيُّف وتناقضات الزمان والمكان وفهم معاني الأشياء ودلالاتها. ربما لهذا كان علمُنا بباطن الشيء سببًا للعلم بظاهره ضرورة وبداهة والعكس بالعكس. فلو علمتَ أنَّ الحركة في كلٍّ من الزوجين النقيضين من كلِّ شيء، تنتهي وتبدأ في

علوم المبدأ
العدد الثاني عشر - 1446هـ - شتاء 2025م

الزوج الآخر في وقتٍ واحد، لوجدت أنَّ السبب في ذلك إنَّما هو من أجل أن تظلَّ مستمرَّة دائمًا وأبدًا. فالشيء المتحرِّك الذي تنتهي حركته في أحد الزوجين وتبدأ في الزوج الآخر في وقتٍ واحدٍ، إنَّما هي حركةٌ مستمرةٌ لا تتوقَّف، وفيها تتمثَّل الصلة بين الخالق والمخلوق،- وبين النظير ونظيره-، وذلك في صورة رحمته التي وسعت كلَّ شيء. وفي استمرار هذه الصلة المتبادلة على السواء والتعادل المتبادل، يتجلَّى سرُّ هذا الوجود في صورة قيام النهاية في البداية والبداية في النهاية في كلِّ شيء. فإذا نظرت مثلاً إلى معنى التزاوج الذي يتَّجه إلى الاتِّصال مستقلاً عن معنى التجاوز الذي يتَّجه إلى تعدّي الشيء الذي تتجاوزه منفصلاً عنه، وجدت أنَّه ليس إلى تعرُّف أيٍّ منهما من سبيل إلاَّ من خلال الآخر.

إذا كان المثنَّى يقوم على الضدِّية في إطار التماثل والانسجام والتكامل. فالاثنينيَّة قائمة على جدليَّة التناقض. لذا، تختزن الضدّيَّة أمرين متضادَّين مرتبطين برباط واحد، وهو المبدأ نفسه الذي ينحكم إليه إيقاع الكون ونظامه، فالنور والظلمة في النهار والليل ثنائيَّة ضديَّة يجمعها اليوم، والفرح والحزن متضادَّان، ويختفي أحدهما وراء الآخر، وكذلك النجاح والفشل، والغنى والفقر، والعلم والجهل.... في حين تقوم علاقة التناقض على مبدأ النفي والاقصاء وإعدام النظير.

أمَّا في المحلِّ الذي ينضج فيه السؤال ليُستفهم به ومنه عن الماوراء، تصبح الأضداد أساسًا للجمع والتناغم بدل الوحدة والقسمة والتشظّي. وعليه، فإنَّ للسؤال في الماوراء مقامًا مخصوصًا يعتني بالاستفهام عن الكيفيَّة التي ينتظم فيها شأن العالم، حيث تنشأ ضروب غير مألوفة من الاستفهامات حول الحكمة الأنطولوجيَّة من جمع الأضداد وانعدام التناقض.

III

طبائع السُّؤال الفلسفيِّ ورغائبه

عند أول أمرها تخرَّجت الفلسفة من رحم السؤال. لأجل هذا سيظهر الاستفهام عن سرِّ الكينونة والغاية من وجود الكائن الواعي كما لو كان رغبة تفلسُف يُراد لها الكشف عن الميقات الذي نضج فيه العقل البشريُّ ليسأل عمَّا يتعدَّى فيزياء العالَم. لكأنَّنا حيال السؤال عن الموجود، ولماذا صار الموجود موجودًا بدلاً من العدم، هو سؤالٌ جاء في أوانه. ولنا أن نعترف أنَّ سؤال الميتافيزيقا ولو لم يُجب عليه، جاء مناسبًا للميقات. ربما لهذا السبب صحَّ أمرُه وسرى بيانُه إلى يومنا هذا. لكنَّ السؤال الأرسطيَّ - على سموِّ شأنه في ترتيب بيت العقل - سيتحوَّل بعد برهة من زمن، إلى علّة سالبة لفعاليَّات العقل وقابليَّته للامتداد. وما هذا إلاَّ لحَيْرة حلَّت على أرسطو فأمسك عن مواصلة السؤال، بعدما أعرَضَ عن مصادقة الأصل الذي

أطلَّ منه الموجود على ساحة الوجود. الحاصل أنَّ فيلسوف "ما بعد الطبيعة" مكث في الطبيعة وآنَسَ لها فكانت له سلواه العظمى. رضي أرسطو بما تحت مرمى النظر ليؤدّي وظيفته كمعلِّم أول لحركة العقل. ومع أنَّه أقرَّ بالمحرِّك الأول، إلَّا أنَّ انسحاره بعالم الإمكان أبقاه سجين المقولات العشر. ثمَّ لمَّا تأمَّل مقولة الجوهر وسأل عمَّن أصدرها عاد إلى حَيْرته الأولى. على ذلك، يبيّنُ لنا كيف أنَّ استيطان الفيلسوف في عالم الممكنات قد أفضى به في الغالب إلى الجحود بما لم يستطع نَيْلًه من دابَّة العقل. لكنَّ حَيْرة زائدة عن حدِّها ستجيئه على حين غفلة، فلا يجد معها مخرجًا. ثمَّ سيكون عليه أن يسترجع ما اقترفه من ظنون، من أجل أن يكتشف مصدر حيرته. حتى لتبدو أحواله وقتئذٍ كذاك الذي دخل المتاهة ولن يبرحها أبدًا.

الفلسفة إذًا، سليلة القلق الذي غالبًا ما ينتهي إلى الغمّ.. فإنَّها تسأل وتتساءل وغالبًا ما تنمو إجاباتها وسط مُنفسَحَات الظنّ. مع ذلك، فمن دون القلق ما كان للسؤال عن مواقيت الأشياء وحقائقها أن يبتني عرشه في حقول الفكر. وإذ يجتاح القلقُ العقلَ على حين مباغتة، يصير كلُّ جواب عن مسألة ما، ضاجًّا بالقلق أو أنَّه في أحسن الأحوال، سيبدو مشوبًا بالرّيب والتحيُّر. أمَّا فضل القلق على الفلسفة ففي أنَّها صارت معه حقلاً خصيبًا لاستنبات الأسئلة وعلامات الاستفهام. لهذا غدا كلُّ سؤال تعلنه الفلسفة مثقلاً بحوامل الموجودات وعروضها. وسنجد كيف اكتظَّت بياناتها بألوان الظنون، وهي تُسلِّم أمرها لسلطان العقل الصارم. بسبب من ذاك الحال، غالبًا ما دارت فكرة الفيلسوف مدار الفراغ العجيب. هنالك حيث تتخطَّفه جواذب السؤال لتلقي به في عالم غريب من أشياء تظهر له كلَّ حين بآلاف الألوان. إذ كلَّما بَسَطَ يَدَه على شيء من أجل أن يتعرَّف إليه، انزلق من بين أصابعه ككائن زئبقيٍّ، فلا يأتيه من بعد ذلك نفعٌ ولا ضرٌّ.. وهكذا يظهر أنَّ الفيلسوف المأخوذ في حَيْرته كما لو كان في دوَّامة لا مخرج لها. سؤالُه فيها حائرٌ وجوابُه حائرٌ. لهذا السبب وجدناه كيف نأى من أرض اليقين واستطاب الإقامة في دنيا الأسئلة الفانية. من أجل ذلك سيكتب على نفسه أن يتعرَّف إلى الأشياء كما هي في ذاتها؛ وأن يقتفي أثر الأحداث والظواهر قصد تحرِّي عِلَلِهَا وأسبابها والنتائج المترتِّبة عليها. وما ذاك إلَّا لأنَّه مفتونٌ بما هو فيه، ومأخوذٌ بالظنِّ أنَّ الاهتداء إلى الحقيقيِّ والعقلانيِّ إنَّما يمرُّ عبر الحواسِّ وما استدلَّ عليه الذهن.

كثيرون ممَّن عيّنوا مقصدًا للسؤال الفلسفيِّ اتَّفقوا على فضائله التي لا تُحدّ. قالوا إنَّ الفلسفة تستحقُّ أن تُدرَس ليس فقط من أجل أن نجد فيها أجوبة دقيقة على الأسئلة التي تطرحها، بل بسبب قيمة الأسئلة ذاتها. ثمَّ أضافوا إلى ما ذكروا أنَّ مهمَّة السؤال لمَّا اعتلى عرش الفلسفة أن يكشف للسائل ما ينبغي كشفه من استتار العالم واحتجابه. لذا كان الاستفهام الجداليُّ في الفلسفة فعلاً عقليًّا محمولاً على رغبة جامحة للاستعلام عن المحتجب. على التوازي مع هذا

النَّسق، يجد الكائن الإنسانيُّ نفسه تلقاء سؤاله عن ذاته، والاستفسار عن شرط وجوده ومعناه. والإنسان كما نقرِّر الفلسفة منذ أول عهدها، هو كائن سِمتُهُ الجدل، أو أنَّه الموجود الوحيد الذي له القدرة على إحراز فضيلة الإدراك والفهم بالمساءلة. إذ كلُّ "موجود" في العالم يصير سؤالاً موجَّهًا إليه بما هو موجودٌ واعٍ وعلى أنحاء شتّى:

- في نحو علم الوجود (الأنطولوجيا): السؤال كفعل وجوديّ.

- في نحو الميتافيزيقا: استكشاف للسؤال كمرآة للذات واللّانهائيّ.

- في نحو الإلهيَّات: سؤال الله كفعلٍ خالق للعالم. إذ إنَّ فعل الخلق سؤال وجواب في أمر واحد.

- في نحو علاقة الإنسان بالموجود: تأمُّلٌ في الكيفيَّة التي تصوغ منها الموجودات أسئلتها وترسلها إلينا.

IV

عقل الفلسفة وفتنة الفراغ العجيب

من المفارقات العجيبة أن تكتفي الفلسفة بنعماء السؤال من دون أن ترجو له جوابًا. وبسبب هذا الاكتفاء سيتحوَّل السؤال بجميع أطواره إلى ضربٍ من إدمان لا شفاء منه، ثمَّ إلى طقسٍ مديد يمارسه الفكر ويسكن إليه أمدًا طويلاً. عند ظهور النتائج سيكون للفلسفة من حصاد عملها صدعٌ تكوينيٌّ لا سبيل إلى ردمه. فالعقل المحض الذي أنتج السؤال المحض بات أسير الاستفهام المفتوح على اللّايقين. الأمر الذي تأدَّى إلى ولادة عالم تاهَ ساكنوه بسيل من الاستفهامات من دون أن يفيدوا منه بإجابة مطمئنة. وعلى دربتها المسكونة بصيرورة الانتقال من المجهول إلى المعلوم، يظلُّ السائل في ميادين الفلسفة يسأل حتى يتبدَّد السؤال.. وحين يصل إلى تلك المنطقة من السديميَّة وامتناع الطلب، يجد نفسه كما لو كان على حافَّة الفراغ العجيب. ثمَّ إنَّه سيكون تلقاء أحد سبيلين: إمَّا التطيرُّ والسقوط في لجَّة العدم، وإمَّا أن يغمره الأنس الأتمُّ ويعود الكون كلُّه على كثرتهِ وكدرهِ حضرة رحمانيَّة واحدة ...

والفراغ العجيب الذي استولدته الفلسفة السائلة، هو حاصل خوضٍ مرير في صحراء المعنى. الخائضُ فيها محمولٌ على الظنِّ، أنَّ السؤال المُستَنْبَتَ من حجَّة العقلِ قد يكون كفيلاً بجعلنا ننحني لظهور الحقيقة. لكنْ الظانُّ إيَّاه غالبًا ما يغفل عن أمرٍ يؤيِّده العقل نفسه، وهو أنَّ السؤال الذي أُتُخِذَ سلاحًا أوحَدَ لنيل الحقيقة المدَّعاة، سوف يمسي مع الزمن داءً لا شفاء منه. كلَّما انتهى من سؤال ابتدأ بآخر. ثمَّ تتوالد الأسئلة إلى غير نهاية. حتى ليصير

الخائضُ في اللُّجَّة كالظمآن المضطرِّ لماء البحر، كلَّما شرب امتلأ منه ازداد عطشًا. في هذه الآونة يمسكُ السائلَ المتعبَ حالٌ مُفارقٌ لا استشعار فيه للمكان ولا للزمان، حتى ليخال الذي هو ساكن فيه، كما لو كان في تيهٍ لا مُمْسِكَ له. أو لكأنَّه شيء محاطٌ باللَّاشيء. يبدو كما لو أنَّه غريبٌ في دنياه. لا يجد ما يؤنسه في غربته سوى علامات استفهام وإشارات تعجُّب أو اندفاعة إلى هلعٍ لا قرار له. ثمَّ كيف له ألَّا يهلع وهو كمثل الواقف بقدمين مهزوزتين يوشك على السقوط من منحدر شاهق؟...

الممتحنُ في "الفراغ العجيب" يستشعر في نفسه ضدَّين يتنازعان بلا هوادة: ضدٌّ يصرُفه عن الامتلاء ليبقيه في بئرٍ دهريَّة بلا ماء، وضدٌّ يتطلَّع إلى الانعتاق ولا يجد إلى ذلك سبيلاً.. ولولا أن بقي للممتحن حظٌّ من العقل والرجاء لمكث في جوف الظلمة أبدًا. فما على الداخل إليه حالئذٍ إلَّا أن يأخذ بناصية نفسه ويتخيَّر: إمَّا التلاشي في عتمة الفراغ، أو النموّ تحت شمس الحضور المنفتح على الأبديَّة. إلَّا أنَّه سيبقى محمولاً على التساؤل الأليم: وهل تأتي وَخَزَاتُ الشكِّ من عند غير العقل؟ ولولا أن أصرَّ العقلُ على كبريائه الأرضيِّ لَمَا مَكَثَ في كهفه دهرًا يكابدُ رمضاءَ الجهل. وما الألم المرتَّبُ على السؤال المكتظِّ بالشكِّ إلَّا جزاء ما اقترف السائلُ من غلواء الطلب. والذين يسألون - لما أسدلوا على أبصارهم حجاب الرؤية - خاب سؤالهم وما كان لهم من جواب. والسؤال من غير تبصُّر سؤالٌ فان، وليس الفاني بقادر على طلب الاستفهام الذي يحيي ويدوم. فإذا كان الجواب متضمَّنًا في كلِّ سؤال يُسأل، فكلُّ ما لا يتضمَّنُه السؤال استحال فهمه. فالعقلُ المحتجبُ بالأسئلة الفانية لا يستطيع الحصول على جواب حين يُسأل عن شيء خارج حياضه. وما ذاك إلَّا لأنَّ العقلَ المستغرقَ في الأعراضِ العارضة لا يقوى على إبرام ميثاق مع الأصل. فما هو مستتر في الأصل، محفوظ بأصله ويتأبَّى على الإظهار. وما دام العقل مفصولاً عن أصله، نائيًا منه، كيف له أن يتعرَّف عليه أو يقرَّ له بالحضور؟.. وعليه، لا ينبغي للسؤال الساكن في العالم الفاني أن يطلب الإجابة عن عالمٍ لايفنى. والذي حالُه الفناء، لا يقدر على النفاذ إلى الذي شأنه الحياة والديمومة.

تستطيع الفلسفة برغبتها الموصوفة مجاوزة الفراغ، سوى أنَّها لا تلبث حتى تستعيد أسئلتها القديمة ضمن تشكيل يطابق المستحدث من مكابداتها. وفي هذه الحال لن نشهد أيَّ تبدُّل جوهريٍّ في رغائبها الكبرى. وما ذلك إلَّا لأنَّ لكون العقل المنتج للسؤال عقلٌ مشبَّع بفيزياء النظر ورياضيَّات الأحكام. سنرى أنَّ فيلسوف ما بعد الفراغ العجيب لم ينحُ بعد من جاذبيَّة الفراغ وسطوته. لذا لن يكون له حظُّ الخلاص من رَهَقٍ ثقيل الظلِّ تفترضه عليه نقلة العقل من طور غامضٍ إلى طور أشدَّ غموضًا... حتى أنَّه ليوشك على صراخ كتومٍ يضيق به الصدر.

العدد الثاني عشر - 1446هـ - شتاء 2025م

حين يدعوك "الفراغ العجيب" إلى التهيُّؤ لتحصيل الدرجات القصوى من النشاط الواعي، فذاك لمجاوزة معاثر أسئلة واستفسارات كَابَدْتها ردحًا طويلاً من الوقت. فالإنسان الذي يسأل لا يلبث أن يضمُّه السؤال ويدور مداره ثمَّ ليجعله أصل الإشكال. والإنسان إيَّاه هو الذي يميل إلى جعل تساؤله الحائر، تساؤلاً موصولاً باللَّامرئيِّ، أملاً بشهود قبسٍ ما من المعرفة... ذلك يومئ إلى أنَّ حامل السؤال حاضرٌ في جوف كلِّ سؤالٍ ولا يغادره البتَّة. حتى إذا سأل عن شيء، فإنمَّا يسأل عن نفسه في ذلك الشيء. وفي هذه الحال إمَّا أن يصبح كلُّ سؤال أدنى إلى صدىً شاردٍ في برِّيَّة، وإمَّا أن يغدوَ منفذًا للإدراك. فإنَّ من تيسَّر له الأخذ بسؤال الفهم ستحمله همّةٌ عاليَة ليكون شاهدًا على ما لا عهد له به. حالذاك ينظر الشاهد الفاهم بحدقات البصيرة إلى محلِّ السرِّ: يسائله، ويستحكي صمته الدهريَّ، ثمَّ يمضي إلى ما هو مستترٍ داخل احتدامات الكثرة. وكلُّ هذا من أجل أن يضع الشاهدُ الفاهمُ تساؤلَه في المحلِّ الأنسب، أو في قلب الشيء الذي هو ناظرٌ إليه.

V

النجاة من الفراغ العجيب كحادث وجدانيّ

لن يكون للناجي من القلق من سبيل، إلَّا من بعد سؤالٍ يسأله بشغف وله صفة التأسيس. ثمَّ لن يتسنَّى له مثل هذا السؤال إلَّا من بعد حادث وجدانيٍّ يطيح بما استحكم به من أسئلة لم تأتِه إلَّا باغتمام الصدر وتيهِ العقل. فإذا قُدِّر للسائل الواعي أن يعبر الحادث الوجدانيَّ بأمان، فسوف يُقدَّر له أن ينعطف نحو سفرٍ مستحدث ينقله من العَرَضيِّ إلى الجوهريِّ، أو من الاستفهام عن الفاني إلى السؤال عن الحيِّ والدائم. ولو كان لنا من توصيف مناسب للانعطافة الوجدانيَّة المشار إليها، لوجدناها في اللَّحظة التي يستتبُّ فيها رخاء الوجدان بمنأى من سطوة المفاهيم. نستطيع أن نرى إلى هذه الانعطافة باعتبارها مفتتحًا لوعي مُفارِق ترتسم معالمهُ ضمن طور عقلانيٍّ متحرِّر من مفاهيم العقل الأدنى وأحكامه. حتى أنَّ من فلاسفة اللَّاهوت وصف هذا الوعي المُفارِق بـ "السرِّ الرهيب" mysterium tremendum [رودولف أوتو- فكرة القدسي- ص 209] لكنَّ هذا السرَّ الكامن في قاع الوعي لا يلبث في لحظة ما، أن يظهر على نحوٍ غير متوقَّع، ثمَّ ليُحدِث انعطافة تتبدَّل معها معاني الأشياء، حتى تغدو الأسئلة والاستفهامات في شأنها على منقلب جديد. لكنَّ "السرَّ الرهيب" الذي توصف به هذه الانعطافة هو في الآن عينه، حادثٌ واقعيٌّ، ويمكن استشعاره والإحساس به، تارة على شكل لمحٍ باطنيٍّ يجتاح الصدر أنساً وبهجة، وطوراً على صورة إعصار روحي يأتي على حين بُغتة ليقوِّض مجمل البناءات النفسيَّة والمعنويَّة والمعرفيَّة التي قام عليها الوعي على امتداد الأحقاب المنصرمة.

بعد الفراغ العجيب بقليل يتهيَّأ للخارج منه أنَّ يدًا قدسيَّة تمتدُّ نحوه وتُشعِرُه بشيء من الأمان وَسَعةِ النظر. إذا تنبَّه المتهيِّءُ إلى هذا "التأتيِّ اللَّطفانيِّ" النازل عليه من الامتلاء المحض، فسوف يسائل نفسه عن الكيفيَّة التي ينبغي له أن يستقبله بها. والتأتيِّ بهذه الصورة غالبًا ما يتدفَّق من دون حسبان على الناجين من أغلال الفراغ العجيب. ولذلك فهو تدفُّق مفاجئ يثير مشاعر متضادَّة تراوح بين الدهشة والحبور والتهيُّب. وعلى الرغم من الفجأة التي غمرته برهبتها، لا يجد الناجي غرابة في ما حلَّ فيه. فالتأتيِّ اللَّطفانيُّ الصادر من اليد القدسيَّة ينبسط أمام المتلقّي على أكثر من صورة. حينًا على هيئة عقلٍ هادٍ يفيض على الكلّ، وحينًا كأمرٍ قدسيٍّ يعتني به ويمدُّه بالسرور العجيب، وثالثًا على صورة روحٍ كليٍّ العطاء ينفق من غير منَّة. لكنَّ 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 إلى كلِّ كائن من كلِّ كائن. من أجل هذا، لا يقدر المرء على إدراكها إلَّا إذا غادر كهف أنانيَّته، وانْسَرَحَ في اللَّامتناهي. أمَّا كيف له أن يفعل ذلك.. فدون ذلك بابٌ عالٍ سيكون على المتوجِّه شطر المحضر القدسيِّ دفعه من دون كلل، والإيقان بأنَّ ثمَّة بعد الفتح مُعطىً يملأ الفراغ العجيب أمرًا عجبًا..

يوشك صاحبُ الحظِّ الذي جاوز الفراغ أن يتعرَّض إلى جذبٍ غير عاديٍّ، هو أقرب إلى إحساس خاطف بلذَّة الدفَق المعنويّ. معه يتبدَّد كلُّ سؤالٍ مميتٍ، لينبعث من بعده التساؤل المحيي. والمتعرِّض للجذَب من بعد المجاوزة هو في سفرٍ معرفيٍّ لم يألفه من قبل. حتى لكأنَّ سَفَرَهُ هذا، عزوفٌ شغوفٌ عن الكثرة المملوءة بالغيظ. أو أنَّه هجرة تروم الوصول إلى ما يتعدَّى شوائب الماهيَّات الفانية وعيوبها، أو أنَّه ذاك الاستشعار الباطنيُّ الذي جعله الحكماء فكرًا هاديًا يقود إلى الأصل، ويحيل كلَّ ما في الكون إلى جناب الحضرة القدسيَّة.

الجذبُ الذي يغمرُ الناجي من الفراغ العجيب، سرٌّ مكتظٌّ بالرَّهبة. وهو نظير الشيء الذي يوجدُ بتمامه خارج دائرة المعهودِ، وهو المأمون منه، والمأنوس به، وهو الذي يملأ المشاعر دهشة وانذهالاً. أمَّا حين يكشف الجاذبُ عن هويَّته، لا يعود للسؤال عن السرِّ آنئذٍ من نفع. فلا لزوم لإشغال الفكر بأسئلة ومطالب قد تودي بصاحبها إلى الاغتمام. فمن أدرك سرَّ الاندهاش العجيب إدراك عيشٍ ومعاينة، لا يعبأ إن كان قد تعقَّل السرَّ بالحجَّة والاستدلال. فقد وصله الدليل بالمعاينة والاختبار لا بالخبر المشوب بالنقص. فإن من عاش السرَّ لا يَعُود يهمُّه التعرُّف على صفاته وآثاره. فإنَّه بلغ ما بلغ من التعرُّف، وبات يعرف ما لا يطيق معرفته أكثر أهل الندرة. عند هذا الطور الشاقِّ في مجاوزة الفراغ العجيب، ينبري السائل نحو استفهامات ترتقي بالسؤال وتقيمه في حقلٍ ميتافيزيقيٍّ مُفارق. الخاصِّيَّة الأصليَّة لهذا الحقل أنَّه يتطلَّع بسؤاله إلى المابعد بحيث تتعيَّن استفهاماته عن مبتدأ الوجود ونوع السؤال الذي يناسبه.

علوم المبدأ OMOLMABDAA
العدد الثاني عشر - 1446هـ - شتاء 2025م

VI

السُّؤال عن المبدأ كسؤال مؤسِّس

داخل الحقل المعرفيِّ الميتافيزيقيِّ المشار إليه، لا يُنظر إلى السؤال باعتباره تطلُّعًا لعلم يقي من جهل. إنَّما هو فعلٌ وجوديٌّ يختزن حضورًا باطنيًّا لمبدأ الوجود ومعناه. حين يسألُ العقل الواعي عن مبدأ الوجود فلا يفعل ذلك من فراغ، بل من أثر لهذا المبدأ سبق أن رَسَخَ في فطرته الأولى. وهذا هو الداعي الذي يجعل من الاستفهام عن مبدأ الموجودات فعل "تذكُّر" لما هو موجود في عالم المُثُل كما في نظريَّة المعرفة الأفلاطونيَّة. وهو الداعي نفسه الذي يجعل الاستفهام فعل تكشُّف وتجلٍّ لدى العرفاء. فالسؤال الطالع من وعيٍ فائق لا حاجة له إلى دليل من خارجٍ يسوِّغ طلوعه، ذلك بأنَّه سؤال يستنطق العلم المودَعَ في قلب السائل فيجاب. على هذا صحَّ أن نتصوَّر السؤال في مطارح "علم المبدأ" بوصف كونه حضورًا لحقيقة هذا العلم وأثره المبين في نفس السائل، ما يعني أنَّ السؤال عن المبدأ وعلم "البَدء الأول"، هو سؤال مؤسِّسٌ ويؤسَّس عليه؛ وما ذلك إلَّا لأنَّه موصول بالفطرة، ويعرب عن شوق داخليٍّ للإمساك بالطرف الأقصى لمعاني الأشياء والغاية من وجودها.

نقصد بكلامنا على "السؤال المؤسِّس"، ذاك الذي يؤسَّسُ منه وعليه فهم الوجود كوجود بالذات، والتعرُّف على الموجود بما هو موجود. ما يعني أنَّ حقيقة التأسيس في هذا السؤال مبنيَّة على تلازم وطيد بين الأنطولوجيِّ (علم الوجود) والفينومينولوجيِّ (علم ظواهر الوجود). وجلاء هذه الحقيقة لا يتأتَّى من التشطير بين المرتبتين، وإنَّما من التجانس والانسجام بينهما، حيث يكون السؤال مطابقًا لكلِّ مرتبة وجوديَّة بقَدَرِها.

وما كنَّا لنتطلَّع إلى سؤال يؤسِّس ويفتح على بدءٍ جديد، إلَّا لإخفاق الميتافيزيقا في الإفلات من الأسئلة الجارية مجرى عالم الممكنات. فالأسئلة الناشئةُ من هذا العالم والمشدودةُ إليه هي أسئلة تتغيَّر وتتبدَّد تبعًا لتغيُّر وتبدُّد موضوعاتها. أمَّا السؤال المؤسِّس فسِمْتُه الأصالة والامتداد ومجاوزة الممكنات العارضة. ذلك رغم الاعتناء بها من جهة كونها ممرًّا ضروريًّا إلى متاخمة المطلق. هو إذًا سؤال جوهريٌّ أصيلٌ ولا يتبدَّد لأنَّه موصول باللَّامتناهي. لأنَّه بالمطلق يكتسب السؤال المؤسِّس القدرة على التأسيس للمابعد. حيث لا يحدُّ من تجدُّده وديمومته تعاقب الزمن الفيزيائيِّ مهما تنوَّعت موضوعاته وتكثَّرت أحداثه.

والسؤال المؤسِّس يرقب كلَّ سؤال يأتي من بعده. يعاينُه ويعتني به ويسدِّدُه. والأثر المترتِّب على المعاينة والاعتناء والتسديد لا يقتصر على نتائج المراقبة والفحص لجهة صوابها أو خطأِها، وإنَّما في معرفة صواب وخطأ السؤال نفسه. أي أنَّ المؤسِّس يعاين حصاد عمله في ما

هو يعتني بكلِّ سؤال فرعيٍّ ويختبر جدواه. فلو جاءت النتيجة، باطلة، دلَّ هذا على أنَّ السؤال نفسه يحمل في داخله علَّة بطلانه. إنَّها طريقة عمل السؤال المؤسِّس التي تتوسَّل حكم الواقع لا حكم القيمة. تبعًا لهذه الطريقة لا أحكامُه متعلِّقة بخيريَّة مقاصد الفكرة أو حسن طويَّتها، وإنَّما بالظرف الزمانيِّ والمكانيِّ التي ولدت فيه. وهو ما تشير إليه القاعدة التالية: إنَّ حقَّانيَّة كلِّ استفهام تعود إلى التناسب بين لحظة صدوره واللَّحظة التي يستجاب له فيها. على سبيل المثال، لو أخذنا بفكرة ما لنصنع منها حدثًا تاريخيًّا، فإنَّ سَرَيانها في الواقع من أجل أن تحقِّق غايتها لا يتوقَّف على مشروعيَّتها الأخلاقيَّة فحسب، وإنَّما أيضًا على تناسبها مع أوان ظهورها، أي على توفُّر الشروط الزمانيَّة والمكانيَّة المناسبة لماهيَّتها وأصلها. فالفكرة التي تظهر في غير أوانها لا تبطل فقط لأنَّ الظروف لم تكن ناضجة لولادتها الطبيعيَّة، وإنَّما أيضًا لخلل في ذات الفكرة نفسها. فالسؤال المؤسِّس بصيرٌ بظروف الزمان والمكان، يستدلُّ ويدلُّ، يستهدي ويهدي، يدبِّر الفكرة ويرعاها بعقل صارم، ولا يهمُّه حُسن مظهرها وقوَّة جاذبيَّتها. والفكرة التي تستثير دهشة سائلها وحيرتِه، هي وليدة ظرف زمانيٍّ ومكانيٍّ محدَّد. لهذا السبب تروح تُفرغ كلَّ طاقتها ضمن هذين الظرفين ولا تتعدَّاهما. فإنَّما هي محكومة بوعي تاريخيٍّ معيَّن تستجيب له وتنتهي بانتهائه. وعليه، فإنَّ للأفكار بَدءًا وختامًا، ومبتدأ وخبرًا. وهي ككلِّ العوالم تولد وتعيش ثمَّ تشيخ وتؤول إلى الانتهاء. ولأنَّها متعلِّقة بزمان حدوثها وجغرافيَّته كان لكلِّ فكرة مكان تولد فيه وتنمو حتى تؤدّي الغاية من ولادتها.

والسؤال المؤسِّس محيطٌ بمبتدأ الأفكار وخواتيمها، ومتبصِّرٌ في مسار زمن الكائن الإنسانيِّ ومآلاته. من أجل ذلك، كان له أن يحظى بمكانة أصيلة في علم الإلهيَّات وفي فلسفة التاريخ. وهذه المكانة متأتّية من توفُّره على تكوينٍ ذاتيٍّ يمكِّنه من متاخمة الوجود بحاضريَّتيه المطلقة والنسبيَّة. ولذا فهو سؤال أصيل التناسبِ بين لحظة صدور الفكرة وزمن تحقُّقها في واقع محدَّد. على حين أنَّ تحويل الفكرة إلى حدث هو أمرٌ غير مرهون فحسب برغبة السائل والميقات الذي يحدِّده لتلقّي الجواب وإنَّما يعود إلى ما تقرِّره روح الزمن التي تحدِّد الوقت الأنسب لمثل هذا التحويل. فلكي يكتمل السؤال المؤسِّس وينجز ذاته سيكون على سائله أن يبذل جهدًا مضنيًا للعثور على ما يؤسِّس لآفاق الفكر وما يوقظ التاريخ من كسلِه ووهنه، وكذلك ما يحمل على التساؤل عمَّا يحتجب أو يتعذَّر فهمه. وهكذا فإنَّ العثور على استفهام يؤسِّس للآفاق هو فعل إبداع. ولأنَّه كذلك فهو إمَّا أن يكون استئنافًا ليقظة بعد إخفاق، وإمَّا أنَّه بدءٌ مستحدث غير مسبوق بنظير. وفي كلا الحالين يحتاج الأمر إلى استراتيجيَّة مسدَّدة بجميل الصبر. فلا شيء يقوى على الزمن وما يكتظُّ به من أسئلة قهريَّة سواه. ولو شئنا أن نجعل الصبر منهجًا لأقمناه في فضاء يتعدَّى زمان الصابر ومسكنه. فبذلك يستطيع من اتَّخذ سيريَّة الصبر دُربةً له أن يتلقَّى الجواب من دون أن يستيئس، أو أن ينال منه ضيق الصدر. والصبر مقولة زمانيَّة

لا يستطيع السؤال المؤسِّس أن يحظى بأهليَّة التأسيس إلاَّ بتدبُّرها. ذلك بأنَّ جلاء كلِّ غامض أو مجهول، سواء في عالم المعقولات المجرَّدة أم في عالم الممكنات الحسّيَّة، يلزمه عزم دؤوب على احتواء الزمن. وعليه، فإنَّ شرط إنجاز السؤال المؤسِّس نفسه، هو في تمكُّنه من السيطرة على زمن الاستفهام عن الكينونة وما فيها. أمَّا لو تعجَّل السائل تحصيل الجواب على ما سأل بقي سؤاله ناقصًا. ففي هذه الحال لا يعود يتسنَّى للسائل أن يعقد ميثاقًا مع المجيب ليأتيه بالإجابة. والإجابة المأمولة تمكث هنالك في مكان ما من المقبل، فمتى آنت مدَّتها أقبلت نحو طالبها كأنَّما تجيء إليه من هيكل الكمال الأبديّ. السؤال الذي كمُلَت عناصره وصار أهلاً للتأسيس جوابُه كامن فيه من قبل أن يظهر إلى العلن. ولأنَّ العلاقة بين السؤال والجواب هي علاقة إيجاد وتبادل، فإنَّ مقوِّمات السؤال المتشكِّلة من ضرورات اللَّحظة ومن وعي السائل بها، هي ما تجعل كلَّ سؤال فرعيٍّ على عهد وثيق بالسؤال المؤسِّس. ولهذه العمليَّة التبادليَّة لها زمانها الوجوديُّ الخاصُّ؛ حيث يتعرَّف السائل على ما يسأل عنه بوساطة السؤال نفسه. أي بالسؤال الذي ينضج ويكتمل قوامه بصبر المتدبِّر على المطلوب.

VII

إستحالة السُّؤال عن ذات الله

ينتمي السؤال عن الله إلى نوع الأسئلة التي لا يُجهر بها. ذلك لأنَّه ليس استفهاماً عن شأن عارض، فلا ينحكمُ إلى زمان ومكان، ولا يمكن إدراجه في حقل الاستفهام الفينومينولوجيِّ عن الأشياء. وهذا هو السبب الذي حدا باللَّاهوتيين والعرفاء إلى القول أنَّ السؤال عن عظمة الله وكذلك عن ذات الله هو سؤال ممتنعٌ أصلاً، حتى من قبل أن نتدبَّر جوابًا عليه. فالمسألة في هذا الموضع اللَّطيف تتعلَّق بما لا يمكن إدراكه. وكذلك بما يمتنع أصلاً عن الاستفهام، فالطبيعة البشريَّة تنطوي على الأسئلة التي تطابق هندستها التكوينيَّة. ولذا لا تستطيع الإحاطة - بوساطة السؤال- بما يغاير تكوينها الأصليّ. والعجز عن الإدراك لا يعود فقط إلى ضيق العقل البشريِّ ومحدوديَّته، وإنَّما أيضًا وأساسًا إلى الاختلاف الجوهريِّ بين صمديَّة الخالق و"كيميائيَّة" المخلوق. بناءً على هذه الفرضيَّة، يصير بيِّنًا كيف أنَّ الاستفهام في هذا المقام هو استفهام حائرٌ عن اللَّامتناهي المحيط بكلِّ شيء، بل هو سؤال عن الذي لا تحاط ذاته بالفهم لأنَّه مطلق. ولأنَّ المطلق يعني ذكر الشيء باسمه، فلن يعود جائزاً أن تُقرَنَ به صفة. ولأنَّه مطلق ومحيط بالموجودات في زمانها ومكانها، فلا مناص للموجودات من أن تأخذ من محيطها أصل موجوديَّتِها. المحيط عطاءٌ أزليٌّ يمدُّ كلَّ شيءٍ بما يحتاج إليه، والعطاء الأزليُّ لا ينتظر السؤال حتى يجيب، بل من طبيعته الإعطاء ليكون للموجود وجودٌ حيٌّ، سواء كان هذا

الموجود صامتًا متلقّيًا كالموجودات الفيزيائيَّة، أم ناطقًا ذا إرادة واختيار كالإنسان. بهذه الدالَّة يفيض العطاء الأزليُّ على الموجودات بإعطاءات تناسب خصائصها الوجوديَّة. يجيب على مطالب الأشياء سواء تلك المضمَرة في نفس الشيء، أو تلك الظاهرة على شكل مناجاة واعية. هو أنَّه الوحيد الذي يعلم سرَّ أسئلتها ومتى وأين وكيف تكون الإجابة. إجابة الأزليِّ على سؤال الشيء والإنسان لا تتأخَّر ولا تتقدَّم، وإنَّما صدور لواحديَّة السؤال والجواب في عين اللَّحظة. فالأشياء تحت عينه وعنايته، وفيضُه عليها لا ينقطع حتى لو تبدَّلت صورها المادّيَّة. أمَّا علاقة الأزل بأزمنة الإنسان فهي علاقة مُفارِقة، فالإنسان شيء لا كالأشياء، ولذا فإنَّ سؤاله لا يجيء صامتًا، بل هو أشبه بضوضاء تشغل الكينونة بنداءات لا تنقطع.

السؤال في المقام "فوق الميتافيزيقيِّ" منفتح على اللَّامتناهي ومقيَّدٌ فيه في الآن عينه. فالسؤال عن الأزل، وبالتالي عن الله لا يسري في عالم المفاهيم الذي نشأ ونما في محراب الماهيَّات الفانية. أمَّا السؤال عن الباقي والأزليِّ دائم فهو ما لا يمكن أن يُحمل على قول. لأنَّ القول المحمول على شيء ما، هو قول محدَّد ومحدود بماهيَّة ذاك الشيء. ولو شاء السائل أن يجيب على ماهيَّة الأزليِّ بالوصف فلن يسعفه اللَّفظ. فالأزليُّ يتأبّى على كلِّ لفظ، ولو تُلفِّظ عنه - كما يقول ابن فارس في فقه اللُّغة- فليس اللَّفظ بصائب حتى لو كان صادقًا في اللَّحظة التي يصدر فيها على لسان اللَّافظ.

التساؤل الحائر هو غاية الطريق إلى وعي الوجود على أتمِّه. وخلافًا للَّذين قالوا إنَّ الهدف من البرهان والاستدلال هو رفع الحَيْرة، يمضي الذي وجدوا في كلِّ سؤال عين جوابه إلى أنَّ غايتهم تحصيل الحَيْرة. ذلك لأنَّها المنطقة التي يبلغ فيها الوعي بالوجود رتبته العليا المتجلِّية براحة العقل وهدأة القلب. فمن مشى مع الحَيْرة الهادية وَصَلَ مبتغاه. فإنَّما هي مقامٌ عقليٌّ رفيع يتواصل فيه الحائر مع الروح القدس ليوصله الروح القدسيُّ إلى حضرة الحقّ. وحضور الحائر في الحضرة الحقَّانيَّة هو حضور شاقٌّ ومُحيرٌ، لأنَّ صور التجلّي فيه غير متناهية ولا تتوقَّف عند حدّ. بل هي على تدفُّق دائم من التجلِّيات الرحمانيَّة والصور العلميَّة. لأجل هذا يحارُ العارفُ الواصلُ في أيٍّ منها ينبغي له أن يتخيَّر حظَّه ممَّا في المائدة الإلهيَّة من مذائق. فالعارف الواصل في مقام التحيُّر هو في حَيْرة آمنة، ذلك بأنَّ حيرتَه هي حيرةٌ محفوظةٌ بالحضرة ومطابقة لقوانينها وشرائطها. وأعظم قوانين الحضرة هي تلك المنبعثة من المكنون والخفيّ. فلا تعلن الحضرة عن نفسها حتى للحاضرين فيها. فإنَّما هي سرٌّ محفوظٌ في الغيب الأعظم. فلا يدرك هذا السرَّ أحدٌ. والخائضُ في غمرة الحضرة لا ينبغي له الخوض إلَّا عند سواحلها، وليس له أن يبلغ اللُّجَّة. فثمَّة بحرٌ خِضَمٌ من أدرك نقطة

علوم المبدأ
العدد الثاني عشر - 1446هـ - شتاء 2025م

منه غاصَ في قاعه العجيب، ثمَّ لم يعد يميّز النقطة من النقطة، ثمَّ يمضي بعيدًا في الماء فلن يبلغ النهايات، ثمَّ يميل ثانية نحو الشاطئ علّه يجد ما يريد في صحراء الجهل. فإن المعرفة التي ما فيها جهل -كما يقول العرفاء - هي المعرفة التي ما فيها معرفة.

ولمَّا أن كانت الحَيْرةُ في السؤال عن الله على منازل، أمكن لنا أن نترقَّب بعض أخبارها، ونبتني لكلِّ خبرٍ سؤالاً يناسب الوعي به.

أوَّلًا: سؤال الحائر الواقف على باب السرّ

وهي مبتدأ رحلة وعي الحائر لحَيرته. وحيرتُه في أثناء ذلك كلُّها انذهالٌ لفرط ما يستترُ وراء الباب من غرائب. وبفعل الوقوف المهول على باب السرِّ يغفُلُ الحائرُ عن كلِّ سؤال. فلا يعود لديه مُنفَسح من وقت للاستفهام عن شيء. ولشدة غفلته يثوي ما يختزنه من أسئلة إلى قاع النفس. لكأنَّما انصرف الحائرُ بجميعه عن كلِّ مسألة وطلب، فتعطَّل الفكرُ وانعقد لسانُ الحال. الاستفساراتُ كلُّها انحشرت في برهة حتى أوشكت كلُّ أوقاته على التبدُّد. والذين عاينوا أحواله من قرب يقولون: إنَّ الحائر رأى الحقَّ في كلِّ صورة يتجلَّى بها الحقّ. وأنَّ حَيْرته أشبه بدوران دائم مع صُوَر التجلّي. وحين سعى إلى التعرُّف عليها، صار مسعاه سببًا في حيرته، وما ذاك إلَّا لأنَّ سعيه بالفكر وحده يفضي إلى قطيعة بين سؤاله عن حضرة الغيب وإيمانه بها في الآن عينه. لذا قال العارف: "إنَّ من طلب الواحد في عينه لم يحصل إلَّا على الحَيْرة. فإنَّه لا يقدر على الانفكاك من الجمع والكثرة في الطالب والمطلوب.. وكيف يقدر على أن يحكم على نفسه بأنَّه طالب وأن يحكم على مطلوبه بأنَّه مطلوب؟! ولأنَّ الحقَّ تعالى ينسب إلى نفسه صفات تعبرِّ عن نوع من التشبيه، فإنَّ أدلَّتها العقليَّة تبقى مستحيلة وعصيَّة على الإدراك. في هذا الموضع قال الشيخ الأكبر إنَّ "العقل السليم يبقى حائرًا في الأخبار التشبيهيَّة، وليس بمقدوره الوصول الى مقصود الحقِّ في هذه الأمور".

ثانيًا: سؤال الحائر الواقف أمام مرآة التجلّي

في هذا المنزل تنفتح عين العارف على مسرح الأسرار. وهو ما يسمَّى عند العرفاء مقام الكشف والشهود. في هذا المقام لا توجد حَيرَةٌ كتلك الناشئة من تقييدات العقل. فقد انتقل الحائر من عقل مقيَّد يرعى الموجودات الفانية، إلى عقل ممتدٍّ يروم العناية بما لا يفنى. والعقل الممتدُّ يستطيع الجمع بين الأضداد، وهو ما لا يستطيعُه العقل المحدود. فلئن كانت حَيْرة العقل المحدود ناشئة من تفرُّق الفكر والنظر، كانت حَيْرةُ العقل الممتدِّ منشأً لتوحيد الوجود والتعرُّف على حقائقه المستترة. من أجل ذلك قيل: إنَّ صاحب الكشف

لا يُصاب بالحيرة كما يصاب أهل النظر العقليّ. فإنَّ لأهل الكشف حيرتَهم المخصوصة الدافقة عليهم من التجلّي الإلهيِّ بجميع صوره المتضادَّة، حيث يقبلونها جميعًا، ويصبحون مظهرها جميعًا. فالوصول إلى الحَيْرة في باب الحقِّ إنمَّا هي عين الوصول إلى الله. فإنَّها تزداد مع كلِّ تجلٍّ. وبهذا تصبح الحَيْرةُ مقامًا علميًّا، يعود العارف معها إلى نفسه، ويسأل بلسان الحقِّ أن يزداد علمًا فوق علم.

ثالثًا: سؤال الحائر الغارق في حَيْرته

هذا المنزل من الحَيْرة مخصوصٌ بالعارف الذي استقرَّ في مقام التدفُّقات الرحمانيَّة فَحَارَ في أيِّ سبيل يسلك: البقاء في أفق نفسه بما تكتظُّ به من الصور الشهوديَّة، أو مفارقة ما هو فيه ليستأنف صعوده. وحالما يبتدئ الصعود تأخذه حَيْرتَه إلى مطارح أخرى من التجلّيات. كلَّما تراءى له تجلٍ تضاعف حَيْرة على حَيْرة، ولا مناص له من السير في أرجاء الحَيْرة اللَّامتناهية حتى يُكشف عنه الغطاء.

رابعًا: سؤال الحائر الواقف على باب الله

في الإجابة عن معنى قوله: (اللَّهم زدني فيك تحيُّرًا) أنَّ الله لم يزل على ما هو عليه قبل الخلق ومعه وبعده. فإنَّه لم يجعل مخلوقًا من المخلوقات شيئًا من ذاته ليتعرَّفه به، أو يُتوصَّل به إليه، وإنمَّا اخترع الأشياء عن مسٍّ مشيئته لها بأنفسها، وأقامها بأظلَّتها. فإنَّ الله أحبَّ أن يُعرَف ليُذكر فيُحمد، ويُشكر فيُعبد، ولا يمكن ذلك من حيث ذاته؛ لأنَّ ذاته في الأزل، والمخلوقات في عالم الإمكان، فلا يتجاوز شيء منها ما وراء مبدئه. كلُّ الموجودات حيال ذاته تعالى كرة مستديرة على نفسها على التوالي، ونفسها هي الصفة، التي هي لها بمنزلة القطب والنقطة. فالموجودات لعلَّة امتناع المجاوزة إلى ما وراء المبدأ هي بنفسها حجاب لنفسها؛ لأنَّه تجلّى لها بها، وبها امتنع منها.

سيكون لنا بإزاء الجمع بين الضدَّين في السياق الاستفهاميِّ عن الله، أن نستحضر ما ذكره ابن عربي عن أنَّه تعالى هو الجامع للضدَّين بل هو عين الضدَّين إذ لا عين زائدة، فالظاهر عينُ الباطن، والأول والآخر، والأول عين الآخر والظاهر والباطن. في السياق ينبري جمع من الحكماء الوجوديين إلى الحديث عن أنَّ رفع الأضداد أو جمع الأضداد هو أمرٌ بديهيٌّ في ساحة ما فوق الوجود، أي في الذات الربوبيَّة (Godhead)، والتي هي عديمة اللَّون مطلقًا. ففيها يفقد كلَّ شيء لونه وتجتمع الأضداد. هناك كلُّ الأشياء شيء واحد، والواحد كلٌّ في كلّ. هناك الجميع واحد في النفس والواحد في الجميع. والعالم المحسوس

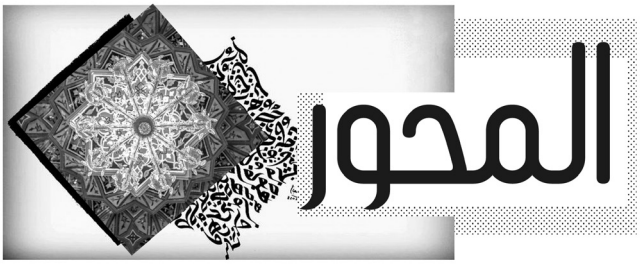
علوم المبدأ
العدد الثاني عشر - 1446هـ - شتاء 2025م

يحمل أضداده معه. والأضداد لا يمكنها أن تبقى بهذه الخصوصيَّات في الوجود الذاتيِّ (essential being). فالإنسان من وجهة نظر المعلِّم إيكهارت يمكنه من خلال اجتياز هذه الحياة ودخول ساحة حياة أعلى اجتياز العقل الجزئيِّ الذي يميّز الأشياء بعضها عن بعض والوصول إلى الله. هناك - حيث الطور الذي وراء طور العقل - ينعدم امتناع اجتماع أو ارتفاع النقيضين. فبما أنَّ الله جامع الضدَّين بل هو عين الضدَّين فبإمكانه أن يكون ظاهرًا وباطنًا، واحدًا وكثيرًا، أولاً وآخرًا في آن واحد. لذلك يُعدُّ الجمع بين الضدَّين أو "هو لا هو". أصل أصول التناقض أفعال الرحمانيَّة.

عالم الوجود حسب ابن عربي غير قابل للإدراك في شكله الحقيقيِّ إلاَّ في صورة جمع الأضداد. فهو يعتقد أنَّ الماهيَّة الحقيقيَّة للعالم غير قابلة للمعرفة إلاَّ عن طريق قبول الأضداد مجتمعة فقط. خلاصة القول أنَّ جمع الضدَّين واجتماع النقيضين، يبدأ من الله، ثمَّ يتجلَّى ذلك في كلِّ العالم. ومثل هذا الأمر يظهر بشكل أكبر في وجود العارف والإنسان الكامل الذي هو مظهر أتمّ لله، ويبعث على حيرته. وهذه الحيرة ليست ناشئة من عدم عثوره على الحقيقة، وإنَّما لأنَّه أدرك الحقيقة فوجد نفسه لا شيء وكلَّ شيء في آن واحد، ومتحرِّرًا من كلِّ قيد لكنَّه يقبل كلَّ قيد. إنَّه لم يشمّ رائحة الربوبيَّة لكنَّه يحكم العالم بأسره. فهو فانٍ وضائع ومجهول، لكنَّه معلوم. إنَّه بكلمة يتمتَّع بخصوصيَّة المقامات كلِّها لأنَّه بلغ مقامَ اللَّامقام.

مع هذا التحوُّل يرتقي الإنسان درجة من المعرفة لا يعود معها سؤاله عن العالم مقيَّدًا بما تفترضه التجربة الحسِّيَّة واستدلالات العقل الأدنى. وعند هذه المنطقة من التعرُّف يتَّصل مبتدأ السؤال بخبره وخبره بمبتدإه، وتصبح البدايات عين النهايات، والمساءلات عين الإجابات. يجري هذا التحوُّل المُفارِق "حين يبلغ الإنسان مقام الإدراك الواقع في ما فوق عالم الحسِّ، حيث لا يبقى أيُّ أثر من الأضداد". وبالنتيجة لا يتحرَّر الأسود من سواده، ولا الأبيض من بياضه، وإنَّما الأسود أبيض، والأبيض أسود. فالأضداد تجتمع بعضها مع بعض من دون أن تفقد ذواتها. وإذا كان العقل الفعَّال لا يستطيع أن يعطي شيئًا لم يُعطَ له، أو ليس بمقدوره أن يرى تصوُّرين أو صورتين في آن واحد، فإنَّ بمقدور القدرة الإلهيَّة أن تخلق في النفس صورًا عدَّة، في آن واحد وفي نقطة واحدة.


علم المبدأ
ILMOLMABDAA



الاستفهام القلِق عن الله

أليستر ماكغراث

في السؤال عن سرِّ العماء في الكنز المخفيِّ

مهدي زماني

السؤال عن السؤال في فلسفة الحداثة

جميل حمداوي

السؤال العرفانيّ وجدل الإحياء

نورة بوحناش

السُّؤال السقراطيّ وغاياتُه

غيضان السيد علي

سؤال الحداثة العاثر عن الله

جورج هلال

الاستفهام عن سرِّ الأنوثة لدى ابن عربي

مفتاح حلاّب

الضجر وسؤالُه عند هايدغر

فرانك درويش

ميتافيزيقا السُّؤال

محمود حيدر

الاستفهام القلِق عن الله
اختباراتي الشخصية مع أطروحات ريتشارد داوكينز الإلحاديَّة

أليستر ماكغراث
لاهوتيّ وباحث في الفلسفة-إيرلندا الشماليَّة

ملخّص إجماليّ

يتحدَّث اللَّاهوتيُّ والمفكِّر الإيرلنديُّ أليستر ماكغراث عن اختباراته الذاتيَّة في ما يتَّصل تحديدًا بالسؤال عن مغزى العلاقة بين الإيمان بوجود الله، والتقدُّم العلميّ. ومن خلال عرضه لسيرته الشخصيَّة التي شهدت في مرحلة من مراحلها معاناة شاقَّة مع الإلحاد، يفتح ماكغراث أفق المساءلة مع أفكار أحد أبرز الشخصيَّات الإلحاديَّة في القرن العشرين، عنينا به ريتشارد داوكينز (Richard Dawkins).

في مقدَّم التساؤلات التي يطرحها اللَّاهوتي الإيرلندي المعاصر، تلك التي تدور حول جدوى أطروحات داوكينز المستندة إلى العلم، والتي تهدف إلى إبطال الاعتقاد بوجود الله. وعلى ما يبيِّن ماكغراث انطلاقاً من تجربتهن الشخصية، فإنَّ إلحاد داوكينز لم يكن حالة عارضة في مسيرته المضطربة، وإنَّما كان على صلة وطيدة بعلومه المكتَسبة وطريقة تفكيره المتأثِّرة إلى حدٍّ بعيد بمناخات العلْمَنة والنزعات الإلحاديَّة التي شاعت بقوة في المجتمعات الغربيَّة الحديثة. ولأجل ذلك يرى ماكغراث أن داوكينز كان جائرًا في أحكامه على الدين، وانه لم يكن يمتلك أيَّة أسُس برهانيَّة في دفاعه عن آرائه، والسبب في ذلك، يعود إلى تمسُّكه الدوغمائيِّ بالعلم ومنهجيَّته الماديَّة المحضة.

* * *

مفردات مفتاحيَّة: السؤال - الاستفهام القلق - الإلحاد - داوكينز - الله – العلم- الإيمان الديني.

عنوان البحث بلغته الأصليَّة: L'évolution a-t-elle éliminé Dieu -

المصدر: www. scienceetfoi. com/evolution-elimine-dieu-atheisme

- نقله من الفرنسيَّة: مروان العبد الله وراجعه فريق التحرير.

تمهيد

كنت في ما مضى ملحدًا. نشأتُ وترعرعت في مدينة بيلفاست، عاصمة أيرلندا الشماليَّة. في الستينيَّات من القرن الماضي توصَّلت إلى نتيجة حتميَّة مفادها أنَّ اللَّه ضربٌ من وهم الطفولة، وملجأ للعجزة وأصحاب النفوس الضعيفة. لكنَّني أعترف الآن بأنَّه كان رأيًا ينطوي على الكثير من السذاجة والإجحاف، وأراه اليوم محرجًا بعض الشيء.

جانب مهم من المنطق الذي دفعني إلى هذا مثل الاستنتاج، كان يستند إلى العلوم الطبيعيَّة. في الثانويَّة العامَّة، كنت تخصَّصت في الرياضيَّات والعلوم، وفي الجامعة درست الكيمياء. غير أنَّ الحافز الأساسيَّ لدراسة العلوم كان يعود إلى فكرة مذهلة، وهي القدرة على الدخول في عالم الطبيعة الرائع. ولقد اكتشفت أيضًا أنَّ العلوم مثل الرياضيَّات والكيمياء هي أفضل معين لنقد الدين، ذلك بأنَّ الإلحاد والعلوم الطبيعيَّة على تناغم فكريٍّ إلى درجة كبيرة. إلا أن هذه الأفكار بقيت راكدة إلى أن وصلتُ إلى جامعة أوكسفورد في أكتوبر 1971. بدءاً من تلك المرحلة الجامعة سيثبت عندي أن الكيمياء، ثمَّ فيزياء الأحياء الجزئيَّة، أنَّهما منشِّطان رائعان للفكر. أحيانًا كان ينتابني اندفاع لامعٌ نحو هذين العِلمَين، إلَّا أنَّ هواجسي ما لبثت أن عادت لتبرز على شكل أسئلة وجوديَّة. وإلى جانب عشقي للعلوم الطبيعيَّة التي فاقت كلَّ التوقُّعات فقد أعدت التفكير بإلحادي. ليس من السَّهل على أحد أن يُخضع معتقداته وقناعاته للنقد، لكنَّني اتَّخذت هذا القرار لأنَّني أدركت أنَّ الأشياء لم تكن بالسهولة التي كنت أعتقدها في السابق، حتى أنَّ بعض العناصر تراكمت لتشكِّل بالنسبة إليَّ ما يُسمَّى بأزمة المعتقد.

من بعد ذلك بدأت أُدرك أنَّ أُسُس الإلحاد ليست مُرضية. أمَّا البراهين السابقة التي بدت لي جريئة، وقويَّة وحاسمة، فهي تبدو لي الآن خجولة وغير مؤكَّدة. الفرص التي سمحت لي بالتكلُّم مع بعض المسيحيين عن إيمانهم أثبتت أنَّني لا أعرف عن هذا الدين إلَّا القليل. والدين المسيحيُّ الذي أعرفه مجرَّد وصف لبعض البيانات من قبل نقَّاد بارزين مثل برتراند راسل وكارل ماركس، لم يكن دقيق المنهجيَّة في توصيفه. من جهة أخرى، أدركت وبصورة تدريجيّة أنَّ فرضيَّتي حول العلاقة بين العلوم والإلحاد كانت ساذجة لوافد جديد. من أهمِّ الأمور التي كان يجب أن أُعالجها هي الفصل المنهجيُّ لهذه العلاقة، وأنَّ العلوم والاعتقاد المسيحيَّ تجمعهما علاقة وثيقة. كما أنَّني سأحاول فهم لماذا لا يتقاسم الآخرون معي هذا الرأي.

في عام 1977، بينما كنت أجري أبحاثًا في علم فيزياء الأحياء الجزئيَّة بجامعة أكسفورد، قرأت أول عمل لـ ريتشارد داوكنز، تحت عنوان "الجين الأناني" الذي صدر في العام الماضي. كان كتابًا رائعًا مليئًا بالأفكار ومظهرًا قدرات رائعة تغرس في نفس القارئ مفاهيم صعبة. كنت أقرأه بشغف. ولكن، كنت في الوقت نفسه حائرًا أمام ما كنت أعتبره الإلحاد السطحيَّ المرتكز بطريقة غير متوازنة على البراهين العلميَّة التي عرضها في كتابه. لقد بدا إلحاده كما لو كان متَّصلاً به بيولوجيًّا عبر فكره بدلاً من كونه ثمرة دليل علميٍّ من المفترض أن يكون قد جمعها بنفسه.

دحض أسئلة داوكينز الإلحاديَّة

في الفترة المعاصرة سيعلن داوكينز بحزم أنَّه حامل راية مؤسَّسة الإلحاد البريطانيَّة. لقد تحوَّل الشاب اللَّامع في علم الحيوانات شيئًا فشيئًا إلى أهمٍّ ناقد للدين وخصوصًا الديانة المسيحيَّة. نوعيَّة كتاباته جعلته معارضًا بكلِّ ما للكلمة من معنى، كما أنَّ عدائيَّته وعنفه النثريَّ سيجعلانه معارضًا من دون منازع لكلِّ مدافع عن المسيحيَّة. هذا ما أودُّ طرحه والتطرُّق إليه من خلال مساءلة بعض أطروحاته في مواضيع العلم والإيمان، وإعادة النظر في العلاقة الفكريَّة بين العلم والإلحاد. وليس هدفي انتقاد علمه وإنَّما تحليل العلاقة بين الطرائق العلميَّة والإلحاد الذي يدافع عنه.

سوف أوجز في ما يلي أهمَّ العناصر الأساسيَّة في نقد داوكينز الإلحاديِّ للمسيحيَّة، ثمَّ سأجيب عنها بإيجاز. وليس من ريب في أنَّ القرَّاء المتَّعظين سيجدون توضيحًا ونقدًا مفصَّلاً عن رؤية الإلحاد عنده خلال ما قدَّمته في كتابي "إله داوكينز" (Dawkins God)؛ وأمَّا الذين يرغبون في نقاش معمَّق لهذه الرؤية، فهم مدعوون إلى مراجعة هذا الكتاب.

أوَّلًا: استبعاد السؤال عن الله

بالنسبة إلى داوكنز، العلم وخصوصًا فرضيَّة دارون جعلت الإيمان بالله مستحيلاً. فقد راح يدعم فكرة أنَّ العالم قبل هذه الفرضيَّة مُصمَّم من قبل الله، أمَّا بعدها فقد أصبحت هذه الفكرة خياليَّة بالنسبة إليه. لم يكن لدارون أيُّ غرض من وراء فرضيَّته، ونحن واهمون إذا اعتقدنا العكس. إذًا، لا يمكن وصف الكون على أنَّه سيّئ أو جيّد. والواقع أنَّ داوكينز يدعم نظريَّة أنَّ الكون الذي نراقبه يمثِّل الخصائص التي يمكن توقُّعها، ولكن في نهاية المطاف سوف نصل إلى الاستنتاج التالي: "لا هندسة، لا بشر، لا خير... ولا شيء سوى اللَّامبالاة العمياء والخالية من أيِّ رحمة.

يرى داوكينز أنَّ نظريَّة دارون هي رؤية عالميَّة أكثر ممَّا هي نظريَّة علميَّة فقط. فلقد أتاحت له هذه النظريَّة تقديم براهين أبعد من حدود العلم. وهو يدفعنا بشكل خاصٍّ والعلوم بشكل عامٍّ، إلى طرح سؤال الإلحاد على نحو صريح. ولكن لماذا يؤدّي مثل هذا الاندفاع إلى خلاصة مؤدَّاها أنَّ اللَّه غير موجود؟

نحن ندرك جيدًا أنَّ الطرائق العمليَّة لا يمكنها اتِّخاذ قرار بشأن فرضيَّة وجود الله، مهما كانت الطريقة: إيجابيَّة أو سلبيَّة. كلُّ من يعتقد أنَّه بإمكانه إثبات وجود اللَّه فهو مخطئ فيشوِّه سمعته. بعض علماء الأحياء البارزين مثل فرانسيس كولين يؤكِّدون أنَّ العلوم الطبيعيَّة تنشئ قرنيَّة إيجابيَّة عن الإيمان، وآخرون (مثل جاي كولد) يعتقدون أنَّها تؤثِّر سلبًا في نفوس المؤمنين، ولكنَّهم لا يبرهنون شيئًا مهما كانت رؤيتهم. إذا كان سؤال وجود اللَّه أمرًا يجب حسمه، فمن الضروريِّ أن يكون قائمًا على أسُس أخرى.

في مقالة له صدرت عام 1992 في مجلَّة (Scientific American)، أصرَّعالم الأحياء الأميركيُّ في ذلك الوقت، ستيفن جاي كولد، على أنَّ العلوم لا يمكنها حتى بطرائقها الخاصَّة أن تثبت وجود الله. يضيف: لا يمكننا كعلماء، تأكيد أو نفي هذا الوجود، ولا يمكننا حتَّى بكلِّ بساطة شرحه. العنصر الأساسيُّ لـ كودا يمكن أن يكون نظريَّة درونيَّة لا تمتُّ بصلة لوجود أو طبيعة الله. بالنسبة إليه يمكننا أن نجد علماء أحياء ملحدين مثل العالم الأرثوذكسيِّ الروسيِّ ذوب زهانسكس. أمَّا ما فعله داوكينز فهو التعامل مع النظريَّة الدارونيَّة كطريقٍ فكريٍّ للإلحاد. ولكنَّ مساره الفكريَّ يدلُّ على أنَّه غارق هو أيضًا في الإلحاد. إذن، ثمَّة هوَّة بين النظريَّة الدارونيَّة والإلحاد، ومن الواضح أنَّه يريد ردمها. وأمَّا إذا أردنا الوصول إلى نتيجة، فقد وَجَبَ في هذه الحال، استخدام وسائل مختلفة، بليغة ومقنعة، ومن المفروض أن تكون البراهين قويَّة.

ثانيًا: الإيمان المسيحيُّ كتسليم بلا دليل

حسب نظر داوكينز، أنَّ المسيحيَّة بنت أساسها على الإيمان، وتركت البحث الحقيقيَّ المتمحور حول أدلَّة إثباته جانبًا. وهكذا، فإنَّ أحد أهمِّ طروحاته التي ترد بإستمرار في كتاباته، هي تلك القائلة بأنَّ الإيمان في الدين هو ضربٌ من الثقة العمياء، ولا تقوم على الأدلَّة سواء كانت عقليَّة أم حسِّيَّة. الواضح أنَّ داوكينز يدعم فكرة نعت الإيمان بأنَّه نوع من الأمراض العقليَّة، أو هو آفة الكون، بل

ويمكن مقارنته بفيروس الجدري ومن الصعب القضاء عليه. غير أنَّ الحقيقة هي أبسط من ذلك. لقد كنت متيقِّنًا في حينها بمثل هذه الأفكار، ذلك لأنَّني كنت مُلحدًا واعتبرت براهينه مقنعة. أمَّا اليوم فقد تغيَّرت نظرتي، وصرت أرى بشيء من السخرية لقوله أنَّ الإيمان هو الثقة العمياء، أو أنَّه لا يكترث بالأدلَّة الثابتة، بل ويتجاهل حتى الأدلَّة المعارضة.

لنبدأ الآن بمجموعة من الاستفهامات: أولاً، بمعاينة هذا التعريف للإيمان ومن أين مصدره. ثمَّ لماذا علينا القبول بهذا التعريف اللَّامنطقيّ؟ وبالتالي، من قال إنَّ هذا التعريف منسوبٌ إلى المؤمنين؟ يبدو أنَّ داوكينز غير واضح في هذه النقطة، وبالتالي لا يعرض أيَّ كاتب دينيٍّ ليبرِّر هذه التعريف غير المنطقيّ. وهذه الطريقة غير المبرَّرة تحوِّل الإيمان إلى نوع من المهزلة الفكريَّة. في الواقع، لا يمكنني قبول هذه الفكرة، ولم أجد مفكِّرين دينيين اعتمدوها. هذا التعريف لا يمكن الدفاع عنه من جانب أيِّ طائفة مسيحيَّة. وهو خاصٌّ بداوكينز، وجزء من استراتيجيَّة تهدف إلى النقد. في هذا المجال، نشير إلى أنَّه من المقلق بالنسبة إليه أن يعتقد بحزم أنَّ الإيمان يعني الثقة العمياء، علمًا أنَّ هذا التعريف لا يتبنَّاه أيُّ كاتب مسيحيّ.

هذا ما قد يعتقده داوكينز بعكس المسيحيين الذين لا يفكِّرون بذلك. وفي هذا الموضع يقدِّم غريفيث توماس (W. T. Griffith-Thomas)(1861-1924) تعريفًا للإيمان المسيحيِّ التقليديِّ الطويل باعتباره المفتاح إلى استفهام عن كلِّ ما يتعلَّق بالطبيعة البشريَّة. فهو ينبني على تصوُّر فكريٍّ راسخ، ويقوم على الأدلَّة المقنعة المتأتِّية من الثِّقة بالقلب والمشاعر التي أُسِّست على الإيمان، وتوّجت بالإرادة التي تصرُّ على هذا الإيمان والثقة من خلال منطق الحياة.

هذا التعريف المنطقيُّ جدًّا يجمع العناصر الأساسيَّة للفهم المسيحيِّ للإيمان. وهذا الإيمان "يبدأ مع قناعة فكريَّة تقوم على الأدلَّة المقنعة". لذا لا أرى فائدة من إشغال القرَّاء بالنصوص المسيحيَّة اللَّا متناهية المقتبسة من جميع الفترات الزمنيَّة والعصور لدعم وجهة النظر هذه. ففي كلِّ الحالات تبدو محاولات داوكينز آيلة إلى الخيبة لجهة تشويه التعريف المسيحيِّ للإيمان.

الإيمان طفوليٌّ، كما قيل لنا، والأفكار الجميلة غالبًا ما تترك فينا الأثر المديد طيلة العمر. ولكن من الأفكار ما هو غير أخلاقيٍّ وشنيع ومضحك. أمَّا الآن، فقد نمَونا وعلينا أن ننتقل إلى أسئلة أخرى من قبيل: لماذا نؤمن بأمور لا يمكن تفسيرها علميًّا؟ خلافًا لما يزعم داوكينز من أنَّ الإيمان بالله هو مثل الإيمان بـ"سانتا كلوز" أو الجنِّيَّات. عندما تكبرون سوف يمرُّ عليكم مثل هذا

الزَّعم مرور الكرام، وهذه الحجَّة جديرة بهاوٍ، ولكنَّها غير مقنعة أبدًا. لا توجد دراسة جادَّة تظهر أنَّ الناس لا ينظرون بالطريقة نفسها إلى الله. ولقد توقَّفت عن الاعتقاد بـ"سانتا كلوز" وبالجنِّيَّات عندما كنت في السادسة من عمري. وبعد إلحادي ببضع سنوات، اكتشفت اللَّه عندما صرت شابًّا. لم أنظر قطُّ في ذلك الانحدار إلى مرحلة الطفولة. وخلال قيامي ببحث لكتابي"غسق الإلحاد"(le crépuscule de l'athéisme)، لاحظت أنَّ الكثير من الناس وصلوا إلى الاعتقاد بالله في مرحلة متأخِّرة من حياتهم، إلَّا أنَّني لم ألتقِ أحدًا يؤمن بـ«سانتا كلوز» في المرحلة ذاتها.

إذا كانت حجَّة داوكينز «المسطَّحة» مقبولة، فإنَّه سيستعين بوجود تشابه حقيقيٍّ بين اللَّه و«سانتا كلوز»، وليس هذا هو الوضع إطلاقًا. من الواضح أنَّه لا يمكننا أن نضع في الفئة نفسها الإيمان بالله والمعتقدات الطفوليَّة. حسب داوكينز إنَّ هذه المعتقدات قابلة للمقارنة مع غيرها في كيان غير موجود. ومع هذا، فإنَّه يرتكب خطأ بدائيًّا لجهة أنَّ براهينه لا تسمح بإدراك نهاية الفرضيَّات الحججيَّة. يا لها من سخرية، حين يأخذنا فهمه للإيمان المسيحيِّ إلى حصره في الإيمان الذي يأخذنا به عالم «سانتا كلوز». لكن لسنا نرى عجبًا حين نعرف أنَّ هذا الفهم للإيمان هو نفسه الذي بنى عليه تراثه الفكريَّ في جامعته الخاصَّة، وخصوصًا في موادّه العلميَّة. ولا بدَّ من القول أنَّ دور الفلاسفة المسيحيين في ظهور العلوم البيولوجيَّة كان في النهاية موثّقًا بطريقة جيدة. أمَّا الثّقة التي يمضي إليها داوكينز من أنَّه لا مهرب من الإلحاد، فهي أمرٌ لافت جدًّا. هذه الثّقة الغريبة تبدو متهافتة بشكل واضح، وقد لا تكون على صلة تمامًا كتلك المألوفة في فلسفة العلوم. وقد أشار ريتشارد فاينمان (Richard Feynman)(1918-1988)، الحاصل على جائزة نوبل للفيزياء عام 1965، إلى أنَّ المعرفة العلميَّة هي جسد من الاعترافات حيث تكون مستويات اليقين فيها غير ثابتة. بعض هذه التصريحات غير مؤكَّد، وبعضها الآخر شبه مؤكَّد، ولكنَّ أيًّا منها لم يصل إلى الإثبات المطلق.

ثالثًا: فكرة الإله الحداثويّ أو فيروس العقل

حسب الأطروحة الوضعانيَّة لداوكينز أنَّ فكرة اللَّه هي العدوى الخبيثة التي تصيب عقول الأصحَّاء. والحجَّة الأساسيَّة التي يبديها وعدد من نظرائه، تقوم على أنَّ الإيمان بالله لم يكن نتيجة لأسباب منطقيَّة أو مقنعة، وإنَّما هي نتيجة العدوى بفيروس مُعدٍ وخطير، مماثل لتلك التي تلحق الفوضى بشبكات الكمبيوتر. هذه الصورة بدت قويَّة، حتَّى إذا كانت القاعدة الحججيَّة والتجريبيَّة ضئيلة. ورغم كلِّ هذا تبدو الفكرة في وضعٍ انحداريٍّ بسبب غياب الأدلَّة التجريبيَّة.

ليس ثمَّة من دليل يمكن ملاحظته لتبرير الأفكار المماثلة للفيروسات، أو التي قد تنتشر مثلها، ولكن داوكينز يغفل بطريقة مقلقة عن هذه القضيَّة الحسَّاسة حتى سيكون من الصعوبة بمكان معالجتها. لا جدوى من الحديث عن شكل من أشكال الفيروسات التي يمكن أن تكون جيّدة بشكل وسيّئة بآخر. في حالة العلاقة بين المضيف والطفيليَّات، هو مجرَّد التطوُّر الداروني في العمل. إنَّ الأمور كما أراها ليست جيّدة أو سيّئة. وإذا كنَّا نستطيع مقارنة الأفكار بالفيروسات، بالتالي لا نستطيع أن نصفها بالجيّدة أو السيّئة، حتى من ناحية أخرى بالصحيحة أو الخاطئة. هذا من شأنه يؤدّي إلى استنتاج مفيد: إنَّ جميع الأفكار تتطوَّر على أساس نجاح نشر التكاثر الصافي بينهم. وبعبارة أخرى، قدراتهم على الانتشار ومعدَّلات بقائهم على قيد الحياة.

يمكن تفسير العلوم الطبيعيَّة من خلال الإلحاد أو الإيمان بالله، ولكنَّه لا يتطلَّب أيًّا من هذه التفسيرات. وإذا اعتبرنا أنَّ كلَّ الأفكار هي فيروسات فإنَّه من المستحيل التفريق بين الإلحاد والإيمان بالله على قواعد علميَّة. آليَّة النشر المقترحة لا تسمح بتقييم استحقاقهم الفكريِّ والمعنويّ. الأدلَّة ليست بحاجة لا إلى الإيمان بالله ولا إلى الإلحاد من أجل أن تستمرّ. ولكن يمكنها أن تفضِّل واحدًا عن الأخر. ذلك يعود إلى أنَّ قيمة بعض الأفكار يمكن أن تبنى على قواعد أخرى، وإذا كان ذلك ضروريًّا، فهذه القواعد ينبغي أن توجد خارج نطاق المنهج العلميّ.

ولكن، أين سنجد أدلَّة تجريبيَّة لفرضيَّات «فيروس العقل»؟ في العالم الواقعيِّ، الفيروسات ليست معروفة فقط من خلال أعراضها، ويمكن كشفها بعد إخضاعها لتحقيقات تجريبيَّة صارمة وبنيتها الجينيَّة توصف في غضون دقائق. في المقابل، فإنَّ «فيروس العقل» ليس سوى افتراض. وهذا الافتراض يستند إلى حُجَّة قياسيَّة مشكوك فيها، وليس على الملاحظة المباشرة، وإنَّه بالضبط مفترى من وجهة نظر تصوُّري على قاعدة السلوك الذي يقترحه داوكينز. هل لدينا إمكانيَّة مراقبة لمثل هذه الفيروسات؟ ما هو هيكلها وموقعها في جسم الإنسان؟ وأمَّا النقطة الأهم عنده فهي: انتشارها، وكيفيَّة انتقالها.

يمكننا أن نلخِّص هذه الأسئلة في ثلاثة موضوعات عامَّة:

1 - الفيروسات الحقيقيَّة تكون مرئيَّة، تحت المجهر. أمَّا الفيروسات الثقافيَّة والدينيَّة الخاصَّة بداوكينز فإنَّها مجرَّد فرضيَّات. وبالتالي، لا يوجد أيُّ دليل يمكن ملاحظتها من خلاله.

2 – ليس ثمَّة من دليل تجريبيٍّ يبيّن أنَّ الأفكار هي مجرَّد فيروسات. قد «تتَّصف» الأفكار في بعض النواحي كما لو كانت كذلك، إلَّا أنَّ ثمَّة فجوة كبيرة بين التشبيه والهويّة. وبما أنّ تاريخ العلم قد تمكَّن من توضيحه بألم في الماضي، فقد بدت العلوم بالاستناد إلى الافتراضات الخاطئة كما لو كانت هويّة.

3 – «الله هو فيروس» كما يزعم داوكينز، يُعدُّ مبدأً صالحًا تمامًا للإلحاد. هناك رؤية أخرى من العالم أبعد من الأدلَّة التجريبيَّة. وبطبيعة الحال، هو يرفض إجازته لأنَّه يعتبر الإلحاد نتيجة حتميَّة ومناسبة للمنهج العلميِّ السليم. ولكنَّ هذا ليس هو الحال. ويمكن تفسير العلوم الطبيعيَّة سواء من خلال الإلحاد أم التوحيد؛ ما يعني أنَّها لا تحتاج إلى أيٍّ من هذه التفسيرات.

رابعًا: إقصاء الدين أساس الرؤية الإلحاديَّة

هنا، أودُّ أن أتوجَّه نحو أطروحة أساسيَّة تتخلّل جميع كتابات داوكينز مؤدَّى هذه الأطروحة ما يلي: إنَّ الدين هو سيّئ في حدِّ ذاته، ويؤدّي إلى أشياء سيّئة أخرى. ومن الواضح أنَّ كلَّ هذا يعود إلى حكم قيمة في المجالين الفكريِّ والأخلاقيِّ:

أوَّلًا، يرى داوكينز إلى الدين بوصفه معطىً سيّئًا لأنَّه قائم على الإيمان الذي يلغي برأيه كلَّ شروط التفكير البشريّ. لقد رأينا بالفعل أنَّ هذا الرأي موضوع مناقشة، ولا يمكن أن يستمرّ في ظلِّ وجود أدلَّة.

ثانيًا، المنظورة الأخلاقيَّة هي بالطبع الأكثر أهميَّة. أتصوَّر أنَّ الجميع سيتَّفق حينها على واقع أنَّ بعض المتديّنين يفعلون أشياء غريبة جدًّا. ولكنَّ إدخال هذه الكلمة الصغيرة «بعض» إلى براهين داوكنس يُخفِّف فورًا من تأثيرها. استعمال هذا المصطلح يؤدّي إلى سلسلة من الأسئلة النقديَّة. كيف؟ تحت أيِّ ظروف؟ على أيِّ موجة؟ كما تفرض سؤالاً مقارنًا: كم شخصًا ضدَّ الدين يتصرَّفون بغرابة أو يقومون بأشياء غريبة؟ في البداية، مع طرح هذا النوع من الأسئلة، فإنَّنا نهرب من إغراء هذه الهجمات الرخيصة للمعارضين لأفكارنا، ويضطر المرء للتعامل مع الصدق في بعض الجوانب المظلمة والمثيرة للقلق في الطبيعة البشريَّة.

إذًا، خلال عصر معيَّن، كان شائعًا في أوروبا العلمانيَّة أنَّ الدين هو نوع من الأمراض النفسانيَّة. ولكن بعد سيغموند فرويد (Sigmund Freud)، أخذت هذه الشائعة بالتراجع بسبب تزايد الأدلَّة

التجريبيَّة تاركة إجابات عدَّة لم تكن تنطوي على منهجيَّة واضحة. مع ذلك، لا بدَّ من القول أنَّ مختلف أشكال الدين قد تكون مفيدة للإنسان، في حين أنَّ بعض أشكال الدين يمكن أن تعتبر مرضًا ومدمِّرة في الوقت ذاته. بالطبع، هذه الشهادة لا تسمح لنا بأن نستنتج وجود الله، إلَّا أنَّها تشكِّل ركيزة أساسيَّة في منطومة داوكينز الملحدة.

في هذا المضمار، يُظهر الاستطلاع الذي أجري في العام 2001 على 100 دراسة علميَّة حول العلاقة بين الاختيار الدينيِّ والرفاهية الحصيلة التالية:

- تسعٌ وسبعون دراسة تفيد على الأقلّ بوجود علاقة إيجابيَّة بين الدين والرفاهية.
- ثلاث عشرة دراسة لا تحدِّد أيَّ ارتباط معيَّن بين الدين والرفاهية.
- سبعُ دراسات تجد جماعات معقَّدة بين الدين والرفاهية.
- دراسة واحدة تكشف وجود ارتباط سلبيٍّ بين الدين والرفاهية.

من الواضح أنَّ مجمل رؤية العالم لداوكينز تعتمد على هذه العلاقة السلبيَّة بين الدين ورفاه الإنسان، حيث أكَّدت بشكل واضح 1% فقط من النتائج التجريبيَّة، وكذلك دحضت بصراحة 79%منها.

ينبغي القول أنَّ النتائج التي مرَّت جديرة بتوضيح وبيان نقطة محوريَّة هي التالية: نحن بحاجة إلى معالجة هذه المسألة في ضوء شهادة علميَّة، والتحيُّزات ليست شخصيَّة. لا أودُّ اقتراح أنَّ فكرة هذه الشهادات تثبت بوضوح أنَّ الإيمان هو أمرٌ جيّد للإنسان عمومًا والإنسان الأوروبيِّ بصفة خاصَّة. حتى مناقشة أنَّ هذا يدلُّ على وجود الله، ولكنَّ شيئًا واحدًا، وبالتأكيد، لداوكينز، أنّ العالم يقوم على الاعتقاد الأساسيِّ بأنَّ الإيمان هو سيّئ بالنسبة إلى الرجل. وهذا الرأي لا يمكن الدفاع عنه في ضوء الأدلَّة. هل الدين يكون سيئًا للإنسان؟ أين الأدلَّة؟ هذه الفكرة تتلاشى حاليًّا بشكل متدرّج، ولا من أحد يثبت العكس.

يزعم داوكينز أنَّ الإجابات على الأسئلة الوجوديَّة بسيطة، ثمَّ يسأل بسخرية: هل تعطون أهميَّة أكبر للصحَّة أم للحقيقة؟ بما أنَّ الدين باطل، فإنَّه من غير الأخلاقيِّ أن نكون مؤمنين، بغضِّ النظر عن المكتسبات. غير أنَّ ادعاءات داوكينز بشأن زيف الإيمان بالله لا تلبث أن تذوي وتضمحلّ. إلَّا أنَّها مع ذلك تثير في الآن عينه أسئلة مقلقة جدًّا عن صحَّة أو عدم صحَّة مدَّعياته.

الاستنتاج:

خلاصة ما ذهبت إليه في هذه المقالة، أنَّني ناقشتُ الانتقادات الرئيسيَّة التي أثيرت ضدَّ الدين بشكل عامٍّ، وخصوصًا ضدَّ المسيحيَّة. أنا لم أعرض جميع ما قدَّمه داوكينز من حجج تفيد مسلكه الإلحاديّ، كذلك لم أعرض إجاباتي على نحو عامٍّ، على أمل أن تكون هذه المقابلة المقتضبة قد ساعدت القراء في الحصول على فكرة عن رهانات النقاش.

استنتاجي بسيط، وأعتقد أنَّه أيضًا من غير نزاع. كان داوكينز يدعم فكرة أنَّ العلوم الطبيعيَّة تقودنا إلى الإلحاد، من خلال إطلالته غير الشرعيَّة على المنهج العلميّ. هذا مع الإشارة إلى أنَّ مثل هذه الإطلالة لم تحصد أيَّ رصيد من المجتمع العلميِّ الذي ينتسب إليه داوكينز. هذا الرأي يستحقُّ أن يتواجه مع السير بيتر مدور، الذي حصل على جائزة نوبل في الطبِّ في السنوات القليلة الماضية. يقول هذا الأخير: إنَّ وجود حدٍّ للعلوم يثبت عدم قدرة داوكينز على الإجابة عن الأسئلة الابتدائيَّة الصبيانيَّة المتعلِّقة مع أحداث البدء الكونيِّ ومنتهاه. من قبيل: لماذا نحن هنا؟ ما هو معنى الحياة؟ ومع ذلك كلِّه، أزعم أنَّ شرط الذكاء العلميِّ هو استكشاف دقيق ومحترم لحدود هذا الذكاء.

في السؤال عن سرِّ العماء في الكنز المخفيِّ
استشرافات الحكمة المتعالية

مهدي زماني
بروفسور الفلسفة والإلهيات- جامعة پيام نور"- إيران.

ملخّص إجماليّ

يُثار عادة بعض التّشكيكات حول الحديث القدسيِّ «كنت كنزًا مخفيًّا، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لكي أُعرف». وعلى الرغم من نقل هذا الحديث في العديد من آثار العلماء المسلمين، إن من جهة السند أو من جهة الدلالة، فإن السواد الأعظم من المحقِّقين أكدوا صحَّته وعلوَّ دلالته، فاستنبطوا منه معارف عقديَّة أيقونيَّة، ترتبط بعالم الأحديَّة ومقام الذات، هذا في حين ذهب البعض إلى القول بأنَّ عبارة «فأحببت أن أُعرف»، هي الغاية من الخلق ببيانٍ جليٍّ لتعشُّق الخلق لله تعالى ورجوعهم إليه كعلّة غائيَّة أولى.

تتناول هذه الدراسة التحليلية رؤية مؤسِّس الحكمة المتعالية صدر الدين الشيرازي (الملاَّ صدرا)، وشُرَّاح مدرسته؛ أولاً لجهة أنَّ غاية الله في (فخلقتُ) هي التّشوُّق لذاته ولغيره من الموجودات وكذلك لجهة أنَّ «الكنز المخفيَّ» يشير إلى مرتبة الأحديَّة الصّرفة، أي كُنه الذّات. ولقد جرى تقديم أربعة أوجه تُستفاد من الحديث لبيان كيفيَّة احتجاب الحقِّ «تعالى» وظهوره بخلاف ما يذهب إليه جمهور المتكلِّمين.

تشير الدراسة إلى تأكيد ملاَّ صدرا أنَّ إرادة الله تستقي من علمه نظام الخير المنبثق من علمه بذاته، ليعرِّف بذلك حبَّه وعشقه الأزليَّ الذاتيَّ كأساسٍ لإرادته في إيجاد الخلق؛ ممَّا يساعد على فهم الحديث كشرحٍ وتفسير للآية الكريمة {وما خلقت الجنَّ والإنس إلَّا ليعبدون} «سورة الذاريات، الآية: 56»، أي ليعرفون، فالعبادة بمفهومها الحقيقيِّ تُعادل المعرفة، والإنسان الكامل الذي يمثّل مظهرًا لجميع الأسماء والصِّفات الإلهيَّة يُعدُّ الغاية النهائيَّة والمطلقة للخلق كلِّه.

* * *

مفردات مفتاحيَّة: الكنز المخفيّ، الحكمة المتعالية، الإرادة الالهيَّة، حكمة الخلق، حقيقة الاكتناه – تجلي الذات.

عنوان الدراسة بلغتها الأصلية: حديث كنز مخفي در آينه حكمت متعالية، تم نشره في مجلة الحكمة الصدرائية (پژوهشى در حكمت صدرايى)، نصف سنوية محكمة، مجلة السنة 2، العدد 2، ربيع وصيف 1393هـ ش.

- نقله عن الفارسية: محمود صالح

- دققه وحقَّقه: علي هاشم

تمهيد

استند الكثير من علماء المسلمين في آثارهم ومؤلَّفاتهم إلى الحديث القدسيِّ المشهور» كنت كنزًا مخفيًّا...»، ويذكرونه أحيانًا اختصارًا بعنوان حديث «الكنز المخفيِّ»؛ وقد تمَّ نقل متن هذا الحديث بصِيغٍ وعباراتٍ متعدِّدة:[1]

1. «يروى عن النبي داود(ع) قال: يا رب لماذا خلقت الخلـق، قال: كنت كنزًا مخفيًّـا فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق لكي أُعرف»؛

2. «كنت كنزًا مخفيًّا فأجبت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أُعرف ليعرفوني فبي عرفوني».

3. «كنت كنزًا لا أُعرف فخلقت خلقًا فعـرَّفتهم بي فعرفوني».

4. لولاك لما خلقت الأفلاك، ويا إنسان خلقت الأشياء لأجلك وخلقتك لأجلي، وكنت كنزًا مخفيًّا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأُعرف[2]. ثمة اختلاف في سند هذا النصِّ، حيث ذُكر في واحد فقط من المصادر الروائيَّة الشيعيَّة، وهو كتاب «بحار الأنوار»[3] .كما أنّه لم ينقل في المجامع الروائيَّة لدى أهل السنَّة، واعتبره بعضهم، كابن تيميَّة، انه ليس من أقوال النبيِّ (ص) ولا يُعرف له إسنادٌ صحيح ولا ضعيف.[4]

---

[1]- الآملي حيدر، تفسير المحيط الأعظم و البحر الخضم، ج 2، ص: 356 – ج: 3، ص: 110.

[2]- المرعشي شهاب الدين، إحقاق الحق ، ج1، ص: 431.

[3]- المجلسي محمّد باقر، بحارالأنوار، ج: 84، ص: 199 و 344.

وعند المراجعة يتبيَّن أن العلاَّمة المجلسي قد نقله في سياق حديثه عن والده من دون سند أو رفع، قال: « قال الوالد قدِّس سرُّه: أي لمَّا كانت كمالاتك تامَّة هديت عبادك كما قال سبحانه: « كنت كنزًا مخفيًّا « فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف «.

[4]- ابن تيميَّة تقي الدين احمد، الفتاوي الكبرى، ج: 5، ص: 88.

وقال الشيخ محمد آصف المحسني في مشرعة البحار: ذكر المحدّث الفيض الكاشاني أنَّه من مجعولا ت الصوفيَّة. راجع: مشرعة البحار، ج2، ض: 113.

وقال الألباني: لا أصل له اتّفاقًا، وتبع كلام ابن تيميَّة كلّ من جاء بعده كالزركشي في الأحاديث المشتهرة، ص: 136، والسخاوي في المقاصد الحسنة، ص: 838، وقال: تبعه ابن حجر العسقلاني.

وكذا السيوطي في الدرر المنتثرة ص: 330 وغيرهم، وقد علّق الآلوسي عقب قول ابن تيميَّة: ومن يرويه من الصوفيَّة معترف بعدم ثبوته نقلاً لكن يقول إنه ثابت كشفًا. راجع: روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، ج22، ص: 27.

ولكن هذا الكلام إنما ينسجم مع الصناعة الفقهيَّة لا المعرفيَّة لأنَّ ما لا شك فيه أنَّ قضيَّة منع تدوين الحديث قد أخفت الكثير الكثير من المعارف عنّا خصوصًا أنَّ إحياءها مرَّة أخرى جعل الأحاديث بشكل غريب تُصنَّف في خانة ودائرة أخبار الآحاد التي لم يتوجَّه إليها أصلاً خصوصًا أنَّها تروي معارف لا أحكام فقهيَّة. لمزيد من التفصيل راجع: علي خادم، حديث كنز مخفي و سير تاريخي آن، مجلة كيهان فرهنگي، العدد 10، 1366 هـ ش.

كما أنَّ القول هذا من مختصَّات الصوفيَّة في تمحُّل وتسطيح، خصوصًا أنَّ صدر الدين الشيرازي قد أفرد رسالة خاصَّة في شرح هذا الحديث. راجع: جعفري علي اصغر، شرح حديث «كنت كنزًا مخفيًّا» من إفادات مولانا صدرالدين شيرازي، مجلة خردنامه صدرا، عدد: 32، صيف 1382 هـ ش.

لكنَّ العلماء ارتضوه واستشهدوا به كالمحقِّق الكركي في (رسائله)، وابن أبي جمهور الإحسائي في (غوالي اللئالي)، والآلوسي في تفسيره (روح المعاني)، وحاجي خليفه في (كشف الظنون)، والآمدي في (الأحكام)، والشيخ محمد حسين الأصفهاني في (نهاية الدراية)، والعلاَّمة الأميني في (الغدير)، والميرزا حسين النوري في (نفس الرحمن)، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في (تفسير الأمثل)، الشيخ جعفر سبحاني في (الإلهيَّات)، وغيرهم؛ هذا فضلاً عن علماء المتصوِّفة والعرفان حيث أجمعوا على نقله وتصحيحه وشرحه وبيان معارفه، كما كتبت حوله دراسات وبحوث كثيرة سندًا ونصًا[1]. وعليه، فلا مجال لإنكار شهرته واهتمام العلماء به، متكلِّمين وحكماء وعرفاء ومفسِّرين، حيث أولَوه اهتمامًا خاصًّا، كلٌّ وفق مبناه ومشربه، واستخلصوا منه نتائج معرفيَّة مهمَّة؛ كما أنّه ليس في دلالته غموض حتى يشكُل عليه من هذه الناحية «.

1- الملَّا صدرا ونقده للاتِّجاه الكلاميِّ في مسألة الخلق

1-1 المتكلِّمون والغاية من خلق العالم

تُعدُّ مسألة تعليل أفعال الله تعالى بالغايات واحدةً من المسائل الخلافيَّة المعروفة في علم الكلام الإسلاميِّ، فهل يمكن اعتبار أنَّ للأفعال الإلهيَّة غاياتٍ وأهدافًا؟

وبحسب الاصطلاح، هل الأفعال الإلهيَّة مغيّاة أم لا؟

نُسب إلى جمهور الأشاعرة أنَّهم لا يرون أنَّ أفعال الله معلَّلة بأغراض ولا مغيَّاة؛ فلا يرون أيًّا من الأفعال واجبًا على الله سبحانه وتعالى لا في الحكمة ولا في غيره، كما لا إمكانيَّة لعروض الحُسن والقبح عليها؛ فالحُسن ما حسَّنه والقبيح ما قبَّحه، وعمدة دليلهم كمال ذاته تعالى، فلو كانت أفعال الله معلَّلة بأغراض، يلزم من ذلك نقصان ذاته، تحتاج في تكميل ذاته لأغراض وأشياء خارجة عنها، وهذا خلف.

وخالفهم في ذلك جمع من المتكلِّمين العدليين، فكون أفعال الله غير مغيَّاة يستلزم العبثيَّة في أفعاله تعالى؛[2] كما لا يلزم النقص لوجوب تفكيك «غاية الفاعل» عن «غاية الفعل»، فالأولى تستلزم نقصًا واحتياجًا بخلاف الثانية، وعليه، فإنَّ ذات الله لا تحتوي على غاية أو غرض، ولكنَّ

[1]- رستگار پرویز، پژوهشی در سند و متن حدیث کنز مخفی، دو فصلنامهٔ مطالعات عرفانی، عدد 2، 1384هـ ش.
[2]- شبرعبدالله، حق اليقين في معرفة أصول الدين، ص: 86.

فعله ذو غاية وجدوى، ليس عبثيًّا أو بلا هدف.[1]

وإذا أردنا تصحيح عدم الغاية في فعله تعالى، فلا محيص عن توجيه مرادهم إلى أنَّ الله تعالى ليس له غاية أو غرض خارج عن ذاته؛ فلا يمكن تصوُّر كمال خارج عن ذاته يُعتبر غرضًا وغايةً يُسعى إليه؛ كما أنَّ مضمون حديث «الكنز المخفيِّ» يشير أيضًا إلى هذه النكتة، وهي أنَّ غرض الله من خلق الموجودات ليس أمرًا خارجًا عن ذاته[2]، كما أنَّ نفيهم للغاية يلازم إثباتها قهرًا باعتبار أنَّ الله مختار فاعل بالإرادة، وكلُّ مختار فاعل بالإرادة يعمل إرادته وفق ملاكات المصالح والمفاسد[3] لأنَّه فاعل بالقصد، له علم مسبق بفعله وقد قصده؛ وحديث «الكنز المخفيّ» ناظرٌ إلى وجود غرض في جميع الأفعال الإلهيَّة؛[4] فـ « لإظهار الإرادة يجب أن يخلق الأشياء وفق ما أراد، حتى يكون معنى «فأحببت أن أعرف» قد ظهر، ولا تبقى صفة الإرادة مفقودة، ولا يلزم من تلك الصفة العبثية...».[5] وهكذا، فإنّ الله قد خلق العالم بإرادته ولإظهار قدرته.

1--2 نقد رأي المتكلّمين في مسألة غرض أفعال الله

لقد صنَّف الملاَّ صدرا آراء المتكلِّمين ثلاث فئات رئيسيَّة:

1. جمهور المتكلِّمين المعتزلة الذين يرون أنَّ المخصِّص والمُرجِّح لإيجاد العالم ليس هو الفاعل نفسه، بل عامل خارجيّ يتمثَّل في المصلحة أو المنفعة التي تعود على العالم؛ مع الالتزام بأنَّ هذا المخصَّص لا يُلزم الفاعل بالقيام بالفعل، وإنَّما يجعل الفعل أكثر أولويَّة للفاعل[6].

---

[1]- السبحاني جعفر، الإلهيَّات في الكتاب والسنّة، ج: 1، ص: 264.

[2]- المصدر نفسه، ص: 273.

[3]- هذا الكلام الأخيرفيه مصادرة لأنَّ الأشاعرة حيث إنَّهم قد أنكروا مسألة التحسين والتقبيح العقليين، وقالوا بأنَّ العقل لا يدرك حسن الأشياء وقبحها، وأنَّ كلَّ ما أمر الشارع به حسن، وكلَّ ما نهى الشارع عنه قبيح، وأنَّ أفعاله تعالى لا تتَّصف بالقبح أبدًا، قد التزموا بعدم تبعيَّة الأحكام الواقعيَّة للملاكات، لا في متعلَّقاتها ولا في أنفسها، لفرض أنَّ عندهم لا مانع من صدور اللَّغو من الشارع الحكيم، الله إلَّا أن يقال بعدم التفاتهم إلى الملازمة في وجود الملاك بين الاختيار وإعمال القدرة بالاختيار.
وأمَّا الإماميَّة فحيث إنَّهم قد التزموا بتلك المسألة، وأنَّ أفعاله تعالى تتَّصف بالحسن مرَّةً وبالقبح مرَّةً أُخرى، فلذلك التزموا بالتبعيَّة، وإلَّا لكان التكليف لغوًا محضًا وصدور اللَّغو من الشارع الحكيم قبيح.
فهذه النقطة هي منشأ الخلاف في تلك المسألة أعني مسألة تبعيَّة الأحكام لجهات المصالح والمفاسد وعدم تبعيَّتها لها.

[4]- المرعشي شهاب الدين، إحقاق الحق، ج: 1، ص: 431.

[5]- الهمداني رشيد الدين، أسئلة وأجوبه رشيدي، ص: 208.

[6]- قال العلاَّمة الطباطبائيّ تحت عنوان « الشيء ما لم يجب لم يوجد، وفيه بطلان القول بالأولويَّة »: إنَّ الماهيَّة في مرتبة ذاتها ليست إلاَّ هي، لا موجودة ولا معدومة ولا أيّ شيء آخر، مسلوبة عنها ضرورة الوجود وضرورة العدم سلبًا تحصيليًّا، وهو (الإمكان)، فهي عند العقل متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فلا يرتاب العقل في أن تلبسها بواحد من الوجود والعدم لا يستند إليها لمكان استواء النسبة، ولا أنَّه يحصل من غير سبب، بل يتوقَّف على أمر وراء الماهيَّة يخرجها من حدِّ الاستواء ويرجِّح لها الوجود أو العدم، وهو (العلَّة)، وليس ترجيح جانب الوجود بالعلَّة إلَّا بإيجاب الوجود، إذ لولا الإيجاب لم يتعيَّن الوجود لها، بل كانت جائزة الطرفين، ولم ينقطع السؤال أنَّها صارت موجودة مع جواز العدم لها؟ فلا يتمّ من العلَّة إيجاد إلَّا بإيجاب الوجود للمعلول قبل ذلك. راجع: نهاية الحكمة، ص: 74.

2. أبو القاسم البلخي وأتباعه الذين يرون أنَّ المخصَّص والمرجَّح لإيجاد العالم ليس هو الفاعل نفسه، بل عامل خارجيّ يتمثَّل في المصلحة أو المنفعة التي تعود على العالم؛ مع الالتزام بأنَّ هذا المخصَّص يُلزم الفاعل بالقيام بالفعل، ونفوا الأولويَّة.

3. أبو الحسن الأشعري وأتباعه الذين يعتقدون أنَّ إيجاد العالم لله تعالى هو أمرٌ اختياريٌّ تمامًا، وأنَّ إرادته هي المخصَّص للإيجاد لا أكثر.

بيد أنَّ الملاَّ صدرا يرى أنَّها جميعًا غير صحيحة، لأنَّ طبيعة الإمكان تقتضي وجود المرجَّح الإيجابيِّ، وأنَّ إرادة الفاعل المخصَّصة لإيجاد الفعل أمر لا معنى له؛ ووجود مخصَّص إيجابيّ خارج ذات الفاعل يحدُّ من قدرته؛ والأولويَّة تناقض أصول الحكمة؛[1] لكنَّه أشدُّ نقدًا للأشاعرة، فالذين يرون الفعل الإلهيَّ خاليًا من الحكمة والمصلحة من زمرة المعطّلة[2]. ويخلص إلى أنَّ غاية الفعل هي عين علَّة الصنع الإلهيِّ، مستندًا في ذلك إلى الآية: ﴿**لَا يُسْأَلُ عَمَّا يفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ**﴾[3]. ثمَّ يتابع، بالإشارة إلى الآية: ﴿**مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيعْبُدُونِ**﴾[4]، ليبرز رأيه في هذا السياق؛ فمن وجهة نظره، أنَّ الحبَّ والعشق الذاتيَّ لله تعالى يفضيان إلى تجلِّي ذاته وظهورها في مرآة الوجود: «... كذلك ذاته عاشق لذاته فحسب ومعشوق لذاته ولغيره، وعاشق لغيره عشقًا بالتَّبع بواسطة عشقه لذاته، إذ ما يصدر من الحبيب، حبيب».[5]

بهذا، يعتقد الملاَّ صدرا أنَّ الله هو «فاعل بالتجلّي» كما يرى العرفاء؛ فمن وجهة نظره، يُعتبر العالم شعاعًا وإشراقًا لله تعالى، وقد وُجد إثر تجلّيه الذاتيِّ واضافته الإشراقيَّة؛ فهو يشير في «مفاتيح الغيب»، إلى آيات مثل (**ألا إلى الله تصير الأمور**)[6]، (**إليه المصير**)[7]، (**إليه ترجعون**)[8]، (**إنَّا لله وإنّا إليه راجعون**)[9]، ثمَّ يناقش غاية إيجاد العالم مستشهدًا بحديث «الكنز المخفيّ»، ويعتبر المحبة الإلهيَّة وكمال إشراقه علَّة إيجاد العالم؛ كما أنَّه، ضمن الإشارة إلى الآية «يُحبّهم وَيحِبّونه»[10] ،

---

[1]- صدرالدين محمد، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقليَّة الأربعة، ج:6، ص: 327.
[2]- المصدر نفسه، ج: 2 ص: 262.
[3]- الأنبياء: 23.
[4]- الذاريات: 56.
[5]- صدرالدين محمد، مفاتيح الغيب، ص:292.
[6]- سورة الشورى، الآية: 53.
[7]- سورة المائدة، الآية: 18.
[8]- سورة البقرة، الآية: 245.
[9]- سورة البقرة، الآية: 156
[10]- سورة المائدة، الآية: 54

يبحث عن محبة وعشق الله لذاته؛ وذلك يُعدُّ سبباً لإفاضة الوجود وإشراق النور على الأشياء.[1]

في كتابه «الأسفار» ضمن إشارته إلى حديث «الكنز»، يرى الملاَّ صدرا أنَّ الهدف النهائيَّ والغاية القصوى لوجود هذا العالم هي معرفة الله؛ وبالتالي، فإنَّ الله، إضافة إلى كونه العلَّة الفاعليَّة والمُوجد للعالم، كذلك هو الهدف والعلَّة الغائيَّة لإيجاده؛ ولأجل توضيح هذا الأمر، يميّز بين معنيين للغاية القصوى:

1. الله تعالى هو الغاية من حيث وجوده العينيّ الذاتيّ: بناءً على هذا المعنى، فإنَّ ذات الله تعالى تُعتبر الغاية والمطلوب في نفسها، ومن هذه الجهة، فإنّها تظهر وتبرز في العالم لأنَّها تطلب ذاتها وكمالاتها الذاتيَّة؛ وهذا المعنى للغاية القصوى يتوافق مع كون الله تعالى «الأول»، لأنَّ المقصود من كونه الأوّل هو أنَّ جميع الموجودات قد صدرت عنه ولأجله.

2. الله تعالى هو الغاية بمعنى أنَّه يمكن أن يُعرف من قبل الآخرين: يُعتبر الله تعالى هو المقصود والمطلوب من جميع الموجودات، وكلُّها تسير نحوه؛ وهذا المعنى يتوافق مع كونه «الآخر»؛ وبالتالي، فإنَّ الله تعالى هو «الأول» من حيث الوجود، و هو «الآخر» من حيث المشاهدة والمعرفة.

يسعى حديث «الكنز المخفيّ» لبيان المعنى الثاني للغاية، لأنَّه يُبيّن أنَّ معرفة الله هي المطلوب والمقصود النهائيُّ لجميع الموجودات، وَالله عزّ وجلّ حيثُ أنبأنا عَن غاية وجود العالِ بالمعنى الثانى: قالَ كُنتُ كنزًا مخفيًّا فَأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف، فدلّنا على أنَّه الغاية القصوى لِوجودِ العالم معروفًا، كما أنَّه الفاعل والعلَّة الغائية له موجودًا.[2]

يطبّق الملاَّ صدرا في شرح «الأصول من الكافي»، وضمن استشهاده بحديث «الكنز»، هذين المعنيين للغاية على اسمي «الظاهر» و«الباطن». ففي قوله في الحديث القدسي: كنت كنزاً .... يدلُّنا على أنَّه الغاية القصوى لوجود العالِم معروفًا كما أنَّه الفاعل الأعلى لوجوده مكنونًا، فلأجل ذلك بنى العالم ونظم النظام لا لشيء آخر، وكما أنَّه الأوّل والآخر بهذه المعاني التي ذكرناها فهو الظاهر والباطن.[3]

---

[1]- صدرالدين محمد، مفاتيح الغيب، ص: 293.

[2]- صدرالدين محمد، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقليَّة الأربعة، ج: 2، ص: 286. صدرالدين محمد، شرح الهداية الأثيريَّة، ص: 295. صدرالدين محمد، ســه رسائل فلسفى، ص: 337.

[3]- صدرالدين محمد، تفسير القرآن الكريم، ج: 3، ص: 119.

1--3 رأي المتكلّمين حول كون الخلق بالإرادة والاختيار[1]

أراد بعض المتكلِّمين الاستشهاد بحديث «الكنز المخفيّ» لإثبات وتأييد نظريَّتهم حول جرَيان الخلق بالإرادة؛ إذ يعتبر الاعتقاد بحدوث العالم أحد أهمِّ المكوِّنات الأساسيَّة في «فلسفة الحياة» من المنظور الكلاميِّ؛ فقد شيَّد أهل الكلام رؤيتهم العلاقة بين الله والعالم على ثنائيَّة «القديم-الحادث»؛ ووفقًا لهذه الرؤية، فإنَّ أساس حاجة العالم إلى الله عائدٌ إلى أنَّ العالم لم يكن ثمَّ

---

[1]- هناك بحث متشعِّب في اللّاهوت والكلام الإسلاميِّ في كونه الله مختارًا لا ملجأً، أي أنَّه يفعل الأشياء باختياره ويمكنه ألاَّ يفعل، قال الخواجة نصير الدين الطوسي في التجريد: «الثاني في صفاته .وجودُ العالم بعد عدمه يَنفي الإيجاب»، وعلَّق العلاَّمة الحلّي في شرحه بالقول: أقول: لما فرغ من البحث عن الدلالة على وجود الصانع تعالى شرع في الاستدلال على صفاته تعالى، وابتدأ بالقدرة.
والدليل على أنّه تعالى قادر أنّا قد بيّنا أنّ العالم حادث، فالمؤثر فيه إن كان موجَبًا لزم حدوثه أو قدم ما فرضناه حادثًا أعني العالم، والتالي بقسميه باطل، بيان الملازمة: أنّ المؤثّر الموجَب يستحيل تخلُّف أثره عنه، وذلك يستلزم إمّا قِدم العالم وقد فرضناه حادثًا، أو حدوث المؤثر ويلزم التسلسل، فظهر أنّ المؤثر للعالم قادر مختار.
وزاد الشيخ جعفر السبحاني في حاشيته بالقول:
المقصود من القدرة هنا هو كونه فاعلاً مختارًا، لا فاعلاً موجبًا كالنار بالنسبة إلى الحرارة، والذي يُركَّز عليه هنا في تفسير القدرة هو كونه فاعلاً بالاختيار. وأمّا الاستدلال على القدرة بإتقان فعله سبحانه فهو يهدف إلى كونه فاعلاً عن علم وحكمة، فلا يشتبه الغرضان في البحث.
والمقام أحد المواقف التي يفترق فيها التفكير الكلاميِّ عن التفكير الفلسفيِّ وإن لم يصرّح به الماتن والشارح، والإشكالات التي يذبّ عنها الماتن، للحكماء كما سيوافيك، وإليك بيان التفكيرين في المقام:
عرّف المتكلّمون القدرة بصحّة الفعل والترك . راجع: السبحاني جعفر، الإلهيَّات في الكتاب والسنَّة، ج1، ص: 134.
، وإن شئت قلت: إمكان الفعل والترك وكون نسبتها إليه على السواء.
وأورد عليه: بأنّ هذا التعريف يصلح لتفسير القدرة في الوجود الإمكانيِّ كالإنسان، ولا يصح تفسير قدرته سبحانه به، لأنّ هذا الإمكان ليس قائمًا بذات الشيء (المقدور) لأنّه في حدِّ ذاته ممكن بلا كلام وإنّما هو قائم بالقادر، فلو أُريد منه: الإمكان الماهوي لزم اتصافه سبحانه بالماهيَّة وهو أرفع من أن يكون له ماهيَّة، وإن أُريد: الإمكان الاستعدادي لزم أن يكون ذاته محلاًّ للتغيُّر لوجود الإمكان الاستعدادي.
وقد ذكرنا في الإلهيَّات . راجع: السبحاني جعفر، الإلهيَّات في الكتاب والسنَّة، ج1، ص:134.
ما يصلح جواباً للإشكال.
ويمكن أن يقال عاجلاً: ليس المراد منه أحد الإمكانين بل المراد هو المعنى الثالث، وهو الإمكان الصدوريّ، ويعلم مفاده إذا قيس الأثر إلى مؤثره، فلا يخلو أنَّ نسبته إليه إمّا بالإيجاب، أو بالامتناع، أو لا هذا ولا ذاك، والحاصل أنّ الفاعل إذا كان مقيّدًا بإحدى النسبتين، لا يسمّى قادرًا بالنسبة إلى الفعل والترك، والقادر هو المتجرِّد عن النسبتين، وتفسير القدرة به لا يستلزم المحذورين المتقدِّمين.
وعرَّفها الحكماء بأنّ قدرته تعالى هي كونه إذا شاء فعل ولو لم يشأ لم يفعل . راجع: السبزواري هادي، المنظومة، ص: 172.
ولو اقتصر في تعريف القدرة بهذا القدر لم يتوجّه إشكال، فيكون معناه: إنّ القادر هو غير المجبور على أحد الطرفين، لكن ربمّا يضاف إليه ويقال: «ولكنه شاء وفعل» ، فتجعل الشرطيَّة الأُولى واجبة التحقّق أزلاً وأبدًا، وهذا يعطي كونه فاعلاً موجَبًا، خصوصًا إذا قلنا: إنّ مشيئته وإرادته قديمة، فيُصبح عدم العالم أمرًا ممتنعًا، بل واجب التحقُّق بالقياس إلى مشيئته القديمة، وهذا هو الذي جرّ المتكلّمين إلى اتّهام الحكماء بأنّه سبحانه عندهم فاعل موجَب (بالفتح)، والحكماء وإن كانوا محترزين عن وصف اللّه سبحانه بكونه فاعلاً موجَبًا، بل يقولون: إنّه فاعل موجِب (بالكسر) فهو يعطي للفعل وصف الوجوب، لكن بالنظر إلى قولهم: «ولكنه شاء وفعل» وقولهم بالمشيئة القديمة والإرادة الذاتيَّة يكون سبحانه فاعلاً موجَبًا أي غير مختار.
هذا ما يرجع إلى بيان موقف المسألة بين المتكلّمين والحكماء، وأمَّا الدفاع عن أحد المنهجين فهو خارج عن وضع التعليقة، وقد استدلَّ الماتن على قدرته (اختياره) بحدوث العالم زمانًا أو ذاتًا، على وجه يكون هناك انفكاك بين الذات والعالم، وهو دليل الاختيار. راجع: الحلّي الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد قسم الإلهيَّات، تقرير الشيخ جعفر السبحاني، ج1، ص:10.

كان، أي أنَّه كان الله ولا شيء معه موجودًا[1] منذ الأزل، ثمَّ خلق العالم وأنشأه بفعلٍ إراديٍّ نابعٌ من مشيئته تعالى؛ وهذا بخلاف الفلاسفة الذين ذهبوا إلى قِدم العالم مستدلّين بأزليَّة الفيض، فمن وجهة نظرهم، إنَّ فرض قِدم العالم يستلزم عدم احتياجه إلى العلّة.

على هذا الصعيد، نرى الغزالي وهو من أشهر المتكلِّمين الأشاعرة في «كتاب الأربعين في أصول الدين»، يؤكّد الإيمان بحدوث جميع موجودات العالم، ويصف خَلْقَها بأنَّه «اختراعيّ» و«إنشائيّ»، أي مسبوقة بالعدم؛ فلم يكن هناك في الأزل سوى الله، ولم يكن معه شيء؛ خلق الأشياء لإظهار قدرته وتحقّق إرادته؛ ويستنتج من خلال إشارته إلى حديث «الكنز المخفيّ»، أنَّ العالم قد وُجد إثر خلقٍ واختراعٍ تفضّليّ واختياريّ من الله، وأنّ إيجاد العالم من قِبله تعالى لم يكن ضروريًّا بأيِّ وجهٍ من الوجوه، وبالتالي، فهو ليس فاعلاً موجبًا، قال: فأحدث الخَلق إظهارًا لقدرته وتحقيقًا لما سبق من إرادته، ولما حقّ في الأزل من كلمته وهي قوله «كنت كنزًا مخفيًّا فأحببت أن أعرف» لا لافتقاره إليه ولا لحاجته وأنَّه متفضِّلٌ بالخلق والاختراع والتكليف، لا عن وجوب، و متطوّل بالإنعام والإصلاح لا عن لزوم[2].

كما استند الاسترآبادي في شرحه على التجريد في إثبات حدوث العالم إلى الحديث بالقول: العمدة في إثبات حدوث العالم إجماع الملّيّين والحديث، أي «كان الله ولم يكن معه شيء» المشهور الذي لا دليل عقليّ يعارضه [3].

---

[1]- ففي الرواية: كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السماوات والأرض. راجع: البخاري محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، الحديث: 3191.

وقد روي في الحديث: أن رسول الله ﷺ سُئل: أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ فقال: كان في عماء؛ يعني ليس معه شيء، ما تحته هواء، وما فوقه هواء، وخلق عرشه على الماء. راجع: ابن ماجة محمد بن يزيد، صحيح ابن ماجة، الحديث: 128؛ الترمذي محمد بن عيسى، صحيح الترمذي، الحديث: 3109.

وعن الإمام الباقر (ع): إن الله تبارك وتعالى كان ولا شئ غيره، نورًا لا ظلام فيه، وصادقًا لا كذب فيه، وعالمًا لا جهل فيه، وحيًّا لا موت فيه، وكذلك هو اليوم، وكذلك لا يزال أبدًا. راجع: الريشهري محمد، ميزان الحكمة، ج3، ص: 113.

وجاءه رجل من علماء أهل الشّام فقال: جئت أسألك عن مسألة لم أجد أحدًا يفسّرها لي وقد سألت ثلاثة أصناف من النّاس فقال كلّ صنف غير ما قال الآخر.

فقالَ أبو جعفر عليه السّلام : وما ذلك؟

فقال: أسألك ما أوّل ما خلق اللّه عزّ وجلّ من خلقه؟

فإنّ بعض من سألته قال القدرة، وقال بعضهم العلم، وقال بعضهم الرُوح.

فقال أبو جعفر (ع): ما قالوا شيئًا أخبرك أنّ الله علا ذكره كان ولا شيء غيره وكان عزيزًا ولا عزّ لأنّه كان قبل عزّه وذلك قوله - سبحان ربّك ربّ العزّة عمّا يصفون، وكان خالقًا ولا مخلوق فأوّل شيءٍ خلقه من خلقه الشّيء الذي جميع الأشياء منه وهو الماء فقال السّائل فالشّيء خلقه من شيءٍ أو من لا شيءٍ فقال خلق الشّيْء لا من شيءٍ كان قبله ولو خلق الشّيء من شيءٍ إذًا لم يكن له انقطاع أبدًا ولم يزل اللّه إذًا ومعه شيء ولكن كان اللّه ولا شيء معه فخلق الشّيء الّذي جميع الأشياء منه وهو الماء. راجع: الصدوق محمد بن علي، التوحيد، ج1، ص: 66.

ومن دعاء علمه رسول الله (ص) الإمام علي (ع): لا إله إلّا أنت، كنت إذ لم تكن سماء مبنيَّة، ولا أرض مدحيَّة، ولا شمس مضيئة، ولا ليل مظلم، ولا نهار مضيء، ولا بحر لجّيّ، ولا جبل رأس، ولا نجم سار... كنت قبل كلِّ شيء، وكوَّنت كلَّ شيء، وقدرت على كلِّ شيء، وابتدعت كلَّ شيء. راجع: الريشهري محمد، ميزان الحكمة، ج3، ص: 113.

[2]- الغزالي أبوحامد محمد، الاربعين في أصول الدين، ص: 13.

[3]- وهو قد نقل هذا عن المحقّق الخفري راجع: الاسترآبادي محمد جعفر، البراهين القاطعة، ج: 2، ص: 65.

ويَستنتج الغزالي من ذلك الاختيارَ والإرادةَ المطلقة لله، بحيث إذا واجه عباده بالعذاب والعقاب ابتداءً لم يرتكب قبيحًا ولم يظلم، إذ ليس لمخلوق أيّ حقّ عليه بأيّ نحوٍ من الأنحاء، فهو القادر المطلق على ما يريد ﴿**لَا يُسْأَلُ عَمَّا يفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ**﴾[1]. وقد استشهد بعض المفسرِّين في تفسير قوله تعالى ﴿**هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾[2] بحديث «الكنز»، مشيرين إلى أنَّ المقصود من «أوّليَّة» الله تعالى أنّه كان موجودًا قبل كلِّ شيء[3] .

1--4 نقد رأي المتكلّمين في مسألة إراديَّة الخلق

يقدِّم صدر المتألِّهين معنى خاصًّا للإرادة الإلهيَّة[4]؛ بحيث إنَّها تتحقق من خلال علمه بنظام الخير، التابع لعلمه بذاته؛ ففعل الله ليس جبريًّا كما هو الحال مع فعل الطبائع، ولا يشبه أفعال مَن يختارون أفعالهم بقصد زائد عن الذات، قال: « إعلم أنَّ المحبَّة نوعان بحسب المحبّ والمحبوب: محبَّة هي من صفات الإنسان بحسب طبيعته البشريَّة - وهي من هوى النفس الأمَّارة بالسوء - ومحبَّة هي من صفات الحقِّ - وهي من آثارها الإرادة القديمة الإلهيَّة التي اقتضت خلق العالم بما فيه، كما قال تعالى: «كنت كنزًا مخفيًّا فأحبَبْت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف»[5].

وبناءً على ذلك، فإنَّ فعل الله يكون بإرادته، ولكنَّ إرادته تابعة لعلمه بالأشياء وناشئة من علمه بذاته؛ ففي هذا الفعل، لا يوجد غَرَضٌ زائد عن الذات، مثل السعي لجلب المنفعة أو طلب المدح؛ فمصدر جميع أفعال الباري هو الحبُّ والعشق؛ والحبُّ الإلهيُّ المصحوب بالعلم والمعرفة يكون إراديًّا. وعليه، فإنَّ الغاية في الإرادة الإلهيَّة ليست أمرًا خارجًا عن الذات، بل تعود جميعها إلى صفات الله التي هي عين ذاته.[6] كذلك يشير مولانا جلال‌الدين الرومي إلى الحديث بذات المعنى:

" كنزي مخفيٌّ شعَّ في الحلكِ ضياء حتى آدم[7] جاوز الكون بهاء

كنزي مخفيٌّ شعَّ في كتمِ العدوم صار آدم فوق سلطان النجوم.[8]

---

[1]- سورة الأنبياء، الآية: 23.

[2]- سورة الحديد، الآية: 3.

[3]- قال: (هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ) أي هو الأول قبل كل شيء بغير حدّ كما جاء في الحديث القدسيّ: «كنت كنزًا مخفيًّا فأردت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني»؛ وهو الآخر بعد كلِّ شيء بغير نهاية كما قال: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. (وَالظَّاهِرُ وَالْباطِنُ) أي وهو العالي فوق كلِّ شيء، فلا شيء أعلى منه، وهو الباطن بذاته، فلا تحوم حوله الظنون، فهو ظاهر بآثاره وأفعاله، وباطن بعلمه بما بطن وخفي، فلا شيء إليه أقرب من شيء كما قال: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾. (وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) أي وهو ذو علم تامٍّ بكلِّ شيء، فلا يخفى عليه شيء ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر. راجع: المراغي احمد بن مصطفى، تفسير المراغي، ج: 27، ص: 160.

[4]- مع مراعاة الإشكالات والقيود في نظريَّة المتكلِّمين حول الإرادة الإلهيَّة.

[5]- صدرالدين محمد، تفسير القرآن الكريم، ج: 3، ص: 224.

[6]- صدرالدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة، ج: 6، ص: 301.

[7]- يعبرّ مولانا عن آدم في البيتين هنا بالتراب، ويقصد به الإنسان وهو المعنى الإستعاريّ من كلمة خاك بالفارسيَّة والتي تعني التراب.

[8]- مولانا جلال الدين محمد، مثنوي معنوي، تصحيح مهدي آذر يزدي، ج:1، ص: 129، البيت: 2862 – 2863.

2 - تحليل معرفيٌّ وتقييم حكميٌّ «الكنز المخفيّ» في الحكمة المتعالية

2--1 معرفة الله غاية ظهور الحقِّ تعالى

يبرز الحديث الغاية العظمى من الخلق، حيث يفيد بفقرة «كي أعرف» أنَّ الهدف من الخلق هو معرفة الله تعالى، مفسِّرًا الآية: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾[1] خير تفسير.

ويشير العلماء إلى نكتتين تتعلَّقان بانطباق حديث «الكنز المخفيِّ» على الآية المذكورة:

1. أنَّ المقصود من عبادة الله هو معرفته، حيث ورد أنَّ كلمة «ليعبدون» في هذه الآية تعني «ليعرفون»[2]؛ بالإضافة إلى ذلك، فإنَّ جوهر العبادة وحقيقتها ليست سوى المعرفة؛ فالسجود والقيام والركوع هي ظاهر العبادة، لكن حقيقتها هي إظهار العبوديَّة إثرَ إدراك وفهم عظمة الله ومعرفة جلاله؛ كما أنَّ جوهر الإنسان وحقيقته هي روحه، وأعضاؤه وجوارحه محض ظاهر، فعن النبيِّ (ص): «إنَّ اللّه لا ينظر إلى صوركم ولا إلى أعمالكم، وإنّما ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم»[3]، وأَشار بأصابعه إلى صدره»[4]، وفي رواية ونيّاتكم.[5]

وقد أشار العارف البستيُّ إلى ذلك بالقول:

أقبِل على النفسِ واستكمل فضائلها فأنت بالنفسِ لا بالجسمِ إنسانُ[6]

من هنا، فإنَّ روح الصلاة والصيام والسجود والتسبيح هي معرفة االله؛[7] قال تعالى: ﴿**إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي**﴾[8]،وقد أشار الملاَّ صدرا إلى ذلك بالقول: «والله عزَّ اسمه حيث أنبأنا عن غاية وجود العالَم قال: ﴿**وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنس إِلَّا لِيَعْبُدُون**﴾، أي ليعرفون»[9]، فقد تمَّ تعريف هدف خلق الإنسان بأنَّه عبادة الله تعالى أو معرفته، وفي حديث «الكنز» فإنَّ غاية كلِّ الخلق هي معرفة الله ، ولكن بما أنَّ خلق المخلوقات هو من أجل خلق الإنسان: «لولاك لما خلقت الأفلاك»، فيجب أن نقول إنَّ كلَّ الخلق موجود من أجل الإنسان، والإنسان

---

[1]- سورة الذاريات، الآية: 56.

[2]- عن جميل بن درّاج قال: قلت لأبي عبد اللَّه الصّادق (ع): جُعلتُ فداك ما معنى قول اللَّه عزّوجلّ: ﴿وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون﴾، فقال: خَلقَهم للعبادة. راجع: المجلسي محمد باقر، بحار الأنوار، ج5، ص: 315؛ الصدوق محمد بن علي، علل الشرائع، ج1، ص: 13.
وفي بعض الأحاديث زيادة: فيسّر كُلًّا لما خلق له فالويل لمن استحبّ العمى على الهدى راجع: الصدوق محمد بن علي، التوحيد، ص: 356؛ المجلسي محمد باقر، بحار الأنوار، ج5، ص: 157.

[3]- الطوسي محمد بن الحسن، الأمالي، ص: 536.

[4]- عبد الجبار صهيب، المسند الموضوعي الجامع للكتب العشرة، ج3، ص: 195.

[5]- ورام، مجموعة ورام، ج2، ص: 228.

[6]- البستي أبو الفتح، النونية أو عنوان الحكم.

[7]- الآملى حيدر، تفسير المحيط الاعظم والبحر الخضم، ج: 3، ص: 147.

[8]- سورة طه، الآية: 14.

[9]- صدرالدين محمد، تفسير القرآن الكريم، ج: 3، ص: 119.

موجود من أجل معرفة الله[1]. وفي توضيحه لمعنى حديث «الكنز المخفي» أشار إلى الأمر نفسه بالقول: «ودلّنا أيضًا على بعض الغايات المتوسِّطة بقوله: لولاك لما خلقت الأفلاك».[2]

2--2 الكنز المخفيُّ في مراتب التجلّي وباطن الهوّيَّة الأزليَّة

يُعرِّف الكاشاني الكنز المخفيّ بأنَّه «هويَّة الأحديَّة» المكنونة في الغيب، والتي تُعدُّ من أعمق الأمور الباطنيَّة: «المَخفي هُوَ الأحَديَّة المكنونة في الغيب وهُوَ أبطن كلّ باطن»؛[3] وقد اعتبره بعض العلماء كناية عن «كنه الغيب» و«حضرة غيب الغيوب»، ويُعدُّ هذا المقام هو «باطن الهوّيَّة الأزليَّة» التي تتجاوز كلَّ نوع من التعيُّن والحدِّ والرسم، ولا يصدر بشأنها أيُّ حكم متعيّن، سوى هذا الحكم السلبيِّ الذي ينصُّ على أنَّها لا يمكن أن تكون معلومة لأحد.[4]

ويجدر القول أنَّ استخدام تعبير «الكنز المخفيِّ» للإشارة إلى مقام «الغيب» هو عدم وجود كائن متعيّن قادر على الوصول إليه، حيث إنَّ كمونه وبطونه الذاتيَّ أزليٌّ وأبديٌّ؛ وقد أطلق بعضهم على هذا المقام أسماء مثل «غيب الغيوب»، «عالم العماء»، «سرّ الهوّيَّة» و«تحقّق اسم هو».[5] في هذا السياق، يقول السيد حيدر الآملي: يمكن اعتبار وجود الله تعالى بنحوين:

الأول: اعتبار الذات: يكون الله تعالى من حيث الذات منزَّه عن جميع الاعتبارات، والآية ﴿**إنَّ االله لَغنيٌّ عَـن العالمين**﴾[6] تشير إلى هذا الاعتبار.

الثاني: اعتبار الكمالات: يكون الله تعالى من هذه الجهة يستدعي مَظاهر وقوابل تكون مرآة لصفاته وأسمائه؛ والآية (**وَما خَلَقتُ الجِنّ و الانس إلّا لِيَعبدون**)[7] وحديث «الكنز المخفي» ناظران إلى هذه الجهة.[8]

---

[1]- المرعشي شهاب الدّين، إحقاق الحق، ج: 1، ص: 431.

[2]- قال في الأسفار: قد استوضح من تضاعيف ما ذكرناه أنَّ المبدأ الأول هو الذي ابتدأ الأمر وإليه ينساق الوجود وانكشف أنّه هو الغاية القصوى بالمعنيين، كما أنَّه الفاعل والعلَّة الغائيَّة للكلّ، والفرق بين المعنيين بوجهين أحدهما بوجه الذاتيَّة والعرضيَّة والآخر بحسب الوجود العينيِّ لذاته والتحقُّق العرفانيّ لغيره، فهو الأول بالإضافة إلى الوجود إذ صدر منه ولأجله الكلّ على ترتيبه واحدًا بعد واحد وهو الآخر، بالإضافة إلى سير المسافرين إليه فإنهم لا يزالون مترقّين من منزل إلى منزل إلى أن يقع الانتهاء إلى تلك الحضرة فيكون ذلك آخر السفر، فهو آخر في المشاهدة وأول في الوجود، والله عزَّ وجلَّ حيث أنبأنا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثاني قال كنت كنزًا مخفيًّا فأحببت أن أعرَف فخلقت الخلق لأعرَف، فدلَّنا على أنَّه الغاية القصوى لوجود العالم معروفًا، كما أنَّه الفاعل والعلَّة الغائيَّة له موجودًا، ودلَّنا أيضًا على بعض الغايات المتوسِّطة بقوله لولاك لما خلقت الأفلاك، فالغاية الأخيرة بالمعاني الثلاثة لوجود العالم إنمَّا هي وجوده تعالى ولقاء الآخرة ولذلك بنى العالم ولأجله نظم النظام وإليه ينساق الوجود إلَّا إلى الله تصير الأمور. راجع: صدرالدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة، ج: 7، ص: 285.

وقوله: كنتُ كنزًا مخفيًّا فأحببتُ أن أُعْرَفَ فخلقْتُ الخَلْقَ لأعْرَف. فدلّنا على أنَّه الغاية القصوى لوجود العالم معروفًا، كما أنَّه الفاعل له موجودًا، ودلّنا أيضًا على بعض الغايات المتوسِّطة الضروريَّة بقوله: لولاك لما خلقت الأفلاك، فالمبدأ والغاية لوجود العالم ولقاء الآخرة هو الله سبحانه، ولذلك بنى العالم، ولأجله نظّم النظام. راجع، صدر الدين محمد، تفسير القرآن الكريم، سورة الحديد، الآية: 3.

[3]- كاشـانى، عبـدالرزاق، اصـطلاحات الصوفيه، ص: 70.

[4]- الخميني روح االله، مصباح الهدايـة إلـى الخلافة والولاية، ص: 13.

[5]- الطهراني محمد حسين، معاد شناسـى، ج: 9، ص: 415.

[6]- سورة العنكبوت، الآية: 6

[7]- سورة الذاريات، الآية: 56

[8]- الآملى حيدر، المقدّمات مـن كتـاب نـص النصوص، ص: 91

العدد الثاني عشر - 1446هـ - شتاء 2025م

ثمَّ يكمل ويقول: إنَّ الاعتبار الثاني، بخلاف الاعتبار الأول، لا يدلُّ على الاستغناء التامّ؛[1] كما يعتقد الاعتبار الأول توحيدًا صرفًا وتجرُّدًا محضًا، ويقدِّمه على أنّه أفضل من الاعتبار الثاني الذي يعتبره مقام النِسب والإضافات والتنزُّل والتقيُّد من عالم الوحدة إلى عالم الكثرة، ويصرِّح بأنَّ حديث «الكنز المخفيّ» يشير إلى هذا المقام الثاني أو مرتبة «الابتهاج»؛[2] وبهذا، يرى الآملي، بخلاف الكاشاني، أنَّ «الكنز المخفي» يشير إلى مرتبة الواحديَّة، وإلى هذا يشير ابن عربي بالقول:

فأنّا بالغنى وأنا أساعده وأسعده[3]

وفي تعليقاته على «فصوص الحكم» يعبرِّ المحقِّق أبو العلا عفيفي عن هذا المطلب بحنين الذات الإلهيَّة وميلها إلى الظهور في ساحة الوجود الخارجيِّ، ويعتبر المعنى الأساس لحديث «الكنز» إشارة إلى هذا الابتهاج من الخلق.[4]

في «الأسفار» يرى الملاَّ صدرا انَّ تعبير «الكنز المخفيّ» إشارة إلى مرتبة الأحديَّة الصرفة، التي فيها تكون ذاته تعالى معلومة له فقط؛ وبهذا، فإنَّ ذات الله بعد ظهورها في المظاهر، التي يُشار إليها بالمعروفيَّة أو المعلوميَّة، تتنزَّل من مقام الأحديَّة، وتصبح معلومة لكلٍّ من الله والآخرين.[5] أمَّا الملاَّ هادي السبزواري فيطابق في شرح الأسماء الحسنى مقام «الكنز المخفيّ» مع اسم «المانع» ومقام «المعروفيَّة» أو «المعلوميَّة» مع اسم «الواسع»، لأنَّ «المانع» إشارة إلى جهة الضيق والخفاء المطلق، بينما «الواسع» له دلالة على الاتِّساع والظهور؛ فالآيات من قبيل ﴿**وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا**﴾[6] تنطبق على مقام «الكنز المخفي»، وآيات مثل ﴿**أينما تولُّوا فثَمَّ وَجْهُ الله**﴾[7] لها إشارة إلى مقام المعروفيَّة أو المعلوميَّة.[8]

وثمَّة من ذهب إلى أنَّ حرف «ت» في «كُنْتُ كَنزًا» إشارة إلى مقام «لا تعيُّن» والذي يُسمَّى أيضًا مرتبة «غيب الوجود»، و«عنقاء مُغرب»[9]، و«لا اسمَ لَهُ وَ لا رَسمَ لَهُ»؛ وبالتالي، فإنَّ «فأحببت» تشير إلى مرتبة ظهور الذات في «أحديَّة الوجود» والتي هي ظاهرة ومتعيّنة، نسبة إلى مقام الذات، أمَّا بالنسبة إلى مقام الواحديَّة ، فهي باطنٌ، مخفيَّة وغير متعيّنة.[10]

---

[1]- المصدر نفسه، ص: 639.

[2]- الآملى حيدر، تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم، ج: 2، ص: 356.

[3]- ابن عربي محيي الدين، فصوص الحكم، ج1، ص: 83.

[4]- المصدر نفسه، ص: 326.

[5]- صدرالدين محمد، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقليَّة الأربعة،ج: 2، ص: 347.

[6]- سورة طه، الآية: 110

[7]- سورة البقرة، الآية: 115

[8]- السبزواري هادي، شرح الأسماء الحسنى، ص: 253.

[9]- وهي الذات البحتة والوجود الصرف وعالم العمى، الغيب المكنون، الغيب المصون، غيب الغيب. راجع: يزدان بناه يد الله، حكمت عرفاني، ص: 251.

[10]- صدرالدين محمد، سه رسائل فلسفى، ص: 169.

2--3 احتجاب الحقّ تعالى وظهوره في العالم

يعتقد كثرة من العرفاء ان الظهور والتجلّي - المشار إليهما في حديث الكنز المخفيّ - يرتبطان بمرتبة الفيض الأقدس وظهور الأعيان الثابتة في علم الحقّ تعالى؛ فالفيض الأقدس والتجلّيات الأسمائيَّة موجبان لظهور حقائق الموجودات في علم الحقّ تعالى، والتي تُسمَّى في اصطلاح العرفاء «الأعيان الثابتة»[1]؛ حيث يشير حديث الكنز إلى هذه المرتبة من التجلّي وظهور حقائق الأشياء في علم الحقّ؛[2]. في هذا المورد، يقول القونوي: «إنَّ الفيض الإلهيَّ ينقسم بالفيض الأقدس والفيض

---

[1]- العين الثابت هي حقيقة في الحضرة العلميَّة ليست بموجودة في الخارج، بل ثابتة في علم الله، لهذا يقال: الأعيان ما شمَّت رائحة الوجود أصلاً ليس لها الوجود الخارجيُّ وليس لها الفناء، وهي علم الله وفناؤها فناء علم الله، وهي الأزليَّة الأبديَّة، ولفظ الأعيان الثابتة هو لفظٌ عرفانيٌّ أريد به معنى الماهيَّة الإمكانيَّة قبل أن يفيض عليها الوجود، وهو يصدق على الأشياء الكليَّة والجزئيَّة، بينما يطلق الفلاسفة على الكليَّات عادة مصطلح الماهيَّات والحقائق، وعلى الجزئيَّات مصطلح الهويَّات. راجع: مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، ج1، ص: 45.

من هنا نفهم أنَّ ما يُقصد بالأعيان الثابتة هي أنَّها صور الأشياء الكامنة في العالم الإلهيِّ، أو أنَّها صور الوجودات الإمكانيَّة.

ويوضح صدر المتألِّهين حقيقة هذه الأعيان تارة فلسفيًّا بعلاقتها بالوجود، وأخرى عرفانيًّا بعلاقتها باسماء الله، فمن حيث العلاقة الأولى اعتبر أنَّ لشيئيَّة الممكن وجهين، هما شيئيَّة الوجود وشيئيَّة الماهيَّة، وتمثِّل الشيئيَّة الأولى ظهور الممكن في مرتبة من المراتب وعالم من العوالم، في حين تمثِّل شيئيَّة الماهيَّة معلوميَّة الماهيَّة نفسها بنور الوجود، وانتزاعها من دون تعلُّق الجعل والتأثير بها، وكذا من غير انفكاك هذه الشيئيَّة عن الوجود، فلا تعني موجوديَّة الماهيَّات أنَّ الوجود يصير صفة لها، بل ما يحصل هو أنَّها تصير معقولة من الوجود ومعلومة منه، فيكون المشهود هو الوجود والمفهوم هو الماهيَّة، وبذا تمتاز شيئيَّة الممكن عن الممتنع، وتتقبَّل الفيض الربوبيَّ، وتستمع أمر (كن) فتدخل في الوجود بأمر ربِّها.

وهو بذلك يصور حالة إفاضة الوجود على الأعيان الثابتة بأنَّها جاءت على طلب واستئذان من هذه الأعيان، فكأنَّ العبد يسأل ربَّه ويقول: إئذن لي أن أدخل في عالم وجودك، فأجابه الحق بقوله: (كن)، أي ادخل حضرتي فقد أذنت لك، وهو تصوير لحالة الإمكان التي عليها الأعيان. راجع: صدر الدين محمد، تفسير القرآن الكريم، ج6، ص:415.

الأعيان الثابتة مستعدَّة في ذواتها وحال عدمها لقبول الأمر الإلهيِّ إذا ورد عليها الوجود عبر تلك الكلمة، كما في قوله تعالى: ﴿ نمَّا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾. سورة النحل، الآية:40، حيث بها تكوَّنت وظهرت في الأعيان الخارجيَّة. راجع: ابنَ عربي: الفتوحات المكيَّة، ج1، ص: 224.

إنَّ شيئيَّة الماهيَّة للممكن وثبوتها للأمر الواجبيِّ والفيض الإلهيِّ هو ظهور أحكامها بنور الوجود لا اتِّصافها به، وما يؤيِّد هذا الذي ذكره صدر المتألِّهين هو أنَّ الممكنات عند العرفاء والصوفيَّة ليس لها إلَّا الشيئيَّة الثبوتيَّة، لا الشيئيَّة الوجوديَّة إلَّا مجازًا، ولأجل ذلك لمَّا سمع أبو القاسم الجنيد حديث «كان الله ولم يكن معه شيء» قال: والآن كما كان. راجع: صدر الدين محمد، إيقاظ النائمين، ص:30، وهو مفاد الأحاديث المتقدِّمة، فالماهيَّات أو الأعيان من هذه الناحية لا تتَّصف بالوجود، إنَّما لها شيئيَّة وسطيَّة بين الوجود والعدم التامّ، هي تلك المطلق عليها الشيئيَّة الثبوتيَّة.

ومن حيث العلاقة الثانية، أي علاقة الأعيان بأسماء الله كما يصوِّرها العرفاء ويتابعهم فيها صدر المتألِّهين، فهي أنّ هذه الأعيان تُعدُّ لوازم تلك الأسماء، وعند القيصري أنَّ الأعيان تارةً تكون عين الأسماء بحكم اتّحاد الظاهر والمظهر، وتارة أخرى غيرها. راجع: مطلع خصوص الكلم، ج1، ص: 442.

وهي من حيث كونها من لوازم الأسماء فذلك يعني أن تكثُّرها مستند إلى تكثُّر الأسماء أو الصفات، وكما يشير القيصري واتبعه في ذلك صدر المتألِّهين، انها من حيث كونها في غيب الحقِّ وحضرته العلميَّة تعدُّ شؤون الحقِّ وأسماءه الداخلة في الاسم الباطن، ولما أراد الحقّ إيجادهم ليتَّصفوا بالوجود في الظاهر كما اتَّصفوا بالثبوت في الباطن اوجدهم بأسمائه الحسنى، فأول مراتب إيجادهم إجمالاً هو في الحضرة العلميَّة التي هي الروح الأول،علمًا أنَّ القيصري ذكر ما قيل من أنَّ حضرة الأعيان هي الروح الأول الذي يتشعَّب إلى أرواح غير قابلة للحصر، منها أرواح الكمّل لنوع الإنسان، وكلُّ روح منتقش فيه كلّ ما يجري عليه من الأزل إلى الأبد، وهي الأعيان الثابتة، ومع أنَّ العقل الأول هو أيضًا ينتقش فيه صور كلّ ما تحته من الحقائق الممكنة الكليَّة، إلَّا أنَّه يتَّصف بالوجود على خلاف الروح الأول باعتباره عينًا متصفة بالثبوت قبل الوجود. وهذا الرأي المنقول لم يتقبَّله القيصري لأنَّه يصف تلك الحضرة بالثبوت قبل الوجود، أمَّا عنده فالأعيان الثابتة هي من لوازم الأسماء الإلهيَّة المسمَّاة بمفاتيح الغيب. راجع: مطلع خصوص الكلم، ج1، ص: 231.

وبه دخلوا تحت الاسم الظاهر الذي هو مظهر العلم الإلهيّ، كما أنَّه مظهر القدرة الإلهيَّة. والأعيان الثابتة هي التي تعلَّق بها علم الله، فأدركها على ما هي عليه مع لوازمها وأحكامها، فالعلم في المرتبة الأحديَّة عين الذات مطلقًا، وفي المرتبة الواحديَّة التي هي حضرة الأسماء والصفات صور مغايرة للذات حيث فيها الأعيان. راجع: مطلع خصوص الكلم، ج1، ص:231، صدر الدين محمد، مفاتيح الغيب، ص: 331.

وذلك نظير ما ذهب إليه المشَّاؤون من أنَّ علمه تعالى بالأشياء عبارة عن صور موجودة بعد وجوده وعلمه بذاته، وهي قائمة بذاته قيام الأعراض بموضوعاتها.

[2]- الجرجاني علي، كتـاب التعريفات، ص: 73.

المقدَّس وبالأول: تحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصليَّة في العلم [لأنَّه عبارة عن التجلّي الذاتيِّ الموجب لوجود الأشياء واستعداداتها في الحضرة العلميَّة ثمَّ العينيَّة]، وبالثاني تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها ... فبالفيض الأقدس، الذي هو التجلّي بحسب أوليَّة الذات وباطنيَّتها، يصل الفيض من حضرة الذات إليها وإلى الأعيان دائمًا. ثمَّ بالفيض المقدَّس- الذي هو التجلّي بحسب ظاهريَّتها وآخريَّتها وقابليَّة الأعيان واستعداداتها- يصل الفيض من الحضرة الإلهيَّة إلى الأعيان الخارجيَّة»[1].

ويستشهد ابن عربي في «الفتوحات المكيَّة» بحديث الكنز لإثبات الأعيان الثابتة، ويعتقد أنَّ المقصود من «الثوابت الأزليَّة»[2] عند المعتزلة هو الأعيان الثابتة التي تمثِّل حقائق الموجودات في علم الله، وأنَّ الله يظهر أحكامها في عالم الوجود من خلال قوله «كُن»: «ففي قوله كنت كنزًا، إثبات الأعيان الثابتة، وهي قوله «إنمَّا قولنا لشيء»[3]. وكذلك يعتبر الخوارزميُّ أنَّ هذا الحديث ناظرٌ إلى ظهور واحتجاب الحقِّ في مرآة الأعيان الثابتة، «وكذلك أعيان العالم تختفي في ذاته وتظهر وجود الحقِّ وأسمائه وأحكام أسمائه في الخارج... فالحقُّ يغتذي بالأعيان من حيث أنَّه ظاهر بالأعيان، والأعيان تغتذي بالحقِّ من حيث أنَّ بقاءها ووجودها به».[4] وعلى السياق يقول القيصري في جريان ظهور الذات الإلهيَّة في الأعيان أنَّ المقصود والمطلوب الأساس هو أن يرى الله ذاته في مرآة العين الإنسانيَّة الجامعة: «... بَيّنَ العلَّة الغائيَّة من إيجاد العالم الإنسانيِّ هي رؤيته تعالى ذاته بذاته في مرآة العين الإنسانيَّة الجامعة من مرآة الأعيان كما قال: كنت كنزًا...»[5]. ورؤيته تعالى ذاته بذاته يفسِّر سرَّ ظهور الكمالات الذاتيَّة للحقِّ بشكل عامٍّ والمعبرَّ عنها بالشؤون، حيث إنَّها، أي الشؤون، تطلب الظهور في الخارج على قدر استعداداتها وقابليَّتها، وطلب هذه الكمالات الذاتيَّة للظهور هو من اقتضاء ذات الحقِّ تعالى ووجوده، لذا وجب عليه تعالى أن يظهر هذه الكمالات الطالبة للوجود بلسان حالها واستعدادها كما يقول السيد حيدر الآملي في جامع الأسرار:

«إنَّ لهذا الوجود، أو الحقّ تعالى، الذي ثبتت وحدته وإطلاقه وبداهته، كمالات وخصوصيَّات ذاتيَّة لا إلى نهاية، (وهي) المسمَّاة بلسان القوم بالشؤون الذاتيَّة، وهي دائمًا تطلب منه بلسان الحال الظهور في الخارج بحكم اسمه «الظاهر»، كما أنَّ ذاته دائمًا تطلب منه الخفاء بلسان الحال بحكم اسمه «الباطن». فظهوره وكثرته وتقييده من اقتضاء اسمه «الظاهر»، وخفاؤه ووحدته وإطلاقه من اقتضاء اسمه «الباطن»، وهو «الأوّل» بحسب «الباطن»، و«الآخر» بحسب «الظاهر»....

---

[1]- القيصري داوود، شرح فصوص الحكم:ج1،ص 89.
[2]- فيكون علمه تعالى بالأشياء بحضور ماهيَّاتها الثابتة في الخارج قبل وجودها عنده، بناء على ما ذهبوا إليه من قولهم بثبوت المعدومات.
[3]- ابن عربي، محيى الدين، الفتوحات المكيـَّة، ج: 2، ص: 232.
[4]- الخوارزمى حسين بن حسن، شـرح فصوص الحكم، ج: 1، ص: 391.
[5]- القيصري داوود، شـرح فصـوص الحكم، ص: 326.

ويجدر القول أنَّ طلب كمالاته وخصوصيّاته الظهور في الخارج بلسان الحال أزلاً وأبدًا، هو من اقتضاء ذاته ووجوده. واقتضاء الذات لا ينفكُّ عن الذات أزلاً وأبدًا. وكذلك ظهوره بصور الكثرة الخلقيَّة، هو أيضًا من كمالاته الذاتيَّة وخصوصيَّاته غير المتناهية الوجوديَّة الأزليَّة غير القادحة في كمال وحدته وصرافة ذاته. وليس في هذا نقص أصلاً، كما تصوّر المحجوب عنه، بل هو كمال في كمال وشرف في شرف، والذي أشار إليه تعالى في قوله :«كنت كنزًا مخفيًّا فأحببت أن أُعرَف فخلقت الخلق»[1].

بذلك، يكون الحديث إشارة إلى «الفيض الأقدس» الذي هو «تجلّي الحبِّ الذاتيّ» في الأعيان الثابتة لا «الفيض المقدَّس»، الذي هو «التجلّي الأسمائيّ» الموجب لظهور استعدادات الأعيان في العالم الخارجيِّ[2]، وهو التعينُّ الحاصل بالمرتبة الاستجلائيَّة والكمال الأسمائيّ، الذي مرجعه إلى أنَّ الذات الإلهيَّة لما كانت ترى ذاتها وكمالاتها في ذاتها ومن خلال ذاتها بالعلم الذاتيّ على نحو كليٍّ واندماجيّ(وهو الجلاء)، أرادت أن ترى ذاتها وكمالاتها، غايته أنَّها هذه المرَّة من خلال الـ«غير» وعلى نحو تفصيليٍّ كرؤية الإنسان نفسه من خلال المرآة، وهذا الـ«غير» ليس سوى مظاهره وتعيُّناته، إذ «ليس رؤية الشيء نفسه بنفسه في نفسه كرؤية نفسه في شيءٍ آخر يكون له ذلك الشيء مثل المرآة»[3]، فـ«كنت كنزًا مخفيًّا فأحببت أن أعرف»، أي أحببت أن أعرف ذاتي بمقام الكنزيَّة التي هي مقام الواحديَّة التي فيها الكثرة الأسمائيَّة المختفية، فخلقت «الخلق لكي» أتجلَّى من الحضرة الأسمائيَّة إلى أعيان الخلقيَّة و«أعرف» نفسي في المرايا التفصيليَّة[4].

على أنَّ هذا الـ«الغير» لا يعدو كونه محض اعتبارٍ لـ «أنَّه في تجلّي الله لا وجود للمرآة، بل الله هو عين مرآته، ويظهر لذاته بذاته؛ وهذا التجلّي لازمٌ حبّ الذات المُشار إليه في حديث «الكنز المخفي»؛ [الناظرٌ إلى ظهور الله في الأعيان الثابتة]، «وهذا المقام ليس مقام الخلقة، بل هو من مراتب وجوب الوجود... فبمقتضى هذا الحبّ، تقتضي ذاته أن تشاهد نفسها في الأعيان الثابتة»[5]، وهو ما أكَّد عليه الملاَّ صدرا من أنّ الحديث متعلِّقٌ بتجلّي الله وظهور علمه في مرآة الأعيان الثابتة[6] . وهذا منه كان جوابًا عن إشكالٍ ملخَّصه أنَّ الخفاء من الأمور النسبيَّة والإضافيَّة، ولازم ذلك وجود «مخفيّ» و«مخفيّ عليه»؛ بعبارة أخرى، الخفاء والستر يعني أنَّه يجب أن يكون هناك شيء مستتر ويكون مستورًا عن شيء ما؛ فإذا كان الله قد أخفى كنزًا، فلا بدَّ وأن يكون مستترًا عن

[1]- الآملي جيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص: 158.
[2]- الآملى حيدر، المقدّمات من كتاب نص النصوص، ص: 683.
[3]- القيصري داوود، شرح فصوص الحكم:ج1،ص 217.
[4]- الأشتياني جلال الدين، تحقيق شرح فصوص الحكم، ص: 328.
[5]- الجامى عبد الرحمن، نقد النقود، ص: 151.
[6]- صدرالدين محمد، مجموعة رسائل فلسفى صدرالمتألّهين، ص: 358.

شيءٍ ما، في حين أنّ الله ليس خفيًّا عن نفسه، والفرض أيضًا هو أنَّه لا وجود لمخلوق بعد ليكون مخفيًّا عنه.

ولرفع هذا الإشكال يذكر أربع إجابات:

1. المقصود من خفاء الله هو أنَّه لا يوجد عارف سواه؛ لذا فإنَّ المراد من كونه مخفيًّا هو عدم وجود العارف.

2. للأشياء وجودان: وجود علميٌّ ووجود خارجيٌّ؛ ووجودها العلميّ، الذي يمثّل الأعيان الثابتة، أزليٌّ وقديم، في حين أنَّ وجودها الخارجيَّ حادث؛ لذلك، فإنَّ المراد من خفاء الله هو كونه مخفيًّا عن الأعيان الثابتة؛ فهذه الأعيان كانت موجودة مع الله منذ الأزل، لكنَّها لم تكن تعلم بذاته تعالى؛ وعندما أراد الله أن تتعرَّف الأعيان الثابتة عليه، أخرجها من الوجود العلميِّ إلى ساحة الوجود الخارجي.

3. الخفاء في اللُّغة العربيَّة يُستخدم بمعنيين متضادّين: «الستر» و«الظهور»؛ والمعنى المراد للفظ الخفاء في هذا الحديث هو الظهور؛ وبالتالي، فإنَّ حديث «الكنز المخفيّ» يعني: «كنت كنزًا ظاهرًا لنفسي ولم يكن بي عارف سواي، فأحببت أن يعرفني غيري فخلقت الخلق».

4. إنَّ معنى الحديث هو «كنتُ ظاهرًا، ولكن من شدَّة الظهور كنت في الخفاء؛ فخلقت الخلق ليكونوا حجاب ظهوري وغطاء نوري، وليكون إدراكي ممكنًا لهم».[1]

يا مَن هو اختفى لِفرطِ نورِهِ الظاهِرِ الباطِنُ فى ظُهورِهِ[2]

كما يذكر الملاَّ صدرا في «إيقاظ النائمين»، الوجه الرابع في بيان خفاء الكنز الإلهيِّ نقلاً عن كلام الشيخ علاء الدولة في حاشية «فتوحات ابن عربي»؛ وكذلك يذكر النوري في حواشي شرح «أصول الكافي» للملاَّ صدرا: «لَولا احتجابه لَما ظهر لنا، فالخلق مرايا نوره والحجب العالميَّة وسايط ظهوره، كنت كنزاً مخفيًّا فأحببت أن أعرف فَخَلَقت الخلق واحتَجبتُ بِها لِيظهرَ نوري»[3]، فيكون ظهوره، وهو هنا التعيُّن الثاني، بالتجلّي بالفيض المقدَّس المترتِّب على الفيض الأقدس كما ذكرنا والذي هو بدوره مرتَّب على الأسماء الإلهيَّة، والأسماء الإلهيَّة مرتَّبة على الكمالات الذاتيَّة، فتظهر بذلك التعيُّنات في حضرة الشهادة المعبرَّ عنها بالعين والخارج، بمقتضى الحركة الحبيَّة للذَّات بأن تظهر في الأعيان الخارجيَّة على قدر استعدادها وقابليَّتها وعلى قدر سؤالها وطلبها وتشوُّقها بالحركة الشوقيَّة والطلب الأزليِّ في مقام «ألست بربّكم»، بعد أن كانت باطنة

[1]- المصدر نفسه.
[2]- السبزواري هادي، شرح المنظومة، ج: 2، ص: 35.
[3]- صدرالدين محمد، تفسير القرآن الكريم، ج: 3، ص: 434.

ومختفية في التعيُّن الأول الذي تغلب فيه أحكام الوحدة والبطون على أحكام الكثرة والظهور، والكثرة وإن وجدت فيه فهي لا تخرج عن الكثرة المفهوميَّة بخلاف التعيُّن الثاني حيث الكثرة فيه عينيَّة، فـ» لما كان التعيُّن الأول، الجامع بين الواحديَّة والأحديَّة والمعبرَّ عنه بالوحدة الذاتيَّة، تارة وبالهويَّة المطلقة أخرى، لغلبة أحكام البطون والوجود على أحكام الظهور والإظهار، لا تمايز بين ما يعبرَّ فيه من المعاني الأسمائيَّة والتعيُّنات، إذ لا تغاير هاهنا أصلاً، حتى أنَّ الكثرة المعتبرة فيها(التعيُّن الأول) هي عين الوحدة، فلا مجال فيه حينئذٍ أن تظهر تلك التعيُّنات على ما هو مقتضى الكمال الأسمائيِّ، بأن تظهر تلك الهويَّة في التعيُّنات الأسمائيَّة بحسبها، لأنَّ المراتب، التي هي محال ظهورها ومجال تفاصيلها، مخفيَّة مندمجة هاهنا، مستهلكة الحكم استهلاك أعيان الحروف واندماجها في نفس المتنفِّس ما دام في مبدأ صدورها وباطن صدره وقبضة قلبه قبل بروزها في مراتب المخارج وظهورها بتعيُّنات أحكامها المتكثِّرة؛ فحينئذٍ اقتضت تلك الهويَّة الظهور والبروز، لكن لا من حيث ذاتها، بل من حيث اعتباراتها وشؤونها، على مقتضى أسئلتهم بألسنة الاستعدادات والقابليَّات الأقدسيَّة، فانبعث من ذلك التجلّي وكنه بطونه، ميل إراديّ وحركة حُبيَّة وشوق عشقيّ بحسبه تجلَّى بتعيُّن آخر وبنوعٍ أظهر على مثال نفس منبثٍّ يصلح لأن تحصل به تلك الصفات والأعيان متمايزة بالفعل تمايز الحروف في النّفس، عند انبثاثه إلى المخارج، فيمكن تعقُّلها على سبيل التفصيل حسبما ذكر في مراتب الكمال الأسمائيِّ، ويسمَّى هذا التجلّي باصطلاحهم «النفس الرحمانيّ»[1].

2--4 الحبُّ الذاتيُّ الإلهيُّ منشأ « النَّفس الرّحمانيّ» و«العماء»

استفاد العرفاء المسلمون من حديث الكنز المخفيِّ، إضافة إلى ما تقدَّم، بأنَّ الحبَّ الذاتيَّ الإلهيَّ هو منشأ التنفُّس الرحمانيِّ؛ وبما أنَّ موجودات العالم هي كلمات الله، فيكون مبدأها هو النَّفَس الإلهيّ (نَفَس الرحمن)؛ وهذا النَفَس الذي يتبع ظهور الأشياء في العالم ويغمر الذات في الاحتجاب، ينشأ من الحبّ الإلهيّ: «كما ورد كنت كنزاً ... فبهذا الحبِّ وقع التنفُّس فظهر النَّفَس فكان العماء ...»[2]، هذا العماء في لسان أهل التّصوُّف مأخوذ من حديث يُنسب إلى النبيِّ(ص) فقد سُئل:»أين كان ربُّنا قبل أن يخلق خلقه؟» فأجاب(ص):»كان في عَمَاء ما فوقه هواء ولا تحته هواء»؛ ولذلك، فإنَّ مرتبة الحبِّ الذاتيِّ في حديث الكنز المخفيِّ هي عين مرتبة «العَمَاء» التي لا يمكن إدراكها بسبب كلّيَّتها وإطلاقها وخفائها؛[3] وكذلك يعتبر عبد الرزاق الكاشاني أنَّ إيجاد وظهور أحكام الأعيان الثابتة هو من مراتب النَفَس الرحمانيّ وذلك بحكم حديث «الكنز المخفيّ»: «...

---

[1]- ابن تركه صائن الدين، تمهيد القواعد، ص: 288.

[2]- ابن عربي محيي الدين، الفتوحات المكيَّـة، ص: 310.

[3]- الفناري محمـد، مصـباح الأنـس، ص: 387.

كنت كنزًا مخفيًّا فأحببت أن أعـرف، فتنفّس في إيجادها، و إنّما نسب النفَس للرحمن لأنَّه رحمها بالنفَس وهو الفيض الوجوديّ وهو الذي كانت النسب الإلهيَّة تطلبه ...».[1]

في هذا الصدد، يعرِّف الملاَّ صدرا في كتاب «مفاتيح الغيب» النفَس الرحمانيَّ بأنّه منبعثٌ من الإرادة الذاتيَّة والتجلّي الذاتيِّ للحقِّ تعالى،[2] ومن هنا، فإنَّ الإرادة والحبّ الإلهيَّ للظهور المُشار إليه في حديث «الكنز»، هو مصدر ومنبع النفَس الرحمانيِّ، ووجوده الانبساطيِّ الشامل لجميع مراتب الوجود. ولهذا التعيُّن الثاني أو النفس الرحمانيّ مراتب وتجلّيات مختلفة، فالحقُّ يتجلَّى بالفيض المقدَّس وهو التجلّي بحسب ظاهريَّة الذات فيصل الفيض من الحضرة الإلهيَّة الجامعة للأحديَّة والواحديَّة إلى الأعيان الخارجيَّة وحضرة الشهادة، فتظهر تلك الأعيان في الخارج. والمقصود من الخارج عالم المظاهر الخلقيَّة، حيث يقسِّم العرفاء العالم إلى عالمين: عالم الصّقع الرّبوبيّ وهو مقام الأحديَّة والواحديَّة أو التعيُّن الأول، وعالم المظاهر الخلقيَّة وهو عالم الشهادة والظاهر، حيث تظهر فيه التّعيُّنات الخلقيَّة على قدر استعداداتها وطلبها وتشوُّقها، ولهذا النفس الرحمانيِّ مراتب مختلفة في عالم الظاهر والشهادة:

أولها: عالم العقل.

ثانيها: عالم الخيال.

ثالثها: عالم الطبيعة والأجسام.

هذه ثلاثة عوالم إذا أضفنا إليها عالم الغيب أو ما يسمَّى بالتعيُّن الأول الجامع للأحديَّة والواحديَّة فيصبح عندنا أربعة عوالم أو أربع حضرات، والعرفاء يضيفون إليها حضرة الإنسان الكامل الجامع لكلِّ الحضرات وهو الكون الجامع لكلِّ المراتب، فيتطابق عندهم العالم الكبير(وهو عالم الكونيّ أو ما يسمَّى بعوالم الوجود) مع العالم الصغير الإنسانيِّ(وهو عالم الإنسان الكامل) فتصبح بذلك الحضرات خمسًا.[3]

2--5 الحبُّ والعشق الإلهيُّ للأشياء

تُعدُّ مسألة نسبة العشق والحبِّ إلى الله سبحانه وتعالى ذات طابع جدليٍّ بين العلماء المسلمين، ولها إجابات متنوِّعة قدَّمها المتكلِّمون والحكماء والعرفاء منذ زمن بعيد؛ ففي مقابل

---

[1]- الكاشـانى عبـدالرزاق، شـرح الفصـوص الحكم، ص: 161.
[2]- صدرالدين محمد، مفاتيح الغيب، ص: 24.
[3]- ناصر فادي، الرؤية الكونيَّة عند العرفاء، مجلَّة «علم المبدأ»، الرابط:
https://ilmolmabdaa.com/?p=937#_ftnref49

معظم المتكلِّمين الذين يرون أنَّ نسبة المحبَّة إلى الله مستلزمة للانفعال والنقص في ذاته تعالى، يتحدَّث بعض الحكماء وجمهور العرفاء عن محبَّة الله وعشقه للأشياء؛ فابن سينا في «الإشارات والتنبيهات» ينسب الحبَّ الحقيقيَّ والابتهاج إلى الله؛[1] وابن عربي في «الفتوحات المكيَّة» ضمن تقسيمه الحبَّ إلى طبيعيٍّ وروحانيٍّ وإلهيٍّ، يشير إلى «حديث الكنز» ويستنتج منه أنَّ سبب إيجاد العالم هو الحبّ، ويشير إلى أنَّ الاسم «الجميل» والاسم «النور» هما مصدر الحبِّ الإلهيِّ[2]، كما يذكر أيضًا أنَّ إرادة المعرفة سببٌ لخلق العالم، فإرادة «لكي يُعرَف» هي سبب خلق العالم ؛[3] إذ الغاية من الخلق أن تُعرف ذاته وصفاته الكماليَّة؛[4] من دون أن يعني ذلك اعتبار الإرادة الإلهيَّة سببًا لخلق العالم بدلاً من الحبّ، فلا حاجة لتصحيح نصِّ الحديث «فأحببت أن أعرف» بـ «فأردت أن أعرف»؛ لأنَّ خلق العالم من حبٍّ لا يلازم الجبر، لأنَّ الحبَّ يتطلّب الإرادة، ولكن ليس كلُّ صاحب إرادة يُعتبر محبًّا[5]، ففعل الخلق بظهور الله في ساحة العالم محبّب له كما استتاره في غطائه (أي العالم)، فمعنى الحديث «... إنيّ كنتُ كنزاً مخفيًّا مستورًا فأردت أن أظهَرَ بصورة الخلْق وأَبرُزَ بتعَيُّناتِهم (و) بصوَرهم وبرزتُ بتعيُّناتِهم وليس فيهم غيري، فكأنَّه أراد بذلك أنَّ استتارَه عينُ ظهوره وخفاءَه محضُ سفوره»[6] . ويجدر الغلفات إلى أنَّ المحبَّة الإلهيَّة من آثار الإرادة القديمة الإلهيَّة وباعثة على خلق العالم؛ فعشق الموجود العالي للموجود السّافل تصاحبه إرادته؛ إذ «لَولا عِشق العالي لانْطَمَسَ السافل»[7]، و«بما أنَّ الحقَّ يحبُّ أن يُعرَف، فإنَّ أهل الحقِّ يسعون ليكونوا عارفين بالله».[8]

---

[1]- ابن سـينا حسـين، الإشـارات والتنبيهات، ص: 141.

[2]- ابن عربي محيي الدين، الفتوحات المكيـَّة، ج: 2، ص: 112.

[3]- المصدر نفسه، ج: 4، ص: 428.

[4]- ابن عربي محيي الدين، فصوص الحكم، ص: 66 وص: 303.

[5]- الهمدانى رشيد الدين، أسئلة وأجوبة رشيدي، ص: 203.

[6]- الآملى حيدر، المقدِّمات من كتاب نـصّ النصوص، ص: 164.

[7]- صدرالدين محمد، تفسير القرآن الكريم، ج: 4، ص: 258؛ والأسفار العقليَّة الأربعة، ج7، ص: 278.

غاية جميع المحرّكات من القوى العالية والسافلة في تحريكها لما دونها إنما هو لأجل الاستكمال والتشبُّه لمعشوقاتها التي فوقها، حتى تنتهي سلسلة التشبُّهات والاستكمالات إلى الغاية الأخيرة والخير الأقصى، وهو المبدأ الحق، حيث إنَّه يمثّل قصد جميع الموجودات وغايتها من التشبُّه والعشق، وذلك تبعًا لتشبُّهها بعللها القريبة واستكمالها بها. راجع: صدر الدين محمد، المبدأ والمعاد، ص: 137، والأسفار العقليَّة الأربعة، ج2، ص: 281، ومفاتيح الغيب، ص: 370.

إذا أخذنا بالاعتبار النظام التسلسليِّ للعلل والمعلولات، وأنَّ الالتفات المقصود هو التفات صاعد من المعلول إلى العلَّة، فإنَّ أمر الحبِّ سيتوقَّف عند مرتبة المبدأ الحقِّ الذي ليس له من قصد في فعله سوى حبِّه لذاته، وذلك لعدم وجود ما هو أعلى منه. إذن، العلَّة لا تنظر إلى المعلول ولا تلتفت إليه ذاتًا، وذلك تطبيقًا للقاعدة الآنفة الذكر. فكلُّ ما للسافل من علاقة إنَّما هو استلام ما يترشَّح عن العالي من نفع غير مقصود، ويظلُّ أنَّ غاية ما تفعله العلَّة هو لأجل ما هو أعلى منها.

ومن وجهة نظر هذا الفيلسوف العارف، أنَّ الأصل في تجلّي الحبِّ والعشق عند الحقِّ لجميع الوجودات يعود إلى حبّه وعشقه لذاته، والذي هو عين علمه للذات المستجمعة لأوصاف الكمال ونعوت الجمال وأسماء الجلال، فلولا هذا الحبُّ والعشق لما وجد العالم كما دلَّ عليه الحديث: «كنت كنزًا مخفيًّا فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق لكي أُعرف»، وكما دلَّ عليه ما قيل: «لولا العشق ما وجدت سماء ولا أرض ولا برّ ولا بحر». راجع: المبدأ والمعاد، ص: 136.

[8]- المصدر نفسه، ص: 335.

في هذا الإطار، يقول المحقّق السبزواري: «... الإرادة هي محبَّتك لنفسك ولآثار نفسك، والوصول إلى أنَّ حقيقة الوجود «المحبَّة»، و مرتبة وجود «غيب الغيوب» هي المحبّة الذاتيّة، ومرتبة «الوجود المنبسط» وهي ظهوره على الماهيَّة، هي المحبَّة الأفعاليَّة، كما في الحديث القدسيّ: «كنت كنزاً ... فوجود الإرادة».[1]

وقول الفيض الكاشاني أيضًا في الكلمات المكنونة، ضمن الإشارة الى الحديث: «الجمال يستفيد من جماله في الوقت الذي يشاهد فيه حسن نفسه في المرآة، لذلك، فالوجود المطلق قد تنزَّل من سيماء الإطلاق وقيد الهوّيَّة، وتجلّى في مرايا التعيُّنات ومجالي التشخُّصات...».[2]

6--2 الحركة الحبّيَّة

يذهب الشيخ ابن عربي في الإشارة إلى حديث «الكنز المخفيِّ» في فصّ حكمة عُلْويَّة في كلمة موسويَّة، إلى أنَّ محبته تعالى لأن يُعرف هي علَّة إيجاد العالم، ويعبرِّ عن ذلك بـ «الحركة الحبّيّة»؛ يقول: «... فحركته من العدم إلى الوجود حركة حبِّ الموجِد لذلك، ولأنَّ العالم أيضًا يحبّ شهودَ نفسِه وجودًا كما شهدها ثبوتًا».[3] وبالتالي، فإنَّ حركة العالَم من العدم الثبوتيِّ إلى الوجود العينيِّ هي نوع حركةٍ حبّيّةٍ، وهذا القول صحيح سواء كان من جانب الحق أو من جانب الخلق، لأنَّ كمال المحبوب ذات الحقِّ، والله من حيث إنَّه غنيٌّ عن العالمين لديه علم بنفسه، ولكنَّ مرتبة العلم لن تكون كاملة إلّا إذا كان لديه علم بالأمور التي تأتي من الأعيان؛ لذا، فقد أظهر صورة الكمال من خلال العلم بالأمور الحادثة والقديمة، ومن هذا الطريق اكتملت مراتب علمه وظهرت مراتب الوجود، لأنَّ الوجود ينقسم إلى نوعين: أزلي وغير أزلي؛ والوجود الأزليّ هو «الحقّ لنفسه»، والوجود غير الأزليِّ هو «الحقّ بصورة عالم». لذلك، فإنَّ حركة العالم أيضًا هي حركة حبّيّة.[4]

من الواضح تمامًا أنَّ الحركة الحبّيّة لا تستلزم تغييراً أو تحوُّلًا في ذات الله تعالى، لأنَّ هذه الحركة تتمُّ من طريق التجلّي والفيض الذي يُسمّى بـ«الفيض الأقدس»، وفي إثر ذلك، تُفصّل حقائق الموجودات في علم الله عن بعضها البعض؛ ومن هنا، يُعبرِّ العرفاء عن ذلك بـ «مقام الجلاء»، لأنَّه في هذا المقام تتمايز حقائق الأشياء تفصيلاً عن بعضها البعض.[5]

لا بدَّ من القول أنَّ الحركة الحبيَّة هي حركة معنويَّة؛ لذلك، اعتُبرت مرتبة ما قبل الخلق، أي «عالم الذات المحض»، سكونًا محضًا؛ وبذلك، قال بعض العارفين إنَّ الليل أفضل من النهار، لأنَّه محلّ السكون والهدوء، بينما النهار هو محلّ الحركة والاضطراب، وبالتالي، يشير الليل إلى الأصل

[1]- السبزواري هادي، أسرار الحكم، ص: 82.
[2]- الفيض الكاشانى محسن، كلمات مكنونة، ص: 34.
[3]- ابن عربي محيي الدين، فصوص الحكم، ص: 203.
[4]- القيصري داوود، شرح فصوص الحكم، ص: 1128.
[5]- القمشه اي محمدرضا، مجموعه آثار حكيم صهبا، ص: 189.

والذات، بينما يشير النهار إلى الفرع والتجلّي.[1]

كما يمكن اعتبار الحركة الحبّيَّة تعبيراً آخر عن «تجدُّد الأمثال»؛ فكما أنَّ تجدُّد الأمثال يجري في جميع العوالم، فإنَّ الحركة الحبّيَّة أيضًا سارية في جميع العوالم والمراتب الوجوديَّة، على عكس الحركة الجوهريَّة المنحصرة في عالم الطبيعة.[2]

خير من عبرَّ عن ذلك ما نُقل عن الحلاَّج قوله: « إنَّ الحقَّ تعالى قد تجلَّى لنفسه في الأزل، حيث كان ولا شيء معه، فشاهد سبوحات ذاته في ذاته، ونظر إلى ذاته فأحبَّها وأثنى على نفسه، فكان هذا تجليًّا لذاته في ذاته، ومن ثمَّ كانت محبَّة الذات هذه هي سبب الكثرة وإيجاد الكائنات بعده، حيث شاء الحقّ أن يرى ذلك الحبَّ الذاتيَّ ماثلاً في صورة خارجيَّة، يشاهدها ويخاطبها، فنظر في الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كلُّ صفاته وأسمائه، وهي آدم الذي جعله الله على صورته أبد الدّهر.. وكان من حيث ظهور الحق في صورته فيه وبه هو هو»[3].

2--7 الإنسان الكامل هو غاية تجلّي الله

يُعدُّ توضيح مكانة الإنسان الكامل في مراتب الخلق من القضايا المهمَّة التي طرحت حول حديث «الكنز المخفيِّ»؛ فالخلق معلول لحبِّ الذات الإلهيَّة لأن تُعرَف، والذي يتجلَّى في أسماء الله وصفاته في العالم، ولكنَّ هذا الظهور والتجلّي لا يمكن أن يتمَّ بنحوٍ تامٍّ إلاّ في الإنسان الكامل؛ فظهور الله في المخلوقات تابع ومشروط بتجلّيه التامِّ في الإنسان الكامل، (لولاك لما خلقت الأفلاك) «قيل إنَّنا لم نخلقك للعب، بل خلقناك لظهور نور محمد (ص)... ففي بعض الكتب السماويّة يوجد أنَّ يا ابن آدم، لقد خلقنا كلّ الأشياء لأجلك، وخلقناك لأجل أنفسنا؛ فيكون لسرّ «كنت كنزًا مخفيًّا» ظهورًا تامًّا هنا».[4]

ويشير الملاَّ صدرا إلى أن تناسب النفوس الإنسانيَّة مع الوجود والنور الإلهيِّ وتشابهها علّة لظهور الله في الإنسان الكامل: «فجميع الموجودات تسبِّح له وتسجد لأجل مناسبة الوجود ومشابهة النور، إلاَّ أنَّ هذه المناسبة والمشابهة في النفوس الكاملة الإنسانيَّة أكثر وأنور وأظهر وأشهر، كما قال (ع): ما خلق الله شيئًا أشبه به من آدم».[5]

إنَّ أكمل مصداق للإنسان الكامل هو النبيّ الأكرم(ص)، ولهذا سُمّي بـ «الخاتم»، لأنَّ كلَّ كنز محتاج إلى خَتْم ومفتاح، فكما أنَّ الحبَّ للذات هو مفتاح فتح «الكنز المخفيِّ»، فإنّ النبي(ص)

[1]- حقى البرسوي اسماعيل، تفسير روح البيان، ج: 7، ص: 22.
[2]- حسن زاده الآملى حسن، عيون مسائل النفس، ص: 305.
[3] - أمين أحمد، ظهر الإسلام، ج2، ص: 78.
[4]- حقى البرسوي اسماعيل، تفسير روح البيان، ج: 6، ص: 112.
[5]- صدر الدين محمد، مفاتيح الغيب، ص: 293.

الذي هو حبيب الله، هو أيضًا خاتَم ذلك الكنز ومفتاح ظهوره: ﴿ففي الخبر القدسيّ: «كنت كنزًا مخفيًّا»، فلا بدَّ للكنز من المفتاح والخاتم... «فأحببت أن أعرف»، فحصل العرفان بالفيض الحبّيِّ على لسان الحبيب، ولذلك سُمّي الخاتم حبيب الله...﴾.[1]

ويقول ابن تركة في تمهيد القواعد:

«إنَّ الموجودات التي في العوالم أقربها نسبة وأبسطها ذاتًا إنمَّا هو العقل الأول، إذ له ضرب واحد من التركيب لا غير، وهو أنَّ له ماهيَّة متَّصفة بالوجود، وهو أول مراتب الإمكان، وهو من عالم الأرواح. فأقرب العوالم نسبة إلى المرتبة الإلهيَّة إنمَّا هو عالم الأرواح، فأول الموجودات المبدعة هو عالم الأرواح دون عالم المعاني، لاستقلاله في الوجود وظهوره بحسب تعيُّنه، وما يلزمه من إفاضة الأحكام وصدور الآثار دون العالم المعاني...

ثمَّ عالم المثال لظهور المعاني فيه بصور الأشكال، وذلك معنى زائد حصل به ضرب آخر من التركيب.

ثمَّ عالم الأجسام لعروض هذا كلّه مع لحوقه التمكُّن وشغله للحيِّز، وهذا أنهى الغاية في التركيب، و به تمَّ ظهور الوجود، إذ لا مرتبة في الظهور أشدَّ من المحسوسات...

فهذه ثلاثة عوالم، والمرتبة الجلائيَّة المشتملة على التعيّنين المذكورين، فيكون المراتب حينئذٍ أربعًا، وخامسها هو الجامع للكلِّ، وهو المرتبة الانسانيَّة»، يقول ابن عربي: « لو لم يكن في العالم من هو على صورة الحقِّ ما حصل المقصود من العلم بالحقِّ أعني العلم بالحادث في قوله: «كنت كنزاً» إلخ فجعل نفسه كنزاً، والكنز لا يكون إلَّا مكتنزاً في شيء فلم يكن كنز الحق نفسه إلَّا في صورة الإنسان الكامل في شيئية ثبوته هناك كان الحق مكنوزاً فلمَّا لبس الحقّ الإنسان ثوب شيئيَّة الوجود ظهر الكنز بظهوره فعرفه الإنسان الكامل بوجوده وعلم أنَّه سبحانه كان مكنوزاً فيه في شيئية ثبوته وهو لا يشعر به»[2].

وفي هذا السياق، استند بعض المتكلِّمين إلى حديث «الكنز» لإثبات أنَّه يجب أن يكون هناك نبيٌّ أو إمام في مقام حجّة الله على الأرض في كلِّ زمان؛ فإنَّ الهدف من خلق الإنسان هو المعرفة الكاملة لله، وهذه المعرفة تتحقّق في الإنسان الكامل وخليفة الله فقط من دون غيره؛ فالمصداق اليقينيُّ للإنسان الكامل هم الأنبياء الإلهيّون والأئمة (ع)؛ وبالتالي، لا يوجد عصر خالٍ من وجود إمامٍ، وإذا لم نرَ حجّة الله بشكل ظاهرٍ في زمانٍ ما، فإنّ علّة ذلك غيبته فقط.[3]

---

[1]- حقي البرسوي إسماعيل، تفسير روح البيان، ج:7، ص: 189.
[2]- ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكيَّة، ج3، ص: 267.
[3]- الخرازي محسن، بداية المعارف الإلهيَّة، ج:2، ص: 152.

2--8 تقييم ونقد

هناك أمور عدَّة نقيّم من خلالها وجهة نظر الملاَّ صدرا، أبرزها:

أ. الانسجام الدّاخليُّ بمعنى أنَّ الرؤية التي يقدِّمها تتوافق تمامًا وتتماهي مع أفكاره ومبانيه الفلسفيَّة والحكميَّة القائمة على أصالة للوجود؛ فهو يعتبر أنَّ الواقع هو حقيقة واحدة له مراتب تشكيكيَّة تختلف شدّة وضعفًا، حيث أنَّ الله تعالى في أكمل مرتبة منها، ولا يوجد كمال أو فعل خارجٌ عنه، وبالتالي، لا يمكن تصوُّر غرض أو هدف خارج عن ذاته ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ**﴾[1]؛ ففعل الله ينشأ من علمه الفعلّي الكامن في علمه بذاته وكمالاته الذاتيَّة:

العلم بالذَّات والكمالات ← العلم بالفعل ← إعمال القدرة ← إيجاد وتحقّق الفعل[2].

ب- الله تعالى»فاعل بالتجلّي»، وذلك استنادًا إلى الجمع بين مباني الحكمة والفلسفة ونتائج الكشف والشهود العرفانيّ، ولهذا النوع من الفواعل خصائص عدّة:

1 - لديه علم وإرادة؛

2 - له علم بذاته، وهذا العلم هو مصدر العلم بالفعل وتحقُّق الفعل؛

3 - علمه ليس خارجًا ولا زائدًا على ذاته؛

4 - علمه بالفعل، علم تفصيليٌّ سواء قبل الفعل أم بعده.

ت. يزاوج الملاَّ صدرا بين «الفيض أو الصدور» و «التجلّي أو الظهور» في تبيين فاعليَّة الله، مع الحفاظ على «بسط الحقيقة بكلّ الأشياء وليس بشيء منها»، فالله تعالى واجد لجميع الكمالات وعلَّة تامَّة لحقائق العالم، ولأنّه عالِمٌ بذاته وعالمٌ بأنّه علّة تامَّة، فإنّه يعلم بمعلولاته، لأنَّ العلم بالعلَّة الموجدة التامَّة مستلزم للعلم بالمعلول.

ث. يطبِّق الملاَّ صدرا هذه النتائج الحكَميَّة على حديث الكنز المخفيِّ ببيانٍ عرفانيٍّ لطيفٍ، مع استخدام مصطلحات الحبِّ والمعرفة، فيصل لطرحٍ مستحكم حول علَّة ظهورِ العالم والحكمة الإلهيَّة من الخلق، وها يكشف عن جهدٍ لإيجاد تلاؤم بين الأصول الحِكميَّة والمكاشفات العرفانيَّة.

ج. يستند الملاَّ صدرا إلى الآيات القرآنيَّة والأحاديث الشريفة، ويقرِّر الأصول الحِكميَّة بناءً على ذلك؛ وقد تبنَّى أن لا فسلفة في الديار لا يقوم عليها شاهد من كتاب الله وسنَّة نبيّه « تبًّا لفلسفة

---

[1]- سورة فاطر، الآية: 15.

[2]- والترتيب بين العلم بالفعل وإعمال القدرة اعتباري ترتّبي.

تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنَّة»[1].

ح. يستلزم القيام بمثل هذا العمل تقريرًا جديدًا لآيات القرآن على أساس المبادئ الحكميَّة والعرفانيَّة؛ وهذا ما نجح بتقديمه كنسق متكامل يبدو فيه الآيات تتوافق مع الروايات ومباني الحكمة والعرفان؛ مما يكشف هماً في التوفيق بين الفلسفة والدين.

والقول بأنّه يُعطي قيمة وأهميَّة للأحاديث الضعيفة التي لا يقطع بصدورها عن المعصوم «عليه السلام»، ويتعامل معها كما لو كانت نصوصًا وحيانيَّة مسلَّمة وقطعيَّة الصدور؛ في غير محلِّه لأنَّ اهتمامه بصحَّة الروايات وسقمها يختلف عن طريقة الاجتهاد الفقهيِّ، ففي الحالات التي لا يوجد فيها سند قطعيٌّ للرواية يستعين صدرا بالعرض على القرآن والروايات المسلَّمة، وهذا ما فعله بحديث «الكنز المخفيّ»، فإنّه استند إلى آيات وروايات عدَّة قدّم من خلالها تقريره وتفسيره للحديث.

بحث واستنتاج

يرى الملاَّ صدرا أنَّ الله تعالى «فاعل بالتجلّي»؛ وفي هذا النوع من الفاعليَّة، يكون الله تعالى هو الغاية لا شيء آخر خارج عن ذاته، فهو:

أ. طالب لذاته وكمالاته (الأوّل)؛

ب. مقصود ومطلوب جميع الموجودات، وكلّها تعود إليه (الآخر).

وحديث الكنز يدلُّ على المعنى الثاني.

والهدف من الخلق هو ظهور الله تعالى ومعرفته، وحيث إنَّ الإنسان الكامل هو ظهور جميع الصفات الإلهيَّة، وهو الوحيد الذي يمكنه أن يتعلَّم جميع الأسماء الإلهيَّة ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**﴾[2]، ويصل إلى المعرفة الكاملة، فيجب أن نقول: إنَّ جميع الخلق من أجل الإنسان، والإنسان من أجل معرفة الله تعالى﴿**وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي**﴾[3]، من هنا ذهب معظم العرفاء إلى أنَّ «الكنز المخفيَّ» إشارة إلى مرتبة الأحديَّة، وذهب آخرون إلى أنَّها إشارة إلى مرتبة الابتهاج من الخلق، حيث فيها ذات الله تعالى مع مظاهرها ونسبها وإضافاتها؛ ويرى الملاَّ صدرا أنَّ «الكنز المخفيَّ» إشارة إلى مرتبة الأحديَّة، و«فأحببت أن أعرف» إشارة إلى التنزُّل من مقام الأحديَّة والظهور، كما يولي اهتمامًا خاصًّا لتبيين

[1]- صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقليَّة الأربعة، ج8، ص: 303.

[2]- سورة البقرة، الآية: 31.

[3]- سورة طه، الآية: 41.

كيفيَّة احتجاب وظهور الحقِّ في حديث «الكنز المخفيِّ»، فخفاء الحقِّ تعالى واحتجابه نتيجة لشدَّة نورانيَّته، وإرادته بمعنى حبِّه لذاته، فلا حاجة لمرجَّح خارج عن الذات؛ والحديث تأكيد للآية الشريفة: ﴿**يحبّهم ويحبّونه**﴾[1] لأنَّ ينسب الحبَّ والعشق لله تعالى.

قائمة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم
2. ابن حجر العسقلاني أحمد، نظم اللآلي بالمائة العوالي، تحقيق كمال يوسف الحوت، بيروت، دار الكتب العلميَّة، 1990م.
3. ابن سينا حسين ابن عبد الله، الإشـــارات والتنبيهات، قم: نشر البلاغة، 1375 ش.
4. ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكيَّة، بيروت، دار صادر، لا ت.
5. ابن عربي محي الدين، فصوص الحكم، طهران، نشر الزهرا،1370 ش.
6. ابن ماجة محمد بن يزيد، سنن ابن ماجة، تحقيق شعيب الأرنؤوط، بشامون، دار الرسالة العالميَّة، 2009م.
7. ابن تيميَّة تقي الدين أحمد، الفتاوى الكبـرى، بيروت، دار الكتب العلميَّة، 1987م.
8. الاسترآبادي محمد جعفر، البراهين القاطعة، ق، مكتب الإعلام الاسلامي، 1382 ش.
9. الآشتياني جلال الدين، تحقيق شرح فصوص الحكم، طهران، شركت انتشارات علمى وفرهنگى، 1375 ش.
10. الألباني محمد ناصر الدّين، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، الرياض، دار المعارف، 1992م.
11. الآملى حيدر، تفسير المحـيط الأعظـم والبحر الخضم، طهـران، سـازمان چـاپ وانتشـارات وزارت ارشاد اسلامى، 1422ق.
12. الآملى حيدر، المقدمات مـن كتـاب نـص النصوص، طهران، توس، 1367 ش.
13. البخاري محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، عناية محمد زهير الناصر، بيروت، دار طوق النجاة، 1422ق.

[1]- سورة المائدة، الآية: 54.

14. البستي أبو الفتح، النونية أو عنوان الحكم، تحقيق عبد الفتاح أبو غدّة، حلب، مكتب المطبوعات الإسلاميَّة، 2020م.

15. الترمذي محمد بن عيسى، صحيح الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق مركز البحوث وتقنيَّة المعلومات، القاهرة، دار التأصيل، 2014م.

16. الجامي نور الدين عبد الرحمن، الدرة الفاخرة، طهران، مؤسَّسة مطالعات اسلامي، 1375 ش.

17. الجامي نور الدين عبد الرحمن، نقد النقود، طهران، وزارت فرهنگ وآموزش عالى، 1368 ش.

18. الجرجاني على بن محمد، كتاب التعريفات، طهران، انتشارات ناصر خسرو، 1370هـ ش.

19. جعفري علي اصغر، شرح حديث «كنت كنزاً مخفيًّا» من إفادات مولانا صدرالدين شيرازي، مجلَّة خردنامه صدرا، عدد: 32، صيف 1382 ش.

20. حسن زاده الآملى حسن، عيون مسائل النفس، طهران، انتشارات اميركبير، 1385 ش.

21. حسن زاده الآملى حسن، هزار ويك كلمه، قم، دفتر تبليغات اسلامى، 1381 ش.

22. الحسيني الطهراني محمد حسين، معاد شناسى، مشهد، نور ملكوت قرآن، 1423ق.

23. حقى البرسوي إسماعيل، تفسير روح البيان، بيروت، دارالفكر، لا ت.

24. الحلي الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد قسم الإلهيَّات، تقرير الشيخ جعفر السبحاني، قم، انتشارات توحيد، 1388 ش.

25. الحلي ورام، مجموعة ورام (تنبيه الخواطر ونزهة الناظر)، قم، مكتبة الفقيه، 1410ق.

26. الخرازي محسن، بداية المعارف الإلهيـَّة، قم: مؤسَّسة نشر اسلامى، 1417ق.

27. الخميني روح الله، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، طهران، مؤسَّسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، 1376 ش.

28. الخوارزمى تاج الدين حسين بن حسن، شرح فصوص الحكم، طهران، مولى، 1368 ش.

29. رستگار پرويز، پژوهشى در سند ومتن حديث كنز مخفى، دو فصلنامه مطالعات عرفانى، العدد2، 1384 ش.

30. الرومي جلال الدين محمد، مثنوي معنوي، تصحح مهدي آذر يزدي، طهران، نشر پژوهش، 1375 ش.

31. الزركشي محمد، اللآلي المنثورة في الأحاديث المشهورة، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلميَّة، 1986م.

32. السبحاني جعفر، الإلهيَّات في الكتاب والسنَّة، قم، انتشارت توحيد، 1412ق.

33. السبزواري هادي، أسرار الحكم، قم، مطبوعات دينى، 1383 ش.

34. السبزواري هادي، شرح أسماء الحسنى، طهران، جامعة طهران، 1372 ش.

35. السبزواري هادي، شرح المنظومة، قم، نشر ناب، 1369 ش.

36. السخاوي شمس الدّين، المقاصد الحسنة في الأحاديث المشتهرة، تحقيق محمد عثمان الخشت، بيروت، دار الكتاب العربي، 1985م.،

37. السيوطي عبد الرحمن، الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، تحقيق محمد بن لطفي، الرياض، مكتبة جامعة الملك فهد، لا ت.

38. شـبر عبدا الله، حق اليقين في معرفة أصول الدين، قم، أنوار الهدى، 1424ق.

39. صدر الدين الشيرازي محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1981م.

40. صدر الدين الشيرازي محمد، إيقاظ النائمين، طهران، انجمن اسلامى حكمت وفلسفة ايران، لات.

41. صدر الدين الشيرازي محمد، تفسير القرآن الكريم، قم، إنتشارات بيدار، 1366 ش.

42. صدر الدين الشيرازي محمد، سه رسائل فلسفى، قم، دفتر تبليغات اسلامي، 1387 ش.

43. صدر الدين الشيرازي محمد، شرح أصول الكافي، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگى، 1366 ش.

44. صدر الدين الشيرازي محمد، شرح الهداية الأثيريَّة، بيروت، مؤسَّسة التاريخ العربي، 1422ق.

45. صدر الدين الشيرازي محمد، مجموعة رسـائل فلسـفي صـدرالمتألّهين، طهران، إنتشارات حكمت، 1375 ش.

46. صدر الدين الشيرازي محمد، مفاتيح الغيب، طهران، مؤسَّسة تحقيقات فرهنگى، 1363 ش.

47. الصدوق محمد بن علي، التوحيد، قم، انتشارات جماعة المدرسين، 1388هـ ش.

48. الصدوق محمد بن علي، علل الشرائع، قم، دار صادق، 1381 ش.

49. الطباطبائي محمد حسين، نهاية الحكمة، تحقيق غلامرضا فياضي، قم، انتشارات جماعة المدرسين، 1388 ش.

50. الطوسي محمد بن الحسن، الأمالي، قم، انتشارات بصيرتي، 1378 ش.

51. عبد الجبار صهيب، المسند الموضوعي الجامع للكتب العشرة، ملف إلكتروني، 2013.
52. علي خادم، حديث كنز مخفي و سير تاريخي آن، مجلة كيهان فرهنگي، العدد 10، 1366 ش.
53. الغزالي أبوحامد، الأربعين في أصول الدين، بيروت، دارالكتب العلميَّة، 1409ق.
54. الفناري محمد ابن حمزة، مصباح الأنس، طهران، مولى، 1374 ش.
55. الفيض الكاشاني محسن، كلمات مكنونة، طهران، نشر فراهاني، 1360 ش.
56. القمشهاي محمد رضا، مجموعه آثار حكيم صهبا، إصفهان، كانون پژوهش، 1378 ش.
57. القيصري محمد داوود، شرح فصوص الحكم، طهران، إنتشارات علمى فرهنگى، 1375 ش.
58. الكاشاني عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفية، قم، إنتشارات بيدار، 1370 ش.
59. الكاشاني عبد الرزاق، شرح فصوص الحكم، قم، إنتشارت بيدار، 1370 ش.
60. المجلسي محمّد باقر، بحارالأنوار، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1403ق.
61. المحسني محمد آصف، مشرعة البحار، قم، مكتبة الغريزي، 1423ق.
62. محمدي الريشهري محمد، ميزان الحكمة، قم، دار الحديث، 1488 ش.
63. المراغي أحمد بن مصطفى، تفسير المراغي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1403ق.
64. المرعشي شهاب الدين، إحقاق الحق وإبطال الباطل، قم، إنتشارت مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1409ق.
65. الهمداني رشيد الدين فضل الله، أسئلة وأجوبة رشيدي، اسلام آباد، مركز تحقيقات فارسى ايران وپاكستان، 1371 ش.

السؤال عن السؤال في فلسفة الحداثة
قراءة في حفريَّات الفيلسوف البلجيكي ميشيل مايير

جميل حمداوي
أكاديمي وباحث في الفلسفة الحديثة - المغرب

ملخّص إجماليّ

يُعدُّ السؤال الفلسفيُّ من أهمِّ المكوِّنات والعناصر والثوابت التي يتأسَّس عليها التأمُّل والبحث والإبداع الفلسفيّ. فهو السؤال التأسيسيُّ والجوهريُّ، أو ما يُسمَّى بسؤال السؤال الذي يؤسِّس جوهر الفلسفة ويولِّدها في شكل أنساق وشذرات تسمح للفيلسوف بفهم العالم وتفسيره وتغييره. أي: ممارسة السؤال النقديِّ في تفكيك الأنساق الفلسفيَّة وبنائها من جديد.

حاولت الفلسفة الغربيَّة أن تبني أنساقها ومناهجها اعتمادًا على السؤال الفلسفيِّ الميتافيزيقيِّ، ولكنَّها لم تفكِّر في بناء فلسفات وأنساق وشذرات تهتمُّ بسؤال السؤال كما فعل الفيلسوف البلجيكيُّ المعاصر ميشيل مايير الذي كان يبحث عن الأسئلة التأسيسيَّة الكبرى. فقد اهتمَّ بسؤال السؤال تنظيراً وتقعيدًا وبحثًا. ومن خلال التركيز عليه أعاد قراءة الفلسفة الغربيَّة، لاسيَّما الأسئلة النقديَّة المثمرة والهادفة والبناءة. ويعني هذا أنَّ الفلسفة لم يكن هدفها التفكير في السؤال أو الأسئلة التأسيسيَّة الجوهريَّة، بل كانت تطرح الأسئلة لبناء مواضيعها الفلسفيَّة والميتافيزيقيَّة.

* * *

مفردات مفتاحيَّة: سؤال السؤال - السؤال الميتافيزيقي - الفلسفة الغربيَّة - المساءلة الحجاجيَّة - ميشيل مايير.

علوم المبدأ
LMOLMABDAA
العدد الثاني عشر - 1446هـ - شتاء 2025م

تمهيد

يُنظر إلى الفلسفة والميتافيزيقا الغربيَّة باعتبارها فلسفة المضامين والمحتويات والأطاريح الفلسفيَّة المختلفة، لكنَّها لم تكن فلسفة سؤال السؤال. أي أنَّها لم تنتقد أسئلتها بشكل تفكيكيٍّ وثوريٍّ بهدف إنشاء أسئلة جديدة تأسيسيَّة تخصُّ سؤال الله، وسؤال العالم، وسؤال الذات، وسؤال السؤال... يعني هذا أنَّ الأجوبة التي طرحتها هذه الفلسفة هي عبارة عن أسئلة العصر والبيئة التي توجد فيها تلك الفلسفة وينبغي التوسيع فيها لبناء لبنات فكريَّة كبرى، ولم تهتمّ بتأسيس فلسفة السؤال، وتعميق سؤال السؤال لبناء توجُّهات فكريَّة وفلسفيَّة وميتافيزيقيَّة جديدة .

يُعتبر ميشيل مايير (Michel Meyer) من أبرز الباحثين[1] الذين اعتنوا بدراسة الأنطولوجيا والفلسفة التحليليَّة، والتعمُّق في فلسفة كانط[2]. فقد أعطى أهميَّة كبرى للُّغة والبلاغة متأثِّرًا في ذلك بأستاذه شاييم بيرلمان(Perelman)[3]. كما ركَّز كثيرًا على المساءلة والأشكلة الحجاجيَّة (La problématologie)[4] القائمة على نظريَّة السؤال، ورصد الآليَّات الأساسيَّة للكيفيَّة التي يشتغل بها الفكر[5]. والواقع أنَّ مايير بقي وفيًّا للتقاليد الأرسطيَّة في مجاليْ التأثير والإقناع، وقدَّم تصوُّرات جديدة حول البلاغة والخطابة والحجاج وفلسفة اللُّغة بالتوقُّف عند حجاج المساءلة والسؤال والأشكلة بشكل خاصّ.

ما نظريَّة المساءلة الحِجَاجيَّة عند ميشيل مايير؟ وما منظوره إلى الفلسفة؟ وكيف تصوَّر البلاغة وفق المقاربة الحِجَاجيَّة؟ وكيف تعامل مع بنية الصور البلاغيَّة؟ وكيف تتحدَّد العلاقات الخطابيَّة في منظوره التساؤليّ؟ وما مظاهر القوَّة والضعف في نظريَّة المساءلة الحِجَاجيَّة؟

قبل الخوض في موضوع ميتافيزيقا السؤال، لابدَّ من التوقُّف عند العناصر والأفكار التالية:

أوَّلًا: مفهوم الحِجَاج عند ميشيل مايير

يرى مايير أنَّ الحجاج هو بمثابة جواب عن سؤال يطرحه المخاطب أو المتلقّي ليواجه به المتكلِّم مالك سلطة القِيَم. ويعني هذا أنَّ الخطيب يقدِّم مجموعة من الأجوبة الواقعيَّة والمحتملة

[1]- Michel Meyer :Découverte et justification en science : kantisme, néo-positivisme et problématologie ;Paris : Klincksieck, 1979.

[2]-Michel Meyer :Science et métaphysique chez Kant, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, coll. «Quadrige», 1er juin 1995, 256 p.

[3]-Michel Meyer : Perelman (19122012-). De la Nouvelle Rhetorique à la Logique Juridique, avec B. Frydman; Paris, P.U.F, 2012.Universitaires de France, Paris, 1958.

[4]- Michel Meyer :De la problématologie : philosophie, science et langage ; Bruxelles : P. Mardaga, 1986.

[5]-Michel Meyer, Logique, langage et argumentation, Hachette, Paris, 1982, (2e éd., 1985).

لأسئلة افتراضيَّة وحجاجيَّة يتصوَّرها السامع. فلابدَّ من اختيار جواب مقنع يرتضي به السامع[1].

علاوة على ذلك، يعمل الحجاج على إيجاد وحدة للجواب، وإرضاء المتلقّي تأثيرًا وحوارًا واقتناعًا، ثمَّ إقناع السامع بجواب منطقيٍّ شافٍ، خصوصًا حين تتعدَّد الأسئلة، وتختلف وجهات النظر. وهكذا، يعتبر مايير أنَّ الحجاج « هو دراسة العلاقة القائمة بين ظاهر الكلام وباطنه»[2].

يعني هذا أنَّ للكلام أو الخطاب دلالة حِجَاجيَّة حرفيَّة على مستوى الظاهر. وفي الوقت نفسه، يتضمَّن بعدًا حِجَاجيًّا إنجازيًّا وتداوليًّا عميقًا ومتواريًا وضمنيًّا حسب السياق والمقام التأويليّ. فقيام «الحِجاج على قسمين: صريح وضمنيٍّ عند مايير وعند غيره من الحِجاجيين المهتمِّين بقضايا الخطاب، هو الذي يجعله ذا صيغة حواريَّة، أي مسرحًا تتحاور فيه الأطراف وتتفاوض. وآية ذلك أنَّ الكلام بانقسامه، عند التخاطب، إلى صريح وضمنيٍّ يكون نصفه للمتكلِّم [وهو النصف المصرَّح به]، ونصفه للسامع [وهو النصف الضمنيّ]»[3]. وهكذا ترتكز الحِواريَّة الحجاجيَّة في مجمل النصوص والخطابات، ولاسيَّما الفلسفيَّة والأدبيَّة منها، على تبادل الأسئلة والأجوبة، وربط الكلام اللُّغويِّ بالسياق التداوليِّ أو المقاصديِّ أو الوظيفيِّ أو السياقيّ. ومن ثمَّ، تقوم تلك الأسئلة على الافتراض، والأشكلة، والتدرُّج، والإدماج، والوصل، والفصل، والتضادّ، والتقابل، والتناقض، والتعارض، والتناظر، والنقد، والتغليط، والتسفيه، والإجابة، والتأكيد، والتفنيد، والتثبيت، والاستنتاج، والتركيب، والتقويم...

ثانيًا: نظريَّة المساءلة الحِجاجيَّة

لقد ركَّز ميشيل مايير على مجمل الأسئلة والإشكالات التي يطرحها الأدب وعلم الجمال والفلسفة بالتأرجح بين السؤال والجواب. ويعني هذا أنَّ الخطاب، بصفة عامَّة، هو جواب عن سؤال إشكاليٍّ معيَّن[4]. وتعدُّ الفلسفة، في تطوُّرها التاريخيِّ، عبارة عن أجوبة لأسئلة وجوديَّة، ومعرفيَّة، وأخلاقيَّة. كذلك اهتمَّ مايير بآليَّات الحجاج التي يستوجبها السؤال من جهة، والإشكال من جهة أخرى. ولايقتصر السؤال على الفلسفة فحسب، بل يوجد أيضًا السؤال في حياتنا كلِّها، وخصوصًا في الخطابات والنصوص جميعها، سواء أكانت أدبيَّة أم علميَّة أو فلسفيَّة. لذا، تُعدُّ الأسئلة أهمَّ من الأجوبة.

وتحمل الخطابات والنصوص أجوبة عامَّة أو خاصَّة لأسئلة معيَّنة، قد تكون صريحة واضحة

---

[1]- Meyer, Michel : Qu'est-ce que l'argumentation ? **Paris, Vrin, 2005, p : 15.**

[2]-Michel Meyer, Logique, langage et argumentation, p :12.

[3] - عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2001م، والطبعة الثانية 2007م، ص:37.

[4] -M. Meyer : Questions de rhétorique, Hachette, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1993.

مباشرة، أو مضمَرة متوارية يمكن للمتلقّي استكشافها وتحديدها بشكل دقيق. وتكمن حجاجيَّة هذه الأجوبة في البعد الحواريِّ لتلك الخطابات، مادامت هي أجوبة لأسئلة افتراضيَّة يطرحها المتلقّي الافتراضيّ. ومن ثمَّ، تُعدُّ الخطبة، على سبيل المثال، بمثابة جواب عن سؤال يطرحه المتلقّي. أي أنَّها تُبنى، تواصليًّا وتداوليًّا، على ثلاثة عناصر رئيسة هي: الخطيب، والخطبة، والجمهور[1]؛ أو تُقسم - حسب أرسطو- إلى الإيتوس، واللُّوغوس، والباطوس[2]، أو تُوزَّع - حسب ميشيل مايير (Michel Meyer) - إلى أخلاق، وسؤال، وجواب[3] .

ثالثًا: فلسفة السؤال

يُعدُّ ميشيل مايير فيلسوف السؤال والتساؤل والأشكلة بامتياز؛ ذلك لأنَّه أعاد النظر في الفلسفة الغربيَّة في ضوء الفلسفة التساؤليَّة، مؤسِّسًا بذلك إبستمولوجيا استفهاميَّة بامتياز؛ حيث انصبَّ على تشريح أزمة الفلسفة الغربيَّة وفحصها وتحليلها وتقويمها من جديد بغية معرفة مواطنها، وتشخيص أدوائها، بعد أن تهاوى الصرح الفلسفيُّ الديكارتيُّ بالثورة على العقل والذات والوعي باسم التجريب والجدل واللَّاشعور والاهتمام بالمخاطب... ويبدو أنَّ منطلق» مشروع مايير الفلسفيِّ هو وعيُه الحادُّ بأزمة الفلسفة الغربيَّة المعاصرة، وهي ليست في نظره سوى أزمة العقل الغربيِّ، وهذا ما يشير إليه دومًا، وخصوصًا في الفصل الثالث من كتابه (علم المشكلة)؛ حيث يقول :» إنَّ العقل الغربيَّ في أزمة». وأمَّا مردُّ هذه الأزمة فهو موت الذات الديكارتيَّة المؤسِّسة للكوجيتو» أنا أفكِّر- إذًا- أنا موجود»، والذي سعى فيه ديكارت لإثبات وجود الذات من حيث هي موجود مفكِّر، والبرهنة على وجودها بفعلها الذي هو الفكر؛ لأنَّ التفكير يفترض الوجود حتمًا.

ولاشكَّ في أنَّ الكوجيتو هو مؤسِّس عمليَّة التفلسف وأساسها. فقد أرسى الطريقة المحدَّدة للحقيقة والإدراك والحكم؛ لأنَّه كان الإجابة الأولى التي تضمن الحلَّ الفلسفيَّ لكلِّ إشكال ممكن أو محتمل. ولكن بسقوط الكوجيتو تحت الضربات المتتالية التي ألحقها به كلٌّ من ماركس، ونيتشه، وفرويد، تهاوى النظر إلى الإنسان باعتباره أساسًا، وفقد كلَّ مشروعيَّة تأسيسيَّة، وبانهياره فقد الوعي دوره الـتأسيسيُّ كذلك، واجتاح الخطابَ (اللُّوغوس) إشكالٌ يصعب حلُّه، وتولَّدت من كلِّ ذلك إشكالات تتَّصل بالعقل وما يتفرَّع منه؛ لأنَّ كلَّ جواب يظلُّ فاقدًا معناه على مستوى وعي المجيب وخطابه.هذه حال الفلسفة اليوم، وما يهمُّ مايير في المقام الأول هو التأكيد على ما

[1]- أمينة الدهري: الحجاج وبناء الخطاب، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 2011م.

[2]- أرسطو: الخطابة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، وزارة الثقافة، بغداد، العراق، طبعة 1986م.

[3]-M.Meyer : De la problématologie, Bruxeles, 1986.

آل إليه أمر الوعي واللُّوغوس /الخطاب.[1]» فلقد كان المشروع الفلسفيُّ الغربيُّ الحداثيُّ يدعو إلى تمثُّل معايير جديدة للبحث عن الحقيقة أو اليقين؛ إذ اعتبرت البداهة المعيار الحقيقيَّ للوصول إلى اليقين مع الفيلسوف الفرنسيِّ رينيه ديكارت (René Descartes)، بعد أنَّ تجواز المنطق الأرسطيَّ، ولاسيَّما مبدأ عدم التناقض؛ إذ شكَّل هذا المبدأ مصدر إزعاج وقلق، أو كان بمثابة عائق أمام تقدُّم المعرفة العلميَّة. وقد حاول فرنسيس بيكون، في مؤلَّفه (الأورجانون الجديد)، هدم المنطق الأرسطيِّ، وخصوصًا مبدأ التناقض، واعتماد الملاحظة والتجربة باعتبارهما وسيلتين تسعفان الإنسان في السيطرة على الطبيعة واستغلالها وامتلاكها. وفي هذا الصدد، يقول: «إنَّ المعرفة قدرة وقوة.»[2] وإذا كان ديكارت قد ساهم في تشييد التمركز الغربيِّ على الذات من جهة، والعقلانيَّة من جهة أخرى، فإنَّ هناك من ينتقد هذا التوجُّه الذاتيَّ المتعالي. وهو ما يبدو جليًّا عند كارل ماركس الذي يدافع عن التناقض الجدليِّ المخالف لمنطق أرسطو، وسيغموند فرويد الذي اكتشف «اللَّاهو» أو اللَّاشعور الذي يتناقض مع فلسفة الوعي، وشاييم بيرلمان الذي آمن بدور المخاطب أكثر من دور المتكلِّم...

ينبغي الإلفات إلى أنَّ ميشيل مايير انكبَّ على السؤال الجذريِّ التأسيسيِّ في تاريخ الفلسفة بالرجوع إلى السؤال الفلسفيِّ الحواريِّ التوليديِّ مع سقراط، والسؤال الجدليِّ مع أفلاطون بصفة خاصَّة. يعني هذا أنَّ مهمَّة الفلسفة الحقيقيَّة التي أنشئت من أجلها تتمثَّل في طرح الأسئلة الجذريَّة العميقة، وبلورة الإشكالات المهمَّة، وليس البحث عن الأجوبة والحلول والاختيارات الممكنة، وحتى لو افترضنا أنَّ الفلسفة ينبغي أن تبحث عن الأجوبة، فتبقى تلك الأجوبة في أساسها أسئلة استفهاميَّة وميتافيزيقيَّة حقيقيَّة.

إلى ذلك، ينطلق ميشيل مايير من الحِجَاجيَّة الحوارية الثابتة (Dialogue Constant) التي تُعنى بدراسة السؤال والإشكال[3] في خطابات الفلاسفة كسقراط، وأفلاطون، وديكارت، ومارتن هايدغر، ولودفيج فيتجنشتاين...ويمكن التوقُّف هنا عند مجموعة من الأسئلة والإشكالات الحِجَاجيَّة التي عرفتها الفلسفة الإنسانيَّة إلى يومنا هذا كالسؤال الأرخيِّ عند فلاسفة مابعد الطبيعة، والسؤال الجدليِّ عند سقراط، وسؤال المبادئ عند أرسطو، وسؤال الوجود عند الفلاسفة الأنطولوجيين كأفلاطون على سبيل المثال، وسؤال التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفلاسفة المسلمين والمسيحيين في

---

[1]- محمد علي القارصي: (البلاغة والحجاج من خلال نظريَّة المساءلة)، أهمُّ نظريَّات الحجاج في التقاليد الغربيَّة من أرسطو إلى اليوم، إشراف: حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانيَّة، كليَّة الآداب منوبة، تونس، صص:388-389.

- محمد علي القارصي : (البلاغة والحجاج من خلال نظريَّة المساءلة)، صص:390-391.

[2]- فرانسيس بيكون، الأورجانون الجديد، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة: عادل مصطفى، دار رؤية، القاهرة، مصر، طبعة 2013.

[3]- M.Meyer :De la problématologie : langage, science et philosophie, Mardaga, Bruxelles, 1986. Le Livre de Poche, 1994.

العصور الوسطى، وسؤال المعرفة والحقيقة عند ديكارت، وكانط، وليبنز، ودافيد هيوم، وجون لوك؛ وسؤال الإنسان عند الوجوديين وغيرهم، وسؤال الأخلاق عند حنا أرندت، وسؤال البيئة في الفلسفة الألمانيَّة المعاصرة...

رابعًا: سقراط والسؤال التوليديّ

يُعدُّ سقراط أول فيلسوف يونانيٍّ استطاع أن يبلور السؤال الفلسفيَّ الإشكاليَّ بشكل جدليٍّ عميق بطرح مجموعة من الأسئلة التأسيسيَّة لبناء المفاهيم والماهيَّات والمعارف بناءً جديدًا كما يتَّضح في محاورات أفلاطون على لسان سقراط. ويعني هذا أنَّ سقراط قد تجاوز السؤال الأرخيَّ (سؤال أصل العالم، والبحث عن العالم بما هو موجود) إلى السؤال الفلسفيِّ الجدليِّ الذي يبحث في جواهر الأشياء والقيم والمعارف وماهيَّتها المعقولة من خلال تجاوز الجواب الظاهر نحو الأسئلة العميقة. ويتحوَّل الجواب عنده إلى سؤال توليديٍّ باستمرار عبر الانتقال من أسئلة الميتافيزيقا إلى أسئلة القيم والمعرفة والحقِّ والواقع[1].

والواقع أنَّ الحكماء الطبيعيين قد أسهبوا كثيراً في القضايا الكوسمولوجيَّة وأسئلتها الطبيعيَّة التي تتعلَّق بالكون، وأصل الوجود، والبحث عن العلَّة الحقيقيَّة التي كانت وراء انبثاق هذا العالم، أو هذا الوجود الكوني"[2]. في حين اهتمَّ سقراط بأسئلة السياسة والأخلاق على غرار السوفسطائيين. بمعنى أنَّه عندما ظهر غيَّر مجرى الفلسفة جذريًّا، فحصرها في أمور الأرض، وقضايا الإنسان والذات البشريَّة، واهتمَّ بالأخلاق والسياسة، وثار على السفسطائيين الذين كانوا يزرعون الشكَّ والظنَّ بين الناس، ودافع عن الفلسفة باعتبارها المسلك العلميَّ الصحيح للوصول إلى الحقيقة معتمدًا في ذلك على السؤال والعقل والجدل التوليديِّ والبرهان المنطقيّ. فالهدف من السؤال لديه هو تحقيق الحكمة السامية، وخدمة الحقيقة لذاتها، وليس وسيلة أو معيارًا خارجيًّا كما عند السفسطائيين الذين ربطوا الأسئلة الفلسفيَّة بالمكاسب الماديَّة والمنافع الذاتيَّة والعمليَّة.

وكان سقراط ينظر إلى الحقيقة في ذات الإنسان، وليس في العالم الخارجيِّ، وما على الإنسان إلَّا أن يتأمَّل ذاته ليدرك الحقيقة. لذلك، قال قولته المأثورة:» أيُّها الإنسان اعرف نفسك بنفسك». يدلُّ هذا على أنَّه لم يهتمّ بالموضوعات الخارجيَّة، أو يُعنى بالطبيعة الفيزيائيَّة أو الماورائيَّة بقدر ما اهتمَّ بطرح الأسئلة الجدليَّة العميقة، وتحليل مدركاتنا المماثلة لهذه الأشياء. وهو يقرُّ بأنَّه لابدَّ للمرء من أن يبدأ بمعرفة ذاته قبل معرفة العالم الخارجيِّ، وقبل الخوض في العوالم الميتافيزيقيَّة الأخرى، فالإنسان هو الأول والمنتهى. وكانت الحقيقة عنده مبنيَّة على السؤال التأسيسيِّ، ومعرفة

[1]- Émile Boutroux, Socrate, fondateur de la science morale (1883).

[2] -André-Jean Festugière, Socrate, Paris, Flammarion, 1934.

الذات، أو معرفة النفس البشريَّة. فكان السؤال مبدأ حقيقيًّا للمعرفة، ولم يكن هدفه هو الهدم كما عند السوفسطائيين، بل كان مبتغاه الحقيقيُّ هو البناء الفلسفيَّ عن طريق الحوار، والجدل، والتوليد، والتعريف، والاستدلال[1]. كما أنَّه بالغ في تقديس السؤال العقلانيِّ على حساب العاطفة والوجدان، معتبراً الحبَّ نوعًا من العبوديَّة؛ وهذا ما جعل نيتشه يثور على عقلانيَّته في كتابيه: (نشأة التراجيديا) و(أفول الأصنام)[2].

لقد نظر سقراط أيضًا إلى فلسفة الطبيعيين والميتافيزيقيين على أساس أنَّها فلسفة متناقضة وباطلة؛ لأنَّها رأت إلى الأشياء والموضوعات والأصول والعلل من زاوية واحدة، وليس من جميع الجوانب والأركان والزوايا. ولا يعود هذا العيب إلى طبيعة المعرفة كما قال السوفسطائيون، بل إلى نقص في المنهج، فليس هناك استقصاءٌ مسحيٌّ للأشياء من جميع النواحي. وليس هناك بحث عميق ومتأنٍّ في الجواهر التي تميّز كُنه الأشياء. وهذا ما كان يقوم به المنهج الجدليُّ الذي كان يُعنى بالسؤال الـتأسيسيِّ، والتمييز بين الجواهر المعقولة والأعراض الثانويَّة الشكليَّة، والتمييز بين الأجناس والأنواع. وهذا كلُّه من أجل تحديد صحيح لماهيَّات الأشياء. ولم يستطع سقراط أن يُكوِّن مذهبًا فلسفيًّا محدَّدًا، بل قدَّم توجيهات تخصُّ الماهيَّات التي سيشتغل عليها أفلاطون فيما بعد من أجل تأسيس مذهبه الفلسفيِّ المثاليّ[3].

لا بدَّ من القول أنَّ سقراط، في دراسة النفس الإنسانيَّة والتصوُّرات الأخلاقيَّة، تبنَّى منهج الاستقراء العقليِّ، والقياس الاستدلاليِّ الذي يبدأ بالأسئلة والتعاريف النظريَّة الكلّيَّة، ثمَّ أتبع ذلك بسرد الأمثلة والوقائع والأحداث بغية الوصول إلى النتيجة النهائيَّة، أو تحديد الماهيَّات تحديدًا دقيقًا، وأعطى الأوليَّة لما هو ذاتيٌّ وعقليّ. وبذلك، يكون ممهِّدًا حقيقيًّا للفلسفة المثاليَّة عند أفلاطون. وقد اشتهر بالتعريف الكلّيِّ من جهة، والاستدلال القياسيِّ الاستقرائيِّ من جهة أخرى. أضف إلى ذلك أنَّه لم يكن يعلِّم الشباب الفلسفة، بل كان يدفعهم إلى التفلسف الصحيح، وممارسة التفكير العقلانيِّ في أمور الحياة والنفس والأخلاق بطرح الأسئلة العميقة، وتحويل الأجوبة إلى أسئلة تأسيسيَّة توليديَّة. وهذا ما لم تقبل به الدولة الحاكمة التي حكمت عليه بالإعدام. وهذا السلوك، كان يعني في الحقيقة، إعدامًا للعقل اليونانيِّ، ومنعًا لحريَّة التعبير.

تتميَّز فلسفة سقراط بحواريَّتها التساؤليَّة التوليديَّة التي تأثَّر بها أفلاطون كثيراً في جمهوريَّته[4].

---

[1]- مراد وهبه: المذهب في فلسفة برغسون، دار وهدان للطباعة والنشر، مكتبة الأنجلو مصريَّة، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 1978م،ص:15.

[2]- Nietzsche, La Naissance de la tragédie (1872) ; Le Crépuscule des idoles (1888), § Le problème de Socrate.

[3]- مراد وهبه: نفسه، ص:16.

[4]- أفلاطون: جمهوريَّة أفلاطون، ترجمة حنا خباز، دار القلم، بيروت، لبنان، من دون تاريخ للطبعة.

وتستند هذه الحواريَّة إلى التساؤل الإشكاليِّ، والتهكُّم الساخر[1]، والحوار التوليديِّ؛ إذ كان يطرح الأسئلة الفلسفيَّة على الناس بتصنُّع الجهل، فيتلقَّى منهم أجوبتهم، فيحوِّلها بدورها إلى أسئلة محيِّرة شائكة مستخدمًا في ذلك طريقة فلسفيَّة جدلية كانت تقوم على الشكِّ والحِجاج، ونقض الآراء ودحضها بالأدلَّة المنطقيَّة المستوفية والمتدرِّجة استقراءً واستنباطًا. ويشير هذا إلى أنَّ المنهج السقراطيَّ يقوم على عشر دعائم أساسيَّة هي: السؤال، والتجاهل، والتهكُّم، والسخرية، والتوليد، والجدل، والتعريف الكليّ، والاستقراء، والنقد، والحواريَّة.

في هذا الصدد، يقول يوسف كرم: «انتهج سقراط منهجًا جديدًا في البحث والفلسفة. أمَّا في البحث، فكان له مرحلتان تدعيان «التهكُّم والتوليد»: ففي الأولى كان يتصنَّع الجهل، ويتظاهر بتسليم أقوال محدّثيه، ثمَّ يلقي الأسئلة ويعرض الشكوك، شأن من يطلب العلم والاستفادة، بحيث ينتقل من أقوالهم إلى أقوال لازمة منها، ولكنّهم لايسلّمونها فيوقعهم في التناقض، ويحملهم على الإقرار بالجهل. فالتهكُّم السقراطيُّ هو السؤال مع تصنُّع الجهل أو تجاهل العالم، وغرضه تخليص العقول من العلم السوفسطائيّ. أي: الزائف، وإعداد لقبول الحقّ. أمَّا في المرحلة الثانية، فقد كان يساعد محدّثيه بالأسئلة والاعتراضات مرتَّبة ترتيبًا منطقيًّا من أجل إيصالهم إلى الحقيقة التي أقرُّوا أنَّهم يجهلونها، فيصلون إليها وهم لايشعرون، ويحسبون أنَّهم استكشفوها بأنفسهم. فالتوليد هو استخراج الحقِّ من النفس. وكان سقراط يقول في هذا المعنى إنَّه يحترف صناعة أمِّه- وكانت قابلة- إلَّا أنَّه يولِّد نفوس الرجال. والأمثلة كثيرة في محاورات أفلاطون على هذين النهجين.»[2]
لقد استعمل الاستقراء في كتابته الفلسفيَّة منطلقًا من الجزء إلى الكلِّ، أو من الخاصِّ إلى العامِّ باستعمال التدرُّج في ذلك، ومنطلقًا من أسئلة الماهيَّات والتعاريف (ما الحكمة؟ وما الجنون؟ وما العدالة؟ وما الإلحاد؟)؛ ثم ينتقل إلى التصنيف والتجنيس النوعي والمنطقي لتفادي الخلط والغلط واشتراك الألفاظ، وإبهام المعاني، والتضارب في المصطلحات والتعاريف والحدود. ثمَّ تمثل آليَّة القياس في علاقة بالحدِّ والماهيَّة من أجل الوصول إلى الحقائق الكليَّة أو العامَّة. وهكذا عُرف أيضًا بالمنهج الجدليِّ الذي جمع حوله حشدًا من جماهير أثينا، ونال شهرة كبيرة بذلك؛ ممَّا أثار سخط الشعراء والدراميين والخطباء والسياسيين الذين كانوا يتخوَّفون من لسانه اللَّاذع، وأفكاره الجريئة.

إلى ذلك، اهتمَّ سقراط بالمعرفة والأخلاق والمنطق والجدل مستخدمًا أسلوب التوليد والسخرية والتهكُّم. وبذلك، يكون قد تجاوز الكتابة الشذريَّة إلى استعمال الخطاب التساؤليِّ الإشكاليِّ الشفويِّ القائم على الحوار، والاستكشاف، والتوليد، والتضمين... وقد حاول بمنهجه

[1]- Gregory Vlastos (trad. Catherine Dalimier), Socrate : Ironie et philosophie morale [« Socrates, Ironist and moral philosopher »], Paris, Aubier, coll. « Philosophie », 1994 (1re éd. 1991), 455 .

[2]- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، مطبعة لجنة التأليف والنشر والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة 1953م، ص:52.

أن يعيد بناء المفاهيم الواقعيَّة والمعرفيَّة والمجتمعيَّة على أسُس منطقيَّة سليمة، فدفع الشباب اليونانيَّ إلى التجرُّد من المفاهيم الخاطئة التي تمثَّلوها عبر التقاليد والعادات والأعراف بالشكِّ فيها أوَّلًا، ثمَّ دحضها بالعقل والمنطق والحجاج المتدرِّج ثانيًا، بغية بناء مجموعة من المفاهيم العقليَّة البسيطة على أسُس عقليَّة موضوعيَّة ثالثًا. لقد كان يدعو إلى استخدام الحوار العقلانيِّ لكشف أوهام السفسطائيين، وتوظيف البرهان والمنطق بغية تحصيل المعرفة اليقينيَّة الصادقة، وبنائها على أسُس كليَّة وذهنية صارمة ودقيقة. وهذا ما دفع أعداءه إلى وضع حدٍّ لحياته؛ مادام هدف فلسفته هو تسميم أفكار الشباب. ولم يكن هذا، بطبيعة الحال، في فترة الحاكم الديمقراطيِّ بريكليس الذي كان معجبًا به، بل تحقَّق بعد وفاته مباشرة. فقد كان في حواراته التوليديَّة، ناقدًا ثوريًّا جريئًا، ومصلحًا اجتماعيًّا، وحكيمًا أخلاقيًّا ينتقد المجتمع الأثينيَّ، ويدين فساده المستشري على جميع الأصعدة والمستويات، ويشيد بالمجتمع الإسبرطيِّ القائم على القوَّة العسكريَّة.

لقد بنى سقراط فلسفته على المنهج التداوليِّ والتساؤليِّ والحجاجيِّ في بناء المعارف الإنسانيَّة المشتركة، ومناقشتها بالشكِّ والنقض والدحض والمناظرة قصد تحصيل الحقائق البديهيَّة الكبرى. ويُسمَّى منهجه بأسلوب (إلينخوسElenchus) الذي يعني الحوار التساؤلي أو المجادلة أو التساؤل. وقد وظَّفه في مناقشة كثير من المفاهيم والقضايا الفلسفيَّة والأخلاقيَّة والمعرفيَّة الشائكة والمحيرّة، مثل: الخير، والفضيلة، والسعادة، العدالة، والحقّ، والمعرفة...

يرى ميشيل مايير، في هذا الصدد، «أنَّ قدرة السؤال المؤسِّس للفلسفة قد بلغت مرحلة حاسمة مع سقراط. فعمليَّة التفلسف عنده لا تعني إلَّا المساءلة؛ لأنَّ الإجابة لاتمثِّل إلَّا مستوى الظاهر. لذا فإنَّ سقراط لا يبحث عن أجوبة لأسئلته، وهذا ما يحدِّد تصوُّره للمسألة، فأسئلته تطرح لتكشف الجواب المتوهَّم لدى المخاطب، وهي لاتنتظر جوابًا غير ممكن ما قبليًّا نظرًا لتعدُّد الحلول النظريَّة للإجابة عن السؤال الواحد».

ويطرح مايير تساؤلاً مهمًّا: هل إنَّ المساءلة لدى سقراط لاتعدو أن تكون ممارسة تطبيقيَّة عاديَّة؟ وما الجدوى من طرح سؤال إذا لم تكن الغاية منه الحصول على جواب إيجابيّ؟

ثمَّ يقدِّم إجابة فلسفيَّة مؤسِّسة: إنَّ المساءلة هي أيضًا جواب، وإذا ما ألغينا السؤال، فإنَّنا نلغي معه الجواب، وإنَّما المسألة تكمن في ذلك الاختلاف بين ممارسة السؤال وامتداداته الحمَّالة للأجوبة المتعدِّدة. وبهذا، يضع أحد أركان نظريَّته في المساءلة»[1]. وانطلاقًا من ذلك، يكون سقراط هو المؤسِّس الحقيقيَّ للفلسفة التساؤليَّة.

[1]- محمد علي القارصي : (البلاغة والحجاج من خلال نظريَّة المساءلة)، صص:390

خامسًا: أفلاطون والسؤال الجدليّ

اهتمَّ أفلاطون بالجواب أكثر من اهتمامه بالسؤال؛ لأنَّ غايته « هي البحث عن الحقيقة، والمعيار الذي يشرِّع الجواب المثبت هو معيار قضويٌّ أنطولوجيٌّ متَّصل بمعرفة الأشياء في ذاتها بما هي جواهر. يأتي الجواب. إذًا، من عالم المُثل والأفكار فيتمُّ إقصاء الإشكال بجميع أنواعه، ويبقى للسؤال دورٌ بلاغيٌّ بحت. وبالتالي، سفسطائيٌّ، لا يؤدّي إلى الحقيقة المنشودة. فالأفكار واضحة، والتعبير عنها في مذهبه واضح جليّ يغني عن السؤال»[1]. ورغم ذلك، طرح أفلاطون أسئلة تأسيسيَّة متنوِّعة، ولاسيَّما السؤال الميتافيزيقيّ في مختلف حواراته الجدليَّة والسقراطيَّة، وقد خلَّف لنا خمسة وثلاثين (35) حوارًا متنوِّعًا[2]. وهذه الحوارات التساؤليَّة تناولت موضوعات عديدة، مثل: الإنسان، والصداقة، والشجاعة، والحكمة، والسفسطة، والبلاغة، والخطإ، والفضيلة، والواجب، والمدنيَّة، واللُّغة، والروح، والسرد، والحوار، والحبّ، والعدالة، والجمال، والعلم، والأفكار، والوجود، واللَّذَّة، والقانون، والفلسفة، والمعرفة... وذلك يدلُّ على أنَّه تناول مجالات فلسفيَّة تساؤليَّة متعدِّدة، مثل: الميتافيزيقا، والكوسمولوجيا، والأخلاق، والسياسة، واللُّغة، والبلاغة، والجدل، والفنّ، والجمال، والسفسطة... إلَّا أن ما يتميَّز به هو السؤال الجدليُّ الذي ورثه عن أستاذه سقراط؛ حيث يتحوَّل الجواب عنده إلى سؤال حواريٍّ جدليٍّ بامتياز. لذا، أعطى للجدل أهميَّة كبرى في معرفة الحقيقة، وإن كان هذا الجدل عند أرسطو مجرَّد منهج افتراضيٍّ يصل إلى نتائج افتراضيَّة، مادام يقوم على الفرضيَّات المشهورة.

يقوم الحوار الأفلاطونيُّ على الكتابة الدراميَّة، والالتزام بثنائيَّة السؤال والجواب، والإشارة إلى السياق التداوليِّ والتلفُّظيِّ، واستحضار الشخصيَّات المتحاورة مرجعيًّا. وغالبًا ما تكون شخصيَّات معروفة في الحقل الفلسفيِّ اليونانيِّ، كسقراط، وجورجياس، وهيبياس، وأوطيفرون، وغيرهم... ويتميَّز هذا الحوار بالخاصّيَّة التساؤليَّة السقراطيَّة من تهكُّم، وسخرية، وتجاهل، وتوليد، وتناسل، وتضمين، وتصحيح للمعارف والمسلَّمات، وميل إلى النقض الجدليّ...

والواقع أنَّ السؤال الأفلاطونيَّ تحوَّل إلى جدل فلسفيٍّ يقوم على الانتقال من حالة إلى أخرى، أو من فكرة إلى أخرى صعودًا أو هبوطًا. فالمنهج الفلسفيُّ الذي اتَّبعه أفلاطون، في معظم محاوراته، هو – كما يبيِّن زكريا ابراهيم - منهج الحوار السقراطيِّ الذي لم يلبث أن استحال على يديه إلى منهج جدليٍّ(ديالكتيكيّ)، يتمُّ فيه الانتقال من الأفراد إلى الأنواع، ومن الأنواع إلى الأجناس، ثمَّ من الأجناس إلى المُثل أو النماذج الأزليَّة التي تشارك فيها شتَّى الموجودات. وهكذا، كان ينتقل(مثلاً)

---

[1]- محمد علي القارصي : نفسه، صص:390-391.

[2]- Victor Goldschmidt, Les Dialogues de Platon, Paris, PUF, 1935.

من الجمال الحسّيّ إلى الجمال الخلقيِّ، ثمَّ من الجمال الخلقيّ إلى الجمال العقليِّ، لكي ينتهي في خاتمة المطاف إلى الجمال بالذات أو مثال الجمال. ولما كانت الفلسفة في نظره هي مبدأ الانسجام أو التوافق في الحياة والفكر معًا، فقد أصبحت الفلسفة عنده حكمة يمتزج فيها العلم بالعمل، ويلتبس فيها النظر العقليُّ بالفضيلة الأخلاقيَّة. وتبعًا لذلك، فإنَّ ما يسمو بعقل الفيلسوف فوق مستوى الرجل العاديِّ هو في نظر أفلاطون البحث عن الحقِّ والجمال، وما الجمال عنده سوى الخير نفسه !».[1]

هكذا يتبيَّن لنا أنَّ أفلاطون قد تمثَّل السؤال الجدليَّ منهجًا حواريًّا في جُلِّ محاوراته العديدة، ويقوم هذا السؤال على منطق الاستفسار والتجاهل من جهة، والاعتماد على ثنائيَّة السؤال والجواب من جهة ثانية، متأثِّرًا في ذلك بأستاذه سقراط الذي كان يعتمد على المنهج التوليديِّ في بناء المعرفة الفلسفيَّة .

لقد استعمل منهجًا جدليًّا قائمًا على السؤال الميتافيزيقيِّ من جهة، والجدل الصاعد والجدل الهابط من جهة أخرى. فالجدل عنده هو جدل يقين وحبٍّ وتربية، وليس جدل صراع ديالكتيكيٍّ مثاليٍّ بين المتناقضات كما نجد ذلك عند الفيلسوف الألمانيِّ هيغل، أو جدلاً ميكانيكيًّا كما عند فيورباخ، أو جدلاً ماديًّا كما عند كارل ماركس. ويتحقَّق الجدل عنده بالانتقال من الكثرة والمحسوس إلى الوحدة والمعقول حتى نصل إلى العلَّة الأولى، أو نصل إلى الخير الأسمى. وكان هذا الجدل هو المنهج الذي به تتجرَّد النفس من المحسوس، وترتفع إلى المعقول، من دون استخدام المحسوس، وإنَّما يتمُّ بالانتقال من فكرة إلى فكرة بوساطة فكرة. وضمن هذه الصيرورة المنطقيَّة يمكن تقسيم الجدل الأفلاطونيّ إلى نوعين: جدل صاعد من العالم المحسوس إلى الخير الأسمى، وجدل هابط من الخير الأسمى إلى العالم المحسوس. فالجدليُّ هو الذي يحسن السؤال والجواب. ويستند الجدل إلى آليَّتين منطقيَّتين: آليَّة استنتاجيَّة تقوم على طرح الفرضيَّات والأفكار التخمينيَّة، والاستدلال عليها وفق مقايسة عقليَّة وتحليليَّة برهانيَّة بهدف الاستنتاج المنطقيِّ، وتحصيل الحقائق اليقينيَّة؛ وآليَّة التقسيم التي تعتمد على تجزيء الموضوع إلى أفكار وقضايا وعناصر فرعيَّة، وتصنيفها إلى أنواع وأنماط والبرهنة عليها.

سادسًا: أرسطو والسؤال المنطقيّ

يُعدُّ أرسطو من أهمِّ الفلاسفة اليونانيين الذين بنوا السؤال الفلسفيَّ على معطيات منطقيَّة من

[1]- زكريا ابراهيم: مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، القاهرة، مصر، من دون تأريخ للطبعة، ص:22-23.

س ِلسِ ِلسِ ِلسِ

الإشكالات الفلسفيَّة العميقة على مستوى الُّلوغوس والتفكير، ويتحوَّل هذا السؤال الفلسفيُّ الإشكاليُّ إلى جواب تساؤليّ. يعني هذا أنَّ الجواب هو في حدِّ ذاته سؤال. فالأسئلة أهمُّ من الأجوبة، ولا ينبغي أن يكون السؤال سطحيًّا أو بسيطًا أو مباشرًا، بل ينبغي أن يكون إشكاليًّا وعميقًا ومركَّبًا ومحيرًّا، يثير كثيراً من الغموض والدهشة والتساؤل. فلابدَّ من فلسفة أو علم يُعنى بقضيَّة السؤال وطرح الأسئلة في علاقتها بالأجوبة. فالفلسفة الحقيقيَّة هي القدرة على المساءلة من أجل الوصول إلى الجواب الاستفهاميِّ والحجاجيّ. الحجاج، إذًا، هو فنُّ السؤال أو علم المساءلة والأشْكَلة. ويعبرِّ السؤال عن الاختلاف وتنوُّع الأسئلة والأجوبة. وعليه فهو بمثابة إشكال وأشكَلة ومشكل ومشكلة. ويعني هذا أنَّه والمشكلة يتماهيان، و«إذا رغبتم في تعريف بسيكولوجيٍّ قلنا: إنَّ كلَّ سؤال هو حاجز أو صعوبة اختيار. فهو، بالتالي، نداء إلى اتِّخاذ قرار».[1]

سابعًا: البلاغة والحجاج

يرتبط الحجاج عند ميشيل مايير بالُّلوغوس أو الكلام، ويتحوَّل إلى سؤال كلاميٍّ بامتياز. لذا، نراه يتحدَّث عن بلاغة التضمين وبلاغة التصريح، أو حجاج الضمنيِّ في مقابل حجاج المصرَّح به. وقد تأثر في ذلك بحجاج دوكرو القائم على نظريَّة المساءلة ونظريَّة الاقتضاء. فالمصرّح هو ظاهر النصّ، أمَّا الضمنيُّ فهو ما يتضمَّنه النصُّ من حجاج إنجازيٍّ وعمليٍّ وإشاريٍّ واقتضائيّ. ويعني هذا أنَّ الحجاج يرتبط بالبلاغة الكلاميَّة، ما دام الكلام ينقسم إلى قسمين: كلام صريح حقيقيٍّ، وكلام اقتضائيٍّ تساؤليٍّ ضمنيّ.

من هنا، يرى مايير أنَّ المجاز يقوم بدور مهمٍّ في إثارة الأهواء والانفعالات والخيال كأنَّه جزء مهمٌّ من مكوِّن الباطوس عند أرسطو. يدلُّ هذا على أنَّ المجاز بصفة عامَّة، والاستعارة بصفة خاصَّة، يقوم بدور حجاجيٍّ تخييليٍّ وهوويّ، ويمارس دوره التأثيريَّ من جهة، ودوره الإقناعيَّ من جهة أخرى. وقد يتحوَّل المجاز إلى بناء تساؤليٍّ مفتوح يثير إشكالات عدَّة على مستوى الُّلوغوس والتفكير.

فالصورة البلاغيَّة «إذا ما طرحت في الخطاب، فذاك يعني أنَّ سؤالاً طرح فيه. والسؤال يستدعي بالضرورة جوابًا إشكاليًّا يستفهم السامع، ويدعوه إلى الإجابة عن السؤال المطروح، وتتأتَّى الإجابة بتجاوز ظاهر اللَّفظ الحامل، فالجواب سؤال في حدِّ ذاته؛ لأنَّه يحدِّد وجهًا واحدًا من الجواب،

[1]- محمد علي القارصي : ص:393.

وتبقى بقيَّة الوجوه متعلِّقة بأسئلة جديدة تطرح».[1]

كلُّ هذا يعني أنَّ الاستعارات والصور البلاغيَّة ذات الطابع الحجاجيِّ هي بمثابة أسئلة عن أجوبة معيَّنة تطرح إشكالات عامَّة وخاصَّة تتعلَّق بالذات والموضوع على حدٍّ سواء. ويعبرّ المجاز عن الفكر في انشغاله بالأسئلة الاستفهاميَّة العويصة والعميقة، ولاسيَّما الأسئلة التأسيسيَّة ذات الطابع الإشكاليِّ الأنطولوجيِّ والإبستمولوجيِّ والقيميّ. وتعبرّ الصور البلاغيَّة عن الطابع الحجاجيِّ من جهة، والطابع التساؤليِّ الاستفهاميِّ من جهة أخرى. وبهذا، تكون الاستعارة بمثابة سؤال تخييليٍّ وأدبيٍّ وحجاجيٍّ عن جواب معينَّ. فللصور البلاغيَّة وظيفة حجاجيَّة تساؤليَّة بامتياز، وليست وظيفة زخرفيَّة تنميقيَّة وشكليَّة وجماليَّة فقط. وبهذا تحوَّلت الصور البلاغيَّة في الخطابات والنصوص إلى أسئلة حجاجيَّة وإشكاليَّة واستفهاميَّة، أو إلى أجوبة عن أسئلة حجاجيَّة إشكاليَّة.

ينطلق ميشيل مايير من فلسفة الحجاج لدى أرسطو كما يبدو ذلك جليًّا في كتابه (فن الخطابة) الذي تحدث فيه عن الإيتوس، واللُّوغوس، والباطوس. وقد استبدلها مايير بالأخلاق، والسؤال، والجواب. وبهذا، يقوم الإيتوس (الأخلاق والقيم والمبادئ المشتركة) بتقريب المسافة أو تعميقها بين المتخاطبين بمن فيهم: المرسل والمرسل إليه. في حين، يضخّم السؤال هوَّة الاختلاف بين المتخاطبين عندما ينشأ سوء فهم بينهم، أو قد يسهم السؤال في جذب المخاطب واستمالته وإقناعه أو جعله يقتنع، إذا كان متفقًا مع المتكلِّم في ما طرحه من سؤال جوهريٍّ تأسيسيٍّ، وهذا ما يسمَّى عند مايير بمفاوضة المسافة، إمَّا بتعميق فجوتها أو تقليصها، وإمَّا بالاشتغال على المختلف أو المتَّفق بين المتكلِّم والمخاطب.و ليس دور الحجاج» إلاَّ استغلال ما في الكلام من طاقة وثراء. إن الكلام وهو يطرح الأسئلة لاتغيب عنه الأجوبة المرتقبة وهذا مطمئن لكنَّه مخادع أيضًا».[2]

وإذا كان أرسطو يركِّز كثيراً على المتكلِّم باعتباره الخطيب المقنع والمؤثّر بوساطة الإيتوس، فإنَّ مايير قد ركَّز على العلاقة التخاطبيَّة الثنائيَّة التي تجمع بين المتكلِّم والمخاطب في آن معًا بالتشديد على «مفاوضة المسافة». من هنا، تشتغل الخطابة، في الحقيقة، على الأسئلة أكثر من الأجوبة. وتسهم البلاغة في تقريب وجهات نظر الفرقاء أو الأصدقاء المحتملين. وعليه « لابدَّ أن تكون الخطابة، حسب مايير، في خدمة الفلسفة لا العكس، ويجب أن تحدِّد الفلسفة موضوع الأسئلة قبل أن تأمل في إيجاد أجوبة لها».[3]

---

[1]- المصدر نفسه،ص:396.

[2]- M.Meyer : Questions de rhétorique, Hachette, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1993,p :143.

[3]- M.Meyer : Questions de rhétorique, p : 143.

و تتولىَّ الفلسفة وضع أسئلة البلاغة وصورها الحجاجيَّة. وبهذا، تكون فلسفة المساءلة هي الإجابة عن أسئلة تأسيسيَّة جذريَّة عميقة لم تكن موجودة بشكل فطريٍّ وقبليٍّ، بل تتأسَّس الأسئلة والأجوبة بشكل تدرجيٍّ لحظة انبثاق الخطابات واللُّوغوس الكلاميّ وممارسة التساؤل الإشكاليِّ والاستفهاميّ. وتكون الفلسفة والبلاغة والحجاج بمثابة فنِّ التساؤل، وطرح الإشكالات.

من المفيد القول أنَّ نظريَّة ميشيل مايير التساؤليَّة هي نظريَّة فلسفيَّة في عمومها، ولكنَّها تنفتح على ماهو حجاجيٌّ ولسانيٌّ وخطابيٌّ وبلاغيٌّ وأدبيٌّ وفلسفيٌّ على حد سواء. ويعني هذا أنَّ ميدانه هو الفلسفة التي تتفرَّع منها مجالات خاصَّة كالمجال الحجاجيّ. فعلاقته « بالموروث الفلسفيِّ والبلاغيِّ الأرسطيِّ متينة، وكذلك علاقته بفلاسفة اللُّغة المعاصرين، لكنَّه حريص تمام الحرص على تمييز جهوده النظريَّة واستقلالها الفلسفيّ؛ وهو ما يجعل كتاباته موغلة في التفصيل وفي التفريع والتحليل إيغالها في دحض النظريَّات المخالفة لمذهبه، ولكنَّه يبقى مع ذلك شديد الاتصال بنظريَّة شاييم بيرلمان (Chaïm Perelman) في البلاغة والحجاج[1]، وهي نظريَّة تعيد الاعتبار للخطابة، فالبلاغة في مظهرها الخطابيِّ لم يعد ينظر إليها من وجهة مساهمتها في الوصول إلى الحقيقة، وإنَّما صار نفعها متَّصلاً بما تكشفه في الخطاب من مجالات يقبلها العقل(Raisonnable).

هذه المجالات التي يطرح فيها الرأي وخلافه وتقارع فيها الحجَّة بالحجَّة بعيدًا عن سلطة الضرورة الملزمة والمنطق الرياضيِّ الصارم هي مجالات ينمو فيها الحجاج ويتأسَّس. ومولد الحجاج المقترن بمفاوضة المسافة يعتبر لدى بيرلمان ميلادًا للتعدُّديَّة الفكريَّة والثقافيَّة. أمَّا ميشيل مايير، فيبدو محترزًا من ذلك».[2]

يتبيَّن لنا ممَّا سبق أنَّ مايير قد أغنى الحجاج الكلاميَّ بنظريَّته في المساءلة التي تستند إلى السؤال التأسيسيِّ من جهة، وخدمة البلاغة الحِجاجيَّة من جهة أخرى، متأثِّرًا في ذلك بأستاذه شاييم بيرلمان رائد البلاغة الجديدة، ومؤسِّس حجاج الاقتناع بامتياز.

ثامنًا: مايير وحجاج المساءلة في القرآن الكريم

يُعدُّ القرآن الكريم نموذجًا حقيقيًّا لحجاج السؤال الذي تحدَّث عنه ميشيل مايير، فقد تضمَّن مجموعة من الآيات التي ترد في شكل أسئلة وأجوبة صريحة ومباشرة، وقد وردت صيغة «يسألونك»

[1]- Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca : Traité de l'argumentation : La nouvelle rhétorique, Presses Universitaires de France, Paris, 1958.

[2]- محمد علي القارصي: نفسه،ص:401-402.

ثلاث عشرة مرَّة على النحو التالي:

﴿يسألونك عن الأهلَّة قل ...﴾

﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ ...﴾

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ...﴾

﴿يَسْأَلُونَكَ عن الخمر والميسر قل ...﴾

﴿ويَسْأَلُونَكَ عن اليتامي قل ...﴾

﴿ويَسْأَلُونَكَ عن المحيض قل ...﴾

﴿يَسْأَلُونَكَ ماذا أحل لهم قل ..﴾

﴿يسْأَلُونَكَ عن الساعة أيان مرساها قل ..﴾

﴿يَسْأَلُونَكَ عن الأنفال قل...﴾

﴿ويَسْأَلُونَكَ عن الروح قل...﴾

﴿ويَسْأَلُونَكَ عن ذي القرنين قل ...﴾

﴿ويَسْأَلُونَكَ عن الجبال فقل...﴾

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا ...﴾

يلاحَظ أنَّ هذه الآيات عبارة عن خطابات ونصوص في شكل أسئلة وأجوبة صريحة ومباشرة، والشيء نفسه نجده في هذه الآية: **﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ[1] ﴾.**

تتضمَّن هذه الآية صيغة التساؤل**﴿ إذا سألك عبادي عني﴾**، وصيغة الجواب الصريح **﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾.**

والشيء نفسه نجده في هذه الآية: **﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا**

[1]- الآية 186، سورة البقرة، القرآن الكريم برواية ورش عن نافع عن الأزرق.

قُلْ إِنمَّا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُون﴾[1] .

﴿ وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءهم نذير ليكونن أهدى من إحدى الأمم فلما جاءهم نذير مازادهم إلا نفورا﴾[2]، و﴿قالوا أإذا متنا وكنا ترابا وعظاما أئنا لمبعوثون﴾[3]...

وقد يكون الجواب القرآنيُّ صريحًا من جهة، أو مضمَرًا من جهة أخرى.

فالقرآن جواب عامٌّ أو خاصٌّ عن أسئلة الأمَّة، ونوازلها، ووقائعها، وأحداثها، ومتطلّباتها. وهو خطاب حجاجيٌّ بامتياز.أي: بنية تساؤليَّة خطابيَّة وحجاجيَّة واستدلاليَّة بشكل جليٍّ أو مضمر. وتتجلى حجاجيَّته، بصفة خاصَّة، في بناه التركيبيَّة، والأسلوبيَّة، والمعجميَّة، والبلاغيَّة، واللسانيَّة، والتداوليَّة. وهذا ما يثبته الباحث التونسيُّ عبد الله صولة في كتابه (الحجاج في القرآن من خلال أهمِّ خصائصه الأسلوبيَّة)؛ حيث يقول:

« لقد توافر في القرآن من المعطيات ما جعله خطابًا حجاجيًّا، وما جعل الحجاج يصيب كثيرًا من العناصر اللُّغويَّة فيه مثل الكلمات والتراكيب والصور، وهي تتكرَّر فيه تكرارًا جعل منها خصائص أسلوبه المميّزة...

لا بدَّ من الإشارو هنا إلى أنَّنا ننطلق من فكرة بديهيَّة جدًّا وهي أنَّ القرآن خطاب. وكونه خطابًا يقتضي أنَّه إقناع وتأثير. فقد حدَّده بنفينست بقوله: «الخطاب، في أعمِّ مفاهيمه، كلُّ قول يفترض متكلِّمًا وسامعًا مع توافر مقصد التأثير بوجه من الوجوه في هذا السامع»[4]. ومماَّ يثبت أنَّه خطاب كثرة مخاطباته حتى جعلت معرفة هذه المخاطبات في القرآن» علمًا من علومه».[5]

في موضع آخر، يقول الباحث:» وعلى هذا يكون القرآن كتاب» إصلاح» بمعنى أنَّه يرمي إلى تغيير وضع قائم. فإذا كان كذلك كان حجاجًا ولا مراء، إذ من تعريفات الحجاج أنَّه عمل غرضه دائمًا أن يغيّر وضعًا قائمًا».[6]

بيد أنَّ حجاجيَّة القرآن - حسب عبد الله صولة- هي حجاجيَّة أسلوبيَّة أكثر ممَّا هي حجاجيَّة جدليَّة أو منطقيَّة أو استدلاليَّة. وفي هذا، يقول الباحث:» إنَّ أسلوب القرآن حامل حجاجًا، وحجاجه

---

[1]- الآية 187، سورة الأعراف، القرآن الكريم برواية ورش عن نافع عن الأزرق.

[2]- الآية 38، سورة النحل.

[3]- الآية 47، سورة الواقعة.

[4]-Emile Benveniste : Problèmes de linguistique générale,1,Editions Gallimard,1966,p :246.

[5]- عبد الله صولة: نفسه، ص:41.

[6]- عبد الله صولة: نفسه، ص:43.

س ِلسِ ِلسِ ِلسِ

الحجاج في مختلف تجلّياته البلاغيَّة والمنطقيَّة واللُّغويَّة كما يبدو ذلك جليًّا في كتاب(الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة) للباحث التونسي علي الشبعان[1].

من هنا، ننطلق من فرضيَّة محوريَّة أساسها أنَّ القرآن خطاب تداوليٌّ حجاجيٌّ مادام يقوم على حجاج السؤال والمساءلة من جهة، وحجاج الحوار والجدل من جهة أخرى. وبالتالي، فقد ارتبط حجاج السؤال بالمخاطب الفعليِّ أو الضمنيِّ، المعين أو غير المعيّن (الجمهور الكوني)، سواء أكان ذلك بطريقة صريحة أم ضمنيَّة. ويحمل القرآن الكريم مجموعة من المقاصد المباشرة وغير المباشرة، وقد أشار بدر الدين الزركشي إلى بعض منها في كتابه (البرهان في علوم القرآن) بقوله : «القرآن خطاب تهييج، وإغضاب، وتشجيع، وتحريض، وتنفير، وتحبيب، وتعجيز، وتحسير، وتكذيب، وتشريف»[2]، ويعني هذا أنَّه يؤدّي مجموعة من الوظائف الحجاجيَّة العامَّة والخاصَّة بوساطة أساليبه المنطقيَّة، والاستدلاليَّة، والتساؤليَّة، والجدليَّة، والبلاغيَّة، واللغويَّة، والمعجميشذة، والتداوليَّة.

يتَّضح لنا أنَّ معاني القرآن الكريم حجاجيَّة لاسيَّما إذا استعملنا آليَّات الفهم والشرح والتفسير والتأويل بشكل جيّد. وهنا، لابدَّ من الاعتماد على كتب التفسير، وخصوصًا (التحرير والتنوير) لمحمد الطاهر بن عاشور[3]، و(الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل) للزمخشري[4]؛ ومعرفة أسباب النزول، والتمكُّن من المحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، والمقدَّم والمؤخَّر، والمكيّ والمدنيّ، ومعرفة علوم القرآن كلّها، والمرور على بواطن القراءات العشر[5]، والانفتاح على كتب الحديث وعلومه، واستيعاب أصول الفقه، ودراسة اللسانيَّات والتداوليَّات التلفظيَّة والخطابيَّة، والنهل من كتب اللُّغة والنحو والبلاغة والتصريف والتصويت، والاستفادة من كتب الإعجاز القرآنيِّ، والاطِّلاع على أكبر قدر من كتب الحجاج والمنطق والفلسفة والجدل تنظيراً وتطبيقًا...

ويتجلَّى حجاج القرآن في خاصّيَّتي الترغيب والترهيب، ومجادلة أهل الكتاب، وإقناع الكفَّار

[1]- علي الشبعان: الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي ليبيا، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة 2010م.

[2]- بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة 1972م،صص:217-253.

[3]- ابن عاشور: التحرير والتنوير، الدار التونسيَّة للنشر والدار الجماهيريَّة للنشر والتوزيع والإعلام، د.ت.

[4]- الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الدار العالميَّة للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، طبعة 1968م.

[5]- محمد بن الجزري: النشر في القراءات العشر، تصحيح علي محمد الضباع، دار الفكر، د.ت.

والمسلمين والتأثير فيهم، واستعمال أسلوبيَ الأمر والنهي، واستخدام صيغ السؤال والجواب..، ناهيك بوظيفتَي الاستحسان والتقبيح. وفي هذا الصدد، يقول عبد الله صولة:

«إنَّ وظيفة الاستحسان والاستقباح التي للكلمات القرآنيَّة ذات التقويم الأخلاقيِّ المعبرِة من جهة المتكلِّم عن معنى (أحب / لا أحب) تضع المسألة في نطاق النظريَّة الانفعاليَّة (Théorie émotiviste) التي أقامها فلاسفة الأخلاق في دراستهم لصفتَيْ «حسن» و«قبيح» اللتين يطلقهما المتكلِّم على أشياء في العالم مبرزًا بوساطتهما موقفه منها. فعند «آير»(Ayer) على سبيل المثال، وهو من دارسي الملفوظات الأخلاقيَّة قبل ظهور دراسات أستين البراغماتيَّة « أنَّ قولنا عن شيء ما هو حسن (it is good) يعبرِّعن استحسان عمليٍّ من لدنَّا. وأنَّ قولنا عن شيء آخر هو قبيح (it is bad) يعني أنَّنا ضده، فنحن نعبرِّ عن استقباحنا إيَّاه»[1].

وكذلك الأمر من جهة المتلقّي «فإنَّ صفتَي «حسن» و«قبيح» تأتيان من زاوية النظريَّة الانفعاليَّة هذه، لتحسين الأشياء الموصوفة أو تقبيحها في نظره، ولإثارة عواطفه وانفعالاته بترغيبه في أمور وتنفيره من أخرى، ولإقناعه بوجهة نظر معيَّنة وحثّه على عمل شيء ما ودعوته إليه. وهو ما كان «آير»، في إطار النظريَّة الانفعاليَّة المذكورة يعتبره من وظائف الكلام»[2].

كما توحي مقاصد العبادات والمعاملات والعقائد بالبعد الحجاجيِّ للقرآن الكريم. وفي هذا، يقول طه عبد الرحمن:

«فإذا كان البرهان ينبني على مبدأ الاستدلال على حقائق الأشياء للعلم بها، فإنَّ الحجاج ينبني على مبدأ الاستدلال على حقائق الأشياء مجتمعة إلى مقاصدها، للعلم بالحقائق والعمل بالمقاصد..[3]».

والغرض من الحجاج القرآنيِّ هو إصلاح الأمَّة وهدايتها. وفي هذا، يقول عبد الله صولة:

« وعلى هذا يكون القرآن كتاب إصلاح بمعنى أنَّه يرمي إلى تغيير وضع قائم. فإذا كان كذلك كان القرآن حجاجًا ولا مراء، إذ إنَّ من تعريفات الحجاج أنه عمل غرضه دائمًا أن يغيّر وضعًا قائمًا».

وهذا ما يثبته محمد الطاهر بن عاشور في الحديث عن غاية القرآن الكريم بقوله:

---

[1] ـ عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، ص: 150.

[2]- عبد الله صولة: نفسه، ص: 151.

[3]- طه عبد الرحمن: اللِّسان والميزان أو التكوثر العقليّ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 2006م، ص: 230.

«إنَّ الغرض الأكبر للقرآن هو إصلاح الأمَّة بأسرها، فإصلاح كفَّارها بدعوتهم إلى الإيمان (...)، وإصلاح المؤمنين بتقويم أخلاقهم وتثبيتهم على هداهم وإرشادهم إلى طرق النجاح وتزكية نفوسهم. ولذلك، كانت أغراضه مرتبطة بأحوال المجتمع في مدَّة الدعوة».[1]

وهكذا، يُعدُّ القرآن الكريم كتابًا حجاجيًّا زاخرًا بحجاج السؤال؛ لأنَّه يتضمَّن أسئلة استفهاميَّة تأسيسيَّة عن حقٍّ.

تاسعًا، تقويم نظريَّة المساءلة

يتمثَّل الجديد في نظريَّة الحجاج لدى ميشيل مايير في ربط الحجاج بالسؤال، وطرح الإشكالات الرئيسة التي ينطلق منها الخطاب الإبداعيُّ أو الفلسفيُّ أو العلميّ. ومن هنا، يهيمن هذا النوع من الحجاج على الخطاب الفلسفيِّ أكثر من الخطابات الأخرى. ويبدو أنَّ «الحجَّة عنده جواب أو وجهة نظر يجاب بها عن سؤال مقدَّر يستنتجه المتلقّي ضمنيًّا من ذلك الجواب. ويكون ذلك بطبيعة الحال، في ضوء المقام ويوحي منه. وما السؤال إلَّا عرقول أو مشكلة تتطلَّب حلاًّ. وحلُّها إنَّما يكمن في الإجابة عنها إجابة يُفهم منها ضمنيًّا أنَّ ذلك العرقول أو تلك المشكلة موجودة بحيث لايكون المتلقّي في نهاية المطاف وهو يقرأ الحجج الصريحة أو الأجوبة في خطاب ما إلَّا طارح أسئلة يستنتجها ضمنيًّا من خلال تلك الأجوبة المقدَّمة في النص، مستعينًا بالمعطيات التي يوفِّرها المقام. غير أنَّ السؤال في نظريَّة مايير هذه لايكون في شكل جملة - إذ هو يتجاوز نطاق اللُّغة- وإن كانت الجملة تمثِّل أفضل إطار يجسِّد السؤال».[2]

ويطرح الخطاب - حسب ميشيل مايير- مجموعة من الأسئلة الصريحة والضمنيَّة التي تستوجب أيضًا أجوبة ضمنيَّة وصريحة؛ حيث يحوِّل المتلقّي الخطاب أو النصَّ إلى مجموعة من الأسئلة والإشكالات والفرضيَّات والأطاريح التي تستلزم أن نجيب عنها بأجوبة صريحة أو ضمنيَّة. فالنصُّ أو الخطاب[3] عبارة عن أجوبة صريحة أو ضمنيَّة عن أسئلة موغلة في الصعوبة والتعقيد والإشكال، وتحتاج هذه الأسئلة إلى تفكيك وتقويض وبناء مرَّة أخرى.

---

[1]- محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، الجزء الأول، الدار التونسيَّة للنشر والدار الجماهيريَّة للنشر والتوزيع والإعلام، د.ت، ص:81.

[2]- عبد الله صولة: نفسه، ص:38-39.

[3]- يعرف إميل بنيفنست الخطاب بقوله: "الخطاب، في أعمِّ مفاهيمه، كلُّ قول يفترض متكلّماً وسامعًا مع توافر مقصد التأثير بوجه من الوجوه في هذا السامع."

Emile Benveniste : Problèmes de linguistique générale 1, Editions Gallimard, 1966, p : 246.

س ِلسِ ِلسِ ِلسِ

خاتمة

نخلص إلى القول أنَّه إذا كان أرسطو يحصر الحجاج في الإقناع والتأثير، وكان بيرلمان يحصره في الاقتناع، ودوكرو وأنسكومبر يحصرانه في اللغة، فيما يحصره التداوليون في السياق؛ فإنَّ ميشيل ماييز يربطه بالسؤال الإشكاليّ. وهذا يعني أنَّ المقاربة التي اعتمد عليها الأخير هي المقاربة الفلسفيَّة في بناء حجاجه الاستفهاميِّ التساؤليّ. فقد أعاد بناء الفلسفة في ضوء نظريَّة السؤال أو المساءلة على أساس أنَّ الأجوبة أو البحث عن البداهة والحقيقة واليقين لا تهمُّها، بل ما يهمُّها هو طرح الأسئلة التأسيسيَّة الوجيهة والعميقة التي تساعد الإنسان على الفهم والتأويل وبناء الذَّات والموضوع على حدٍّ سواء.

في السياق نفسه، يشدِّد ماييز على سؤال السؤال برصد ماهيَّة السؤال، وتبيان الكيفيَّة التي يُطرح بها، واستجلاء طبيعته، واستكشاف مختلف وظائفه القريبة والبعيدة، وربطه بالحجاج من جهة، والبلاغة من جهة أخرى. أي أنَّه يؤسِّس ميتافيزيقا السؤال بتحويل الدرس الفلسفيِّ إلى أشكلة وإشكال وسؤال عميق. كذلك يدرس مختلف الأسئلة الضمنيَّة والصريحة التي تطرحها الفلسفة الغربيَّة، ويبحث عن الأسئلة الجوهريَّة التي تؤسِّس الخطاب الفلسفيَّ وتوجِّهه من خلال التوقُّف عند ميتافيزيقا السؤال باستكشافه ودراسته وتقويمه، والبحث في ماهيَّته ووظيفته ودلالاته وبلاغته الحجاجيَّة. ومعنى ذلك أنَّه يعيد بناء الأسئلة الميتافيزيقيَّة الجوهريَّة والعميقة والتأسيسيَّة.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر العامَّة:

1. القرآن الكريم.
2. ابن عاشور: التحرير والتنوير، الدار التونسيَّة للنشر والدار الجماهيريَّة للنشر والتوزيع والإعلام، د.ت.
3. أرسطو: الخطابة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، وزارة الثقافة، بغداد، العراق، طبعة 1986م.
4. أفلاطون: جمهوريَّة أفلاطون، ترجمة حنا خباز، دار القلم، بيروت، لبنان، من دون تاريخ للطبعة.
5. بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة 1972م.

6. الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الدار العالميّة للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، طبعة 1968م.

7. محمد بن الجزري: النشر في القراءات العشر، تصحيح علي محمد الضباع، دار الفكر، د.ت.

8. المراجع باللُّغة العربيَّة:

9. أبو بكر العزاوي: الخطاب والحجاج، الأحمديَّة للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 2007م.

10. أبو بكر العزاوي: حوار حول الحجاج، الأحمديَّة للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 2010م.

11. أمينة الدهري: الحجاج وبناء الخطاب، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 2011م.

12. زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، القاهرة، مصر، من دون تأريخ للطبعة.

13. طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 2006م.

14. عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2001م، والطبعة الثانية 2007م.

15. علي الشبعان: الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة، دار الكتاب الجديد المتَّحدة، بنغازي ليبيا، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة 2010م.

16. فرانسيس بيكون، الأورجانون الجديد، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة: عادل مصطفى، دار رؤية، القاهرة، مصر، طبعة 2013.

17. محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، الجزء الأول، الدار التونسيَّة للنشر والدار الجماهيريَّة للنشر والتوزيع والإعلام، د.ت.

18. مراد وهبه: المذهب في فلسفة برغسون، دار وهدان للطباعة والنشر، مكتبة الأنجلو مصريَّة، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 1978م.

19. الهادي حمو: مواقف الحجاج والجدل في القرآن الكريم، مطابع النهضة، تونس، طبعة 1981م.

20. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، مطبعة لجنة التأليف والنشر والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة 1953م.

21. Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca : Traité de l'argumentation : La nouvelle rhétorique, Presses Universitaires de France, Paris, 1958.

22. Emile Benveniste : Problèmes de linguistique générale,1,Editions Gallimard,1966.

23. Émile Boutroux, Socrate, fondateur de la science morale (1883).

24. Gregory Vlastos (trad. Catherine Dalimier), Socrate : Ironie et philosophie morale [« Socrates, Ironist and moral philosopher »], Paris, Aubier, coll. « Philosophie », 1994 (1re éd. 1991.

25. M. Meyer : Questions de rhétorique, Hachette, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1993.

26. M.Meyer :De la problématologie : langage, science et philosophie, Mardaga, Bruxelles, 1986. Le Livre de Poche, 1994.

27. M.Meyer : De la problématologie, Bruxeles, 1986..

28. Meyer, Michel : Qu'est-ce que l'argumentation ? Paris, Vrin, 2005.

29. Michel Meyer :Découverte et justification en science - Kantisme, néo-positivisme et problématologie, Klincksieck, Paris, 1979.

30. Michel Meyer : Perelman (19122012-). De la Nouvelle Rhetorique à la Logique Juridique, avec B. Frydman; Paris, P.U.F, 2012.Universitaires de France, Paris, 1958.

31. Michel Meyer :Science et métaphysique chez Kant, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, coll. « Quadrige », 1er juin 1995.

س ِلسِ ِلسِ ِلسِ

السؤال العرفانيّ وجدل الإحياء
نقد مقارن بين الجابري وطه عبد الرَّحمن

نورة بوحناش
أستاذة الأخلاق وفلسفة القيم في جامعة قسنطينة 2 – الجزائر

ملخّص إجماليّ

يقع سؤال الإحياء في قلب الجدل الفكريِّ في الثقافة العربيَّة. فمنذ الِّلقاء بالآخر الغربيِّ؛ سعى المجيبون عنه إلى تبيُّن الدرب الذي يجب السير فيه والوسيلة التي تقود إلى الإحياء. في هذا السياق، مثَّلت المناظرة بين المفكرين المغربيين محمد عابد الجابري وطه عبد الرَّحمن لحظة مهمَّة في مسار جدل النهضة؛ حيث اختصرت فلسفة الجدارة في ما يخصُّ الوسيلة التي يجب اتِّباعها. فبين العقلانيَّة البرهانيَّة والعقلانيَّة المؤيّدة، سوف ينشأ ما يمكن أن ندعوه بـ«جدل النجاعة» بين هذين المفكِّرين، ليتمحور حول المدرسة وبناء المنهج. فإذا كان التصوُّف ممارسة لاعقلانيَّة موصولة بالعقل المستقيل يحرِّكها العرفان؛ تحول دون الإحياء عند الجابري، فإنَّها عند طه عبد الرَّحمن تجربة حيَّة وتجلٍّ للعقل المؤيَّد الذي يفوق طاقة العقل البرهانيِّ. وما ذاك برأيه إلاَّ لأنَّ الذوق هو أسمى تجلّيات العقل؛ وبه فقط يمكن تدارك الغاية من الشرع، وتبيُّن النموذج التاريخي الإسلاميِّ السالك إلى الإحياء.

هذه المناظرة قبين الرجلين ستقود – كما هو بيِّن - إلى بيان الفرق بين الدعوة إلى النسق الفكريِّ الغربيِّ الموسوم في العقلانيَّة البرهانيَّة، والأنموذج الإسلاميِّ المتجلّي في العقل المؤيّد، والذي ينفتح على مقاصد أخلاقيَّة هي عينها مقاصد الشريعة الإسلاميَّة.

* * *

مفردات مفتاحيَّة: العقل المستقيل- العقل المؤيَّد- العرفان- الإحياء- محمد عابد الجابري- طه عبد الرحمن.

تمهيد

صدر سؤال الجدارة الإجرائيَّة والإنشائيَّة للنُّظم المعرفيَّة، في السياق النقديِّ الذي أجراه الفكر العربيُّ حديثُه ومعاصرُه؛ ليبحث عن إجابة لسؤال تكرَّر مرارًا: لماذا تقدَّم الغرب وتأخَّر المسلمون؟ أمَّا الإجابة فتمدَّدت لتشمل فسحة من الزمن الإسلاميِّ، وتكتسي خصائص متنوِّعة بتنوُّع الأنماط الفكريَّة؛ حيث تمَّ انتقاء المرجعيَّات والمناهج في سبيل تحصيل مقاصد هذه الجدارة.

دار جدل الانتقاء حول اختيارين تمايزا، لكنَّهما يتفقان في الإسناد المُقَلِّد. فإذا كان التيَّار السلفيُّ يعتبر أنَّ الماضي يتكفَّل بالإحياء مرتكزًا على التراث؛ فإنَّ التيَّار الحداثيَّ يصرُّ على نقد التراث، ويدعو إلى تجاوز مؤسَّسة الماضي؛ معتمدًا على الثقل المرجعيِّ والأسلوب الآليِّ للحداثة، توجِّهه في ذلك فكرة التقدُّم. والواقع أنَّ لهذه الفكرة بعدها الحركيَّ المحاط بسؤاليَ النهضة والحضارة. كيف يمكن أن يتقدَّم المسلمون؟ هل يكون بتقليد السلف؟ أم بتقليد الحضارة الغربيَّة؟

بين دروب الجدل الإحيائيِّ تنبثق مقولة تكرِّر ذاتها، بدت في اعتماد الفكر العربيِّ منذ صدمة الحداثة، أسلوبًا للنقاش يقتضي الدوران حول مسألة الأولويَّة؛ وهنا تشكَّلت مقولة الأصالة والمعاصرة لتكون محور النظر، وينقسم على إثرها الفكر العربيُّ المعاصر، إلى الماضويين المدافعين عن الوجود الهوويِّ للأنموذج الحضاريِّ الإسلاميِّ؛ ثمَّ الحداثيين الذين أصرُّوا - منذ الطهطاوي- على ضرورة نقاش الهويَّة، وتحليلها، وتفكيكها إذا اقتضى الأمر، ويكون مشروع محمد أركون شاهدًا على هذه الدعوة، يتبيَّن في أسلوب فلسفيٍّ مميَّز يدلِّل على استحالة التأصيل؛ فلا شيء يوجد خارج التاريخ، وكلُّ ما يحدث يحدث داخله[1].

هكذا ستشمل نقديَّة الإسلاميَّات التطبيقيَّة الأركونيَّة، المؤسَّسة التراثيَّة جملة، معلنة على إنهاء تماسكها النسقيِّ، لتنهار قصور الرمال التي أنشأها العقل الأصوليُّ أمام نباهة الزمان الحداثيِّ، فيضطرُّ العقل الإسلاميُّ للتسليم بالحداثة والدخول فيها كضرورة[2].

يجدر القول هنا أنَّ المشروع الفكريَّ لمحمد عابد الجابري كناية عن مؤسَّسة بحثيَّة لها موقعها المركزيُّ؛ في جدل الإحياء بحثًا عن سبيل لإجابة متميّزة عن السؤال المؤسّس، لماذا تقدَّم الغرب وتأخَّر المسلمون؟ وعلى المنوال الأركونيِّ، كانت الوجهة الجابريَّة تفعيلاً مرجعيًّا حداثيًّا يتَّكئ على مفهوم نقد العقل مقولة كانطيَّة، تحرَّكت في إطار الأنوار، وجلبت خلفها نسقًا يتشاكل فيه النقد والتقدُّم.

---

[1]- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص 15.

[2]- محمد أركون: تاريخية العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، 1996، ص 174.

إنَّه التشاكل الذي سلَّم به الجابريُّ ضرورة ملحة، عبر مقولة يحرِّرها؛ في مستهلِّ ثلاثيَّة نقد العقل، وبالذات في مقدِّمة "**تكوين العقل العربي**" قائلاً: » إنَّ نقد العقل جزء أساسيٌّ وأوليٌّ من كلِّ مشروع للنهضة. ولكن نهضتنا العربيَّة الحديثة جرت فيها الأمور على غير هذا المجرى، ولعلَّ ذلك من أهمِّ عوامل تعثُّرها المستمرِّ إلى الآن. وهل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآليَّاته ومفاهيمه وتصوُّراته ورؤاه«[1]. فما مدى إبداع الجابريِّ لسؤال نقد العقل؟ أيكون مجرَّد تقليد يعتني بتطبيق واقع النقديَّة الحداثيَّة؟

يبدو الكشف الجابريُّ استفاقة من بين ركام الأسئلة والأجوبة السلفيَّة، الاشتراكيَّة والقوميَّة، التي سعت متحسِّسة السبيل نحو التنهيض، وسيمتثل هذا الكشف لقواعد الجدل الذي ساد فترة ما يصطلح عليه النهضة العربيَّة؛ بعدما حصلت ردَّتها ونكستها[2]، ليسلم تسليماً فوقيًّا ببداهة الحداثة كمرجعيَّة ثابتة لإحياء النهضة المنتكسة. وبذلك يجعل الجابريُّ من الحداثة مركزيَّة كونيَّة مؤسّسة، ويكون نقد العقل عنده منطلقًا جديدًا لإحياء النهضة المنتكسة؛ وتحقيقًا لهذه المهمَّة نهج أسلوبًا عماده التسليم قبلاً بالعقلانيَّة وخواتمها الأنواريَّة، متَّبعًا في ذلك تطبيقًا أداتيًّا لفسيفساء منهجيَّة ركبت بين قطع المناهج الغربيَّة، وأنتجت منهجيَّة استقطابيَّة، خلصت إلى تقسيم العقول والنُّظم المعرفيَّة انطلاقًا من فوقيَّة العقلانيَّة، ثمَّ تبني تراتبيَّة معرفيَّة لهذه العقول ونظمها، وبذلك تمثِّل العقلانيَّة البرهانية أولويَّة في إطار الاستحقاق المعرفيِّ الفاصل. هكذا يكون الأفضل من بين هذه النظم، تلك التي تتوافق مع الحداثة وتؤدّي أغراضها.

بحسب الترتيب الجابريِّ للمعقول واللَّامعقول، لن يؤدّي العقل المستقيل بنظامه العرفانيِّ الغاية المنوطة بالتحديث، ولن يكون العرفان قاضيًا بمقاصد هذه الغاية. تلك هي الخلاصة التي تتبيَّن في النقديَّة الجابريَّة، معتبرة أنَّ النظام العقلانيَّ هو ما أدَّاه البرهان، وقد تجلَّى في رشديَّة موصولة بالأرسطيَّة لها باعها في النهضة الأوروبيَّة؛ كما تميّز المغرب عن المشرق لتنشقَّ الجغرافيا الإسلاميَّة إلى برهانيَّة وعرفانيَّة، ما يعني جدارة التحديث. فما مدى اتفاق الخلاصة الجابريَّة مع البراديغم التراثيِّ بوصفه تأسيسًا معرفيًّا؛ يقوم فيه الوحي مقام الأوليَّة؟ ماهي العلاقة بين الوحي والعرفان، بما أنَّهما معًا موقوفان على الإرادة، ويُفَعلاَن ضربًا من المعرفة المتعالية الموصولة بالله؟ هل يجب أن ينتهي الوحي بناء لحداثة غربيَّة عاقلة؟

انتهت النقديَّة الجابريَّة إلى بنية معرفيَّة، تقسِّم النُّظم المعرفيَّة في التراث العربيِّ الإسلاميِّ؛ وفق تفاضليَّة تثبت النجاعة المعرفيَّة من عدمها؛ فهناك البيان، العرفان، والبرهان، لتخلص هذه

[1]- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط 4 ، 1991، ص 05.
[2]- جورج طرابيشي: من النهضة إلى الردّة – تمزُّقات الثقافة العربيَّة في عصر العولمة، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 2 ، 2009.ص10.

الانتقائيَّة إلى تحجيم كلِّ نظام لا يتماهى مع العقلانيَّة البرهانيَّة، بوصفها استمراريَّة للعقلانيَّة الغربيَّة. وبهذا يتمُّ إبعاد نظامَي العرفان والبيان من الجدارة المعرفيَّة، ومن ثمَّ التنهيض والتحديث، فهما لا يتفقان مع النظام الكونيِّ للحداثة. لماذا تبدو المعرفة العرفانيَّة شديدة السلبيَّة في المنظومة النقديَّة الجابريَّة؟ بل تتحمَّل القسط الأوفر عن حال التردّي الذي حلَّ بديار المسلمين؛ ورغم أنَّ البيان نظام معرفيٌّ له قيمته في بناء العقل العربيِّ، لن يرتقي إلى درجة العقلانيَّة البرهانيَّة. لكن مهلاً، أليست لحظتا العرفان والبيان هما لحظتي التأسيس في الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة؟ كيف نقرأ الوحي بوصفه المؤسَّسة المركزيَّة لهذه الحضارة؟ ماذا يبقى للوحي من قيمة، إذا كان العرفان منوطًا بالعقل المستقيل؟ كيف نقرأ الوحي إذا كان البيان فاقدًا لدرجة المعقوليَّة؟

يشكِّل تقسيم وأبعاد النظامين المعرفيَّين، المؤسِّسين للتراث العربيِّ الإسلاميِّ؛ البيان والعرفان، لحظة صمت يجب استدراكها وقراءتها في مشروعيَّة المشروع الفكريِّ للجابريّ؛ إذ تتبيَّن هنا أسئلة ذات منحى استراتيجيٍّ، فالنبويَّة تتجلَّى في شكلها المؤسّس عبر التلقّي الإلهاميِّ، هو لقاء الشهود بين الذات الإلهيَّة والذات النبويَّة، بهذا يكون أصل المعرفة في الإسلام عرفانيًّا. كيف يتمُّ تبرير ترتيبها في دائرة اللَّامعقول، الذي يعني انسداد السبيل أمام التعقيل والتحديث؟

رغم أنَّ الجابريَّ مثَّل بالتصوُّف حقلاً تراثيًّا تطبيقيًّا شاهدًا على العرفان، يبقى السؤال عن طبيعته محوريًّا. أليست النبوَّة التحاقًا بـ« عالم آخر»، عالم متعالٍ عن المكان والزمان، عالم الحياة الحقيقيَّة[1]؟ حيث تكون آليَّة الإلهام هي نواة المعرفة، فأين يتمُّ تصنيف الوحي بوصفه منطق الوجود الإسلاميِّ؟ أيكون في البيان أم في العرفان؟ وإذا كان نزولهما في الدرجة المعرفيَّة أدنى من العقلانيَّة البرهانيَّة، فهل تكون النقديَّة الجابريَّة إحالة إلى العلمانيَّة؟ ومن ثمَّ يكون التحديث إبعادًا للوحي وإحالته إلى النسيان.

في نهاية المطاف، يمكن القول أنَّ البيان يستبطن العرفان، ليترتَّب الوحي بوصفه جمعًا بينهما، فيضع التقسيم الجابريُّ تحت طائلة السؤال النقديِّ؛ ذلك أنَّ مشروعيَّة التراث تتَّخذ سندها الأساس من الدين، الذي يندمج فيه العرفان بالبيان والبرهان، بحيث يشكِّل القرآن نصًّا مؤسّسًا متماسكًا، ينفي التفاضل الوارد عند الجابري. فهل ينتهي هذا الرفع إلى تشكُّل حداثيٍّ اقصائيٍّ للمعارف في التراث؟ يعتبر أنَّ العقل بمضمونه الغربيِّ، الموصول بالأنموذج الحداثيِّ معيارًا أوحد، ووسيلة فريدة للالتحاق بالحداثة. فبأيِّ معنى هنا يتمُّ التوفيق بين العقلانيَّة القرآنيَّة والعقلانيَّة الحداثيَّة؟

لا بدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّ مراقبة طه عبد الرحمن للمشروع الحداثيِّ في الفكر العربيِّ،

[1]- محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي-دراسة تحليليَّة نقديَّة لنظم المعرفة في الثقافة العربيَّة-، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2 ، 1991، ص 256.

تشكِّل لحظة فارقة ونقديَّة مؤسِّسة؛ حوَّلت سؤال الجدارة المعرفيَّة للتحديث المنقول، إلى مدارسة مفاهيميَّة وأداتيَّة، كما بنت مختبراً لتحليل النماذج المعرفيَّة، ببناءاتها الدلاليَّة والمفهوميَّة بغية النظر في مشروعيَّة تقليد الحداثة. فهل هناك اتفاق أنموذجيٌّ بين المعرفة الموصولة بالوحي والمعرفة المفصولة عنه؟ وماهي طبيعة العقلانيَّات المؤسِّسة للأنموذج المعرفيِّ الإسلاميِّ العربيّ؟ وكيف تكون المفاضلة بين عقلانيَّة الوحي وعقلانيَّة العقل مفاضلة في الطبيعة وليس في الدرجة؟ وكيف يكون التحديث طبعًا للعقلانيَّة البرهانيَّة، نزولاً في درجة المعقوليَّة عند طه عبد الرَّحمن؟

يبدو أنَّ الرهان النقديَّ لديه قد أحدث المفارقة في كشفه عن طبيعة العقلانيَّة؛ التي جعل منها الجابري البراديغم المتفرِّد للدخول إلى الحداثة، فليست طبيعتها المجرَّدة جوهرًا يرفعها في درجة المعقوليَّة، إذ يثبت فحص بنيتها المعرفيَّة ويشهد واقعها تطبيقًا على أنَّها مجرَّد فعل من الأفعال يجعلها »من جنس قوَّة الإدراك التي تتمتَّع بها البهيمة[1] «. تلك هي المنزلة التي تحل فيها العقلانيَّة المجرَّدة رديفة العقلانيَّة البرهانيَّة، التي عدَّها الجابريُّ أعلى درجات المعقوليَّة وسبيل الولوج إلى الحداثة التي ستفتح أبواب التقدُّم.

ينفتح أفق العقل عند طه عبد الرَّحمن على مراتب للمعقوليَّة يكون الدين فيها جوهرًا، تتجلَّى أعلاها في التصوُّف حقلاً يدلِّل على فوقيَّة الدين، لتترجَّح المعرفة العرفانيَّة نظرًا للوصال البادي فيها بين الشريعة والأخلاق عبر تجربة حيَّة يتبيَّن فيها القرب؛ حيث »تستوفي التجربة الصوفيَّة بشروط كمال العقل [2]« . بهذا يكون لهذه التجربة موقع تأسيسيٌّ للإجابة عن السؤال المتكرِّر، لماذا تقدَّم الغرب وتأخَّر المسلمون؟

تكمن الإجابة عن سؤال الإحياء عند طه عبد الرحمن، في تفعيل المجال التداوليِّ الإسلاميِّ العربيِّ، استرجاعًا لمكانة الدين، لكن عبر تأويليَّة تتجاوز الفكرة السلفيَّة، ليعكس التصوُّف عقلانيَة، تمدُّ بالوسائل المحقّقة لمقاصد الدين، ذلك أنَّ التصوُّف ممارسة يُطلب بها الكمال في العمل الشرعيّ[3]، هو كاشف العقل المؤيّد الذي يجعله أقصى درجات المعقوليَّة، يتجاوز العقلين المجرَّد والمسدَّد، بما أنَّه تحصيل للأخلاق الأنموذجيَّة وتواصل بالمعاني الروحيَّة التي يقصدها الدين الإسلامي. فكيف يكون العرفان وسيلة لتجاوز واقع الحداثة، لتنكشف معه روح حداثة؟ وكيف تمثِّل الائتمانيَّة بوصفها تجليًّا للعقل المؤيّد، حلاًّ للأزمة الأخلاقيَّة الكونيَّة التي تتبدَّى في عالم محكوم بالفوضى القيميَّة؟

---

[1]- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق-مساهمة في النقد الأخلاقي للحضارة الغربيَّة- المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 1 ،2000.ص 13.

[2]- طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط3 ،2000، ص150.

[3]- المصدر نفسه، ص119.

العدد الثاني عشر - 1446هـ - شتاء 2025م

هكذا يتبيَّن الاختلاف في مقاصد المعرفة العرفانيَّة، بين الجابري وطه عبد الرحمن، لتصل إلى حدِّ التناقض. فإذا كانت أصول التصوُّف تُكتب في ثنايا العقل المستقيل[1]، لتتعدَّى إلى اللَّامعقول؛ فهي في المنظومة الطهائيَّة- تجلٍّ لطاقة العقل في أقصى درجات المعقوليَّة، متبيّنة في الممارسة الصوفيَّة؛ حيث الكمالات التحقيقيَّة للعقل المؤيّد[2]. سيجعل الجابري العقل أقوم من الإرادة، بينما ينعكس الحال عند طه عبد الرحمن، لتكون الإرادة أداء معرفيًّا لوصالها بالسلوك. بهذا تدرك الذات كمالها في عالم الملكوت، حيث يكون الشهود حقيقة عينيَّة.

اللَّافت أنَّ طه عبد الرَّحمن سيطوِّر نحتًا دلاليًّا مفهوميًّا؛ يستقي مضامينه المعرفيَّة وأدواته الإجرائيَّة من النسق الصوفيِّ، ليبدع مفاهيم انفتحت على تأويلات فلسفيَّة، لها أبعاد نقديَّة وتأسيسيَّة أجلاها النظريَّة الائتمانيَّة. والحقَّ أنَّ الفلسفة الطهائيَّة، هي تأويليَّة منفتحة على حقل التصوُّف، وثراؤها يؤول إلى الطبيعة المنفتحة للتجربة الصوفيَّة، باعتبارها تجربة حيَّة يحرِّكها الإلهام كطاقة عرفانيَّة، تتحاوز ضيق العقل المجرَّد.

يقف كلٌّ من الجابري وطه عبد الرحمن من العرفان موقف النقيض، بحيث يخرجه الأول من دائرة العقلانيَّة، إلى درجة يُقصى فيها من دور يؤدّيه في عمليَّة التحديث؛ بل ويجعل منه عاملاً رئيسًا في التخلُّف، بينما يمكن له الثاني لتغدو للمعرفة الصوفيَّة دورها الفاعل في استعادة الإنسان المعاصر لماهيَّته. لم تعد العقلانيَّة المؤيدة عند طه عبد الرحمن، استرجاعًا لحقِّ الوجود الإسلاميِّ؛ بل تتعدَّاه لتكون حلاًّ للإنسانيَّة التي مات إنسانها وانقضى حياؤها. فكيف حصل العرفان اللَّامعقول، المناقض للمعقول البرهانيِّ؛ بوصفه مفتاح التحديث في المنظومة الجابريَّة؟ وكيف يقود العقل المؤيّد إلى تجاوز واقع الحداثة، وإدراك روحها عند طه عبد الرحمن؟ وكيف غدا العقل المؤيد حلاًّ أخلاقيًّا للإنسانيَّة، المنحصرة في الحدود الضيّقة للعقل المجرَّد؟ ذلك الذي يعتبره الجابريُّ عقلانيَّة برهانيَّة، بها يعبر العقل والواقع العربيين إلى الحداثة، وبها يكون المغرب أقرب إلى أوروبا، عبر رشديَّة فتحت أوروبا على نهضة مبدعة؛ سلكت إلى التقدُّم. فكيف نفسِّر هذا التعارض بين الجابري وطه عبد الرحمن؟ هل هو مجرَّد مناظرة فكريَّة؟ أم لها أبعاد أيديولوجيَّة في صراع بين التيَّارين العلمانيِّ والإسلاميّ؟

أوَّلًا: بين العقل المستقيل والعقل المؤيّد - العقلانية بين الجابري وطه عبد الرَّحمن

لنأخذ طه حسين وأحمد أمين مثالين، لبيان قيمة العقلانيَّة في بناء نهضة عربيَّة تعي أبعادها

[1]- الجابري محمد عابد: تكوين العقل العربي، ص 167.
[2]- طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، ص 157.

التحديثيَّة، وبعد أن نتتبَّع حلقة القراءة النقديَّة للشعر الجاهليِّ، يتبيَّن أنَّ السمة البارزة لهذه النهضة كونها نهضة مقلّدة، فقد وجد عميد الأدب العربيُّ في الشكِّ الديكارتيِّ وسيلة لمراجعة وفهم تاريخ الأدب الجاهلي وامتداداته. كما وجد أحمد أمين أيضًا في الاستشراق مرجعيَّة أدبيَّة وتاريخيَّة، لقراءة مراحل الحضارة الإسلاميَّة؛ في تدرُّجها من فجر إلى عصر يتخلَّلها ظهر مبدع. لماذا نمثِّل بهذين الأنموذجين الأدبيَّين؟

سرى في مفاصيل الفكر النهضويِّ العربيِّ، أنَّ آليَّة التغيير موقوفة على العقلانيَّة الغربيَّة صياغة معرفيَّة ومنهجيَّة؛ ولم يكن هذا الخيار طارئًا، اقتصر على الحركة الأدبيَّة؛ إنَّما امتدَّ قبلاً، عندما وصف الطهطاويّ باريس، فدعا إلى سلوك درب تقدُّم ينفتح بابه على الأنموذج الغربيّ. كانت للفكرة الطهطاويَّة فاعليَّة مؤثِّرة، ذلك أنَّها حدَّدت الوجهة، فتشرَّبت الثقافة العربية فكرة العقلانية لتكون أساسا، يفتح أبواب التغيير، عند كل الاتجاهات بما فيها الإسلاميَّة؛ ولنتصفَّح فكر محمد عبده وننظر في التيَّار السلفيِّ، فالعقلانيَّة مثَّلت أنموذجًا يجب السير على خطاه تحقُّقًا.

هكذا مثَّلت العقلانيَّة حلقة محوريَّة في الفكر العربيِّ الإسلاميِّ الحديث والمعاصر؛ نقدًا وتأسيسًا، لتتجلَّى عبر دلالات متنوِّعة، من قبيل العقل العربيِّ، العقل الإسلاميِّ، وستتفرَّع هذه الدلالات التركيبيَّة، وتتموضع باعتبارها بنية إبستمولوجيَّة، لها دورها في اعتبار الطابع المميّز للحدِّ؛ الذي يجب أن يتميَّز به هذا العقل، وسيؤول إلى مخرجات إشكاليَّة من قبيل، العلمانيَّة بوصفها ضرورة من ضرورات التحديث، لتنمو متَّخذة شكلاً براديغميًّا موصولاً بخيارات الإحياء.

تشكِّل طبيعة العقلانيَّة محور المناظرة الفكريَّة غير المباشرة بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرَّحمن؛ وسيتَفق كلٌّ منهما على اعتبار العقلانيَّة نقطة الانطلاق الضروريَّة للتفكير في نهضة عربيَّة إسلاميَّة تستوفي شرط الإحياء، إلَّا أنَّ صياغتها المعرفيَّة ستصل بينهما إلى حدِّ التضادّ. فماهي التشكُّلات الإبستمولوجيَّة للعقلانيَّة عند كلٍّ منهما؟

1 - العقل المستقيل عند الجابري والحدُّ الأقصى للَّامعقول: تُرَسِمُ النقديَّة الجابريَّة، الصراع منطقًا محرِّكًا للتراث العربيِّ، معتبرةً إيَّاه عاملاً مؤسِّسًا للبنى الإبستمولوجيَّة الفاعلة، مثلاً «التشريع للعقل في علم الكلام ردُّ فعل ضدّ شرائع» للعقل أخرى تنتمي إلى ثقافات أخرى يتصادم منطقها مع منطق البيان العربيّ«[1]، بهذا كان من عوامل التشكُّل المعرفيِّ للعقل البيانيِّ، ذلك الموروث الثقافيّ القديم الذي تجلَّى في تيَّارات فكريَّة فلسفيَّة وديانات ظهرت في مرحلة أفول العقلانيَّة اليونانيَّة، لتحلَّ محلَّها لاعقلانيَّة تستقي أصولها من خارج التجربة والعقل، يستعمل الجابري في تحليله التجزيء وسيلة استخدمها الاستشراق رغم نفيه ذلك. ولزم عن الصراع انقسام العقل العربيِّ

[1]- الجابري محمد عابد: تكوين العقل العربي، ص 134.

إلى العقل البيانيِّ والعقل العرفانيِّ وهو ما يعنيه العقل المستقيل، ثمَّ العقل البرهانيِّ الذي يعتدُّ به لتجاوز سكون العقلين السابقين. وخلص إلى ترتيب العقول بين المفضول والأفضل، ليقع العقل المستقيل في الدرجة الأدنى. فما هي الميزات التي جعلت من العقل، مستقيلاً من التفكير في الواقع والانطواء على الذات ومن ثمَّ يجب استبعاده؟

يستعير الجابريُّ مصطلح العقل المستقيل من الباحث الفرنسيِّ فيستيوجير ((Festugiére ليؤشِّر إلى الطابع المميَّز لكلِّ معرفة لا يحكمها الحسُّ والعقل بوصفهما معياري العقلانيَّة الحداثيَّة بأصولها الأنواريَّة. وتعتمد المعرفة العرفانيَّة على الإلهام والوحي من إله متعالٍ تتَّجه إليه الأنا عبر الإرادة. إنَّها العودة إلى شيء فوق العقل يتبين في مستوى الحدس الصوفيِّ والاشراق، ليشكِّل نظامًا ذا خصوصيَّة يعرِّفه بأنَّه اللَّامعقول العقليُّ، وهو في الحقيقة تعبير عن أزمة في الحضارة اعترت العقل الإنسان في محلة نكص فيها.

والحقَّ أنَّ الجابريَّ في تحليله للبنية المعرفيَّة للعقل المستقيل يستقي الدلالات والآليَّات من التصوُّر الحداثيّ؛ فكلُّ معرفة لا تلزم بالعقلانيَّة بخصائصها الأنواريَّة تنزل في درجة المعقوليَّة، ومنها الدين الذي لا يستوفي شرط المعقوليَّة التي من ركائزها الحسُّ والتجربة والاستدلال البرهانيّ المنوط بالتعليل الاستنباطيِّ، ليستخدم في بحثه في طبيعة العقل المنطق التجزيئيَّ، ومن ثمَّ تقع كلُّ معرفة غير متوافقة مع العقل بمفهومه الحداثيِّ في دائرة اللَّامعقول، ليكون تجاوزها أمرًا ملحًّا؛ إذا تعلَّق الأمر بالتقدُّم غاية يجب تحصيلها.

تقوم ماهيَّة العقل المستقيل في » دمج العلم في الدين والدين في العلم، [...]. إنَّه يطلب أن «يعقل عن الله» حتى تلك الأمور التي تركها الله للإنسان كي يعقلها«[1]، مستدعيًا معرفة ذات خصوصيَّة ترتكز على الباطن، تُؤَوِّلُ الحقيقة تأويلاً باطنيًّا، في علاقة مع المتعالي لها امتدادها الغنوصيُّ بروحانيَّاته المؤسّسة. ويكشف العقل المستقيل عن نفسه في علاقة متجاوزة للتجربة الحسية، ويكون التصوف أحد تجلياته، حيث تتجه المعرفة الصوفية إلى الباطن، ترفض يقين المعرفة الحسية والعقلية بدرجاتها الاستدلالية.

يعقد الجابري الصلة بين العقل المستقيل والتصوُّف في التاريخ الإسلاميِّ، ليجعله من روافد المعرفة الهرمسيَّة الغنوصيَّة مرجعيَّة نظريَّة، تستقي مبادئها من التاريخ الطويل؛ لممارسات الديانات الشرقيَّة ببعدها الباطنيِّ؛ فمنها أخذ صوفيَّة المسلمين الاتِّحاد، والفناء والحلول، في تجلٍّ سلوكيٍّ يدلِّل على التواصل بين المعرفة الصوفيَّة والمعرفة الباطنيَّة.

يخلص الجابريُّ إلى نفي المصدر الإسلاميِّ القرآنيِّ والسنّيِّ عن التصوُّف، جاعلاً منه صيرورة

[1]- المصدر نفسه، ص183.

للموروث الثقافيِّ القديم قائلاً: » لقد تعمَّق التصوُّف الإسلاميُّ في بحر الهرمسيَّة فأمسى هرمسيًّا تمامًا[1] « . وهكذا لم يترك المفكِّر المغربيُّ حيّزًا أصيلاً للمعرفة العرفانيَّة يجعلها موصولة بالثقافة الإسلاميَّة، لينقطع التصوُّف السنّيُّ عن المصدر الإسلاميّ.

لا بدَّ من القول هنا أنَّ العقل المستقيل يتميَّز بأقصى درجة للَّامعقوليَّة، تؤكِّد أنَّه عائق أمام الإحياء الذي يعتبره الجابريُّ ضرورة؛ تدفع نحو تحصيل عقلانيَّة برهانيَّة هي ذاتها عقلانيَّة الحداثة، وتلك هي الغاية التي تتبيَّن من قراءته السلبيَّة للعرفان، مؤكِّدًا وجوب تجاوزه إتمامًا لمشروع العقلنة الذي يسري نحو عتبة حضاريَّة تلتئم مع الحضارة الغربيَّة المعاصرة، وتدخل في مساراتها. ويبدو السؤال عن العلاقة بين العرفان والوحي لحظة يجب التوقُّف عندها. فهل ينزل الوحي دون العقلانيَّة البرهانيَّة؟

2 - العقل المؤيَّد عند طه عبد الرَّحمن والحدُّ الأقصى للمعقول: يندرج مشروع طه عبد الرحمن الفكريّ، في سياق الإجابة عن سؤال العتبة الحضاريَّة التي يجب أن يلج إليها العالم الإسلاميُّ العربيُّ في عصر الحداثة، عتبة تتحقَّق بروح الحداثة وليس بالواقع الموصول بالعقلانيَّة الحداثيَّة المجرَّدة التي تبرهن خلاصاتها على أنَّها حضارة اختيانيَّة، أماتت الإنسان فانقلب حياؤه الفطريُّ إلى وقاحة بيّنة[2]. فكيف يكون الدين الموقوف على معرفة الوحي وسيلة وحيدة للإحياء؟ وكيف تصلح الإرادة العقل المجرَّد؟ وكيف يكون السلوك إصلاحًا له؟

يرى طه عبد الرَّحمن أنَّ الإجابة عن طبيعة العتبة الحضاريَّة انقسمت إلى قسمين: قد يختلفان في أصول الإجابة، لكنَّهما يتَّفقان في الصفة، فهما مقلّدان يستلهمان أنموذجًا جاهزًا؛ فإذا كان الاتِّجاه السلفيُّ يستدعي الماضي للعثور على آليَّات الالتحاق الحضاريِّ، فإنَّ الاتِّجاه الحداثيَّ يعتبر أنَّ الحداثة الغربيَّة تساوي الرَّهان الذي يجب أن يعمل لأجله العقل العربيُّ والإسلاميّ. بأيِّ معنى يمكن الحديث عن إحياء يحيل إلى أنموذج جاهز؟ أفلا يتساوى الإحياء والإبداع؟ وكيف يكون الإحياء موقوفًا على التقليد؟

ويعثر عبد الرحمن بين الاتجاهين المقلّدين على الوحدة المشتركة بينهما؛ إنَّه العقل الذي يتكيَّف وفقًا لتأويليَّة مخصوصة تؤيّد مقاصد الاتِّجاهين المقلَّدين، فهناك العقل المجرَّد الذي يستدعيه الحداثيون، ويكون الجابري طبقًا لدلالة العقلانيَّة البرهانيَّة أنموذجًا صادقًا عنه. أمَّا العقل المسدَّد فموصول بالشرع الإسلاميِّ مسدّدًا بأوامره وأحكامه، في فحص هذا الأنموذج نلفاه غير مستوفي لشرط التسديد الشرعي، حيث يحافظ على كثير من خصائص العقل المجرَّد لتدخل عليه

[1]- المصدر نفسه، ص 211.

[2]- طه عبد الرحمن: دين الحياء - من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني- 1 أصول النظر الائتماني، المؤسّسة العربيَّة للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط1 ، 2016. ص 209.

آفات؛ تجعله غير مدرك للمقاصد الأخلاقيَّة الموصولة بالشرع. فما هو العقل المحقّق لمقاصد الشرع؟ وما طبيعة هذا العقل الذي يشكِّل الأنموذج المعرفيَّ لروح الحداثة، أو لحداثة إسلاميَّة تستوفي شروط أنموذجها المؤسّس في إطار مجالها التداوليّ؟

ينحت طه عبد الرحمن مفهومًا مجاوزًا للعقلين السابقين، هو العقل المؤيّد الذي يعدُّ أعلى درجات المعقوليَّة، لما يتميَّز به من إدراك للمقاصد المبيّنة في الشرع الإسلاميِّ، إذ يحيل إلى وحدة بين النظر والعمل ماهيَّة تجعله استثنائيًّا، ويعرب عن تجربة حيَّة تعتمد الأخلاق كنهًا فريدًا له، ما بدا غائبًا ومبعدًا في العقلين السابقين. فأين يتجلَّى هذا العقل متحقِّقًا؟

لقد جعل من التصوُّف ممارسة حيَّة تحصل أعلى درجات الكمال[1]؛ » إنَّ العقل المؤيّد لا تظهر كمالاته في الممارسة الإسلاميَّة بقدر ما تظهر في التصوُّف « [2]، فيه تتجلىَّ الممارسة العقلانيَّة للعقل المؤيّد في أعلى تجلّياتها، عبر تجربة التخلّي عن المنافع، وتحصيل المقاصد التي تعلي القيم الأسمائيَّة[3].

هكذا تقع الخلاصة الطهائيَّة على النقيض من الخلاصة الجابريَّة، إذ يتقاطع العقل المؤيّد إلى حدِّ التماهي مع العقل المستقيل؛ أمَّا نتائجهما فتتعارضان، إذ يتساوى العقل المستقيل مع اللَّامعقول، ويحصّل العقل المؤيّد أقصى درجات المعقوليَّة باندماجه الأخلاقيِّ الروحانيّ؛ فإذا كانت المعرفة العرفانيَّة عند الجابريِّ عائقًا يحول دون الحداثة، وعاملاً من عوامل التخلُّف في التاريخ الإسلاميِّ، فإنَّها عند طه عبد الرحمن الحقل المؤسِّس للأنموذج الإسلاميِّ كما ينبغي أن يكون، ووسيلة فتح يعدُّ ممارسة لروح الحداثة.

يعبرِّ العقل المؤيّد عن أقصى درجات المعقوليَّة، لما يجمعه من» تحصيل للأخلاق النموذجيَّة وتوصيل للمعانيِّ الروحيَّة[4] « التي تتبينَّ في التصوُّف معرفة تقوم على معيش التجربة الحيَّة، ينجلي فيها العمل، ذلك أنَّ وصال العقل المؤيّد بالوحي مجاوز للعقل المجرَّد بطبيعته، أمَّا بناؤه للكمال الأخلاقيِّ فلم يحصِّله العقل المسدّد الموقوف على التظاهر. هذا التجاوز يجعل العقل المؤيّد في منزلة المدرك لحقيقة أعيان الأشياء، فيسري في عالم الملكوت متجاوزًا حدود الرسوم والأعمال الخارجيَّة؛ إلى إدراك الباطن بمخزونه الروحانيِّ والأخلاقيِّ، من ثمَّ فهو القادر على تحصيل مقاصد الشرع لما يمتلكه من قدرة الكشف عن الكمالات.

سيوسِّع طه عبد الرحمن آفاق العقل المؤيّد عبر مشروعه الفكريِّ الذي لم يكتمل بعد، ليكون

[1] - طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، ص119.
[2]- المصدر نفسه، ص 146.
[3]- طه عبد الرحمن: دين الحياء - من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني- 1 أصول النظر الائتماني.
[4]- طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، ص119.

حلاًّ لأزمة الإنسان المعاصر؛ حيث تنبني الفلسفة الائتمانيَّة جملة وتفصيلاً، على الوحي خلافًا لما يتمُّ التسليم به في عموم الفكر العربيِّ. فالقرآن يشكِّل عنده المرجعيَّة الكليَّة التي يجب الانطلاق منها في عمليَّة الإحياء الكبرى، وهو حقٌّ في الاختلاف الفكريِّ المنوط بحريَّة الفكر التي يجب أن تتميَّز بها الذات المسلمة العربيَّة[1].

ثانيًا: الجدارة المعرفيَّة للعرفان بين الجابري وعبد الرَّحمن

يشكِّل الخيار المرجعيُّ لسؤال الإحياء إحدى المعضلات الفكريَّة التي دار الجدل حولها في الثقافة العربيَّة منذ صدمة الحداثة. ورغم تنوُّع المواقف حول مرجعيَّة الإحياء ومدى فعاليّتها إنجازاً للمهمَّة، إلاَّ أنَّ غلبة التيَّار القائل بفوقيَّة العقلانيَّة الحداثيَّة كان مؤثِّرًا إلى أبعد مدى ليس على الخيار الثقافيِّ فحسب بل امتدَّ أيضًا إلى السياسة والاقتصاد والاجتماع كصيغة تُهيكل الإنسان بحيث يكون أنموذجًا عن الإنسان الغربيّ. ويبدو سؤال النجاعة هنا ضروريًّا سبراً لهذا المسار، وتبيَّنت نتائجه بكلِّ وضوح على أرض الواقع.

من المفيد القول أنَّ المناظرة الجابريَّة - الطهائيَّة حول الجدارة المعرفيَّة لوسيلة الإحياء؛ تُعدُّ عيّنة محقَّقة عن الخيارات المتاحة في فضاء الفكر العربيّ. فقد مثَّل أحدهما القضيَّة السلبيَّة بالنسبة إلى لآخر، وإذا كان خيار الجابريِّ هو العقلانيَّة البرهانيَّة بوصفها عقلانيَّة الحداثة، بها يمكن تثوير العقل العربيِّ للولوج إلى الحداثة، فإنَّ طه عبد الرحمن يُثَوِّرُ أسئلة المعرفة والمنهج في ما يخصُّ جدارة الأنموذج الغربيِّ كآليَّة للإحياء؛ ليضع مشروع الجابريِّ تحت طائلة السؤال العميق، بوصفه أنموذجًا بيِّنًا عن عدم تدارك البنية الخاصَّة لهذا الأنموذج، ووقعه في محلِّ النقيض للأنموذج الإسلاميّ[2].

بيانًا لطبيعة الأنموذج الغربيِّ كخيار وحيد للإحياء، عرض طه عبد الرَّحمن النظام العقلانيَّ برمَّته للتحليل، مختبراً مدى صلاحيَّته بالنسبة إلى الأنموذج الإسلاميِّ العربيِّ الذي يقتضي خصائص تناقض الأنموذج الحداثيَّ. وهنا تكون المباينة بين النظام العقلانيِّ المجرَّد كمرادف للعقلانيَّة البرهانيَّة، ونظام العقل المؤيّد حيث يتماهى الدين والأخلاق، وهي النقطة الفاصلة عن جدارة المعرفة العرفانيَّة. فكيف تتبيَّن هذه الجدارة عند كلٍّ من المفكّرين المغربيين؟

1 - العرفان واستقالة الذات من المعرفة عند الجابري: في بحثه عن وسيلة فعَّالة للإحياء، يقع

---

[1]- تصفَّح، طه عبد الرحمن: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005 والحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002.

[2]- طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، د ت، ص ص19 56-.

خيار الجابريِّ على سبر إبستيمولوجيٍّ لأنظمة الخطاب في التراث العربيِّ، مستخدمًا في ذلك مسالك متنوِّعة لها باع في المنظومة الفلسفيَّة الغربيَّة المعاصرة، من قبيل القطيعة الإبستمولوجيَّة عند باشلار، نظام الخطاب عند فوكو؛ والعقل عند لالند[1]، ثمَّ خلاصة الاستشراق بثقله المرجعيّ. كما استلهم المرجعيَّة الغربيَّة مقدمة لنقد العقل العربيِّ، من قبيل الفصل بين الواقع والقيمة، لا معقولية المعرفة غير الموصولة بالعقل الأداتيِّ، وجدليَّة المعرفة والسلطة ببعدها الأيديولوجيّ.

عمومًا، تسلِّم النقديَّة الجابريَّة بقبليَّة الفكرة الحداثيَّة، بمسلَّماتها البراديغميَّة، وأدواتها المنهجيَّة، ومقاصدها المعرفيَّة التطبيقيَّة، فكان موضوعها هو التراث العربيَّ بمحتواه الحضاريِّ المميز. ولقد خلصت هذه النقديَّة إلى نظم فكريٍّ يرتِّب المنظومة التراثيَّة حسب مسلَّمات العقلانية للحداثة، وبهذا كان ترتيب أنظمة الخطاب في التراث العربيِّ حسب الأولويَّة العقلانيَّة. فهو يحيل إلى ثلاثة عقول متراتبة طبقًا لعقلانيَّة الحداثة، هي: البيان، والعرفان الموصول بعقل يصطلح عليه الجابريُّ العقل المستقيل، والبرهان متجلّيًا في عقلانيَّة الحداثة. فما هي حدود المعرفة العرفانيَّة؟

ينتج العقل المستقيل المعرفة العرفانيَّة، فترتَّب في أدنى درجات المعقوليَّة، بل هي اللَّامعقول بذاته؛ مادام العارف لا يقف على النظم الاستدلاليِّ للعقل، كما وقفت عليه الفلسفة اليونانيَّة الأرسطيَّة منها خصوصًا.» فالعرفان يقوم إذن، على تجنيد الإرادة بدل العقل، وليس على شحذ الفكر، بل يمكن القول أنَّه يقوم على جعل الإرادة بديلاً عن العقل «[2]. ولأنَّ الإرادة هي الفاعل في المعرفة العرفانيَّة، فلن ترقى إلى مصاف المعارف العقلانيَّة، لاعتمادها على السلوك من دون العقل. إنَّها تنجلي عن خبرة وجوديَّة شديدة القتامة؛ في سؤال ذات العارف عن طبيعة الشرِّ الذي يسكن المادَّة، ولن يكون تسكيت ألم الوجود لديه إلَّا بالعودة إلى الأنا، كخبرة ذاتيَّة تنكفئ على الباطن فتنطوي على ذاتها، في صلة استبطانيَّة تجمعها مع المبدإ الأول للموجود.

هكذا يقطع العرفان صلته بالعقل، ويُفعّل بالإرادة ليعثر على الإجابة حول الأسئلة الوجوديَّة الحرجة التي يحياها العارف. وهو يتجلَّى عند الجابريِّ باعتباره حالة وجوديَّة؛ تعكس هروبًا من الواقع، وضربًا من إيديولوجيا أخرويَّة يعثر فيها على الطمأنينة الروحانيَّة. وفي خبايا الخبرة العرفانيَّة يحضر الإلهيُّ متجلّيًا في تجربة كشف يعانيها العارف في تواصل مع الإله المتعالي ليشكِّلا وحدة، تمدُّ بالإجابة عن الأسئلة الحرجة التي يحياها، وتتبدَّى عبر موقف وجوديٍّ يعكس حالة المعاناة الإنسانيَّة[3]. وسيعثر هذا العارف على كينونته في تفعيل منظومة الدين التي تتجلىَّ لديه في ممارسة سلوكيَّة، يزول بها الحجاب ويتحقَّق الكشف. بهذا تتَّجه خبرته عكس الواقع، وينقطع عنه الحسُّ

[1]- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص15.
[2]- محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 253.
[3]- المصدر نفسه، ص 259.

والعقل، ليعود من ثمَّ إلى قوى الإلهام متحسِّسًا الحقيقة. أمَّا الدين فبوتقة ينصهر فيها البعد العرفانيُّ، لأنَّ المصدر الوحيد للمعرفة هو الإلهام.

تكتسي المعرفة العرفانيَّة عند الجابريِّ طابعًا سلبيًّا، بما أنَّها تسير عكس اتِّجاه الحسِّ والعقل؛ وتنحدر من فلسفة تُفعّل السلوك، وتقطع المدد العقلانيَّ معوِّضة إيَّاه بالمدد الإلهيّ. وإذا كان الجابريُّ قد اعتبر أنَّ مصدر العرفان هو الموروث الثقافيُّ الشرقيُّ القديم، فولوجه إلى الثقافة الإسلاميَّة بَيِّنٌ في كلِّ الحقول التي ولَّت وجهتها إلى الإلهام، آليَّة معرفيَّة بما فيها التصوُّف السنّيّ. فقد حدَّد العقل المستقيل حدود العقل البيانيِّ، وغزاه مؤثِّرًا فيه على أصعدة حدَّدت وجهته من حيث المحتوى والمضمون ثمَّ العبارة والشكل[1].

2 - التأييد العقليُّ والانكشاف المعرفيُّ والأخلاقيُّ عند طه عبد الرَّحمن: تلتزم المنهجيَّة الطهائيَّة بلحظتين، يكون دورهما فاصلاً في النتائج المستخلصة:

أوَّلًا: اعتبار المجال التداوليِّ حلقة مؤسِّسة لطبيعة المعرفة، ممَّا يجعل الاختلاف بين أنواع المجالات التداوليَّة عاملاً مركزيًّا؛ في تحديد مقاصد السؤال المعرفيّ.

ثانيًا: التكامل الداخليُّ، فلا يجري التأثير الخارجيُّ على المعرفة قبل اعتبارها تفاعلاً داخليًّا لمجموعة من العلوم الموصولة بالمجال التداوليّ[2].

بهذا تعاكس التأويليَّة الطهائيَّة الأخرى الجابريَّة، ولن يكون العرفان- بوصفه معرفة صوفيَّة على الأصالة- تأثيراً من مصادر خارج المجال التداوليِّ الإسلاميِّ العربيِّ، فالخاصّيَّة المميّزة للمعرفة الإسلاميَّة أنَّها معرفة غيبيَّة، وأكمل الأدوات المتحقِّقة بها هو العقل المؤيّد، لأنَّه القادر على تحصيل العلم بالمنافع والمقاصد الكماليَّة.

إذن، تشكِّل الإرادة لبَّ المعرفة الإسلاميَّة، وتعني ضربًا من العقلانيَّة المستبطنة للأخلاق فـ« للمحبة عقلها كما للاستدلال عقله، وشتَّان بين عقل التأييد وعقل التجريد [3]« . ذلك ما يؤدّيه العقل المؤيّد الذي يعمل في اتِّجاه تحصِّل فيه الإرادة مقاصد يرتهن فيها العقل بالسلوك، وهنا يتبيَّن أنَّ العرفان أوسع من العقلانيَّة المجرَّدة من الأخلاقيَّة ذلك » أنَّ العمل بالجوارح في الطاعات موصول بقيم روحيَّة، ترفع هذا العمل إلى ما فوق مرتبة النظر، على مرتبة الإحساس وصنع من المجرَّدات ما خفيت علاقتها بالمحسوس، فإنَّه لا يصل أبدًا إلى اصطناع سامي المعاني التي يفرزها العمل بالطاعات «[4].

---

[1]- المصدر نفسه، ص 347.

[2]- طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 89.

[3]- طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، ص 146.

[4]- المصدر نفسه، ص 124.

وإذا نظرنا في طبيعة المعرفة الإسلاميَّة العربيَّة نرى أنَّها معرفة موصولة بالدين الإسلاميِّ؛ لذلك يتَّخذ الوحي موقعه المفصليَّ ليكون موجِّهًا إلى الحقيقة، فلن يعلو عليه العقل بل هو مرتبط به تسديدًا وتأييدًا قاعدته هي الإرادة، لذلك تكون المعرفة العرفانيَّة بوصفها وصلاً بين عالم الغيب والشهادة؛ معرفة تنتج من الوحي وهي ضرب من الكمال الأخلاقيِّ المنوط بالغيب.

ثالثًا- الحداثة ومشروعيَّة المعرفة العرفانيَّة بين الجابري و عبد الرَّحمن: يكاد التحديث والتعقيل يكونان مترادفين، ليكون التعلُّق بالحداثة إجراء يقتضي التسليم بالعقلانيَّة شرطًا أول؛ ولعلَّ أهمَّها على الإطلاق نفي كلِّ مصدر معرفيٍّ خارج العقل. ويمثِّل الدين المصدر الأكثر إبعادًا، سيراً مع الثورة التي أجراها الإنسانيون في غرَّة النهضة الأوروبيَّة.

إلى هذا، تمثِّل الديكارتيَّة بيان الحداثة الأصليِّ، لما بدا لديكارت أنَّ الحقيقة موقوفة على حدس عقليٍّ ينتفي عنه الخطأ؛ لأنَّه يدرك بالعقل وحده منفردًا، سيقع الدين تحت طائلة الحكم العقليِّ، من هنا سلك العقل الغربيُّ السبيل العقلانيَّ علامة على حداثة إنسانيَّة تحرَّرت من الدين. وهكذا مثَّل التعقيل إجراء أول لتكون العقلانيَّة أساس البراديغم الحداثيِّ، وتولَّد عن هذا الاجراء مفاهيم مثل العلمية والعلمانية، التاريخية وغيرها، حيث يكون الوصل بين التعقُّل والتقدُّم شرط الولوج إلى الحداثة.

كان رهان الولوج إلى الحداثة ركيزة الجدل العقليِّ في الثقافة العربيَّة الحديثة والمعاصرة. وقد تَشَكَّلَ سؤال حرج يبحث في أدوات التعقيل والتحديث، تأسيسًا لمفاهيم تمارس قوة التغيير. والحقَّ أنَّ إجماع الأكثريَّة الساحقة وقع على خيار التحديث طبقًا للأنموذج الغربيِّ، ليدخل الوعي العربيُّ في سباق محموم يجعل خيار التقمُّص النسقيِّ لهذا الأنموذج آخر المرام الذي يجب السعي إليه، حتى تغلَّب التقليد على النقد. فما مصداقيَّة الإلحاق الأنموذجيِّ للحداثة تطبيقًا على الوعي والواقع العربيَّين؟

في تصفُّح المناظرة الفكريَّة التي يجملها مشروعا الجابري وطه عبد الرَّحمن، تنضبط جدليَّة النظر حصريًّا في مناقشة خيار الحداثة طبقًا للأنموذج الحداثيّ. فإذا كان مشروع الجابريِّ تسليمًا كليًّا بالحداثة الغربيَّة ومخرجاتها، فإنَّ مشروع عبد الرَّحمن يمثِّل مساءلة نقديَّة للحداثة الغربيَّة؛ وإذا كانت النقديَّة الجابريَّة سيراً موجَّهًا يفرغ التراث من خصائصه التنهيضيَّة؛ فإنَّ النقديَّة الطهائيَّة تعلي قيمة التراث باعتباره تجلّيًا للمجال التداوليِّ الإسلاميِّ العربيِّ المناقض لخصائص المجال التداوليِّ الغربيِّ، بل وخلافًا لما خلص إليه التيَّار الحداثيُّ، ينتقل طه عبد الرَّحمن إلى نقد الحداثة الغربيَّة؛ في مدار جدل النماذج في قربها وبعدها عن الأخلاق، ليكون التصوُّف مجال التجلّي الأخلاقيِّ لعقلانيَّة لا تفقهها الحداثة، على النقيض من الفكرة الجابريَّة التي اعتبرت شرط الحداثة يقتصر

على العقل البرهانيِّ. فهل الدين عائق التحديث عند الجابريِّ؟ وماذا عن علاقة الدين بالحداثة في فلسفة طه عبد الرحمن؟ وماهي صلة العرفان بالحداثة في مشروعيهما؟ وكيف يكون العرفان عائقًا للتحديث؟ وكيف يكون فاعلاً في بناء حداثة إسلاميَّة عند طه عبد الرَّحمن؟

1 - العقلانيَّة البرهانيَّة آليَّة التحديث عند الجابري: يمثِّل مشروع محمد عابد الجابري نسقًا نقديًّا ومفهوميًّا سعى لتأسيس التحديث وفقًا للأنموذج الغربيِّ، ذلك أنَّ بيانه لجدل التراث والحداثة اتَّجه إلى تثبيت خلاصة نهائيَّة، يقول لسان حالها بضرورة إعادة تكييف الأنموذج الفكريِّ العربيِّ الإسلاميِّ طبقًا للأنموذج الغربيّ. وهذا المقصد واضح في عمليَّة فرز معرفيٍّ تعرَّض لها التراث العربيُّ، تطبيقًا للمناهج الغربيَّة المعاصرة بثقلها المرجعيِّ الموصول بالعقلانيَّة، بوصفها خلاصة حداثيَّة تبعد المجال التداوليَّ العربيَّ الإسلاميَّ المسوم بأسبقيَّة الدين على العقل، من تحقيق روح النهضة. ويتجلَّى عدم نجاعة الدين في عمليَّة التحديث في تقسيم الجابريِّ للنُّظم المعرفيَّة، ترتيبًا يجعل من البيان والعرفان الموصولين بالدين نُظمًا تُحذف في زمن العلم والتقنيَّة، ولا مجال اليوم لعلوم لا تمتلك الإجرائيَّة والنجاعة.

يصرِّح الجابريُّ باعتماده على الموقف الأوروبيِّ في تحليله للعرفان[1] الذي وصفه بـ »المماثلة والأسطورة [2]« . ويبدو الوصف خلاصة لتقمُّص مخرجات البنية المعرفيَّة الغربيَّة المؤسَّسة على عقلانيَّة إقصائيَّة، تعتمد على العقل الذي بدا تقديسه أسطورة غربيَّة وسرديَّة دعت إلى تجاوزها تيَّارات مابعد الحداثة. ولذلك، بدا التحليل الجابريُّ لطبيعة العرفان تقليدًا للموقف الوضعيِّ بصراحة شديدة، يبيّن كيف أنَّ الجابريَّ اعتمد في تحليله له على مرجعيَّة معرفيَّة مؤسَّسة على استبعاد كلِّ ما لا يتطابق مع العقلانيَّة، وهو ما طبَّقه في موقفه من العرفان، فلا ملاءمة بين العقل والذوق العرفانيِّ يدلِّل على عدم جدوى العرفان في عمليَّة التحديث.

عمومًا، يتجلَّى مشروع الجابريِّ في دعوة صريحة لتقليد الحداثة الغربيَّة، وبيان ذلك في النتائج التي خلصت إليها ثلاثيَّة نقد العقل العربيِّ. فالمنطق الذي يعمل وفقه البيان يقوم على المنطق التماثليِّ، ويغلق السبيل دون الإبداع، ويشهد على ذلك القياس الأصوليّ. أمَّا العرفان فيعدُّ مرحلة معرفيَّة تناقض منطق العقل، وتعبير عن هروب الذات من الواقع، وطارئ ورد على المعرفة الإنسانيَّة، في مرحلة خبا فيها العقل اليونانيُّ الهيلينيّ. وهنا نشهد إيمان الجابريِّ بالمركزيَّة الغربيَّة رغم نفيه ذلك، واعتقاده في المعجزة اليونانيَّة؛ مادام العرفان بديلاً لاعقلانيٍّ عن العقلانيَّة اليونانيَّة،

---

[1]- محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص371.

[2]- المصدر نفسه، ص 371.

ومادامت الرشديَّة ميزة فلسفيَّة في التاريخ العقليِّ العربيِّ، لأنَّها موصولة بالأرسطيَّة ما يؤدّي إلى تحديث على هدي السبيل الغربيّ.

يقع العرفان في الدرجة الأدنى من المعقوليَّة، إنَّه مرادف لها وكناية عن فلسفة الهروب من الواقع لأنَّه تجلٍّ لمحنة وجوديَّة. لم يكن فلسفة أصيلة في التراث الإسلاميِّ، بل هو منقول من خارجه ونظرًا لطبيعته، ويعتبره الجابريُّ معوِّقًا يحول دون التحديث وتجاوزه ضرورة ملحَّة، فما يعتبر عرفانًا ليس إلَّا درجة أدنى من العقل » الكشف العرفانيُّ ليس شيئًا فوق العقل، كما يدَّعي العرفانيون، بل هو أدنى درجات الفعاليَّة العقليَّة[...]. هو فعل العادة الذهنيَّة غير المراقبة، فعل الخيال الذي تغذّيه، لا المعطيات الموضوعيَّة الحسّيَّة، ولا المعطيات العقليَّة الرياضيَّة، بل معطيات شعور حالم غير قادر على مواجهة الواقع«[1] . لن يكون للعرفان مكان في مسار التحديث المرجوّ، ليكون للبرهان أولويَّة في هذا المسار، ولتلتزم العقلانيَّة بالمسلَّمات والأدوات التي تشكَّلت في السياق الحداثيّ.

2 - روح الحداثة بدلًا من واقع الحداثة عند طه عبد الرَّحمن: لاتزال فلسفة طه عبد الرَّحمن تستكمل ذاتها، ولا يزال مختبرها يستولد المفاهيم وينحت الدلالات؛ مستوفيًا شرط المجال التداوليِّ الإسلاميِّ العربيِّ، ومدركًا قصور الفكرة المقوِّضة للعلم النافع الذي لا ينتهي دربها إلى معرفة الله وشرعه المسدَّد بالأخلاق، إذ يتبيَّن »كيف أنَّ الدين يمثِّل أفضل طريقة « [2] في بناء الذات الفرديَّة والمجتمعيَّة.

يقع الأنموذج المعرفيُّ الحداثيُّ عند عبد الرحمن نقيضًا لمسلَّمات المجال التداوليِّ الإسلاميِّ العربيِّ؛ بما أنَّ غايته هي التجرُّد من الأخلاق، ودربه هو الشرود في عالم مات فيه الإله؛ فحصل البؤس والشقاء، ولم تكن حضارته سوى حضارة اختيانيَّة، تعلي الوقاحة وتقتل الحياء. فهل من الممكن إنجاز مهمَّة إحياء الفضاء الإسلاميِّ العربيِّ بأنموذج مقوِّض لأسُسه المكوِّنة؟

أثناء أدائه لمهمَّة تأسيس مشروع فكريٍّ يستوفي شرط التكامل المعرفيِّ الموصول، يفتح طه عبد الرَّحمن ورشة نقديَّة واسعة المجال، متعدِّدة الأدوات، تنظر في المسارات التي سلكتها الحداثة؛ وتعتبر بنتائجها المقوِّضة للوجود، بما حصَّلته من دمار شامل أفسد الإنسان والطبيعة، معيدًا للأنموذج الإسلاميِّ دوره في بناء حداثة إسلاميَّة لها بعدُها المؤسِّس.

هكذا انكبَّ الفيلسوف المغربيُّ على سبر المعطيات المؤسِّسة للأنموذج الحداثيِّ؛ ومن ثمَّ

[1]- المصدر السابق، ص378.

[2]- طه عبد الرحمن: روح الدين-من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانيَّة- المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2012، ص 51.

النظر في دعوة تبنّي الحداثة الغربيَّة من قبل التيَّار الواسع ممَّن تبنّوا مسؤوليَّة الإحياء في العالم العربيِّ الحديث والمعاصر. أمَّا الاعتراض على هذه الدعوة فيوضح مبرِّراته المؤسِّسة نقدًا. فهذه الدعوة المحمولة هي أوَّلاً دعوة إلى » تطبيق من الدرجة الثانية، [...] والحقَّ أنَّه لا حداثة مع وجود التقليد. وبناءً على هذا، فإنَّ السؤال الذي سبق أن طرحناه، وهو: «ماهي كيفيَّات تطبيق روح الحداثة في المجتمع المسلم؟»، يتَّخذ الصورة التالية: «ماهي كيفيَّات الانتقال بهذا المجتمع من الحداثة المقلّدة إلى الحداثة المبدعة؟» « [1]. أمَّا ثانيًا فهذه الدعوة تحمل تناقضًا شديدًا بين أنموذج يقوِّض الأخلاقيَّة، وأنموذج يستوفي شرط الأخلاقيَّة بدا جليًّا في النتائج الواقعيَّة على الأرض طبيعة وإنسانًا.

يشير طه عبد الرحمن إلى المستوى الواقعيّ المطبق للحداثة الذي يدعو إليه مقلّدة المتأخِّرين، حيث يتعاطون المفاهيم الغربيَّة ويسقطونها على المفاهيم الإسلاميَّة، من دون إدراك خصوصيَّة المجال التداوليِّ. ولقد اعتبر أنَّ هؤلاء وقعوا في تهويل للمفهوم ناظرين إلى واقع الحداثة بإعجاب ووله، ومعتبرين أنَّها »كائن تاريخيٌّ عجيب يتصرَّف في الأحياء والأشياء كلِّها تصرُّف الإله القادر، بحيث لا رادَّ لقدره[2] « . ولا يمكن وصف هذه الحالة إلَّا بمقولة خلدونيَّة معلِّلة للظرف الذي وقع فيه المغلوب؛ لذلك يرى مقلِّدة المتأخِّرين أن وصفة البرإ من الحال الذي تحياه الأمَّة، هي الوصفة الغربيَّة التي فتحت أفق الإنسان على الخيار الماديِّ. فعلى العقل العربيِّ استبدال العقلانيَّة المجرَّدة بالعقلانيَّة المؤيّدة، بمعنى تجريد العقل من أبعاده القيميَّة وحقائقه الروحانيَّة، وهو ما استدلَّ عليه الجابريُّ و أركون في دعوة التحقُّق بالعقلانيَّة سبيلاً إلى الحداثة.

في فحص مبادئ روح الحداثة، يبدو الحداثيُّ مطبّقًا لواقع الحداثة الغربيَّة؛ التي تعدُّ أحد تطبيقات هذه الروح، في حين أنَّ للحداثة روحًا تتجلَّى مختلفة عبر السياقات التاريخيَّة، تؤكِّد أنَّ كلَّ الحضارات لها حداثتها، وتثبت الفكرة الطهائيَّة التي تعتبر أنَّ الحداثة المنوطة بالمجتمع المسلم، تلافيًا للآفات التي وقعت فيها الحداثة الغربيَّة، تتجلَّى في فوضى عارمة أهلكت الحرث والنسل. وعليه، يتَّجه طه عبد الرحمن إلى فحص نقديٍّ الشديد العمق بمنطقه المؤسّس، لواقع الحداثة، والدعوة للانفتاح على روحها التي تمكَّن المسلم من الولوج إلى حداثة إسلاميَّة؛ يكون محرِّكها هو الأنموذج الإسلاميَّ بخصائصه التداوليَّة.

[1]- طه عبد الرحمن: روح الحداثة-المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميَّة-المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1 ،2006.ص 35.

[2]- المصدر نفسه، ص 24.

الخاتمة

سؤال الحداثة ورهانات الإحياء في الفكر العربي: جرت المناظرة الفكريَّة غير المباشرة، بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرَّحمن في فضاء الجدل حول الخيار المرجعيِّ لسؤال الإحياء. وتحرَّك هذا السؤال بين مقاربتين مؤسّستين كان فيهما الخيار الطهائيُّ أنموذجًا لخيار ثالث فلت من المؤسَّسة المقلّدة، يعتبره وائل حلاق أنموذجًا فريدًا في سياق الفكر العربيِّ، لأنَّه انفتح على حقل نقد الحداثة، وبيان السبيل القمين بانفتاح على حداثة إسلاميَّة لها أثرها الكونيُّ بالنظر إلى الخلاصات التي حصَّلتها الحداثة الغربيَّة[1].

ينحني الاتِّجاه الحداثيُّ في الفكر العربيِّ الحديث والمعاصر، أمام الأنموذج الحداثيِّ بوسمه الغربيِّ المحقّق؛ فلا يزرع حوله الشكَّ، ولا يثير سؤال النقد باعتباره من مستلزمات الحداثة، إنَّما سيجعل السبيل الذي سلكه العقل الغربيُّ في إنشائه لأسئلة التنوير والحداثة، السبيل الوحيد الذي يجب أن يسلكه العقل العربيّ. أفلا يكون هذا الموقف حالة تطبيع غير مشروطة، مع المركزية الغربيَّة وإقرارًا بفوقيَّتها وتعاليها الموصول بمنطق الهيمنة الغربيَّة؟

تنتهي المناظرة الجابريَّة - الطهائيَّة إلى سؤال الصلاحيَّة والجدارة للمعرفة العرفانيَّة، هي معرفة أنهت العقلانيَّة الحداثيَّة صلاحيَّتها أمام الجدارة الإجرائيَّة للعقلانيَّة؛ إذ يدخل العرفان أو المعرفة اللَّاعقلانيَّة في المنظومة غير اللَّائقة التي يجب التخلُّص منها في مسار التقدُّم غاية منوطة بالحداثة، وهي عين الفكرة التي يؤيّدها قسم كبير من الحداثيين في الثقافة العربيَّة حديثها ومعاصرها.

وقد خلصت المناظرة الجابريَّة - الطهائيَّة إلى النتائج التالية:

التفاوت بين المفكِّرين المغربيين هو تفاوت ضديّ، إذ اعتبر الجابريُّ أنَّ العرفان عالم من اللَّامعقول يكون السحر إحدى عيّناته؛ مصرًّا على شطب اللَّامعقول في الثقافة العربيَّة. بينما يخلص طه عبد الرحمن إلى عدم قدرة المعقول المجرَّد على إدراك ماهيَّة المعقول المؤيّد، والتصوُّف هو حقل ممارسته الذي يبيّن عن الكمالات الأخلاقيَّة للشريعة الإسلاميَّة.

كشف طه عبد الرَّحمن عن طبيعة العقلانيَّة التي اعتبرها الجابريُّ السبيل الأمثل للإحياء؛ هي

---

[1]- حلاق وائل: الدولة المستحيلة، الإسلام ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، ط 1، 2014.ص. 25

عقلانيَّة مؤسّسة داخل التاريخ الغربيِّ، وخلاصة لمساراته النقديَّة، وكفاءتها شديدة الضعف في وضع مشروع حداثة يلائم الروح الإسلاميَّة. والحقَّ أنَّ هذه الفكرة الطهائيَّة القاضية بنقد الحداثة، قد وجدت حضورها في الفلسفة الغربيَّة في حدِّ ذاتها، سواء في ما يخصُّ نقد الحداثة، أم طبيعة المناهج المطبَّقة.

يعيد طه عبد الرحمن للذوق الصوفيِّ دوره المركزيَّ في الإخبار عن طبيعة الأنموذج الإسلاميِّ، وسيتطوَّر الفكر الطهائيَّ ليؤسِّس مذهبًا فكريًّا متفرِّدا في الفكر الغربيِّ المعاصر؛ يمتلك طاقة في التحليل النقديِّ وفي الإنشاء، بيد أنَّ سؤال الجدارة التطبيقيَّة لهذا النهج يأتي على رأس الأولويَّات.

يعدُّ فكر الجابريِّ عيّنة عن الفكر المقلّد، الذي يعتبر أنَّ مفتاح الخروج من التخلُّف، هو السير في ركاب المبادئ الفكريَّة الغربيَّة.

تختلف الإجابة عن السؤال المعرفيِّ المسؤول، بين الجابريِّ وطه عبد الرحمن؛ فالمعرفة المسؤولة عند الأول منوطة بالحلقة العقلانيَّة؛ بينما تكون عند الثاني منضبطة بالشرع الإسلاميِّ، وبالذات بالكمال الذي يحينه التصوُّف مجالاً للتجلّي بالقيم الأسمائيَّة.

قائمة المصادر والمراجع

1. أركون محمد: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1999.
2. أركون محمد: تاريخيَّة العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب.
3. الجابري محمد عابد: تكوين العقل العربي المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط 4، 1991.
4. الجابري محمد عابد: بنية العقل العربي-دراسة تحليليَّة نقديَّة لنُظم المعرفة في الثقافة العربيَّة-، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1991.
5. حلاق وائل: الدولة المستحيلة، الإسلام ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان، المركز العربي

للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، ط 1، 2014.

6. عبد الرحمن طه: سؤال الأخلاق-مساهمة في النقد الأخلاقي للحضارة الغربيَّة-المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 1 ،2000.

7. العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط3 ،2000.

8. دين الحياء – من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني1- أصول النظر الائتماني،المؤسَّسة العربيَّة للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط1 ، 2016.

9. الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005.

10. الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002.

11. تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، د ت.

12. روح الدين-من ضيق العلمانيَّة إلى سعة الائتمانيَّة- المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2012.

13. طرابيشي جورج: من النهضة إلى الردَّة – تمزُّقات الثقافة العربيَّة في عصر العولمة، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 2، 2009.

السُّؤال السقراطيّ وغاياتُه
مقاربة انتقادية لطريقة الاستفهام المفتوح

غيضان السيّد علي
أستاذ الفلسفة في كليَّة الآداب بجامعة بني سويف - مصر

ملخّص إجماليّ

مدار هذا البحث بيان الغاية من السؤال السقراطيِّ: أولاً من جهة كونه رغبة في الوصول إلى الحقائق المطلقة وماهيَّات الأشياء.. وثانياً، في كونه طريقة خاصَّة لشحذ الهمم واستنفار الأفكار للوصول إلى الحقيقة الكامنة في النفس التي يمكن لأيِّ إنسان استعادتها إذا ما ساعده سقراط في استعادتها بطريقته الجدليَّة؟ وأما ثالثاً، ففي البحث عما إذا كان السؤال لدى سقراط، مجرد طريقة لكشف ادِّعاء المدَّعين بامتلاك الحقيقة المطلقة، أو في كما في قوله الأشهر: لا توجد سوى حقيقة واحدة هي «أنَّه لا توجد حقيقة»؟

إلى ذلك يجيب البحث على جملة أسئلة متفرِّعة:

أولاً: كيف تستقيم نظريَّة سقراط في المعرفة مع ادِّعاءه أنَّه لا يعرف سوى أنَّه لا يعرف؟

ثانياً: هل تأتي المعرفة من الخارج أم أنَّها عمليَّة تذكُّر؟

ثالثاً: كيف وَحَّدَ سقراط بين المعرفة والفضيلة، وإلى أيِّ مدى وُفِّقَ في ذلك؟

البحث، إذن، هو مسعى تحليلي انتقادي هدفه الوقوف على فكر سقراط التاريخيِّ - الذي هدم بسؤاله الحقائق كلَّها، حيث لم ينتهِ في كلِّ محاورته إلى نتيجة تذكر.

* * *

مفردات مفتاحيَّة: السؤال السقراطيُّ- الحقيقة المطلقة- الجواب السفسطائيّ- وحدة المعرفة والفضيلة.

تمهيد

انعطف الفيلسوف اليونانيُّ سقراط (٤٧٠ ق. م-٣٩٩ ق. م) بالسؤال انعطافًا جوهريًّا؛ حيث حوَّل مجراه التقليديَّ من العَرض والمظهر إلى الماهيَّة والجوهر. فعلى سبيل المثال، كان السؤال قبله يسير على نمط: كيف يكون المرء فاضلاً؟ ليتحوَّل إلى: ما الفضيلة؟ وقد توجَّه بهذا السؤال عن الماهيَّات إلى المتخصِّصين ممَّن شاعت عنهم الحكمة في أثينا، كلٍّ في مجاله، ليكشف لنا أنَّ هؤلاء لا يعرفون عن الأشياء سوى قشورها ومظاهرها.

وقد اتخذ سقراط المنهج الجدليَّ وسيلةً للوصول إلى مبتغاه وغايته، التي اختلف حولها الباحثون؛ فمنهم من رأى أنَّه كان يتغيَّا الوصول إلى ماهيَّات الأشياء وحقائقها المطلقة. ومنهم من رأى أنَّه كان يريد توليد المعرفة من أنفس الآخرين بحكم أنَّ المعرفة تَذَكُّر. ومنهم من رأى أنَّه أراد أن يصل إلى حقيقة واحدة مؤدَّاها أنَّه لا توجد حقيقة مطلقة يمكن الاتِّفاق عليها؛ حيث إنَّه كان يفنِّد كلَّ الإجابات بشأن أيِّ تعريف من دون أن يعطي تعريفًا من عنده يراه صائبًا في النهاية.

ولم يتمّ الاختلاف حول غاية السؤال السقراطيِّ وحدها، وإنَّما - أيضًا- حول دلالاته التفسيريَّة؛ حيث لم يكن هذا السؤال ذا دلالة تفسيريَّة واحدة، فهناك من يرى أنَّه يحمل تهكُّمًا دائمًا لا جدَّ فيه، وهناك من رأى أنَّه جدٌّ لا تهكُّم فيه، وذهب فريق ثالث إلى القول بأنَّه يمثِّل الحكمة المطلقة لصاحبه، في حين فسَّره فريق رابع بالعرافة والكهانة ومسٍ من الجنّ.

هذه الاختلافات حول الغاية والدلالات التفسيريَّة تشير إلى اختلالات في المنهج السقراطيِّ؛ إذ لم يكن هذا المنهج منضبطًا بالشكل الذي صوَّره الكثير من كتب تاريخ الفلسفة التي أحاطت سقراط بهالة من القداسة والتعظيم الشديدين حالت دون دراسته دراسة نقديَّة؛ حيث يبدو لمن يتخلَّص من هذه الصورة النمطيَّة أنَّ منهجه ليس سوى بعض من ممارسات تدنو من السفسطة، ولا تنشد شيئًا سوى إثبات أنَّ الآخرين على خطأ في كلِّ ما يعرفون. وإذا كان السفسطائيون يرون أنَّ الحقيقة نسبيَّة تختلف باختلاف الأفراد فقد رأى أنَّها غير موجودة على الإطلاق، فلا أحد يعرفها حتى هو نفسه الذي قالت عنه كاهنة دلفي إنَّه "أحكم الناس" ولا يوجد مَنْ هو أحكم منه.

السؤال السقراطيُّ إذن، لم يكن مؤسَّسًا بشكل يهدف إلى اكتشاف الحقيقة أو الوصول إليها، ولو كان ذلك هدفه لتوافق مع إجابة أيٍّ من محاوريه ولو لمرَّة واحدة فقط، ولمَّا لم يحدث ذلك مطلقًا لم يعد أمامنا سوى أن ننظر إليه على أنَّه سؤال لم يبتغِ سوى إظهار جهل المُحاوَر وتشكيكه في ما يعرف، وإلقائه في بحر التيه والحيرة، وأنَّ الحقيقة المطلقة لا يمكن الوصول إليها. وهذا

الرأي الذي يرى أنَّ سقراط لم يجد السبيل الموصل للحقيقة المطلقة يتَّفق مع ما تواتر من قوله عن نفسه "إنَّه لا يعرف شيئًا سوى أنَّه لا يعرف"، ومن ثمَّ تنتفي عنده إمكانيَّة إدراك الحقيقة المطلقة، وبالتالي إمكانيَّة نقلها إلى الآخرين.

انطلاقًا من هذه الرؤية، حاول هذا البحث أن يجيب عن أسئلة عدَّة مهمَّة شكَّلت جوهره، أبرزها: ما السؤال؟ وما هو الفرق بين السؤال السقراطيِّ والجواب السفسطائيِّ؟ وهل كانت غاية السؤال السقراطيِّ الوصول إلى ماهيَّات الأشياء وحقائقها الجوهريَّة؟ أم أنَّها كانت طريقة لشحذ الهمم للوصول إلى المعرفة الحقيقيَّة بعيدًا عن المعارف الزائفة؟ أو أنَّه كان يريد أن يبرهن على أنَّه لا توجد حقيقة مطلقة من الممكن أن يتَّفق عليها الجميع؟

وتكمن أهميَّة هذا البحث في محاولته معرفة غاية السؤال السقراطيِّ، والكشف عن سقراط التاريخيِّ لا سقراط الذي قدَّمه أفلاطون في محاوراته على أنَّه المُحاور الملك، الذي يسيّر كلَّ شيء في المحاورة كما يحب، فهو المتحكِّم في كلِّ شيء، ودائمًا ما كان يُقنع محاوره بأنَّه يحمل أفكارًا ناقصة أو متناقضة أو تجافي الصواب. من هنا، فهو يُعدُّ محاولة جادَّة لقراءة ما بين السطور لتقديم صورة جديدة لسقراط التاريخيِّ بعيدًا عن تلك القداسة التي أحاطت به. ومن أجل ذلك قمت بتقسيمه إلى أربعة محاور أساسيَّة وخاتمة؛ جاء المحور الأول ليتناول ماهيَّة السؤال، بينما عالج المحور الثاني سؤال سقراط والجواب السفسطائيِّ، في حين تناول المحور الثالث السؤال السقراطيَّ بين إعلان الجهل والتهكُّم. أمَّا المحور الرابع فتناول السؤال السقراطيَّ ونظريَّة المعرفة، ليتناول المحور الخامس السؤال السقراطيَّ والأخلاق. وتأتي الخاتمة لترصد أهمَّ نتائجه.

استخدَم هذا البحث المنهج التحليليَّ بغية تحليل النصوص التي وردت على لسان سقراط في المحاورات الأفلاطونيَّة للنفاذ إلى قراءة ما بين السطور ومحاولة معرفة ما يُنسب إلى سقراط بالفعل في تلك المحاورات وما يُنسب إلى كاتبها، ولأنَّه في أصله مقاربة نقديَّة كان استخدام المنهج النقديَّ يمثِّل ضرورة بحثيَّة لا يمكن المناص منها، كما عمل المنهج المقارن على توضيح وتأكيد الصورة التي رام الباحث أن يرسمها لسقراط بوصفها رؤية جديدة.

أوَّلًا- ماهيَّة السؤال

السؤال في اللُّغة العربيَّة: من مادة (سأل). وسأله عن كذا، وبكذا- سؤالاً: وتسآلا، ومسألة: وسأله عن الشيء أي استخبره عنه. وسأل فلانًا الشيء: استعطاه إيَّاه. وسأل الناس أي طلب منهم الصدقة. و(ساءله) أي أكثر سؤاله، و(تساءلوا) أي سأل بعضهم بعضًا. و(السائل): الفقير. و(السؤال): ما يُطلب من طالب العلم الإجابة عنه في الامتحان. أو هو استدعاء معرفة أو ما يؤدّي

إليها. و(المسألة): ما كان موضوع بحث أو نظر [1].

وللسؤال في الُّلغة العربيَّة أغراض شتَّى، منها: السؤال عن الحقيقة والذي يكون دافعه الفضول والحيرة عندما تسأل عن شيء تجهل معناه. ومنها – أيضًا- السؤال التعُّجبيُّ، وهو سؤال يحمل استنكار الشيء بعدم التعوُّد عليه، ويُستخدم للدلالة على الاندهاش والاستغراب كما جاء في قوله تعالى: ﴿**قَالُوا أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ**﴾[المؤمنون: 82]. ومنها كذلك السؤال الاستنكاريُّ، وهو ما يُستخدم للتعبير عن إنكار أمر أو استهجانه، والهدف منه ليس الحصول على إجابة بل إظهار استغراب السائل، كما جاء في قوله تعالى: ﴿ **أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوه**﴾[الحجرات: 12].

السؤال في الاصطلاح: هو مطلب يُراد به جواب، ويُصاغ في جملة استفهاميَّة، أو طلب يوجَّه إلى شخص معينَّ، أو أشخاص عديدين، من أجل الحصول على إجابة لفظيَّة منه أو منهم، أو من أجل لفت الانتباه إلى أمر معينَّ، والسؤال هو أسلوب للحصول على معلومات أو بيانات أو لمعرفة شيء ما.

والسؤال كماهيَّة يختلف من علم إلى آخر، ومن مجال إلى آخر تبعًا لمتطلِّبات الحقيقة، والبحث عنها، فالسؤال الرياضيُّ يختلف عن السؤال في الُّلغة. كما يختلف السؤال الفلسفيُّ عن السؤال العلميّ [2].

فالسؤال العلميُّ يسعى للوصول إلى نتائج علميَّة دقيقة تُصاغ على شكل قوانين غايتها الوقوف على الأسباب القريبة؛ لأنَّه يرتبط بظواهر محدَّدة ويستعمل الفروض والتقدير الرياضيّ. والعلماء يشجعون على طرح الأسئلة المبتكرة والمفتوحة؛ فالسؤال المبتكر يمكن أن يفتح الباب لاكتشافات جديدة وتطوُّرات في المعرفة.

كذلك يهدف السؤال العلميُّ إلى فهم الظواهر الطبيعيَّة والتوصُّل إلى إجابات قابلة للتحقُّق في الواقع من خلال الأدلَّة والتجارب، ويتمُّ تحليله بوساطة المنهج العلميِّ واستخدام العلم والتكنولوجيا للوصول إلى إجابات محدَّدة. وهو يعتمد على المنهج التجريبيِّ الاستقرائيِّ الذي يقوم على فرضيَّة التجربة والملاحظة. فالهدف منه هو الوصول إلى نتائج دقيقة ووضع قوانين علميَّة محدَّدة. وهو بشكل عام، يركِّز على الكيفيَّة والتفاصيل والحقائق[3].

---

[1]- مجمع الُّلغة العربيَّة، المعجم الوجيز، الهيئة العامَّة لشئون المطابع الأميريَّة، القاهرة، 1426 ه/2005، ص299، (مادة: سأل).
[2]- قائد عباس، ماهيَّة السؤال بين الفلسفة والعلم، مقال في جريدة "الصباح" منشور بتاريخ 2023/12/27، تم الاطِّلاع عليه بتاريخ2024/2/4 على الرَّابط التالي:"https://alsabaah.iq/89386-.html
[3]- المرجع السابق.

أمَّا السؤال الفلسفيُّ فيبحث في حقيقة الإنسان والطبيعة، ولا يتَّخذ شكلاً فرديًّا، بل يتمثَّل بمجموعة أسئلة متتابعة، حيث يولِّد كلُّ سؤال منها سؤالاً آخر، وتولد إجابات عدَّة بخصوص الفكرة الواحدة. كما ينطوي السؤال الفلسفيُّ على تحليل أعمق وأكثر للمفاهيم الأساسيَّة والمشكلات الفلسفيَّة. وهو يتعامل مع الأسئلة الكبرى حول الوجود والحقيقة والقيم والأخلاق من أجل الوصول إلى العلل البعيدة والرؤية الكلّيَّة. وليس بالضرورة أن يصل بنا إلى إجابات حقيقيَّة وقطعيَّة، بل إنَّه يتعامل مع الأشياء كأفكار يمحصها ويعرضها للنقد، ويركِّز على المعنى والغاية والقيم؛ إذ يبحث في الكليَّات.

في العموم، ينتقل السؤال الفلسفيُّ من مجال البحث الحسّيِّ إلى مجال البحث عن العلل الأولى من أجل الوصول إلى الحقيقة المطلقة، فيرتكز على النقد كمنهج عامٍّ، ويستعين بجميع المناهج الأخرى من أجل البحث الفلسفيِّ للبحث عن حقيقة الأشياء، من حيث ماهيَّتها وجوهرها، ليصبح الهدف الأسمى منه هو البحث عن الحقيقة. لكن حقائقه تتباين بتباين المواقف وتعدُّد المذاهب، حيث ما يصل إليه الفلاسفة من نظريَّات تكون مختلفة ومتباينة تحمل السمة الذاتيَّة أكثر من السمة الموضوعيّة [1].

وإذا كان الفيلسوف اليونانيُّ سقراط هو أوَّلَ من طرح السؤال الفلسفيَّ بدافع المعرفة، وكان طرحه له من خلال حوار متعدِّد الأشكال والمواضيع بهدف الوصول إلى المعرفة والحقيقة، فإنَّ السؤال السقراطيَّ كان يحمل الكثير من خصائص السؤال الفلسفيِّ؛ إذ كان طريقة فعَّالة لاكتشاف الأفكار بعمق، يسأل عن حقيقة جدليَّة تباينت حولها الآراء واختلفت بشأنها المذاهب، كما أنَّه يتناول قضايا إشكاليَّة، وصيغته دائمًا استفهاميَّة، يتصنَّع فيه السائل الجهل، ويقود في تفاصيله إلى البحث والمتابعة للقضايا الخلافيَّة والإشكاليَّات التي يتناولها، وله هدف معينَّ هو الوصول بصاحبه إلى التناقض أو الجهل، إذ يتضمَّن التسليم بمبادئ ومسلَّمات يتَّفق عليها الطرفان المتحاوران منذ البداية، ويحمل في طيَّاته جملة من التساؤلات تتفرَّع من الموضوع الواحد فتؤدّي إلى عجز المسئول عن الإجابة من دون الوقوع في التناقض. وبهذا، يجد المسؤول نفسه عاجزًا عن الإجابة، فيدرك على الفور محدوديَّة معرفته وجهله بالكثير من جوانب الموضوع الذي كان يظنُّ أنَّه قد ألمَّ به إلمامًا كاملاً!

في هذا السياق، يرى أحد الباحثين أنَّ السؤال السقراطيَّ يمُكن أن يُقرأ كنوع من المناكفة، ورفضًا للاختلاف وروحه، وبالتالي نقدًا وإنكارًا لطبيعة الروح الفلسفيَّة وقتلاً لها، مؤسِّسًا إذا ما قرأنا الأمر بطريقة تأويليَّة لما يمُكن دعوته بفقه فلسفيٍّ، مع إصراره على الادِّعاء بأنَّ الحقيقة أُحاديَّة

[1]- المرجع السابق.

وواحديَّة الوجه، فسقراط كان دوغمائيًّا في مطلبه الفلسفيِّ، وما بحثه عن الثبات إلَّا وجهٌ من وجوه دوغمائيَّته الفلسفيَّة [1]. لكن تبقى هذه الرؤية رهينة البحث، وهي ما سنحاول البرهنة على صحَّتها أو خطأها في المباحث التالية.

ثانيًا- سؤال سقراط والجواب السوفسطائيّ

كان للسفسطائيين موقف خاصٌّ من الفلاسفة السابقين عليهم من الطبيعيين الأوائل، والذين اختلفوا حول كلِّ المسائل التي ناقشوها حتى وصلوا إلى مرحلة التناقض التامّ؛ ومن هنا اعترضوا على التناقض الذي غلب على معظم آراء هؤلاء الفلاسفة في طريقهم لإدراك حقيقة الكون من حولهم، وأجمعوا على إنكار الحقيقة المطلقة، والجزم باستحالة الحكم العامِّ، والذهاب إلى أنَّ الحقائق كلَّها اعتباريَّة، وأنَّ الإنسان هو مقياس الحقيقة، مقياس كلِّ شيء، مقياس أنَّ الأشياء الموجودة موجودة، وأنَّ الأشياء غير الموجودة غير موجودة. وهم يقصدون بالإنسان هنا الكائن الفرد الذي يدرك وحده منفردًا العالم بواسطة حواسه الخاصة به فقط، وليس الإنسان العام الذي يمثل الإنسانية كلها بالمفهوم العقلي. وما دام أفراد الإنسانية مختلفين باستمرار في ما بينهم من حيث الحواسِّ والعقول والأجسام والبيئات وكلِّ شيء تقريبًا. إذن، لن تكون هناك حقيقة مطلقة يرجع إليها الجميع ويجعلونها معيارًا للصدق العامِّ، وإنَّما ستكون هناك آلاف الحقائق المختلفة عن الموضوع الواحد، وذلك حسب اختلاف الأفراد في فهم الموضوع، إلى جانب أنَّ الإدراك الحسّيَّ نفسه غير ثابت ولا موحَّد بين الأفراد جميعًا، ولا حتى طوال حياة الفرد الواحد؛ بل إنَّه في تغيُّرٍ مستمرّ. وما دامت المعرفة قائمة على هذا الإدراك الحسِّيِّ المتغيّر؛ إذن ستكون هي بدورها متغيّرة من إنسان إلى آخر. ومن ثمَّ ينعدم اليقين، ولا يصبح هناك صواب أو خطأ، ويصير الشكُّ هو السمة السائدة في الحياة والمعرفة الإنسانيَّة عامَّة.

كان هذا هو الجواب السفسطائيّ حول إمكانيَّة المعرفة الموضوعيَّة أو الحقيقة المطلقة، وهو لا يبتعد كثير عن جواب السفسطائيين حول سؤال: ما الدين الحقُّ من بين أديان اليونان ومعتقداتهم؟ حيث رفضوا الدين السائد في عصرهم، وهو من الديانات الوثنيَّة القديمة التي انتشرت قبل المسيحيَّة، وجاء في كتاب بروتاجوراس (481-411 ق.م) الموسوم (عن الآلهة) مقولته الشهيرة التي فنَّد فيها وجود الآلهة؛ حيث يقول:" لا أستطيع أن أعلم إن كانت الآلهة موجودة أو غير موجودة، وعلى أيَّة صورة هي، فإنَّ أمورًا كثيرة تعوق هذا العلم، من غموض الموضوع إلى قصر

[1]- أنظر، سارة المحمود، سقراط: قراءة في منهج السؤال، فصل في كتاب: نقد الحضارة الغربيَّة. الجزء السادس: تاريخ الإغريق بين القرنين الخامس والأول ق.م"، تأليف مجموعة باحثين، العتبة العباسيَّة المقدَّسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيَّة، الطبعة الأولى النجف، العراق، 1443 ه/ 2022، ص 371.

الحياة الإنسانيَّة"[1]. من جهته، صرَّح كاليكليس - وهو أحد مشاهير السفسطائيين المتأخِّرين- بأنَّ الآلهة ليست إلاَّ من خلق المشرِّعين ابتدعوها ليرهبوا بها الشعوب والجماهير فيذعنوا لقوانينهم ويخفِّفوا من جرائمهم بعض الشيء[2].

والواقع أنَّ الجواب السفسطائيَّ حول المعرفة والدين لا يبتعد كثيرًا عن الجواب عن سؤال الوجود وإمكانيَّة معرفته؛ إذ يرى جورجياس (480-375 ق.م) أنَّه لا يوجد شيء، وإذا وجد شيء فلا يمكن معرفته أو إدراكه، وإذا أمكن إدراكه أو معرفته فلا يمكن نقله إلى الغير[3].

وقد رأى سقراط أنَّ هذا الجواب السفسطائيَّ من الممكن أن يهزَّ كيان المجتمع اليونانيِّ، ويقطع كلَّ طريق من الممكن أن يؤدّي إلى الحقيقة في المعرفة أو الدين أو الوجود. ومن ثمَّ راح يجوب أسواق أثينا وشوارعها ليجادل السفسطائيين علنًا في مختلف أجوبتهم على أسئلة الناس لبيان زيف حججهم، وبطلان خدعهم اللُّغويَّة وأغاليطهم المنطقيَّة. فاستبدل سؤاله بإجابتهم، وشرع يعطي لكلِّ إجابة سؤال، بل سؤال يليه سؤال في جدل مستمرٍّ يروم توليد المعاني ومحاولة تحليل الألفاظ وردِّها إلى معانيها الحقيقيَّة الأصليَّة من دون أيَّة مغالطة أو خديعة. ولم يكن هدفه في ذلك هو الوصول إلى لحقيقة بقدر إثبات جهل محاوره أو عجزه عن مواصلة الجدل، فيشعر مثلاً بأنَّه قد وقع في التناقض أو في حالة من المصادرة على المطلوب، فأخذ يدور في تعريف دائريٍّ لا ينتهي.

إذا رجعنا -على سبيل المثال- إلى محاورة "أوطيفرون" فسنجد أنَّ سقراط يسأل محاوره عن معنى التقوى والفجور كما يفهمهما عامة الناس، وينتقل من سؤال إلى آخر، ثمَّ يقارنهما بمعناهما على الحقيقة كما يجب أن يُفهم؛ ورغم ذلك نراه يفنِّد الرأي الشائع عنهما من دون أن يُعقِّب على ذلك بتعريف لهما كما يراهما. كلُّ ما في الأمر أنَّه يشعرنا بأنَّه يمهِّد الطريق ليظفر من محدِّثه بجواب عن سؤاله الذي ألقاه في أول الحوار، ثمَّ يرفض أن يدلي آخر الأمر برأيه في الموضوع[4].

وقد واجه سقراط إجابة "أوطيفرون" حول التقوى والفجور والذي نصَّ على أنَّ: "التقوى ما هو عزيز لدى الآلهة، والفجور ما ليس بعزيز عليهم"[5] بسؤال: أفلا يجوز أن يختلف الآلهة في الرأي

---

[1]- السفسطائيون هم مجموعة من الخطباء ومعلّمي الخطابة والطبيعيَّات الذين ظهروا في القرن الخامس قبل الميلاد، واحترفوا التعليم المتنقّل وعرض الخطب والمحاورات والمناظرات على ذوي الأموال ليتباعوا منهم تلك المنتجات الأدبيَّة، أو ليستخدموهم كأساتذة بأجر لأبنائهم. ولكن لم تجمعهم مدرسة فلسفيَّة بعينها، ولم يُؤثَر عن أيٍّ منهم أنَّه تعمَّد تكوين مثل هذه المدرسة التي يلتفُّ فيها التلاميذ حولَ أستاذ بعينه يتلقّون عنه هذه التعاليم، وإنَّما كلُّ ما جمع بينهم هو شذوذ آرائهم وإنكارهم للحقيقة المطلقة، أمَّا بخلاف ذلك فلم يندرجوا تحت راية واحدة تظلّلهم في كثير من الآراء كالمدارس الأخرى، وإنَّما هم خليط من المدارس اليونانيَّة القديمة، وكان أهمّ زعمائهم: بروتاجوراس، جورجياس، أنطيفون، بروديقوس، هبياس.

[2]- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانيَّة قبل سقراط، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيَّة، 1954، ص 264.

[3]- محمد غلاب، الفلسفة الإغريقيَّة، ج1، القاهرة، الطبعة الأولى، سبتمبر 1938، ص150.

[4]- انظر، مصطفى النشَّار، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة من منظور شرقي، ج2، القاهرة، دار قباء، 2000، ص59.

[5]- أفلاطون، محاورة أوطيفرون، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، 2001، ص 23-57.

كما يختلف الناس سواء بسواء؟ ثمَّ يستطرد بتفسيرات تزيد من حيرة السؤال كأن يقول معقِّبًا على سؤاله: إن ذلك جائز ولا ريب، وبخاصة في ما يتعلَّق بالخير والشرِّ، إذ لا يقوم الخير والشرُّ على قاعدة ثابتة. ولعلَّ هذا الضرب من أوجه الاختلاف هو الذي يثير الخصومة والقتال، إذن فالفعل الذي يكون عزيزًا لدى إله قد لا يكون عزيزًا لدى غيره من الآلهة، فيكون الفعل الواحد على هذا النحو تقيًّا وفاجرًا في آن واحد، خذ مثلاً اتِّهام (أوطيفرون) لأبيه بالقتل، فقد يصادف هذا الفعل رضى في نفوس "زيوس" (لأنَّ زيوس أقدم على الفعل نفسه مع أبيه) ولكنَّه قد يغضب كرنوس أو أورانوس (لأنَّهما لقيا من ولديهما مثل هذا العقوق) [1].

ولا أدري كيف لم يقف الباحثون عند رأي سقراط الذي يمقت تلك الأساطير اليونانيَّة التي تُروى حول الآلهة ثمَّ يحتجُّ هو برأيه حول الآلهة وأساطير قتل بعضهم بعضًا وعقوق الأبناء للآباء من الآلهة! أو لِمَ لم يدقِّقوا في غاية السؤال السقراطيِّ الذي يظلُّ سؤالاً موجَّهًا بقصد إقصاء المختلف عنه وغير المرغوب به، والصورة المنطقيَّة الحقَّة ههُنا قد تكون في الغالب: شكلاً من أشكال المصادرة على المطلوب، فالمقدِّمات الحواريَّة على شكل أسئلة مُعدَّة سلفًا لتنتهي إلى هذه النتائج، أمَّا المطالب المنشودة غايةً من نصوص أفلاطون على لسان سقراط فهي رغائب أفلاطون في البيان عن الحقائق عاريةً، من دون أن تبلغها في ذاتها أو لذاتها. وحسبنا هنا الإشارة إلى المزلق الواضح المقرِّ به علنًا في العجز عن بلوغ تعريف للتَّقوى في محاورة)أوطيفرون) [2].

لقد وقف سقراط ضدَّ إجابة السفسطائيين حول أيُّهما يجب أن يُفضِّل الإنسان: القانون الطبيعيّ أم القانون السياسيّ؟ فهم رأوا أنَّه لا يجب على المواطنين الإذعان التامّ للقوانين السياسيَّة التي سنَّها مشرِّعو القوانين في أثينا، وسمحوا للمغامرين من تلامذتهم بالاستهانة بالقوانين وبالإدارة الشعبيَّة والاستيلاء على السلطة متى حلا لهم ذلك ومتى استطاعوا؛ أي متّبعين -بإخلاص- لقانون الطبيعة [3]. كذلك رفض إجابتهم حول الحقيقة النسبيَّة المتغيرّة، ودعا إلى حقيقة واحدة صحيحة وثابتة، لكنَّه رأى أنَّ الحقيقة الواحدة الثابتة لا يمكن الوصول إليها!

هكذا كانت تنتهي محاورات سقراط مع السفسطائيين نهاية سلبيَّة، رغم أنَّ البعض يرى أنَّه كان بإمكانه، وهو بهذه العقليَّة المجادلة القديرة، أن يصل إلى "التعريف"، تعريف حقيقة أيِّ شيء لو أراد ذلك، لكنَّه – كما تشير إلى ذلك المحاورات الأفلاطونيَّة ومذكَّرات أكسينوفون- لم يفعل ذلك. فهل هذا يعني أنَّه كان يكتفي بإفراغ عقول محاوريه من معارفهم الزائفة، ووضعها على الطريق الصحيح للمعرفة إذا ما تنبَّهوا إلى معرفة معنى التعريف الشامل المطلق؟ أم أنَّه كان بذلك يحثُّهم

[1]- المرجع السابق، ص33.
[2]- المصدر السابق، ص36-37.
[3]- سارة المحمود، سقراط: قراءة في منهج السؤال، ص 364.

على إدراك هذا التعريف المطلق، ويبيّن لهم كيفيَّة الوصول إليه من دون أن يقدِّمه لهم؟! أو أنَّ غايته كانت بخلاف ذلك؟!

ثالثًا: السؤال السقراطيُّ بين إعلان الجهل والتهكُّم

كان السؤال السقراطيُّ هو محور المنهج السقراطيِّ الذي يقوم على الحوار، والحوار سؤال وجواب، لكن سقراط كان دائم السؤال، وعندما يحاول الجواب يذيّل جوابه بسؤال. وهذا الحوار يقوم على افتراض مهمٍّ ذي شقَّين: أنَّ الحقيقة موجودة، وأنَّ المعرفة ممكنة. وفي لقاء مع مدّعي حيازة معرفة الحقيقة هذه يبدأ، منهجيًّا على الأقلّ، بافتراض أنَّ معرفتهم هي المعرفة الحقيقيَّة، ثمَّ ينتقل ابتداءً من هذا الفرض إلى فحص النتائج والمتضمّنات لهذه المعرفة المدَّعاة، التي لن تصبح حقيقيَّة إلَّا إذا اتّفق عليها الطرفان، بحيث إنَّ أحد أهداف المنهج السقراطيِّ هو الوصول إلى الوضوح الذاتيِّ لدى الأطراف المتحاورة، أي وعيهم المقام على أساس عقليٍّ بأنَّ معرفتهم هي الحقيقيَّة [1].

والوضوح الذاتيُّ هو في المحلِّ الأول معرفةُ الفرد لذاته تطبيقًا لمبدأ "اعرف نفسك بنفسك"، ولكن ما الآليَّة التي وضعها سقراط لمعرفة النفس بالنفس؟ ليس هناك آليَّة محدَّدة، ولكنَّه مجرَّد شعار ألقاه، وأُعجب تلامذته بشكله البراق فردَّدوه من بعده، وجعلوه شعارًا للفلسفة السقراطيَّة، وهو في الأصل مبدأ مصريٌّ، لم يكن أبدًا من ابتكاره أو ابتكار أحد من تلامذته، وفي هذا يقول جورج جي إم جيمس: "هو مبدأ منقول مباشرة أو على نحو غير مباشر من بين النقوش المكتوبة على الجدران الخارجيَّة لمعابد نظام الأسرار في مصر القديمة" [2].

فضلاً عن أنَّ هذا المبدأ مستعار من حضارة أخرى، هو أيضًا قاصر، إذ يقصر دائرة الاهتمام العلميِّ على النفس وحدها أو على الإنسان وحده، من دون بقيَّة الموجودات من حوله، والتي لو جهلها الإنسان لما نفعته معرفة نفسه كثيراً. فإذا ما رجعنا إلى دائرة النظر في الإسلام - على سبيل المثال - فسنجدها لا تكتفي بمعرفة النفس وحدها وإنَّما تتَّسع لتشمل ملكوت السماوات والأرض، مثل تأمُّل وظائف النحل، وتصريف الرياح، وتعاقب الليل والنهار، وتنظر إلى الإبل كيف خُلقت، وإلى السماء كيف رُفعت، وإلى الأرض كيف سُطحت ... وغير ذلك من عجائب المخلوقات. كما تحرص على معرفة القوانين التي تضبط وتنظِّم تلك الظواهر فذلك يزيد في وعي وإدراك الإنسان ليعرف نفسه ويعرف ما يحيط به، فيدرك خالقه على النحو الأتمّ.

يجدر القول أيضًا أنَّ هذا المبدأ السقراطيَّ يجعل المعرفة كلَّها كامنة في النفس، وأنَّ معرفة

---

[1]- عزَّت قرني، الفلسفة اليونانيَّة حتى أفلاطون، الكويت، منشورات جامعة الكويت،1993، ص125.
[2]- عزَّت قرني، الفلسفة اليونانيَّة حتى أفلاطون، ص129.

النفس هي أساس كشف كلِّ سرّ؛ فلا حقائق خارج نفوسنا، بل هي في داخلها أو على الأقلِّ نجد في داخل نفوسنا القضايا الكفيلة باكتشاف هذه الحقائق كما يزعم سقراط [1]. وهو أمر ظاهر البطلان، فلو كان الأمر كذلك لما ذهب الإنسان ليستكشف العالم من حوله أو حتى يخترع الأجهزة الدقيقة التي تمكِّنه من فحص جسده وتحليل دمه ليعرف ما إذا كان جسده صحيحًا أم عليلاً، ويعرف ما هو طبيعة المرض الذي يهاجم جسده وكيف يعالجه.

وإذا عُدنا مرَّة أخرى إلى المنهج السقراطيِّ في الحوار فسنجده يتضمَّن نقطتين مهمَّتين، هما: نقد المعرفة، والحثُّ على الاهتمام بالنفس. توضح النقطة الثانية هدف الحوار، أمَّا الأولى فتضع أيدينا على مرحلة رئيسيَّة من مراحله الثلاث. فالمرحلة الأولى من مراحل الحوار السقراطيِّ هي مرحلة وضع المشكلة وضعًا دقيقًا، وعادة ما يكون ذلك على صيغة: ما هو كذا؟ والثانية هي الوصول إلى إجابات متتابعة عن السؤال هي الفروض التي يقوم سقراط بفحصها واحدًا وراء الآخر مبيّنًا التناقضات التي تقوم عليها أو تلك التي تؤدي إليها. والمرحلة الثالثة هي بصفة عامَّة التفنيد الأخير والشعور بالجهل عند المتحدِّث [2].

ولاشكَّ في أنَّ المرحلة الثانية هي أهمُّ مراحل الحوار السقراطيِّ؛ حيث ينتقل فيها من مرحلة السؤال فقط إلى مرحلة تفنيد الإجابات وطرح الأسئلة معًا. وفيها كان يتميَّز الحوار بخاصّيَّتين هما:

إعلان الجهل: يعلن سقراط في جل محاوراته – كما جاءت على لسان وقلم تلميذه أفلاطون- أنه يجهل كافة الأمور، وأنه قد أخذته الدهشة من جواب كاهنة معبد دلفي عندما سُئلت عن أعلم الناس فأجابت بأنه سقراط، وأنه ليس في الأثينيين رجل من ترجح حكمته حكمة هذا الرجل. ثم استطرد القول حول هذه النقطة في محاورة "الدفاع" قائلا: "**وأما أنا فلا أدري، ولا أزعم أنني أدري**"[3]. ولكن سقراط يعترف أن من يسمعونه يظنون أنه يعرف الحقيقة بخصوص المسائل التي يتناقش فيها مع الآخرين، ولكن الحقيقة هي أنه لا يعرف شيئًا، على حد قوله.

إذا رجعنا إلى محاورة "مينون" -كمثال لذلك- ففيها يدور نقاش طويل بين سقراط ومينون؛ حيث نجد سقراط يقول: "بحق الآلهة يا مينون، ماذا أنت قائل عما تكونه الفضيلة؟ تكلم ولا تبخل بكلامك"[4]. ويقدم مينون تعريفات متنوعة لعدد من الفضائل: "فضيلة الرجل أن يكون ماهرًا في إدارة شؤون الدولة، ومن ثم أن يكون قادرًا على مساعدة الأصدقاء، ومحاربة الأعداء، وفضيلة المرأة أن تعني برعاية أسرتها، وأن تطيع زوجها، وهناك فضائل أخرى: للأطفال والشبان والشيوخ.

---

[1]- جورج جي. إم. جيمس، التراث المسروق، ترجمة شوقي جلال، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، د. ت، ص167.
[2]- محمد غلاب، الفلسفة الإغريقيَّة، ج1، ص167.
[3]- عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، ص130.
[4]- أفلاطون، الدفاع، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001، ص 77.

غير أن هذه الإجابة لا تقنع سقراط؛ فيخبر محاوره أنه لم يطلب منه ذكر عدد من الفضائل الجزئية. وإنما هو يبحث عن تعريف شامل للفضيلة يحوي في جوفه جميع الفضائل الأخرى. ويجيب مينون أن هذا التعريف الذي يريده سقراط للفضيلة هو: "القدرة على قيادة الناس"[1]. غير أن سقراط يعود إلى الاعتراض على هذا التعريف محتجًا بأن فضيلة الأطفال والعبيد ليست في الحكم ولا في السيطرة، أي ليست في قيادة الناس. ويظل النقاش سجالا بينهما حتى يعلن مينون في النهاية أنه لا يعرف للفضيلة تعريفًا شاملاً، وأن جميع التعريفات التي ذكرها خاطئة بعد أن شككه سقراط في جميع تعريفاته للفضيلة؛ حيث يقول مينون لسقراط: "إنك لا تفعل شيئًا غير أن توقع نفسك في الشك. وأن تجعل الآخرين يقعون في الشك ... أشعر أنني قد خُدِّرت نفسًا وجسمًا، ولم أعد أملك الإجابة على أسئلتك"[2]. وهذا هو دأب سقراط في كل محاوراته، فهو الأمر نفسه الذي وجدناه مع أوطيفرون عندما شككه سقراط في كل تعريفاته عن التقوى حتى أنه تهرب منه قائلاً: "سأخبرك في وقت آخر يا سقراط عن ما هي التقوى؛ لأنني على عجل ولابد أن أذهب الآن"[3].

وفي الواقع لا يستطيع الباحث أن يجزم إذا كان جهل سقراط المعلن حقيقي أم مصطنع؟ هل كانت أسئلته التي لا تنتهي إلى إجابة واضحة أسئلة عالِم بكنه الحقائق لكنه يتصنع الجهل؟ أم أنَّه بالفعل يمر بأزمة شك حول كل المعارف الموجودة في هذا العصر (عصر الحرب البيلونيزية) الذي سادته حالة من الشك وعدم الاستقرار الفعلي؟ على أيّة حال – كما يرى عزت قرني- أنَّ قول سقراط -سواء أكان ذلك ادّعاءً منه أو حقيقة- بالجهل له وظائف منهجيّة مهمة منها:

أنَّه ييسر البحث المشترك في المسائل المعروضة، وإلا تحول الأمر إلى تلقين وتلق.

هو يسمح بالنظر في كل الفروض الممكنة، مما يوسع دائرة البحث ويكشف أكثر وأكثر عن معارف الطرف الآخر.

هو يولد لدى الطرف الآخر وهم أن النتائج التي يصل إليها الطرفان إنما توصل إليها بنفسه وليس سقراط الذي يكتفي بالسؤال والاعتراض، ثم بالسؤال من جديد[4].

التهكم والتوليد: يعني التهكم السقراطي "التظاهر بقبول رأي الطرف الآخر ثم جذبه إلى الحديث ثم فحص متضمنات هذا النص والوصول به إلى نتائج لا يقبلها العقل [5]. وقد ظهر سقراط في هذه الخطوة متهكمًا ينشد اثبات جهل الآخرين والسخرية منهم؛ إذ أنه يرى أن السخرية

[1]- أفلاطون، في الفضيلة- محاورة مينون، ترجمة وتقديم عزت قرني، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2001، ص 73-74
[2]- المصدر السابق، ص80.
[3]- المصدر السابق، ص101.
[4]- أفلاطون، محاورة أوطيفرون، ص 57.
[5]- عزت قرني، الفلسفة اليونانيَّة حتى أفلاطون، ص131.

هي التي تخلصنا من الخطأ وتعد عقولنا لقبول المعرفة، وإنها أمضى سلاح للقضاء على الأباطيل والأضاليل" [1]. ولا أدري كيف يكون للسخرية هذا الدور الفعال؛ إذ أن السخرية لا تأتي إلا بالشر دائمًا فهي نتيجة منطقية للكبر والتعالي.

وهنا يرى الدكتور إمام عبد الفتاح إمام أنه إذا كان تهكمًا فليس تهكمًا بالمعنى السيئ، وإنما هو تهكم قصد من ورائه إثارة التفكير في نفوس الآخرين، وحثهم على البحث في قيمة ما يؤمنون به، ودفعهم عن الكشف عن الحقائق على أساس صحيح؛ ولذا يمكن أن يقال عنه: إنه مزاح محبوب لا قدح فيه ولا هجاء [2]. ولا أتفق مع هذا الرأي تمام الموافقة؛ لأن سقراط بالفعل كان يسخر أحيانًا من المتحدثين معه. مع الأخذ في الاعتبار أن الخصم كان يثور تدريجيًا من محاصرة أسئلة سقراط له ويتأفف منها، خاصة مع شعوره التدريجي بأنه يتشكك في أجوبته التي هي نتيجة لقناعاته الذاتية، وما كان يظن أنه يعرفه معرفة يقينية. ولا شك أن تزعزع القناعات الذاتية تصيب الإنسان بالغضب والإحباط في كثير من الأحيان. لكن سقراط "كان يبذل جهدًا متواصلاً لكي يمسك بزمامه حتى لا يثور ثورة قاطعة فيخرج عن قواعد المناقشة" [3]. كما أن سقراط في هذه الخطوة يبدو كذلك شاكًا في كل شيء، حتى أنه يصل بالخصم إلى حالة عنيفة من الحيرة الذهنية، لا يدري بعدها كيف يجيب على أسئلته.

تلك كانت طريقة سقراط المميزة في التهكم وادعاء الجهل. **كان إذا ما سُئل يرفض الإجابة ويدعي الجهل ويفعل كل شيء إلا أن يقدم جوابًا.** وهذا ما لاحظه محاوره "ثراسيماخوس" في محاورة الجمهورية حينما قال: " كم هي صفة مميزة لسقراط! أجاب بضحكة ساخرة؟ ذلك أسلوبك التهكمي! ألم أتنبأ؟ ألم أخبركم مسبقًا بأن كل ما يُسأل عنه يرفض الإجابة عليه، ويحاول السخرية أو يتملص ليتفادى الإجابة؟" [4].

وإلى هنا يصل سقراط إلى مبتغاه وهو توليد الأفكار من العقول عن طريق تحليل الألفاظ وردها إلى معانيها الحقيقية الأصلية دون مغالطة أو خديعة من أجل الوصول إلى الحقيقة. وتقوم هذه الخطوة في توليد الأفكار على أساس أنه إذا لم يكن لدى الإنسان علم صحيح، فإن في جوفه حقائق كامنة يستطيع أن يستخلصها من داخل نفسه ومن نفوس الآخرين. فهي حقائق كامنة لا يدري بها الإنسان، وهذا ما يسمى بالتوليد. وأوضح عرض- لهذه الخطوة- يوجد في محاورة "مينون" حيث نجد سقراط يلقي مجموعة من الأسئلة على عبد من عبيد مينون لم يتعلم قط. ويسير معه خطوة

[1]- المرجع السابق، ص132.

[2]- محمد غلاب، الفلسفة الإغريقيَّة، ج1، ص 170.

[3]- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1996، ص 77.

[4]- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي- الفلسفة اليونانيَّة من طاليس إلى أفلاطون، الإسكندريَّة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط2، 2014، ص 109.

خطوة حتى يجعله يبرهن على إحدى النظريات الهندسية لفيثاغورس؛ فالمنهج السقراطي يرتكز على اعتقاد سقراط أن الأطفال يولدون وفي أنفسهم جميع ألوان المعرفة. ولكنهم يحتاجون إلى قليل من العون حتى يتذكروا هذه المعارف [1].

وهكذا يعيد سقراط بناء المعرفة على أسس جديدة، تتمثل في إعادة تطهير النفوس من وهم امتلاك اليقين أو الحقيقة المطلقة؛ ثم العودة إلى توليد المعرفة الكامنة داخل النفس البشرية. وقد قيل إن سقراط -باستعماله لأسلوب التوليد- كان يمارس فكريًا الصناعة التي كانت تزاولها والدته، إذ أنه هو أيضًا كان يولد الأفكار من نفوس محدثيه، ومعنى هذا أن هذه الأفكار كانت موجودة في فطرة الناس، أي أن الأطفال يولدون وفي نفوسهم يكمن علم فطري. فالعلم عند سقراط – وكذلك عند أفلاطون- أولي سابق على التجربة ويقتصر أثر التعليم في المدرسة أو الجدل في السوق على إيقاظ النفس، فيذكرها بهذه المعاني الفطرية التي كانت موجودة فيها قبل ميلادها الأرضي، وكانت قد حصلت عليها من عالم آخر وهو عالم المُثل كما سيقول لنا أفلاطون فيما بعد، فالتعلم إذن ليس إلا تذكر، وأما أساليب الجدل المختلفة فهي التي تساعدنا على استرجاع المعاني، وهذا هو معنى توليد سقراط لأفكار محدثيه.

رابعًا – السؤال السقراطيُّ ونظريَّة المعرفة

لا شكَّ في أنَّ السؤال هو أوَّل سبيل إلى المعرفة، وكان السؤال السقراطيُّ الأشهر في نظريَّة المعرفة هو: كيف يمكن الوصول إلى الحقيقة المطلقة؟ وما هي الوسيلة إلى ذلك؟ وهكذا كان سؤالاً موجَّهًا نحو معرفة الحقيقة المطلقة: حقيقة البرّ، والتقوى، والجميل، والقبيح، والعدل، والظلم، والحكمة، والجنون، والشجاعة، والجبن... إلى آخر تلك المفاهيم التي يشيع استخدامها بين الناس من دون أن يقفوا على ماهيَّتها أو معانيها الحقيقيَّة. ومن ثم كان سؤال سقراط الجوهريُّ في نظريَّة المعرفة هو سؤاله عن كيفيَّة الوصول إليها.

في البداية نقول إنَّ سقراط لم يهتمَّ بالطبيعيَّات والرياضيَّات؛ حيث يقول في محاورة الدفاع :"إنيّ لا أتَّصل بتلك الدراسة الطبيعيَّة بسبب من الأسباب" [2]، لأنَّ اهتمامه انحصر في النظر إلى الإنسان، وهذا معنى عبارة شيشرون أنَّ سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، فأعرض بذلك عن المعرفة الطبيعيَّة الخاصَّة بالكون من حوله؛ إذ كان متبرِّمًا من جرَّاء التقلُّبات الناجمة عن الحروب الدائمة والمؤامرات السياسيَّة والمشاكل الاقتصاديَّة، ومن جرَّاء البحوث الصبيانيَّة

[1]- أفلاطون، المحاورات الكاملة- محاورة الجمهوريَّة، الكتاب الأول، ترجمة شوقي داود تمراز، بيروت، الأهليَّة للنشر والتوزيع،1994 ص56.

[2]- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، ص 78.

والمناقشات السفسطائيَّة الفارغة، ومن جرَّاء فروض الفلاسفة وعلماء الطبيعة وتفسيراتهم الخرافيَّة التي لا أساس لها. لذلك أعرض عن تلك المعرفة الخاصَّة بالطبيعيَّات، ورأى أنَّه قبل أن يوضح المرء الكون أليس من الأفضل أن يبدأ بترتيب منزله وشؤونه الخاصَّة؟ وبدلاً من أن نحاول فهم الأشياء التي لا تُنال، ألا ينبغي أن نوضح الأشياء التي نستطيع أن نسيطر عليها؟ نحن بشر: ألا ينبغي أن نحاول أن نعرف أنفسنا وسائر البشر قبل أيِّ شيء آخر [1]. ومن ثمَّ ذهب "أولمستيد" إلى أنَّ **تأثير سقراط على العلم كان كارثيًّا**؛ حيث إنَّه أهمل الطبيعة وأعاد كلَّ معرفة إلى النفس الإنسانيَّة. فقد ثار على أصحاب الفلك والآثار العلويَّة وجميع الذين انصرفوا إلى النظر في الأشياء السماويَّة وتحت الأرضيَّة عوضًا عن الحياة البشريَّة العاديَّة، فقد كان يستسخف كثيراً الفحص عمَّا يتمُّ للأشياء المجاورة لقطعة الحديد الممغنط عند حكِّه، إلَّا أنَّ هذا السبيل إلى معرفة المغناطيس وأثره في الأشياء وعلاقته بتوليد الكهرباء والطاقة هي التي غيَّرت وجه العالم [2].

كان شعار سقراط المعرفيّ " **اعرف نفسك**" الذي سبقت الإشارة إليه، والذي يشير إلى أنَّ المرء يجب أن يتأمَّل نفسه ولا سيَّما الجزء الإلهيّ منها. حيث تصدر عن هذه النفس كلُّ معرفة يمكن أن يوثق بها؛ فلا الماء ولا التراب ولا الهواء ولا النار ولا الذرَّات ولا الفراغ يمكن أن تقدِّم إلينا أسباب وعلل هذه الكائنات؛ لأنَّ الإله قد استأثر بعلم تفاصيل أسرار الكون المتعلِّقة بعلله الطبيعيَّة، ولكنَّه قد منحنا بوساطة قوَّة داخليَّة القدرة على معرفة الحقيقة المطلقة، ولم يمنحنا ذلك عبثًا، بل لحكمة عمليَّة، وهي استطاعة معرفة أصول الخيرات والفضائل من: عدالة وعفَّة وشجاعة [3].

يتَّضح من هذا أنَّ النفس عند سقراط هي عضو المعرفة، كما أنَّ العين مثلاً هي عضو الإبصار، وتتوسَّل النفس في سبيلها إلى المعرفة بوسيلتين، هما: التفكير العقليُّ أو ما يسمَّى بالعمليَّات العقليَّة، أي انتقال العقل من فكرة إلى أخرى حتى يصل إلى غاية. أمَّا الوسيلة الأخرى فتتمثَّل بالإدراك المباشر للحقائق. وهنا يكون الأمر أشبه بالحدس الصوفيِّ؛ فلنا بتأمُّل نصوص سقراط الحقّ في الحديث عن نزعة روحيَّة تسيطر عليه؛ حيث كان يؤمن بأنَّه عُهد إليه برسالة واضحة، وهي الاهتمام بنفوس مواطنيه وتعليمهم الحقَّ والخير، وكان لزامًا عليه أن يطيع تلك الأوامر [4]. وقد طغت هذه النزعة الروحيَّة عليه إذ لم يكن يهتمُّ بالمظهر الخارجيِّ ولا يعير الجمال الحسّيَّ أدنى اهتمام، بل انصرف انصرافًا شبه كليٍّ إلى الباطن، فارتفع بحياته الباطنيَّة ارتفاعًا تامًّا، حتى كان كثيراً من الأحيان في شبه ذهول لاستغراقه في تأمُّل باطنيّ [5].

---

[1]- أفلاطون، الدفاع، ص 74.

[2]- جورج سارتون، تاريخ العلم، ج2، ترجمة ماجد فخري وآخرون، القاهرة، الهيئة العامَّة لقصور الثقافة، 2013، 73.

[3]- المرجع السابق، ص89.

[4]- محمد غلاب، الفلسفة الإغريقيَّة، ج1، ص 178-179.

[5]- جورج سارتون، تاريخ العلم، ج2، ص75.

وأرى أنَّ سقراط قد خرج بهذه النزعة من حيّز العقل إلى حيّز الأسطورة؛ حينما ادَّعى أنَّ الله - سبحانه وتعالى - يتَّصل به، وأنَّه يحمل في عنقه أمانة سماويَّة، فقد صار أسير روح أسطوريَّة تسيطر عليه وتوجّهه، وقد أسلم لها قيادَه؛ إذ صار يعتقد أنَّه مسيّر بوحي يملي عليه ما يقول، ويرسم له طريق المسير، ويطلعه على نتائج الأعمال قبل وقوعها. وهو إنَّما يؤدّي رسالة فرضتها عليه الآلهة. وهو ما أطلق عليه الباحثون **(جنيّ سقراط)**، والتي فسَّرها خصومه بأنَّها حالة مَرَضيَّة عانى منها الفيلسوف، بينما رفض تلامذته هذا التفسير ورأوا أن هذا وحي باطنيّ! ممَّا يوحي بالإجماع بوجود هذه الحالة، وبأنَّها ليست محض افتراء من أعداء سقراط وخصومه.

في هذا الإطار، تحدَّث الفيلسوف الألمانيُّ فريدريك شلايرماخر Friedrich Schleiermacher 1834 -1768)م) باستفاضة عن **(جنيّ سقراط)** في كتابه (مؤلَّفات أفلاطون) ذاهبًا إلى أنَّ هذا الذي يُذكر عن سقراط ليس شيئًا من الجنون "وإنَّما هو صوت باطن كان يأتيه في بعض الأحوال، فينبّهه إلى الطريق الذي يجب أن يسلكه في المسائل الخطيرة التي تعرَّض له في حياته، وهو لا يظهر له إلَّا في الأحوال الخطيرة جدًّا التي تظهر أمامه.

يمكن القول بوجه عامٍّ: إنَّ هذا الهاتف (الجنيّ) الأسطوريَّ كان يأتي سقراط على صورة شعور عامٍّ لا يستطيع التعبير عنه، ولكنَّه قويٌّ ملحٌّ مع ذلك، يغمر نفسه، وحين لا يجد ما يبرهن به على رأي ما من آرائه فيقول إنَّما هو وحي أوحي إليه![1]. وهذا يدل على أنَّ الأسطورة اليونانيَّة التي كانت مسيطرة على المناخ العامِّ لليونانيين قد وجدت طريقها إلى نفسه. وقد استبدَّت به إثر جواب كاهنة دلفي عندما سئلت ذات يوم عمَّن هو أحكم من سقراط فأجابت بالنفي، وهو يذهب إلى أنَّه تحيَّر أشدَّ الحيرة إزاء ذلك الجواب؛ لأنَّه لم يكن يعرف شيئًا، ومع ذلك فيستحيل على الإله الكذب، ولهذا طاف بين الناس الذين شاعت عنهم الحكمة، ليستوثق من هذا القول وانتهى إلى أنَّ المقصود أنَّه حكيم كونه الوحيد الذي يعرف أنَّه لا يعرف شيئًا!

خامسًا- السؤال السقراطيُّ والأخلاق

انطلق السؤال السقراطيُّ في مجال الأخلاق من الإشكال المعرفيِّ، فجعل مهمَّته الرئيسة في هدم النظريَّة السفسطائيَّة تحليل المفهومات الخلقيَّة، عسى أن يتوصَّل إلى فهم دقيق للمعاني الأخلاقيَّة العامَّة التي تصدق في كلِّ زمان ومكان؛ فأخذ يتساءل: ما العفَّة؟ وما الاعتدال؟ وما الصداقة؟ وما التقوى؟ وما الشجاعة؟ ... إلخ.

اشتهر سقراط بسؤاله الأخلاقيِّ فكان يكفي أن تقول له "صباح الخير" حتى يسألك: أتدري ما

[1]- مصطفى غلوش، الأسطورة في الفلسفة الإغريقيَّة، الزقازيق، دار الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت، ص59.

معنى الخير؟ وما معنى الصباح؟ وإلى أيِّ وقت يستمرُّ من اليوم؟ وأيَّ صباح تقصد؟ ويتواصل النقاش ساعات طويلة ولا ينتهي إلى نتيجة محدَّدة غير إثارة الشكِّ والحيرة في نفس محاوره. وهو ما نلاحظه في الكتاب الأول من محاورة "الجمهوريَّة" عندما يسأل سيفالوس Cyphalus، وهو رجل صاحب ثروة هائلة، عمَّا يظنُّ أنَّه يجنيه من وراء ثروته الطائلة، فيقول مجيبًا إنَّها تمكِّنه من أن يكون كريمًا يعين المحتاج، وأمينًا لا تضطرُّه الحاجة إلى الخيانة، وعادلاً لا يظلم مسوقًا بضغط الفاقة، فيقف سقراط عند اللَّفظ الأخير ويأخذ في تحليل معنى العدالة، ويدور الجدال حول حقيقتها حتى يثور السفسطائيُّ ثراسيماكوس بعنف على العبث الصبيانيِّ الذي يسمعه، وينحي باللَّائمة على سقراط الذي يقصر مهمَّته في الجدل على توجيه الأسئلة والتسلّي بتفنيد الإجابات التي يتلقَّاها عنها[1].

ولو نظرنا إلى محاورات أفلاطون الأولى (محاورات الشباب)، وهي التي تغلب عليها النزعة السقراطيَّة، لوجدنا أنَّها تهتمُّ اهتمامًا أساسيًّا بتعريف مصطلحات وألفاظ أخلاقيَّة معيَّنة: ففي محاورة خارميدس Charmides يدور التساؤل حول مفهوم "الاعتدال"، وفي محاورة ليسيس Lysis حول مفهوم "الصداقة"، وفي محاورة لاخيس Laches حول "الشجاعة". ولا ينتهي في كلِّ هذه المحاورات إلى نتيجة محدَّدة: لكنَّه يقرِّر بشكل قاطع أنَّ لمناقشة هذه المسائل أهميَّة بالغة، ولا ينفكُّ في تأكيد أنَّه لا يعلم شيئًا، وأنَّه أحكم من غيره في شيء واحد، وهو علمه بأنَّه لا يعلم شيئًا [2].

غير أنَّ سقراط لا يعتقد أنَّ المعرفة مستعصية على التحصيل، بل هو على العكس من ذلك يرى أنَّ البحث عن المعرفة أهمُّ ما يهتمُّ له الإنسان، ويذهب إلى أنَّ أحدًا لا يقترف الخطيئة عامدًا، ولذا فلا يعوز الناس إلاَّ المعرفة لكي يكونوا جميعًا على فضيلة كاملة. وهنا يقرِّر أنَّ الفضيلة علم والرذيلة جهل؛ أي أنَّ الفضيلة الأخلاقيَّة صورة من صور المعرفة؛ فمن عرف الخير سيتَّجه يقينًا إلى فعله، أمَّا من يقترف الشرَّ فيرجع إلى الجهل؛ مثال ذلك أنَّ الرجل المدمن يفرط في الشراب من خلال جهله بالخير الحقيقيِّ، والرجل الشهوانيُّ أشبه في غبائه بالثور!

يمكن القول هنا أنَّ سقراط كان على حقٍّ، إلى حدٍّ ما، لأنَّ الفضيلة، بمقدار ما يعبّر عنها الفعل المتعمَّد مستحيلة من دون درجة من درجات المعرفة لخيريَّة الغاية التي يسعى إليها؛ إذ ينبغي علينا بصفة عامَّة أن نعرف ما الخير؟ وكيف نحصِّله؟ وذلك قبل أن نسعى إليه عامدين. ومن ثمَّ فإنَّ القيمة الأخلاقيَّة لكلِّ صور المعرفة وللتربيَّة بصفة عامَّة، هي التي تساعد في تكوين الحكم الصحيح من غايات الفعل[3].

---

[1]- المرجع السابق، ص61.

[2]- توفيق الطويل، الفلسفة الخلقيَّة نشأتها وتطوُّرها، القاهرة، دار النهضة العربيَّة، 1967، ص35.

[3]- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربيَّة – الفلسفة القديمة، ك 1، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010، ص 165.

مع ذلك، لابدَّ من الإلفات إلى أنَّ سقراط كان مخطئًا بغير جدال لو كان يقصد القول أنَّ معرفة الخير ليست جوهريَّة فحسب لكنَّها الشرط الكافي للفعل الخيّر والعمل الصواب. فلا شكَّ في أنَّ المعرفة تزوِّدنا بالباعث - أو البواعث - للفعل بدرجات متفاوتة، لكنَّها كما أشار أرسطو لا يمكن أن تحلَّ محلَّ الإرادة. ولذلك رفض رأي سقراط الذي يوحِّد بين الفضيلة والمعرفة؛ لأنَّه تجاهل أو نسي الجانب اللَّاعاقل في طبائع البشر، وتوهَّم أنَّ أفعال الإنسان تجري وفاقًا لحكم العقل وحده، ومتى توافرت معرفة العقل تحقَّقت خيريَّة الأفعال، مع أنَّ أكثر الأفعال يأتيها الناس مسوقين بالأهواء والانفعالات وهي الجانب اللَّاناطق في الإنسان، وهذا حقٌّ، فالتجربة تشهد بأنَّ الناس يدركون الخير ومع ذلك ينصرفون عنه، ويعرفون الشرَّ ولا تحول معرفتهم له دون الإقبال عليه! [1].

وقد ترتَّب على توحيد سقراط بين المعرفة والفضيلة أن أصبحت الفضيلة ممكنة التعلُّم، شأنها شأن المعرفة، وإن لم يكن تعلُّمها ميسورًا سهلاً كما هو الحال في الحساب مثلاً- لأنَّها تستند إلى الوراثة والبيئة ونحوها من عوامل- ولذلك نجد أنَّ سقراط قد وقع في تناقض حين اعتبر الفضيلة والرذيلة لا إراديَّتين، بمعنى أنَّ من عرف الخير أتاه على غير إرادة منه، ومن أدرك الشرَّ تفاداه لأنَّ ارتكابه لا يكون إلَّا عن جهل، ومع هذا يصرِّح بأنَّ الفضيلة يمكن أن تُعلَّم؟ لأنَّها إذن يمكن أن تجيء اختيارًا! [2].

من المفيد الإشارة هنا إلى أنَّ الأخلاق الدينيَّة لا سيَّما الأخلاق المسيحيَّة رفضت وجهة نظر سقراط في التوحيد بين المعرفة والفضيلة؛ لأنَّها ترى أنَّ المعرفة ليست شرطًا جوهريًّا للفعل الأخلاقيِّ؛ ذاهبة إلى أنَّ القلب النقيَّ هو الأساس الجوهريّ للفضيلة، والقلب النقيّ قد يوجد في الجاهل كما يوجد في العالم سواءً بسواء، ومن ثمَّ يمكننا فهم دعوة السيد المسيح بأن يعود الناس إلى بساطة الطفولة وطهارتها، بقوله: **"الحقّ أقولُ لكُم: إنْ كُنتُم لا تَتَغيّرونَ وتَصيرونَ مِثلَ الأطفالِ، فلن تَدخُلوا مَلكوتَ السّماواتِ. مَن اَتّضعَ وصارَ مِثلَ هذا الطّفلِ، فهوَ الأعظمُ في مَلكوتِ السّماواتِ"**. [متى: 3:18-7] وكان القديس بولس يشير إلى ضعف إرادة المرء على فعل الخير رغم معرفته له" **إذ لست أفعلُ ما أريده، بل ما أبغضه فإياه أفعل**"[3].

كذلك رفضت الأخلاق الدينيَّة الإسلاميَّة زعم سقراط بأنَّ مجرَّد العلم بالفضيلة كافٍ للاندفاع إلى ممارستها، وأنَّ الوقوع في الشرِّ لا يكون إلَّا عن جهل، إذ ذهب جلُّ علماء الإسلام وفلاسفته ومفكِّريه إلى القول بأنَّ العلم والفضيلة ليسا متماثلين، فقد يعلم الإنسان ولا يعمل، وقد يعمل عكس ما يعلم، كما أنَّ الرذيلة لا تنشأ من الجهل إنَّما تنشأ من فساد الأخلاق الذي يجعل الإنسان

[1]- إمام عبد الفتاح إمام، فلسفة الأخلاق، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د.ت، ص 76.
[2]- توفيق الطويل، الفلسفة الخلقيَّة - نشأتها وتطوُّرها، ص39.
[3]- المرجع السابق، ص39.

يفضِّل الشرَّ على الخير وهو عالم بهما. فالرذيلة في الإسلام تقع من الجاهل كما تقع من العالم لقوله تعالى: ﴿**أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ**﴾ [الجاثية: 23].

يرى الإسلام أنَّ وقوع الرذيلة من العالِم يهبط بعلمه إلى مستوى الجهل؛ لذلك لا يُعتدُّ بالعلم النظريِّ، ولا يسمّيه علمًا إلاَّ إذا اقترن بالتقوى والخشية ومراقبة الله؛ لقوله تعالى ﴿**إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ**﴾ [فاطر: 28]. وبذلك يزاوج بين العلم والخشية، كما يزاوج بين المعصية والجهل، ولكن بمفهوم مخالف لسقراط ومبرأً من سلبيَّاته. فالنفس في الإسلام لا تكمل بمجرَّد العلم كما ذهب سقراط، ولكنَّ لها قوَّتين إحداهما علميَّة نظريَّة والأخرى إراديَّة عمليَّة، ولا بدَّ لها من كمال القوَّتين حتى تكمل.

خاتمة

انتهى بحثنا هذا حول "غاية السؤال السقراطيِّ" إلى نتائج مهمَّة نذكر أبرزها في ما يلي:

أوَّلًا- رام سقراط الوصول إلى الحقيقة المطلقة، فراح يطرح أسئلة تبحث عنها ولا تقنع بالوقوف عند الإجابات المباشرة التي سرعان ما تتهاوى أمام تفنيداته المتواصلة، فلم يصل إلى شيء، وإنَّما ساورته الشكوك في كلِّ شيء، مثلما ساورت كلَّ محاوريه في مختلف القضايا والمفاهيم التي دارت حولها المحاورات؛ إذ قصر مهمَّته على توجيه الأسئلة والتسلّي ببيان تهافت الإجابات التي يتلقَّاها، كما اعتاد أن يمضي في تفنيد الإجابات التي يتقدَّم بها خصمه واحدة تلو الأخرى حتى تنتهي المحاورة باعترافه بأنَّه لم يتوصَّل بعد إلى تحديد معنى المفهوم الذي يتحاوران حوله، ولا تنتهي كلُّ محاوراته- كما قال رسل- إلى نتيجة؛ إذ تنتهي ببقاء السؤال مفتوحًا بعد تفنيد كلِّ الإجابات التي قُدِّمت حوله، وكأنَّ السؤال هو الغاية في ذاته.

ثانيًا- إنَّ الحقيقة المطلقة التي توخَّى سقراط الوصول إليها ليست ممكنة بشريًّا، أو بعبارة أدقَّ لا يمكن أن تصل إليها المعرفة البشريَّة؛ حيث إنَّ العلم البشريَّ يتغيَّر كلَّ يوم، كاشفًا عمَّا هو جديد، ولا يمكن له أن يتوقَّف عند نقطة معيَّنة تمثِّل الحقيقة المطلقة النهائيَّة. كما أنَّ الإجابات الفلسفيَّة على كلِّ الأسئلة التي أثارتها الفلسفة جاءت متعدِّدة بعدد الفلاسفة الذين تصدَّوا لمعالجتها، فلا يوجد فرع بين كلِّ المعارف والعلوم يختلف أصحابه كما يختلف الفلاسفة؛ أي أنَّهم لا يتَّفقون على حقيقة بعينها تكون مطلقة ونهائيَّة. هذا فضلاً عن أنَّ سؤال سقراط كان عن كيفيَّة الوصول إلى الحقيقة المطلقة، ولم يسأل عن إمكان هذا الوصول. وما هذا إلاَّ لأنَّه لم يشكَّ لحظة واحدة في أنَّ ذلك أمرٌ طبيعيٌّ قد وصل من البداهة إلى حدٍّ لا يصحُّ معه التنبيه عليه، وكان ذلك أبعد شيء عن الحقِّ والصواب.

ثالثًا- إنَّ توحيد سقراط بين المعرفة والفضيلة هو فرض يرفضه العقل والمنطق كما ترفضه بعض الأديان السماويَّة صراحة؛ لأنَّه تجاهل الجانب اللَّاعاقل في طبائع البشر المتمثِّل في العاطفة والشهوات، وتوهَّم أنَّ أفعال الإنسان تجري وفاقًا لحكم العقل وحده، وأنَّه متى توافرت معرفة العقل تحقَّقت خيريَّة الأفعال، وهذا ما تكذِّبه التجربة التي تشهد بأنَّ الناس قد يدركون الخير ومع هذا ينصرفون عنه، ويعرفون الشرَّ ولا تحول معرفتهم له دون الإقبال عليه.

كما وقع سقراط في تناقض حين اعتبر الفضيلة والرذيلة لا إراديتيَّن؛ بمعنى أنَّ من عرف الخير أتاه على غير إرادة منه، ومن أدرك الشرَّ تفاداه لأنَّ ارتكابه لا يكون إلَّا عن جهل، ومع هذا صرَّح بأنَّ الفضيلة يمكن أن تُعلَّم؟ أي أنَّها يمكن أن تجيء اختيارًا. وقد رفضت المسيحيَّة التوحيد بين المعرفة والفضيلة، ورأت أنَّ القلب النقيَّ الطاهر يمكن أن يوجد في الجاهل كما يوجد في العالم. كذلك رأى الإسلام أنَّ الرذيلة لا تنشأ من الجهل، وإنَّما تنشأ من فساد الأخلاق الذي يجعل الإنسان يفضِّل الشرَّ على الخير وهو عالمٌ بهما.

رابعًا- كان شعار سقراط الفلسفيُّ هو "اعرف نفسك"، بمثابة الطريقة التي يستخرج فيها المعرفة من نفس سائله، ومن خلال معرفة النفس يستطيع الإنسان الوصول إلى كلِّ المجهولات؛ لكن هذه الطريقة لا يمكن أن تُستخدم في العلم التجريبيّ، إذ إنَّها طريقة متمشّية مع مذهب التذكُّر القائل بأنَّ الإنسان يتعلَّم بتذكُّره لما كان يعرفه في وجود سابق على هذا الوجود. ولا شكَّ في أنَّ هذا ما كان يؤمن به أفلاطون في نظريَّة "المُثُل" التي تُعدُّ إحدى الشطحات الخياليَّة في تاريخ الفلسفة الغربيَّة، ويظلُّ هذا الرأي قائمًا خصوصًا أنَّ سقراط لم يترك أثرًا مكتوبًا وإنَّما وصلتنا آراؤه عن طريق محاورات أفلاطون، ومن هنا يستحيل فيها تعيين المقدار الذي ينبغي أن نعزوه إليه، والمقدار الذي نعزوه إلى أفلاطون.

خامسًا- لم يكن سقراط هو الذي ابتكر الطريقة التي تلتمس المعرفة عن طريق السؤال، وإنَّما اقتبسها من زينون - تلميذ بارمنيدس - الذي كان أول من استخدم الجدل على صورة مطَّردة؛ وفي المحاورة الأفلاطونيَّة "بارمنيدس" ترى زينون يعامل سقراط المعاملة نفسها التي يعامل بها هو أشخاصًا آخرين في مواضع أخرى من المحاورات، لكنَّه هذَّبها وارتقى بها وجعلها منهجًا شبه متكامل آمن به أشدَّ ما يكون الإيمان؛ حيث إنَّه حين حكم عليه بالموت أخذته نشوة فكريَّة لأنَّه في العالم الآخر سيُتاح له أن يُلقي أسئلته إلى الأبد من دون أن يُحكم عليه بالموت؛ إذ إنَّه سيكون عندئذٍ من أصحاب الخلود.

قائمة المصادر والمراجع

1. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانيَّة قبل سقراط، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيَّة، 1954.
2. أفلاطون، المحاورات الكاملة- محاورة الجمهوريَّة، الكتاب الأول، ترجمة شوقي داود تمراز، بيروت، الأهليَّة للنشر والتوزيع،1994.
3. أفلاطون، محاورة أوطيفرون، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، 2001.
4. أفلاطون، محاورة الدفاع، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، 2001.
5. أفلاطون، في الفضيلة- محاورة مينون، ترجمة وتقديم عزَّت قرني، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2001.
6. إمام عبد الفتاح إمام، فلسفة الأخلاق، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د.ت.
7. إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1996.
8. برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربيَّة – الفلسفة القديمة، ك 1، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، 2010.
9. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقيَّة نشأتها وتطوُّرها، القاهرة، دار النهضة العربيَّة، 1967.
10. جورج جي. إم. جيمس، التراث المسروق، ترجمة شوقي جلال، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، د. ت.
11. جورج سارتون، تاريخ العلم، ج2، ترجمة ماجد فخري وآخرون، القاهرة، الهيئة العامَّة لقصور الثقافة، 2013.
12. سارة المحمود، سقراط: قراءة في منهج السؤال، فصل في كتاب: نقد الحضارة الغربيَّة. الجزء السادس: تاريخ الاغريق بين القرنين الخامس والأول ق.م»، تأليف مجموعة باحثين، العتبة العباسيَّة المقدَّسة، المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيَّة، الطبعة الأولى النجف، العراق، 1443 ه/ 2022.
13. عزَّت قرني، الفلسفة اليونانيَّة حتى أفلاطون، الكويت، منشورات جامعة الكويت،1993.
14. قائد عباس، ماهيَّة السؤال بين الفلسفة والعلم، مقال في جريدة «الصباح» منشور بتاريخ 2023/12/27، على الرابط التالي: https://alsabaah.iq/89386-.html
15. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفيّ - الفلسفة اليونانيَّة من طاليس إلى أفلاطون، الإسكندريَّة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط2، 2014،
16. محمد غلاب، الفلسفة الإغريقيَّة، ج1، القاهرة، الطبعة الأولى، سبتمبر 1938.
17. مجمع اللُّغة العربيَّة، المعجم الوجيز، الهيئة العامَّة لشئون المطابع الأميريَّة، القاهرة، 1426 ه/2005.
18. مصطفى النشَّار، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة من منظور شرقي، ج2، القاهرة، دار قباء، 2000.
19. مصطفى غلوش، الأسطورة في الفلسفة الإغريقيَّة، الزقازيق، دار الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.
20. إمام عبد الفتاح إمام، فلسفة الأخلاق، ص77.

سؤال الحداثة العاثر عن الله
مَن خلَق مَن: الإله أم الدِّماغ البشري؟

جورج هلال
أستاذ الفلسفة في جامعة مونتريال- كندا . قدّم لها: جوزيف بيرجيرون

ملخّص إجماليّ

مَن خلَق مَن؟ هل الله هو الذي خلق الدِّماغ البشريَّ أم الدِّماغ هو الذي خلق فكرة الله؟.

البيِّن اننا بإزاء سؤالٌ محوريٌّ مركَّب من الفيزياء والفلسفة واللَّاهوت، ودار مدار قضيَّة إشكاليَّة جامعة. سوف تجري محاولة الإجابة على السؤال المشار إليه، في الندوة الفكرية التي أقيمت في «مركز مونتريال الثقافي» بمشاركة أستاذين متخصِّصين بالفلسفة وعلم اجتماع الأديان في كندا، أحدهما، البروفسور جورج هلال، أستاذ الفلسفة في جامعة مونتريال، والثاني هو يانيك فيلديو. كما شارك إلى جانبهما في التقديم والاستهلال الباحث في فلسفة العلم البروفسور جوزيف آرثر بيرجيرون، وبحضور حشد من طلبة الدراسات العليا.

في الواقع أنَّ سؤال[من خلق من: الإله أم الدماغ البشري؟] ليس جديدًا على مدوَّنات الحداثة، فقد استهلك مساحة واسعة من الجدال في خلال القرون المنصرمة، لكنَّه يعود اليوم بقوة في سياق الجدل المستأنف بين التيَّارات الإلحاديَّة والإيمان الدينيِّ المعاصرة في الغرب.

* * *

مفردات مفتاحية: السؤال العاثر – الإله – الدماغ البشري – الإلحاد- الإيمان – علم الأعصاب.

ـ العنوان الأصلي للمحاضرة بلغتها الأصليَّة:

le cerveau a-t-il créé Dieu ou Dieu a-t-il créé le cerveau Débat avec Georges Hélal et Yanick Villedieu

المصدر الأصليُّ للنص: **www.cccmontreal.org/wp-content/uploads/2012/ 11 /sciences_dieu_cerveau.pdf-**

- تعريب أمين خليل ـ مراجعة فريق التحرير.

مجلة علم المبدأ
العدد الثاني عشر - 1446هـ - شتاء 2025م

تمهيد

التمهيد للمحاضرة:

جوزيف آرثر بيرجيرون

قبل سنوات كتب الفيزيائيُّ الأميركيُّ بي.جي.اي بيبلز (P.J.E. Peebles)، وأحد مصمِّمي نظريَّة الانفجار الكبير (Big Bang)، التي لا تزال في مقدَّم النظريَّات حول تفسير نشأة الكون، يقول: "إنَّ تاريخ العلم هو تاريخ تحسين التخمينات (approximations) المتعاقبة التي تثير أسئلة جديدة وتوجِّه البحث نحو تخمينات أكثر دقَّة. غير أنَّ قضيَّة الاستفهام عن أصل الكون ليست مفصولة عن السؤال حول وجود الله. ومن البيِّن القول أنَّه إذا كان ثمَّة انفجار ضخم كالانفجار الكبير هو الذي أنتج الكون، وحركة الزمان والمكان، فقد حقَّ لنا أن نتساءل: ما هو سبب هذا الانفجار، وما الذي كان «قبل الانفجار الكبير»، وما هو الشيء الذي كان يتوارى خلف ما يسمّيه علماء الفيزياء الحديثة بـ «جدار بلانك» (Mur de Planck)؟

لقد بات علماء الفيزياء مؤخّرًا يستفيدون من شبكة أقمار صناعيَّة فلكيَّة فائقة القوَّة، وعقول ميكانيكيَّة حقيقيَّة، وآخرها، المسمَّى "بلانك" تكريما لـ"ماكس بلانك" (Max Plank)، صاحب نظريَّة الكمِّ (quantas). كان هذا القمر وُضِعَ في مداره في 14 مايو 14 أيار 2009 ليقوم بتفحُّص كلِّ ركن من أركان الكون بحثًا عن المعلومات التي يمكن أن تسمح للباحثين بالاقتراب من الحدِّ الأقصى للواقع (الحقيقة)، أي من اللَّحظة التي بدأ فيها كلُّ شيء مع الانفجار الكبير، وهي اللَّحظة القصوى التي تصل إلى الحدِّ الأقصى، المعروف باسم "جدار بلانك"، وهو لحظة بدء الانفجار الكبير.

وعلى النحو نفسه الذي فعله الفيزيائيون، خطا علماء الأعصاب خطوات كبيرة نحو استكشاف كيفيَّة عمل الدماغ على أمد السنوات العشرين الماضية. ولكن حتى لو أنَّ أبحاثهم قد أدَّت إلى اكتشافات مذهلة، يبدو أنَّه عندما يتعلَّق الأمر بمعرفة ما إذا كان الدماغ قد خلق اللَّه، أو أنَّ اللَّه هو الذي خلق الدماغ، نجدهم هم أيضًا في مواجهة نوع من الأسئلة التي واجهوها حيال "جدار بلانك".

وخلافًا لعلماء الفيزياء، من المستحيل إطلاق الأقمار الصناعيَّة داخل الدماغ لمعرفة ماذا يحدث فيه. الكلُّ يدور غالبًا كما لو أنَّ قمرهم الصناعيَّ الاستطلاعيَّ هو الدماغ نفسه، الذي، هو أيضًا، قمرٌ صناعيٌّ في غاية التعقيد، يجتهد العلماء لكشف أسرار عمله باستعمال أدوات دقيقة تزداد تطوُّرًا يومًا إثر يوم. ومن الواضح أنَّ مجمل هذه الأبحاث أدَّت إلى نشوء طائفة من الفرضيَّات ستفتح

المجال، كما يقول الأستاذ بيبلز (Peebles)، إلى تحسين التخمينات المتعاقبة التي تثير دائمًا أسئلة جديدة وتوجيه البحث العلميِّ نحو تخمينات أدقَّ بصورة متواترة.

في ميدان أبحاث علم الأعصاب، نجدنا أمام تيَّارين كبيرين يقومان بتفسير وظيفة الدِّماغ:

- الأول، الذي يبدو أنَّه الأكثر شيوعًا، هو تيَّار علماء الأعصاب والفلاسفة من ذوي النزعة الماديَّة، الذين يحاولون البرهنة، من خلال دراسة مكوِّنات الدِّماغ، على أنَّ العقل، والوعي (الشعور/ conscience)، والمشاعر، ليست سوى عمليَّات كهربائيَّة وكيماويَّة. هذا ما جعلهم يرون إلى التجارب الدينيَّة، الروحيَّة والصوفيَّة باعتبارها أوهامًا تولَّدت من نشاط الخلايا العصبيَّة، وبالتالي تأكيد أنَّ الدِّماغ هو الذي خلق الله.

- الثاني، هو تيَّار علماء الأعصاب والفلاسفة غير الماديّين، ويزعم أنَّ علماء الأعصاب الماديّين لم ينجحوا في إعداد نظريَّة عصبيَّة من شأنها أن تفسَّر على نحو مقنع، كيف ينشأ العقل (esprit)والوعي (الشعور ـ conscience)، والإرادة من خلال التفاعل بين مناطق عدَّة في الدِّماغ وبين الدوائر والموصلات العصبيَّة. وفقًا لهؤلاء، لم يُبرهَن ذلك بل ويؤكِّدون أنَّ محاولة علماء الأعصاب الماديّين آلت إلى الإخفاق. وحسب ماريو بورغارد (Mario Beauregard)، الأستاذ في جامعة مونتريال ومؤلِّف كتاب "من الدِّماغ إلى الله" (غي تريدانيال للنشر، 2008)، فإنَّ هذا الإخفاق يرجع إلى الفجوة المعرفيَّة الهائلة التي تفصل المجال النفسيَّ عن المجال المادّيّ.هذان المجالان يكوِّنان، على الأصحِّ، جانبين لمبدأ تحتانيٍّ واحد مفادُه أنَّ أحدهما لا يمكن تجاهله لمصلحة الآخر. وعليه، لم يبق لنا سوى الاستماع إلى مُحاضِرَينا اللَّذيْن سوف يقدِّمان لنا، كلٌّ حسب قناعاته، تخميناته وآرائه، في ما يتعلَّق بذلك الحدِّ الأقصى من الوعي الكونيِّ، وبالتحديد الجدار الوجوديّ الذي تمثِّله مسألة أن نعرف ما إذا كان اللَّه هو الذي خلق الدِّماغ أو أنَّ الدِّماغ هو الذي خلق الله؟

1. مداخلة البروفسور جورج هلال Georges Hélal

يسرُّني أن أناقش الأستاذ يانيك فيلديو - وبحضوركم ومشاركتكم - قضيَّة الدِّماغ البشريِّ في علاقته بالمسائل الروحيَّة وبالدينيِّ وبفكرة الله. لا شكَّ في أنَّ تطوُّر علوم الأعصاب في كلِّ العقود الأخيرة، وخصوصًا علم النفس العصبيّ، قد أثارت مسألة دور الدِّماغ في التعبير عن الإيمان والعقيدة والتجربة الروحيَّة والدينّيّ بشكل عامّ. لقد لاحظ علماء النفس العصبيِّ خلال تجاربهم، بفضل الأدوات المتوافرة لهم، أنَّ أجزاء مختلفة من الدِّماغ تتفاعل مع التجارب الواعية (الشعوريَّة) ويمكن أيضًا أن تظهر حالات مختلفة من الوعي (الشعور) عند استثارتها مباشرة من قبل المختبِر.

تُظهر الأعراض المرَضيَّة (Pathologies) الدِّماغ أيضًا كما أنَّها قادرة على التأثير في أعمال الوعي (الشعور) كما التأثير في السلوك الجسديّ. من هنا، فإنَّنا نستنتج، أنَّ هناك علاقة وثيقة جدًّا بين الشعور والدِّماغ. لا جديد في هذا، بما أنَّ رينيه ديكارت في القرن السابع عشر، كان هو نفسُه على بيّنة من هذه الحقائق. ومع ذلك، فإنَّ علماء الأعصاب المعاصرين قادرون على أن يُبيِّنوا إلى أيِّ حدٍّ يوجد ارتباط بين الوعي (الشعور) والدِّماغ، وعلى أن يُظهروا أنَّ أنشطة الدِّماغ هي في علاقة متينة مع أعمال الوعي (الشعور).

هذه الحقائق قادت عددًا لا بأس به من علماء الأعصاب إلى استنتاج أنَّ الوعي (الشعور)، هو إمَّا ظاهرة عارضة (épiphénomené) للنشاط الدِّماغيِّ، أو أنَّه نوع من إفرازات الدِّماغ، وهو بالنتيجة، ليس بالأمر الجوهريِّ: كلُّ تجربة واعية هي نتاج لأنشطة الدِّماغ. من هنا، يكون بالإمكان الجزم بأنَّ التجارب الروحيَّة، وكلُّ ما يمكن أن يتعلَّق بها على مستوى العقيدة الدينيَّة قد اتَّضح أنَّها وهميَّة، بما في ذلك فكرة الألوهيَّة. هذا الموقف يمكن أن يكون أكثر مصداقيَّة، ولا سيَّما عندما تمكِّن بعض الإثارات المباشرة على الدِّماغ، المُجراة في المختبر، أو في وضعيَّة التدخُّل الجراحيِّ، تمكِّن أحيانًا من إحداث تجارب ذات طبيعة روحيَّة. يتعزَّز هذا الموقف عندما يكون المتخصِّص في هذا المجال هو نفسه شخصًا ماديًّا، ممَّن يعتقد بأنَّ المادَّة هي الشيء الوحيد الموجود، وهذا ليس بالقليل بما أنَّ الكون، بعد كلِّ شيء، عظيم بما يتجاوز نطاق كلِّ خيال. مع ذلك، يجب أن نعترف بأن عددًا كبيراً من العلماء اليوم يميلون إلى المادّيَّة.

قبل الدخول في مناقشة مسألة الدِّماغ، أودُّ أن أشير إلى نقطتين أساسيَّتين كتمهيد لكلامي.

النقطة الأولى: يبدو لي جليًّا أنَّ وجهة النظر المادّيَّة ليست نتاجًا لحكم علميٍّ، أي أنَّها لا تتولَّد من مقاربة قائمة على أساس المناهج النظريَّة والتجريبيَّة، إنَّما هي ناتجة من اعتقاد قبْليٍّ (acte de fdi)، بغضِّ النظر عن طبيعة الواقع. يمكن أن نرى في مَنشئتها عقليَّة ما (forma mentis)، لكنَّني لا أريد أن أمعن النظر أكثر في أسباب هذا النوع من الاعتقاد القَبْليّ.

النقطة الثانية: أعتقد أنَّ لأولئك الحقَّ في التمسُّك بمثل هذا التصوُّر للأشياء، لكنَّه تصوُّر يواجه فكرة حول الوجود تفتح الباب أمام احتمالات أخرى. ببساطة، أقول إنَّ فكرة الوجود، أي ما هو موجود، لا تنحصر في الموجود المادّيّ. إذ لا شيءَ يسمح، مسبقًا، بتأكيد انحصار الوجود بالموجود المادّيّ.

2. المعضلة الديكارتيَّة

في خلال القرن السابع عشر، رأى الفيلسوف الفرنسيُّ رينيه ديكارت (1585-1650) أنَّ أفعال

الوعي (الشعور) غير متجانسة على الإطلاق مع الظواهر الفيزيائيَّة. وفي حين أنَّ هذه الأخيرة تُدرك عبر الحواسِّ الخارجيَّة، فإنَّ أفعال الوعي (الشعور) غير القابلة للإدراك بالحواسِّ في الواقع المكانيِّ، لا تنكشف إلَّا من "الداخل" أي ممَّا هو مستتر. وعليه، مهما حصل من تدقيق الدِّماغ، فلن نجد أيَّ أثر للوعي (للشعور). والتمييز بين هذين الصنفين من الظواهر يشكِّل أحد أبرز الأسس التي قامت عليها الفلسفة الديكارتيَّة؛ إلى درجة أنَّ ديكارت نفسه، استنتج وجود مادّتين غير متجانستين كليًّا هما: المادَّة والعقل. الأولى منتشرة على امتداد المكان، والثانية لا مادّيَّة خارج المكان. لذلك أمكن لنا أن نستخلص أنَّ الوعي= (الشعور)، وبالتالي العقل، لا سبيل لمقارنته بالدِّماغ. وأنَّ الإنسان وحده يستحقُّ الخلود، أمَّا الحيوانات - برأيه - فلا تملك وعيًا أو مشاعر، ولا تعدو أن تكون مجرَّد آلات (روبوتات automates) شديدة التعقيد.

في وقت لاحق، كان المفكِّرون يواجهون تحدِّيًا صارخًا حيال هذه الثنائيَّة الغامضة. أنا هنا لن أعالج تاريخ هذا النقاش، ولكنَّني أرى أنَّ هذا هو محلُّ النزاع في ما سُمِّي راهنًا بـ "المشكلة الديكارتيَّة". هذه الثنائية هي مُلْغِزَة وجرت محاولات لشرحها بطرائق مختلفة، ولعلَّ أهمَّ هذه الشروحات أنَّ الوعي بما هو شعور إمَّا أن يكون ظاهرة عارضة للدِّماغ؛ أي حالة تعبِّر فقط عن نشاطه، على اعتبار أنَّ الوعي نفسه غير قادر على أن يكون سببًا لأيِّ نشاط من أيِّ نوع، وإمَّا أن يكون نتاجًا خاصًّا له كإفراز الدوبامين أو السيروتونين. وعليه، لا تزال الفلسفة المعاصرة تواصل مناقشة هذه القضيَّة، وسنعود إليها لاحقًا.

لقد تدخَّلت علوم الأعصاب الحديثة، وخصوصًا علم النفس العصبيِّ الذي ساعد كثيرًا على تحقيق فهمٍ أفضلَ للعلاقة بين الوعي (الشعور) والدِّماغ. مع ذلك يبرز بقوَّة السؤال: هل استطاعت فتوحات هذا العلم المثيرة جدًّا للاهتمام، أن تحلَّ تعقيدات الوضع الأنطولوجيِّ (الوجوديِّ) للوعي (الشعور) وعلاقته بالدِّماغ؟ يبدو أنَّنا ما زلنا، في هذا الأمر، عند النقطة نفسها التي وصل إليها ديكارت. من أجل ذلك فإنَّنا، لمعرفة ما يحدث في الدِّماغ، سيكون من الضروريِّ على العلماء مساءلة العقل لمعرفة أفكاره وتحديد علاقتها بالأنشطة الملحوظة فيه. لذا نحن مضطرّون للعودة مرَّة أخرى إلى التساؤل حول الوضع الأنطولوجيِّ للوعي (الشعور) وللدِّماغ.

بالنسبة إليّ، وإن كنتُ لا أستطيع أن أنكر الحقيقة التي اعترف بها ديكارت، أي عدم التجانس بين الوعي (الشعور) والدِّماغ المادّيّ، إلَّا أنَّني لا أستطيع أن أتَّفق مع فكرته حول ثنائيَّة الجواهر (Dualité dessubstances). أمَّا أسباب هذا الرفض فهي معقَّدة للغاية. أشير أولاً إلى أنَّ هذه الأسباب تستند إلى مفهوم الجوهر، وبالتالي إلى طبيعة التجربة الجسميَّة. كيف يمكن تفسير أنَّ فردًا يتصرَّف باعتباره واحدًا يمكن أن يكون في الواقع كائنيْن منفصلين؟ إضافةً إلى ذلك،

فإنَّ التحليل الظاهريَّ (Phénoménologique) للتجربة الجسميَّة، عبر حاسَّة اللَّمس والحواسِّ الباطنيَّة، تظهر أنَّ فعل الوعي (الشعور) المرتبط، بشكل وثيق، بالجسم، وأنَّ أيَّ تفكير مخالف لذلك يجعل كلَّ أفعال الوعي (الشعور) الجسديَّة، غير معقولة. وذلك بسبب، ويجب أن نقول ذلك بكلِّ وضوح، إنّ الوعي (الشعور) هو "مكانيًّا" موجود في الجسم.

3. ماذا عن منزلة العقل في معرفة الواقع؟

المسألة التي أريد أن أتناولها بالبحث الآن لها انعكاس على الموضوع الأساس الذي يُختصر بالسؤال التالي: هل خلق الدِّماغ الله، أو العكس؟ نحن لدينا معرفة بالواقع عن طريق الحواسِّ الظاهريَّة والباطنيَّة. يقوم العقل بتحليل هذا الكمِّ من الخبرات لإعطائها معنى. ويمكن القول أنَّ تعقيد معارفنا، من بعض النواحي، هو بمقدار تعقيد الواقع نفسه. والحال أنَّ هذا الواقع المدْرَك من قبل الوعي يؤثِّر في الوقت نفسه في الدِّماغ. الذي يعالج المعلومة المتلقَّاة. ومع ذلك، يجوز القول أنَّ الواقع المدرَك هو في الوعي (الشعور) وفي الدِّماغ أيضًا. هل يجب الاستنتاج أنَّ ما هو معروف لا يوجد إلَّا فيهما؟ هل القول المأثور عن الفيلسوف جورج بيركلي (1685-1753)، "أن يوجد الشيء هو أن يُدْرك" هو قول صحيح؟ شخصيًّا، لا أستطيع أن أقبل به لأنَّه يخالف التجربة المشتركة التي تفيد بأنَّ العالم موجود، وأنيّ أشكِّل جزءًا منه ماديًّا وبشكل واعٍ (وشعوريًّا). ولذلك يفرض هذا الاستنتاج نفسه: ليس كون المعلومات عن الواقع توجد في الدِّماغ وفي الوعي (شعوريًّا) يجعل الواقع غير موجود في ذاته. باختصار، إن معرفة الواقع لا يلغي أبدًا وجود الواقع في نفسه. لا بدَّ من التسليم، مع ذلك، بأنَّ الدِّماغ والوعي (الشعور) يمثِّلان الواقع كلٌّ منهما حسب تركيبه الخاصّ. لذلك، ألا يمكننا أن نقبل بأنَّ المعرفة والخبرة بالحقائق المتعالية، بما في ذلك الله، لا تستبعد، (à priori)، وجود هذه الحقائق؟

4. في السؤال عن التجربة الروحيَّة وصلتها بنشاط الدِّماغ

تصرُّ الأطروحة الماديَّة على فكرة أنَّ أيَّ تجربة روحيَّة مصدرها نشاط الدِّماغ. ثمَّة موقف متطرِّف لهذه الأطروحة يؤكِّد أنَّ هذه التجربة تتعلَّق بعلم الأمراض (Pathologie) لكونها في ذاتها وهميَّة ولكنَّها مفيدة بوصفها متلازمة (عوارض مرضيَّة) يجب أن تُبحث على أمل القضاء على المرض. وأطروحات فرويد تذهب في هذا الاتِّجاه. لكن يوجدُ موقف آخر، أقلُّ تشدُّدًا، مؤدَّاه أنَّ التجربة الروحيَّة والأديان التي أُسِّست عليها ظهرت خلال التطوُّر البيولوجيِّ لأجداد البشر الحاليّين (hominidés) من مواجهة صعوبات الحياة ولإعطائهم الأمل في عالم مليء بالعثرات وبخيبات الأمل وموسوم بالعبثيَّة واللَّامعنى. هذا التطوُّر رافق المعرفة المتزايدة للبشر لجهة قدرتهم على فهم

رهانات الحياة، وعلى فهم الماضي والحاضر والمستقبل، وعلى تقدير قيمة الوجود.

تلك وجهةُ نظرٍ تبدو لي مليئة بالمعنى. إذ بقدر ما كان على التطوُّر البيولوجيِّ أن يؤمِّن تكيف الكائنات الحيَّة مع بيئتها، مع تأمين تناسقها البنيويِّ والفيزيولوجيِّ والنفسيِّ، كان عليه أي (التطوُّر البيولوجيّ) أن يأخذ بنظر الاعتبار التطوُّرات الخاصَّة بأجداد البشر الحاليين (hominides). مع ذلك، نستنتج أنَّ التجربة الروحيَّة وكلَّ ما يتعلَّق بها موجودة "في الدِّماغ"، بالطريقة نفسها لوجود حالات الروح الأخرى. إنَّ الجوع والعطش والحبَّ والشعور بالإيثار والغريزة الجنسيَّة، وكذلك الحقد والغيرة، على سبيل المثال لا الحصر، موجودة "في الدِّماغ". ولكن هل لاحظتم أنَّ كلَّ حالات الروح كانت موجَّهة نحو الخارج؟ لماذا التجربة الروحيَّة، أي الشعور بالتعالي ـ وعلى حدِّ تعبير الفيلسوف الألمانيِّ رودولف أوتو (1869-1937) "الغيبيّ" (numineux) في كتابه الشهير "المقدَّس" (le sacré) ـ لا يكون هو أيضًا مفتوحًا على الواقع؟ بالطبع، هذا لا يمكن أن يكون بالطريقة نفسها كما هي حالات الروح التي سبق ذكرها. وذلك يعود إلى اختلاف المراتب بينها ضمن سلسلة موجودات هذا العالم.

5. التجارب العصبيَّة

إنَّ كوْن الخبراتِ الروحيَّة تنعكس في أنشطة الدماغ هو حقيقة مؤكَّدة من قبل علم النفس العصبيّ. وإذا كان صحيحًا أنَّ كلَّ نشاط ذهنيٍّ يستتبع هذه الأنشطة، ألن يكون من الخُلف أن يكون الأمر غير ذلك؟ العديد من علماء الأعصاب مثل نيوبيرغ وأكيلي Aquili (لماذا اللَّه لن يذهب بعيدًا، منشورات كتب بلنتين، 2001، بوروغارد (من العقل إلى الله، منشورات تريدانيال غي، 2008)، أظهروا بشكل مقنع أنَّ التجارب الروحيَّة لها ملازمات دماغيَّة. ولكنَّ أبحاثهم أظهرت أنَّ هذه التجارب تنعكس داخل الدِّماغ بطريقة متنوِّعة ومعقَّدة، وبالتالي سيكون من الخطأ أن نعتقد أنَّ التجربة الروحيَّة حتى الصوفيَّة تظهر في جزء معينَّ من الدِّماغ. الدِّماغ كلُّه معنيٌّ، وبنسب مختلفة تبعًا لنوع التجربة، لأنَّ الحياة الروحيَّة ليست أحاديَّة، أي ذات بُعد واحد. يمكن أن ينتج الرؤية البوذيَّة تأثيرات مختلفة عن الرؤية المسيحيَّة، وهذا يتحلَّى بالنشاط العقليّ.

الدكتور ويلدر بنفيلد (1891-1976)، مؤسِّس مركز مونتريال لعلم للأعصاب عام 1934، جرَّاح الأعصاب المتخصِّص في الصرع والمشهور بوضعه لخريطة مراكز الدماغ الحسّيَّة والحركيَّة، أثبت منذ عقود أنَّ إثارة الدِّماغ بالكهرباء تسمح بتذكُّر أحداث وأحاسيس من الماضي (كتاب سرُّ العقل،

برينستون، مطبعة جامعة برينستون، 1975، الفصول 6، 20). وكانت توصيفات مرضاه تشمل العديد من الأشياء الأخرى غير التجارب الدينيَّة. حتى إثارة الفَصِّ الصُّدغيِّ (lobe temporal)، التي أصبحت ظاهرة كبيرة في الوقت الحاضر في ما يتعلَّق بهذه التجارب، يمكنه أيضًا استدعاء ذكريات، ولو كانت بسيطة، من ماض بعيد نسبيًّا.

لقد ساهمت أعمال العالم العصبيِّ النفسيِّ مايكل بيرسنجر، من جامعة لورانس في سودبيري، كثيراً في تعميم فكرة مقياسٍ للّه في الفَصِّ الصُدغيّ. وهذا العالم الذي اخترع خوذة خاصَّة مزوَّدة بمثيرات كهرومغناطيسيَّة، سعى لإثبات أنَّ الفصوص الصُّدغيَّة بإمكانها أن تنتج تجربة ذات طابع دينيّ. بيد أنَّ الحالات التي استشهد بها ماريو بوروغارد (moduée de Dieu) من جامعة مونتريال من هذه التجارب لا تبدو متوافقة مع توقعاته. على أيِّ حال، فإنَّ التجارب الضعيفة نسبيًّا، المنقولة من قبل مواضيع بيريسنجر لا تتوافق حقًّا مع ما أصفه بالروحيِّ أو بالدينيِّ. ومع ذلك، وفي زمن ليس بالبعيد جدًّا عنَّا، جُعِل من هذه التجارب حالة كبيرة (grand cas) ومن مقياس اللَّه المشهور المقدَّم من قبل بيرسنجر وغيره.

من جانبه، قام بوروغارد بسلسلة من التجارب مع الراهبات الكَبَكيّات (من الكيبك) الكرمِليّات (carmélites) من أجل فهم ما يمكن أن تكون الارتباطات الدماغيَّة لتجاربهنَّ الروحيَّة. وكما نعرف فإنَّ نظام الكرمليّين موقوف في المقام الأول على الصلاة والتفكُّر (méditation). خمس عشرة راهبة ممَّن أكَّدن أنهنَّ قد عشن مرَّةً واحدة على الأقلِّ حالة اتِّحاد صوفيَّة شديدة، قبلن أن يخضعن للدراسة التي استخدم فيها مع فنسنت باكيت، تلميذه للدكتوراه، التصوير بالرنين المغناطيسيِّ والتصوير الكهرودماغيِّ الكمّيِّ (Électroencéphalographie quantitative). وقد أظهرت النتائج أنَّه، خلافًا لنظريَّة مقياس اللَّه في الفَصِّ الصُّدغيِّ، فإنَّ العديد من مناطق الدِّماغ كانت نشطة عندما كانت الراهبات يعشن حالة الاتِّحاد الصوفيّ.

هل تثبت التجارب بحدِّ ذاتها وجود اللَّه وأصالة الشعور الدينيّ؟ في ما يخصُّ الله، أحتفظ بحكمي حاليًّا. فالشعور الدينيُّ حقيقة لا يمكن إنكارها، وحقيقة غيبيَّة (numineuse)، وبهذا فهي فريدة (Suigenreis). كما أكَّدها رودولف أوتو، فهو فريد.

6. الدِّماغ، بوصفه آلة الوعي (الشعور)

أيوجد سيطرة للدِّماغ على الوعي (الشعور) أو العكس؟ بعد كلِّ ما قيل، أعلاه، عن تباين الوعي

(الشعور) في عن الدِّماغ المادّيِّ، نحن نحاول بقوَّة تعميق العلاقة بينهما. إليكم كيف أرى الوضع عند الكائن البشريّ:

أوَّلًا، إنَّ الوعي لا يمكن أن يكون "إفرازًا" للدِّماغ كالهرمونات التي ينتجها هذا الأخير. إنَّ هرمونًا مثل السيروتونين أو الدوبامين هو عبارة عن مادَّة كيماويَّة حيويَّة ناتجة من نشاط كيماويٍّ حيويٍّ له. والحال أنَّ الوعي (الشعور)، كما قلنا، لا يمتلك الخصائص التي يمكن ملاحظتها مادّيًّا.

ثانيًا، إنَّ الوعي (الشعور) ليس ظاهرة عارضة للدِّماغ، وذلك واضح بشكل خاصٍّ عند البشر. من جهة أخرى، كُنتُ قد عرَّفت في ما سبق، الوعي ـ الظاهرة العارضة (- conscience épiphénomène) باعتباره ظاهرة لا تُعبرِّ عن أيِّ نشاط، بما أنَّه ليس سوى تعبير سلبيٍّ عن نشاط الدِّماغ المادّيِّ وحده. ولكن هذا يتعارض صراحة مع الحقائق. فدراساتنا المدرسيَّة والجامعيَّة، وأبحاثنا وخبراتنا الحياتيَّة، والشعور على اختلاف أنواعه بما فيها انفعالاتنا اليوميَّة، وأشياء أخرى كثيرة، تدلُّ على نشاط الوعي على مستوى عالٍ جدًّا، ما يعني عدم الشكِّ في النشاط الفيزيائيِّ للدِّماغ. لكن المبادرة في كلِّ هذا النشاط تعود إلى الوعي (الشعور)".

في نهاية المطاف، نستنتج أنَّ الدِّماغ المادّيَّ مسؤولٌ عن تأمين رفاهية الجسم في المجمل، لكن، لنفكِّر في الجهاز العصبيِّ المستقلِّ، سنجد أنَّه مكوَّنٌ أيضًا بطريقة تؤمِّن وجود الوعي (الشعور) وأنشطته المستقلَّة. بهذا المعنى، فإنَّ الدِّماغ هو في خدمة الوعي (الشعور)، إنَّه، أساسًا، العضو الذي يحتضنه، ومع ذلك، يحقُّ لنا أن نجزم بأنَّ الوعي (الشعور) وقوانين عمله تمثِّل غاية النشاط الدِّماغيِّ، وكلُّ هذا يتَّضح، بشكل خاصٍّ، عندما نلاحظ أن قوانين عمله تختلف عن قوانين عمل الدماغ الماديّ. إذا ما لاحظتم الدماغ فقط، لا يمكنكم، مثلا، استنتاج قوانين المنطق الخاصة بالنشاط الواعي (الشعوري)، وهذا، بسبب عدم التجانس بينهما. وبرغم ذلك، لن ننفي أن هذه القوانين المنطقية لها مصاحبات دماغية (concomitants encéphaliques)، والأمر نفسه يصحُّ مع المجموعة المتنوِّعة الضخمة من الأنشطة الواعية المتجلّية من خلال القدرة العجيبة لتجريد العلوم والرياضيَّات والفلسفة، والمتجلِّية أيضًا في الفنون البلاستيكيَّة وفي الموسيقى والرقص والسينما إلخ.. والمتجلِّية، لِمَ لا، في الأديان.

لا شكَّ بأنَّ استقلاليَّة الوعي هذه، تسمح لنا بأن نصرف النَّظر عَن الفكرة القائلة بأنَّ الوعي (الشعور) ليس سوى الدِّماغ المادّيِّ، وأنَّه، بالتالي، يشاركه الخصائص المتواضعة في المظهر

(apparence)، وفي السِّعة (dlimension). ليس الدِّماغُ، في الواقع، ماديًّا فحسب، بل، بالعكس، إنَّه يُخفي سعَةً لا تنحصر في مظهره. من هنا، نسأل: لِمَ لا نُقدِّر إمكاناته الهائلة؟ لِمَ لا نأخذ، على محمل الجِدِّ، التجربة الروحيَّة، وخصوصًا التجربة الصُّوفيَّة، الكاشفة عن المطلق، كما أكَّدها العديد من الناس طوال التاريخ؟ إنَّ شهاداتهم هي كواشف عن حقيقة تتعالى عن كلِّ تمثيل، وعن كلِّ فعل من إنشاء المخيّلة، والحقيقة أن لا قاسِمَ مشتركًا بين جوهرها (أي المخيِّلة) والجوهر المادّيِّ للدِّماغ. إنَّها تجربة فريدة (Sui generis) لا يمكنُ أن تُعرفَ إلاَّ من جانب أصحاب التجربة أنفسهم، تمامًا كما لا يمكن معرفة حالة العشق إلاَّ عبر التجربة.

الآن لننظر بعمق في هذه الشهادات:

فرفوريوس الصُّوري (234- 305) (Prophyre de Tyrم):

يقول:"... هكذا، وبفضل هذا الإلهام الشيطانيِّ (Illumination demoniaque) الذي يرتقي بالعقل إلى الإله الأوَّل وإلى العالم الآخر (l'au - delà)، من خلال سلوك الطريق التي وصفها أفلاطون (Platon) في أثرِه "الندوة" (Le Banquet). لقد رأى الإله الذي لا شكل له ولا جوهر، لأنَّه موجود وراء العقل والمعقول. ذلك الإله، هو نفسُه الذي لم أقترب منه ولم أتَّحد معه، إلاَّ مرَّة واحدة، وحصل ذلك معي عندما كنت في سن الثامنة والستّين، أمَّا أفلوطين (Plotin) فقد تشرَّف برؤية الهدف من مقام دانٍ جدًّا. لذا صار هدفه الاتِّحاد الباطنيّ مع الإله الذي هو فوق جميع الأشياء. وخلال فترة وجوده معه، أدرك هدفه هذا أربع مرّات، وذلك بفضل فعل غير قابل للوصف، لا بالقوَّة (non pas en puissance).

أفلوطين (205 – 270) (Plotinم):

يقول:"... إنَّ الفكر الاستطراديَّ (Pensée discursive)، لكي يُعبِّر عن نفسه، يفهم الأشياء تباعًا، ويتصفَّحها الواحدة تلو الأخرى، والسؤال الذي يطرح نفسه في هذه الحال هو التالي: ما الذي يمكن تصفُّحه في أشياء هي، بالتأكيد، بسيطة؟ يجيب: يكفي، أن يحصل تواصلٌ فكريٌّ، ولكنَّنا في أثناء التواصل، لا نملك القدرة ولا الوقت المناسب للتعبير. سنفكّر بذلك لاحقًا يجب أن نؤمن حقًّا بما نراه، لما تتلقَّى الرُّوحُ، فجأة، النُّورَ: إنَّه "هو" مصدرُ النّور، والرّوح هي "هو" نفسه. يجب أن نثق بأنَّه حاضر فينا، عندما يُنيرنا، تمامًا كإلهٍ آخر يحضر في محلٍّ ما استجابةً

لدعوةٍ، لو لم يكن قد حضر، ما كان لينيرنا. وهكذا فإنَّ الرّوح، التي لا تتفكَّر، تبقى غارقة في الظلمات. وبمجرَّد أن يشرق عليها النور، تجد ما كانت تبحث عنه. هذا هو الغاية الحقيقة للرّوح، التواصل مع هذا النّور، والرؤية التي تحظى بها إنمَّا تحصل بفضل هذا النور، لا بفضل أيِّ نور آخر. ولأنَّ هذا النور هو الذي أنارها، يجب أن تتفكَّر فيه، فالشمس لا تُرى إلَّا بوساطة نورها هي، لا بوساطة أيِّ نور آخر".

لكن كيف بلوغ ذلك؟ أزِحْ عنك كلَّ الأشياء (إرخِ عنك الأغيار). (Retranche toutes choses).

القدّيس يوحنّا الصّليب (1591 -1542) (Saint Jean dela Croix)

يقول: "... والحال هذه، إذا ما وجدت الرُّوح نفسها في الحالات المطلوبة، أي إذا ما تطهَّرت من كلِّ ما ران عليها من أدران وقذارات بسبب أعمال المخلوقات، وبالتالي إذا ما أخضعت إرادتها، بالكامل، لإرادة الله، لأنَّ حبَّ اللَّه يستوجب الاستبراء من جميع الأغيار.. إذا ما حصل ذلك، فإنَّها تتنوّر، فورًا، وبالتّمام، وتصبح هي نفسُها "اللّه". واللَّه سيُمِدُّها فعلاً بوجوده ما فوق الطبيعيِّ، حتى ترى نفسها اللهَ نفسه، وتملك ما يملك".

يضيف:.." إنَّ الاتحاد الذي يحدثه هذا الفضلُ السَّنيُّ يتمظهر للروح بحيث تجد نفسها الشيء نفسه هي وشؤون الله. إنَّ الروح قد تحوَّلت. إنَّها تشارك اللَّه ما عنده. إنَّها ترى نفسها اللَّه نفسه، لا مجرَّد روح. إنَّها اللهُ بالمشاركة. إنها، بلا شكٍّ، وبرغم تحوُّلها المذكور، تحافظ على وجودها الطبيعيِّ، المتمايز جوهريًّا عن وجود الله، كما كانت قبل التحوُّل، تمامًا كما هي حالة الزُّجاج المتمايز في جوهره عن النور مع أنَّه مُضَاءٌ بفضله".

وعليه، لا يمكننا ألَّا نرى أوجُه التشابه بين وجهة النظر المسيحيَّة للقديس يوحنّا الصّليب ووجهَتيْ نظر فرفوريوس الصّوريِّ وأفلوطين، الفيلسوفيْن اليونانيَّين غير المسيحيّيْن. والوقت لا يسمح لي بأن أقدِّم لكم نصوصًا مصدرها تقاليدُ أخرى، نصوصًا تُفصحُ لنا عن مواطن التقائها ومواطن افتراقها على ضوء النصوص المذكورة آنفًا.

7. ماهيَّة الدِّماغ وطبيعته

كيف يجب أن تُفهم طبيعة هذا الواقع ذِي البُعدين الذي هو الدِّماغ؟ لقد قدَّم بيير تيار دي شاردان (Pierre theilhard de chardin) (1955-1881) تفسيراً مُحْكمًا قال فيه إنَّ المادَّة تطوَّرت فصارت

وعيًا (شعورًا)، وإنَّ بذرة (أمل) الإدراك كامنةٌ فيها. وهو أطلق على هذه البذرة اسم "الدّاخل" (الباطن dedans)، في حين يمثّل الجانب الملموس للأشياء "الخارج" (الظاهرdehors). فخلال التطوُّر البيولوجيِّ تتعقَّد الأجسام في الخارج، في الوقت الذي تنمو فيه مركزيَّة (centréité) متزايدة في الدَّاخل.

في المقابل، طُرحت فكرة مشابهة من جانب عالِم الرياضيَّات والفيلسوف الإنكليزيِّ ألفرد نورتْ وايتهيد (1861-1947)، وفيها يسمِّي هذين البُعدَيْن بـ"القطب المادّيّ" و "القطب العقليّ". أمَّا أنا، فأحرص على الإشارة إلى أنَّ ذيْنك البُعديْن ليسا متماثلين (symétriques)، مع أنَّ بينهما، بشكلٍ أو بآخر، علاقة مقابلة تناظريَّة (rapportbiunivoque).

8. الختام

ما الذي يمكننا أن نستنتجه إزاء السؤال حول الموضوع الرّئيس لهذه المطالعة؟

أوَّلًا، لا شيء يدلُّ على أنَّ الدِّماغ، كجسم مادّيٍّ، يخلق اللَّه، لكنَّه العضو الذي ينبِّهنا إليه. أمَّا في ما يخصُّ الوعي في مقام كونه شعورًا، فإنَّه المحلُّ الممكن لمعرفة المطْلَقَ كما يبيّنهُ لنا الصُّوفيّون.

ثانيًا، نحن نقطن كونًا قوانينُه هي الأصل لجميع الكائنات الموجودة فيه، بما في ذلك الإنسان ودماغه. لكن، منْ الذي يُعلِّل الكون؟ هل يُعلِّلهُ المطلق الذي يتكلَّم عنه الصُّوفيّون؟ في هذا الصدد يحضرني السُّؤال الذي طرحه الفيلسوف مارتن هايدغر (1889-1976) الذي يذكِّرنا بفكر الفيلسوف غوتفريد فيلهلم لايبنيتز (1646-1710): لماذا سيكون من الأجدى "أن يوجد شيء" بدلاً من أن "لا يُوجد شيء".

أنطولوجيا السؤال في المسائل الصقليَّة
إجابات ابن سبعين على استفهامات فريدريك الثاني

بهاء الدين سيّد علي أحمد زيدان
باحث في الفلسفة الإسلاميَّة والتصوُّف - مصر.

ملخّص إجماليّ

السؤال الفلسفيُّ هو السؤال الذي يبحث في حقيقة الله والإنسان والعالم، وعلاقة كلٍّ منهم بالاثنين الآخرين، ولا يتَّخذ شكل سؤال فرديٍّ، بل يتمثَّل على شكل سلسلة من الأسئلة المتتابعة، التي يولِّد كلٌّ منها سؤالًا آخر، تتوصَّل إلى إجابات عدَّة بخصوص الفكرة الواحدة، تمتاز بموضوعيَّتها وعدم انحيازها.

يخطئ من يظنُّ أنَّ الفلسفة مجرَّد تأمُّلات مثاليَّة في المفاهيم المجرَّدة، بل هي مسعى لفهم الأسئلة الجوهريَّة حول الحياة والكون. ومع انها تطرح الأسئلة المحوريَّة، إلا أنها لم توفِّر دائمًا إجابات نهائيَّة. فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتساءل عن كونه، لأنَّه لا يعيش مجرَّد حياة يوميَّة، بل انه غالباً ما يطرح أسئلته الفلسفيَّة حول معنى الحياة والوجود والعدم. والحقيقة أنَّ الفلسفة، وإن كانت لا تجيب عن كثير من الأسئلة، إلَّا أنَّ دورها الفعَّال هو أساسًا تشجيعنا وحملِنا على التفكير النقديِّ الحرّ، وتنمية هذا العقل النقديِّ لدى الإنسان والجماعة في التعامل مع المسائل الحياتيَّة، من منطق الشكِّ، وطرح العديد من التساؤلات كسبيل للوصول إلى المعرفة الحقَّة.

يهدف هذا البحث إلى تحليل الاستراتيجيَّات الخطابيَّة التي استخدمها فريدريك الثاني في توضيح مقاصده الخاصَّة بمجموع الأسئلة الفلسفيَّة التي وجَّهها لإبن سبعين، إذ يرصد الآليَّات التي تمكِّنه من الوصول إلى المعاني غير المباشرة بواسطة المعاني المباشرة. وهو يستمدُّ أهميَّته من دراسته للاستفهامات الفلسفيَّة القائمة على محورَيْ السؤال والجواب في نموذج من مدوَّنة تراثيَّة معروفة، هي كتاب "الكلام على المسائل الصقليَّة".

* * *

مفردات مفتاحيَّة: السؤال الفلسفيّ ــ المسائل الصقليَّة ــ قِدَم العالم ــ خلود النفس- ابن سبعين-فريدريك الثاني.

تمهيد

تهتمُّ هذه الدراسة بالكلام على المسائل الصقليَّة، وهي عبارة عن أجوبة كتبها الصوفيُّ المسلم عبد الحقِّ بن سبعين 614 - 669 هـ / 1217 ــ 1269م، عن بعض المسائل الفلسفيَّة حول الكون والعلم الإلهيِّ والمقولات الأرسطيَّة وخلود النفس التي وجَّهها فريدريك الثاني Friedrich 11 von staufen 1194 - 1250م ملك صقلية إلى علماء المسلمين، وأجاب عنها ابن سبعين بأمرٍ من عبد الواحد الرشيد خليفة دولة الموحِّدين بالأندلس، وهي تعدُّ من مظاهر التبادل الحضاريِّ والعلميِّ بين الغرب والشرق.

يجد الباحث المتأمِّل في إجابات ابن سبعين مدى اطِّلاعه على الفلسفة اليونانيَّة وخصوصًا أرسطو Aristotle 384 – 322 ق.م وأتباعه، ولا سيّما فلاسفة الإسلام، كما ينطوي هذا المؤلَّف على جوانب عرضيَّة لمذهبه الاعتقاديِّ والعرفانيِّ، وكرَّسه للبحث ــ من وجهة نظره ــ في المسائل الأرسطيَّة التالية[1]:

أوَّلًا: الحكيم أرسطو يفصح في جميع أقاويله بقِدم العالم، ولكن، إن كان قد برهن على رأيه هذا، فما برهانه؟ وإن لم يبرهن، فمن أيِّ قبيل كلامه فيه؟

ثانيًا: ما المقصود من العلم الإلهيِّ؟ وما مقدِّماته الضروريَّة، إن كانت له مقدِّمات.

ثالثًا: ما هي المقولات؟ وكيف يتصرَّف بها في أجناس العلوم حتى يعدِّدها؟ وكم عددُها؟ وهل يمكن أن تكون أكثر أو أقلَّ؟ وما البرهان على ذلك؟

رابعًا: ما الدليل على بقاء النفس؟ وهل تبقى؟ وأين خالف الحكيم فيها الإسكندر الأفروديسيّ؟.

لئن مثَّلت جزيرة صقلية موطن ولادة هذه التساؤلات الفلسفيَّة المهمَّة، فإنَّ فريدريك الثاني حاكمها كان صاحب إثارتها الأول. والباحث باقتدار عن أجوبتها، بما تمثِّله عنده من سبل ممكنات الظفر بمعرفة تزيح حيرته وتبدِّد شكوكه، وتمكِّنه من إدراك أمور شغلت فكره كما شغلت غيره قبله بقرون. وأولى الملاحظات المستفادة من هذا الموضوع تكمن في اهتمام حاكم وإمبراطور بشأن العلم الذي لم تلهه السياسة عنه، في اختياره لنوعيَّة وطبيعة المجال الذي قصد كشفه عبر تساؤلات فلسفيَّة وإشكاليَّات أنطولوجيَّة وأبستمولوجيَّة حيَّة حتى لحظة انطلاق استفهاماته.

ولذلك، مثَّلت "المسائل الصقليَّة" عنوان حقبة زمنيَّة لم يفسح المجال فيها للصراعات السياسيَّة والحربيَّة فحسب، بل جعلت أيضًا من البحث العلميِّ والحفر المعرفيِّ والسؤال الفلسفيِّ صميمًا للحياة والتواصل، بما تفرضه المساءلات الفلسفيَّة والعقديَّة ــ وربما العرفانيَّة ــ لموضوعات لا تتعلَّق بالإنسان وصلته بالوجود فقط، بل وصلته بالله والعالم أيضًا.

---

[1]- ابن سبعين، الكلام على المسائل الصقليَّة، تحقيق محمد شرف الدين يالتاقيا، المطبعة الكاثوليكيَّة، بيروت، لبنان، 1941.

إنَّها تساؤلات فلسفيَّة طرحها فريدريك الثاني بعد أن نظر في ما تمَّ التوصُّل إليها بخصوصها ولم تؤدِّ صياغتها إلى إقناعه، إلَّا مع صوفيّنا العرفانيِّ ابن سبعين الذي تصدَّى لها، وحازت الإقناع، بل والإعجاب بأجوبة يمكن وصفها بجسر حضاريٍّ ــ خلال القرنين السادس والسابع للهجرة بالذات ــ بين الحضارة الغربيَّة المسيحيَّة والعربيَّة الإسلاميَّة، وأسهمت في صناعة مفردات ثقافيَّة، مختلفة المشارب فلسفيًّا واجتماعيًّا وعقديًّا، ولكنها ــ في ما يبدو ــ متَّفقة الأهداف من جهة أنَّ ما حصل أحدث تراكمًا في المعرفة يمكن أن تتجاوز نتائجه حضارتين بالمعنى الضيّق، لتشمل الإنسانيَّة عمومًا بالمعنى الواسع، كما يمكن أن يكون الكشف عنها قائمًا الآن، وإن لم يكن فهو مطلوب، ويحتاج منَّا إلى مزيد النظر والبحث والتمحيص والتقصّي تعميقًا للفائدة.

تُعنى هذه الدراسة بتحليل أنطولوجيا السؤال الفلسفي مع إجابات عبد الحقِّ بن سبعين على تساؤلات أمبراطور صقلية وحاكمها، وقد عُرفت هذه الإجابات السبعينيَّة باسم "المسائل الصقليَّة"، وهذا المصنَّف هو أجوبة صوفيّنا العرفانيِّ على الأسئلة الصقليَّة الأربعة التي وجَّهها إليه أمبراطور صقلية فريدريك الثاني، فصنَّف أجوبته هذه حينما كان مقيمًا في "سبتة"، وكان وقتئذٍ حديث السنِّ. وكان الأمبراطور قد توجَّه بهذه الأسئلة إلى حكماء المسلمين في المشرق ومصر والشام والعراق واليمن، ولمَّا رجعت أجوبتهم عليه بما لم يرضه، سأل عن أفريقيا ومن بها من العلماء، فقيل له إنَّها عرية من هذا الشأن، وسأل عن المغرب والأندلس، فقيل له إنَّ فيها رجلاً يُعرف بابن سبعين، فكتب للخليفة الرشيد في أولاد عبد المؤمن بشأن هذه الأسئلة، فكتب الخليفة الرشيد بدوره إلى عامله بسبتة ابن خلاص ليوجه أسئلة الأمبراطور إلى ابن سبعين ليجيب عليها. ويقال إنَّ الأمبراطور قد أرسل رسولاً من عنده يحمل مالاً إلى ابن سبعين الذي استدعاه حاكم سبتة لينفذ إليه هذا المال، ولكنَّه لم يقبل به، بل ردَّه وألزم نفسه الجواب احتسابًا لله، وانتصارًا للملَّة الإسلاميَّة، وقرأ قوله تعالى: ﴿**قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ**﴾ [الشورى: 23] . ثم أجاب بعد ذلك على الأسئلة، فلمَّا بلغت أجوبته الأمبراطور رضي عنها وأرسل إليه هدايا لها قيمتها مرة أخرى، فردَّها في المرة الثانية كما ردَّها في المرة الأولى، وكان غرضه من ذلك أن يعرف الأمبراطور المسيحيُّ قصور نفسه، وأن يظهر الإسلام على النصرانيَّة.

أنطولوجيا السؤال الفلسفيِّ بين الأمبراطور وابن سبعين

من المفيد القول أنَّه يصعب حصر محاولة تقصّي ما انطوت عليه أهميَّة " المسائل الصقليَّة"، وجمع دلالاتها وأبعادها الفكريَّة والدينيَّة والحضاريَّة، نظرًا إلى أمَّهات القضايا والتساؤلات الفلسفيَّة المطروحة فيها، والتي عُنيت بما تمَّ الاشتغال عليه من قبل الفلاسفة والمفكِّرين، ولكن من دون التوصُّل إلى تشكيل اتِّفاق خالص حولها، لأنَّ أسئلة تتعلَّق بقِدم العالم، والعلم الإلهيِّ، والمقولات وخلود النفس، تمثِّل حقلاً رحبًا لطرح العديد من الاستفهامات في سبيل إثارة ما غمُض عنها واستتر، وبيان ما تتضمَّنه من مفاهيم يسهم إدراكها في بناء معرفة محصَّنة من الهزَّات التشكيكيَّة

والتضليليَّة.

"ولأجوبة ابن سبعين على الأسئلة الصقليَّة خصائص تميّزها عن سائر مصنَّفاته: فمن ذلك أنَّها أكثر وضوحًا في أسلوبها، ولعلَّ ذلك راجع إلى أنَّه أراد أن يعالج موضوعاتها بطريقة سهلة واضحة المعاني ليفهما الأمبراطور، على نحوٍ ما يُستفاد من قول ابن سبعين للأمبراطور." [1] ولمَّا علمت أنَّ الأمر مشهور بنفسه تركت التنبيه على ذلك والتطويل، مع أنَّك أنت لم ترد إلَّا القول المقبول في ذلك، فمشيت معك بحسب ما طلبت منّي"[2].

ويذكر ابن سبعين أنَّه لم يكن ليجيب على أسئلة الأمبراطور لولا أنَّ الغير طلب منه ذلك، يقصد أنَّه أجاب على هذه الأسئلة عندما أنفذها إليه حاكم مدينة "سبتة"، فضلاً عن احتياطه على الشريعة الإسلاميَّة، على نحو ما يستفاد من عباراته التي يقول فيها للأمبراطور: "ولولا ما وقع من سؤالك عند الغير شهرة ما تكلَّمت معك به جملة بوجه كلامي، وكلامي معك هو من باب الاحتياط على شريعتنا المعظَّمة"[3].

ورغم أنَّ نصَّ "المسائل" لم يرد على ذكر السائل، واكتفى ابن سبعين في حديثه بالإشارة إلى " ملك الروم، وصاحب صقلية"، أو بمدحه أحيانًا بأوصاف من نوع " الزعيم المسترشد"، أو "القائد الذي يبحث عن الطريق".

والمعروف عن ابن سبعين أنَّه صاحب نظريَّة في الوحدة الوجوديَّة المطلقة التي لا تفرق بين الوجود المطلق والوجود المقيّد، بل هي تنكر الوجود المقيَّد في كلِّ وجه، ويقول: "ما خالف الوحدة المطلقة والوجود الواجب هو عدم من جهة ووجود من جهة أخرى، فلا وجود على الإطلاق، ولا واحد على الحقيقة إلَّا الله، إلَّا الكلّ إلَّا الهو هو"[4].

وهذا المذهب لا يفسح مجالاً للقول بالممكنات، على نحو ما هو في مذاهب غيره من فلاسفة عرفاء الصوفيَّة، بل إنَّ الوحدة النقيَّة الخالصة أو الإحاطة تكاد تُعرى عن وصف الوحدة لإفراط أفرادها، ولكونها أنكرت كلَّ النسب والإضافات والأسماء، فهي بذلك منزَّهة عن المفهومات الإنسانيَّة، وكمسلم صوفيٍّ متفلسف يجعل ابن سبعين للألوهيَّة المحلَّ الأول، ويبقى الله في فكره خالقًا لكلِّ ما كان وما هو كائن أو ما سوف يكون.

يجد الباحث المتأمِّل لإجابات ابن سبعين على أسئلة الأمبراطور قدرة الصوفيِّ المسلم الواضحة على استيعاب فلسفة أرسطو، ولكنَّه مع استيعابه لهذه الفلسفة يظهرنا على نزعته الاستقلاليَّة عن المشائيَّة الأرسطيَّة بوجه عامٍّ وآراء المعلِّم الأول بشكل خاصٍّ قائلاً: "والذي يجب أن يُقال أنَّ

[1]- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفيَّة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1972، ص113.
[2]- ابن سبعين، المسائل الصقليَّة، ص 9.
[3]- المرجع نفسه،، ص 48 ، 49 .
[4]- ابن سبعين، الرسالة الفقيريَّة، ضمن مجموع "رسائل ابن سبعين، تحقيق عند الرحمن بدوي، القاهرة، 1965، ص 224.

الرجل أرسطو لم يكن مصيبًا على الإطلاق، أو أخطأ في الأكثر فيما يشهد له الدليل، ويقوم عليه البرهان، فهو الحقُّ لنفسه! قاله أرسطو المقدم أو لم يقله .. إلخ[1].

وفي ثنايا الأجوبة على الأسئلة الصقليَّة تظهر شخصيَّة ابن سبعين الفلسفيَّة عندما يشير إلى آرائه هو، فمن ذلك ــ على سبيل المثال لا الحصر ــ إشارته إلى منزلة المحقق بين سائر علماء المسلمين[2]، وإشارته إلى مذهبه في "الوحدة المطلقة"، واستدلاله عليه من القرآن الكريم[3] مثل قوله تعالى: ﴿**هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ [سورة الحديد: آية 3، وقوله تعالى: " **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**" [سورة القصص: آية 88].

الباحث المتأمِّل في إجابات ابن سبعين يرى أنَّه يجيب على تساؤلات الأمبراطور أساسًا بمقتضى طريقة الفلاسفة لا بمقتضى طريقته هو في التحقيق "إذ يخاطب المسترشد قائلاً: " وكلا من معك عليها على النفس إنما هو بحسب ما سألت مني لا بما تعتقده وتقول به، فإنَّك قلت في سؤالك ما برهان الحكيم على بقاء النفس، فطلبت أن نعرفك ونبيّنه لك"[4] حسب رأى أرسطو وليس موقف ابن سبعين نفسه.

وفي نهاية جوابه على سؤال فريدريك الثاني عن النفس قوله: "وهذه المواضع التي خالف الإسكندر الأفروديسي فيها الحكيم قد ذكرتها لك على الوجه الصناعي يشير إلى طريقة الفلاسفة، وتقدر أن تنظر ذلك من كتب القوم الفلاسفة. وأنت لم ترد إلَّا المقبول في ذلك فمشيت معك بحسب ما طلبت مني"[5].

وجَّه ابن سبعين سهام نقده لفلسفه أرسطو وأتباعه من فلاسفة اليونان والإسلام، فقد صرح: "وأمَّا الفلاسفة بأجمعهم ورؤساؤهم في المشائين، ورئيس المشائين أرسطو وأتباعه من غير ملَّة الإسلام مثل ثامسطيوس والإسكندر الأفروديسي وفورفوريوس القبرصي الصوري... فإنَّهم لم يصلوا إليه علم التحقيق أو الوحدة المطلقة لقصورهم عنه ولأنَّ علومهم وصنائعهم دون ذلك كلّه... أعوذ من توقف أرسطو وتشتيت مسائله الإلهيَّة خاصَّة، ومن شكوك المشائين، وحيرة أبي نصر الفارابي، وتمويه ابن سينا في بعض الأمور، وتردُّد ابن الصائغ ابن باجه وتنويع ابن رشد"[6].

في الأجوبة الصقليَّة ينتقد ابن سبعين الأمبراطور انتقادًا شديدًا، ويخطّئه في أسئلته الفلسفيَّة، ويحاول أن يعلِّمه أسس السؤال الفلسفيِّ، لينتهي من ذلك إلى إثبات علمه هو وجهل الأمبراطور، .. وغير ذلك ممَّا سيأتي بيانه في موضعه.

---

[1]- ابن سبعين ، المسائل الصقليَّة، ص 11 .
[2]- المرجع نفسه، ص 41 ، 42 .
[3]- المرجع نفسه، ص 42، 43.
[4]- المرجع نفسه، ص 71.
[5]- المرجع نفسه، ص 97.
[6]- ابن سبعين، الرسالة الفقيريَّة، مجموع "رسائل ابن سبعين"، ص 229، 236.

ولا يقف الأمر عند حدِّ التعالي على الأمبراطور، وإنَّما يتجاوزه إلى الخروج معه عن حدِّ اللَّباقة بأن يوجِّه إليه عبارات نابية، ويقول: "وهذه التوجيهات التي وجَّهتها عليك لازمة لك بالقسمة العقليَّة: فأنت بالوجه الأول منها يقال فيك جاهل وغير مسترشد، ولا يعرف بماذا يسأل عن المطالب وكيف يسأل ولأجل ماذا يسأل، وحينئذٍ يُقال له مسترشدًا والذي يسأل عن النكرة المطلقة وعن النكرة الخاصَّة طالب ... وتخفى بلادتك، والله عزَّ وجل لا يخفيها، وتقطع الفرع الذي أنت عليه وتنحرف عن المطلوب الذي تريد السير إليه ...." [1].

"ولا يفتأ ابن سبعين في أجوبته على الأمبراطور يحسن له الدخول في دين الإسلام بتوجيه أمثال تلك العبارات إليه[2]: "اعلم ... وفقك الله تعالى للإسلام ... إلخ"[3]، "... وفقك لدينه القيم"[4]، بل يقبح للأمبراطور، بل تصبح للأمبراطور انقياده للمسيحيَّة ويجعل ذلك علَّة ضلاله فيقول له: "... ومع ذلك دينك وفهمك بدلا في رشدك جهدهما، وهواك واعتقادك بلغا في تضليلك جهدهما، ومن خرج عن الحق لقيه ما بعده، وكل امرئ ينفق ممَّا عنده، فسلم الأمر لله تبارك وتعالى واسلم..." [5].

إشكاليَّة قِدم العالم

والواقع أنَّ التساؤل الفلسفيَّ عن إشكاليَّة " قِدم العالم" شغلت أذهان الفلاسفة، وكانت مناسبة لحدوث اتصال فكريٍّ بين أمبراطور مسيحيٍّ مستنير وعلماء الإسلام، وإذا كانت مشكلة قِدم العالم لم تنحسم، فإنَّ الأمر الحاسم هو روح البحث عن الحقيقة والحوار حولها رغم اختلاف الفلاسفة والمتكلِّمين، وهنا نعتبر أنَّ "صقلية" كانت إحدى نقط الالتقاء الكبرى بين الغرب الأوروبيِّ والحضارة العربيَّة.

يقدِّم ابن سبعين الإجابة عن تساؤل الأمبراطور الفلسفيِّ حول عقدة "قِدم العالم" بوضعها في إطارها العامِّ، وبيان أنَّها محلَّ خلاف ونزاع بين أهل النظر في كلِّ عصر، "وكلّ تكلّم فيها بما مُنح له وفتح عليه من العلم بكلام مطلق جمليٍّ قليل التناسب محتمل الدلالة"[6]، فكانت سمة الطروحات عنده، جمليَّة مطلقة لا طائل من ورائها، إذ الفائدة التي يرومها المسترشد عن الأمر في هذا المقام "تُحصل له ببرهان سوفسطائيٍّ، أو يقع الجواب بخلاف المسئلة والكلام الجمليّ لا يعقل معناه من لفظه دون أن يتصفَّح أو يرد عليه ما يفسِّره"[7].

من أجل ذلك يرى ابن سبعين أنَّه لا بدَّ من دلالة مفصَّلة تأخذ فيها المعاني ألفاظها الخاصَّة بها،

---

[1]- ابن سبعين، المسائل الصقليَّة، ص 47.
[2]- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفيَّة، ص 146.
[3]- ابن سبعين، المسائل الصقليَّة، ص 7.
[4]- المرجع نفسه، ص 36.
[5]- المرجع نفسه، ص 63.
[6]- المرجع نفسن، ص 6.
[7]- المرجع نفسه، ص 6.

لأنَّه لا يحصل المراد بالسؤال عن مسألة مطلقة ولا الإجابة بجواب مطلق: "وأنت قلت الحكيم يفصح في جميع أقواله بقِدم العالم ولا شكَّ أنَّه رأيه، إلَّا أنَّه إن كان قد برهن عليه فما برهانه؟ وإن لم يبرهن فمن أي قبيل هو كلامه فيه، هذا نصّ كلامك"[1].

يصدر ابن سبعين لإجابته بيان مقتضى منهجيَّة طرح السؤال الفلسفيِّ، وضرورة اختيار الألفاظ للدلالة على المعاني المراد بلوغها، حتى يستقيم التساؤل الفلسفيُّ هنا على نحوين: نحو المبنى البعيد عن العام والجمليّ، ونحو المعنى القائم على اللّغة ودلالاته ألفاظها ومفرداتها. فكيف كانت إجابته عن سؤال مهَّد له بكيفيَّة طرحه، في سبيل إمكان معاينة أسلوبه المتَّبع، ومراميه المرجوَّة التي تضمَّنتها أطروحته وشروط قيامها إلى حدٍّ ما؟

وكما يتولىَّ ابن سبعين الإجابة على كلِّ تساؤلات الأمبراطور، فإنَّه يتولىَّ أيضًا تعليمه أسُس السؤال الفلسفيِّ وقواعده، إذ نجد أنَّه يقسِّم نصَّ السؤال إلى جمل وكلمات لتفصيل القول فيها وتشريح معانيها ومفاهيمهما، حتى يصل إلى صياغة إجابته وفق ما انتظمته أنساقه الفلسفيَّة والكلاميَّة والصوفيَّة، ويبدأ نصَّ الإجابة بقوله: "فقولك في جميع أقاويله ليس بصادق، فإن الرجل أرسطو تكلم في جملة علوم ولم يتعرَّض فيها لقِدم العالم ولا ذكره بوجه وهذا جليّ، والكتب التي تكلَّم فيها وأظهر اعتقاده وصرح فيها علومه معدودة"[2]، فإن احتمل معنى السؤال في خصوص قول الحكيم بالقِدم في جميع أقاويله، القصد فيما تعلَّق بقِدم العالم أو حدوثه أو غيره، أي جميع الأقاويل التي عنيت بالمسألة ذاتها، وخلصت إلى القول بقِدم العالم، لم يقبله ابن سبعين مطلقًا، لغياب التخصيص والتدقيق، بمعنى أنَّ أرسطو قال ذلك في مواطن معدودة ومعلومة، والأولى عنده تحديدها ليستقيم المعنى، ثمَّ يذهب إلى أكثر من ذلك ويعتبر أنَّ "لفظ القِدم قد تأوّله بعض الناس عليه بل جماعة من أتباعه المتأخِّرين ومن كان قريبًا منه"[3].

ثمَّ ينتقل ابن سبعين إلى الجزء الموالي من السؤال في سبيل توجيه كيفيَّته، وفق ما يرسمه بتقديم فرضيَّات الإجابات وتوليد الاستفهامات، حتى يصوغ السؤال الأقرب والأنسب للمسألة على نحو صناعيٍّ، فيقول: "وأمَّا قولك ولا شكَّ أنه رأيه، فهذا يدلُّ على أنَّك وقفت على برهان عليه، وإلَّا بما صحَّ عندك القضاء بهذا الاعتقاد؟ وإن كان لم يصحّ عندك وتريد أن تعرفه فاسأل بالمطلب الذي نرسمه لك بعد هذا بحول الله، وإن كنت في سؤالك مختصرًا فسل سؤالاً صناعيًّا"[4].

إنَّ ما يتجلَّى من نقاش ابن سبعين للأمبراطور هو اعتقاد فيلسوفنا المسلم أنَّ الفلسفة صناعة أو تقنية، تهتمُّ بكيفيَّة طرح السؤال الفلسفيِّ وصياغته صياغة فنيَّة دقيقة، وهذا لم يكن يمتلكه

[1]- المرجع نفسه، ص 6.
[2]- المرجع نفسه، ص 6.
[3]- المرجع نفسه، ص6.
[4]- المرجع نفسه، ص 6.

الأمبراطور في تساؤله عن رأي الحكيم في قِدم العالم. والتصوُّف العرفانيُّ عند ابن سبعين هو أيضًا ليس تأمُّلًا حرًّا يفتقر إلى الصناعة بل هو بالأساس صناعة نقديَّة تحدِّد التصوُّرات قبل طرح التساؤلات الفلسفيَّة طرحًا دقيقًا عميقًا. فلا يمكن للصوفيِّ العرفانيِّ اكتساب معرفة جديدة من دون نقد المعرفة السابقة وبيان حدودها، حيث إنَّ التصوُّف العرفانيَّ إدراك مباشر للمعرفة يفترض نقدًا للعقل، أو قل إنَّه نقد للعقل يمهِّد لإدراك مباشر أو حدس قلبيّ.

بهذا يصوِّب ابن سبعين السؤال إلى الوجهة التي يعتقد أنَّها تفي بالغرض إذا ما انتظم وفق منطق يتحدَّد بنوعيَّة الاستفهامات الفلسفيَّة ليتمَّ الحصول على إجابة نوعيَّة بالمثل، ويواصل في تحديد السؤال على النحو المذكور ويقول: "وقولك وإن لم يبرهن، فمن أيِّ قبيل هو كلامه، فيه خلط، عليك أن تكون مستفهمًا ومسترشدًا أو مختبرًا"[1].

كان يفكِّك السؤال ويعيد طرحه، بالاعتماد على خلخلته لبيان هشاشته، ليس من حيث صياغته فحسب، بل أيضًا من جهة مراد السائل استفهامًا، أو استرشادًا، أو اختبارًا. ثمَّ يخلص بعد ذلك إلى ما يجب تفصيله في السؤال على المقتضى الآتي: "والذي يجب أن نقول: اعتقاد الحكيم في العالم ما هو؟ هل يرى أنَّه قديم أو يرى أنَّه مُحدَث، أو هو شاكّ فيه مثل جالينوس وغيره من القدماء. فإن كان يرى أنَّه قديم فما دليله وبرهانه على ذلك، وإن كان يرى أنَّه مُحدَث فما دليله وبرهانه على ذلك، وإن كان هو شاكّ وتعارضت الأدلَّة عليه ولم يترجَّح بعضها على بعض ولا كان لأحدهما مزية على الآخر، فما تلك الأدلَّة المتعارضة؟ ثمَّ نقول: الحكيم إن كان لم يذهب في قِدم العالم لا لدليل ولا لبرهان ولا تعرَّض لشيء من ذلك، فما هو كلامه، هل هو محيّر أو سوفسطائيٌّ أو خطابيٌّ أو شعريٌّ، أو هو جزئيٌّ أو كليٌّ أو صناعيٌّ أو غير صناعيٍّ، وغير ذلك من التوجيهات"[2]، فما المطلوب في المسألة؟

سؤال المقولات

لم يعترض ابن سبعين عن تساؤل الأمبراطور الثاني الخاص بالعلم الإلهيِّ، ولكنَّه صبَّ جام غضبه على سؤاله الثالث الخاص بالمقولات ويقول: "مسألة سألت أيُّها الزعيم المسترشد عن المقولات أيُّ شيء هي، وكيف يتصرَّف بها في أجناس العلوم حتى يتمَّ عددها، وعددها 10، وكم عددها؟ وهل يمكن أن تكون أقل، وهل يمكن أن تكون أكثر ، وما البرهان على ذلك؟ هذا نصُّ كلامك"[3].

ثمَّ يشرح في الإجابة على المنوال السابق بتحليل سؤال الأمبراطور الفلسفيِّ وطرح بدائله

---

[1]- المرجع نفسه، ص6.

[2]- المرجع نفسه، ص7. انظر: نوفل جراد، عبد الحق بن سبعين: آراؤه الفلسفيَّة والكلاميَّة، القاهرة، بيروت، 2022، ص 58 وما بعدها.

[3]- المرجع نفسه، ص 46.

الصائبة عنده، من دون التخلُّص من توجيه عبارات فيها من الغلظة والفظاظة الكثير، ويبدأ تعليقه بقوله: "فأمَّا قولك "أي شيء هي" فهو استفهام على المحسوس والضرورة، وأنت بهذا السؤال من العوام البله الذين لا يعقلون، وإمَّا من المستفهمين الذين لا يعرفون كيف يبحثون"[1].

ويتولىَّ شرح تساؤل فريدريك الثاني عن معنى " أي شيء " بخصوص المقولات مبيّنًا له إمَّا جاهل بأسمائها أو غاب عنه مدلولها، أو ظنَّ أنَّ عبارتها غريبة، مجهولة عند الخاصَّة والعامَّة، "فإنَّك قلت: "أي شيء"، وهذا فيه تشريك، فإنَّ حرف "أي" يسئل عن نوع من الجنس وعن نوع واحد من الجملة مثل ما تقول: " طلع الكوكب" فيقال: أي كوكب هو، ولذلك إذا علمنا شيئًا لا شريك له في ذاته لم نسئل عنه بحرف "أي"، فإنا لا نقول إذا قيل لنا " نزل الغيث، أي غيث هو"، ونقول كيف كان نزوله، وأين نزل، ومتى نزل .. وهذه التوجيهات التي وجهتها إليك لازمة لك بالقسمة العقليَّة، فأنت بالوجه الأول منها يُقال فيك جاهل وغير مسترشد"[2].

أمَّا السؤال عن كيفيَّة التصرُّف بالمقولات في أجناس العلوم، فقد اعتبره ابن سبعين سؤالاً مقبولاً غير أنه جاء في غير موضعه، لأنه يعبر عن معرفة بلواحق وحدود أمر معلوم، والحال أنه قبل ذلك تم السؤال عن ماهيته ووجوده. أمَّا عن التصريح بعدد المقولات البالغ عشرًا ثمَّ يعقبه السؤال عن عددها، فهو تضارب يضمُّ الرغبة في معرفة أمر ما، بأمر غير معروف، أو إرادة فهم قضيَّة ما بغياب التفهُّم، أي لما صرَّح الأمبراطور عن المقولات ثمَّ تساءل عن عددها، اعتبره ابن سبعين سوء تصرُّف في العلوم وفساد في الفكرة لأنه سؤال "عن أمر مشهور عند الكافَّة، معروف العين، ومع ذلك نكرت، فالنكرة ما عرفته قبل، فمثلك من يقول الأفلاك التسعة كم عددها، وهذه المعدودات الخمس كم هي"[3].

أمَّا عن التساؤل عن إمكانيَّة أن تكون المقولات أكثر أو أقلَّ من عشر، وما البرهان على ذلك، فقد عدَّه سؤالاً مهمًّا و "فيه بحث ونظر، وإن كان هو من الأمور البيّنة عند الكافَّة، لكنَّ فيه تشكيكًا وتوقُّفًا. وبالجملة هو مطلب ينبغي عليه الجوانب"[4]. فكأنَّه في هذا الموضع يهتمُّ بالأسئلة الفلسفيَّة المشكِّكة، أو بالأسئلة التي تحمل مراجعة وإشكالاً، والبحث عن أدلَّة حلِّها وتفسيرها أمرًا مطلوبًا.

والواقع أن ابن سبعين قد اعتمد في إجاباته عن المسائل الثلاث السابقة قِدم العالم ــ العلم الإلهيّ ــ المقولات على عرض كلِّ سؤال، ثمَّ تقسيمه إلى فروع متَّصلة، وإلى أقسام منفصلة، ليطرح وجوب بدائله بالتصويب والتصحيح لمضامينه وكيفيَّاته. إلا أنه في هذه المسألة الرابعة الخاصة بالنفس نوَّع في أسلوب الإجابة وذلك بعرض السؤال جزءًا جزءًا وما ينبغي أن يكون عليه

[1]- المرجع نفسه، ص 46.
[2]- المرجع نفسه، ص 48.
[3]- المرجع نفسه، ص 48.
[4]- المرجع نفسه، ص 46.

من بناء منطقيٍّ، وما يفرض انتظامه الإشكاليّ والاستفهاميّ.

النفس وأدلَّة بقائها

واعتبر ابن سبعين أن بداية سؤال فريدريك الثاني عن النفس وأدلَّة بقائها سؤالاً مجملاً، أهمل فيه ما لا يجب إهماله لغياب معرفته بالأمور النظريَّة، وما يتعلَّق بأجناس النفوس وعددها وما يتَّصل بالخاصِّ والعامِّ، وفي انعدام الدراية والإلمام بذلك، يتوجَّه إليه بالقول: "ما سألت بهذا السؤال إذا قلت ما الدليل على بقاء النفس، يحتمل أن تكون النفس النباتيَّة والحيوانيَّة أو الناطقة أو الحكميَّة أو النبويَّة المكرَّمة"[1]. ويفرع من هذا السؤال سؤال آخر يتعلَّق بأيِّ نوع من النفوس يُراد إثبات دليل بقائه، لأنَّه لا خلاف عنده في ذهاب النفس النباتيَّة والحيوانيَّة" وإنَّما الخلاف في النفوس الثلاث"، وهي الناطقة أو الحكميَّة أو النبويَّة من جهة أنَّها تبقى ولا تفنى، أو أنَّ القصد منها لا يتعلَّق بالنفس النباتيَّة أو الحيوانيَّة أو بالنفس المطلقة، فهذه مسألة يحكمها الجدال الذي لم يعرف فريدريك الثاني طريقه" وأنت بالجملة لا تعرف كيف تجادل"[2].

هكذا واصل تلقين الأمبراطور منهجيَّة وفنّ طرح السؤال الفلسفيِّ، وكذلك طرق الجدال والحجاج وخصوصًا عندما يواصل قوله: "ألا تراك تقول بعد قولك ما الدليل على بقاء النفس، وهل تبقى. ولا شكَّ في أنَّه إذا علمت الدليل على بقائها صحَّ لك ما أردته في السؤالين، ولو قدَّمت هل تبقى لكان أشبه وأليق بالمسألة"[3].

بعد تصويب أوجه الاستفسار عن النفس وأدلَّة بقائها وأنواعها، ينتقل إلى قسم آخر يتفرع من السؤال حول النفس، واعتبره أشنع ممَّا ذكر:" ثم قلت بعد هذا، وأين خالف الحكيم الإسكندر، ولم تذكر في ماذا ولا بماذا ولا لأجل ماذا، وهذا أقبح من جميع ما ذُكر"[4].

ولتصحيح ذلك وجب السؤال عمَّا يمكن أن يكون خلاف الإسكندر مع الحكيم في النفس، أو العقل، أو الطبيعة، أو ما بعد الطبيعة، وبذلك تسقط حجَّة القول بأنَّ السؤال يحيل بعضه إلى بعض، بدليل غياب الرابط الأساسيّ فيكون السؤال في حكم المطلق، وهو ما أسبغ عليه صفة النكرة المركَّبة، وحتى لو تضمَّن الاستفسار عن النفس فقط، لكان مجملاً، باعتبار أنَّ النفس أنواع ولا يُدرى الخلاف بينهما حول أنَّه نفس، فوجب ذكرها أولاً وذكر مواطن الخلاف ثانيًا[5].

---

[1]- المرجع نفسه، ص 62.

[2]- المرجع نفسه، ص 63 .

[3]- المرجع نفسه، ص 63.

[4]- المرجع نفسه، ص 63، 64.

[5]- نوفل جراد، عبد الحق بن سبعين: آراؤه الفلسفيَّة والكلاميَّة، ص 126، 127.

أبستيمولوجيا إجابات ابن سبعين

كان سؤال فريدريك الفلسفيُّ الأول عن إشكاليَّة " قِدم العالم " عند أرسطو، وقد تدرَّج ابن سبعين في إجابته عن القضية المطروحة بالتساؤل عن مفاهيم "القِدم والحدوث والإبداع والخلق"، ويشير إلى رأي الأشاعرة[1] في حدوث العالم، وهي عقيدة من أمهات القضايا العقديَّة في الإسلام. و "القِدم" ــ كما يعرِّفه ابن سينا ــ هو: "يقال قِديم للشيء إمَّا بحسب الذات وإمَّا بحسب الزمان. فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة. والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أول لزمانه"[2].

ثمَّ يوضح لنا معنى " القِدم " عند أرسطو، باعتباره جزءًا من المسألة، ويقسِّمه إلى ما له غاية ولما ليس له غاية. فالذي له غاية " يُقال بالقياس لكلِّ شيء هو زمانه في الماضي أكثر من شيء آخر"[3] ، فيكون القِدم بهذا المعنى بالقياس بين شيئين: أحدهما أقدم من الآخر. وأمَّا الذي بلا غاية" فهو المطلق وينقسم إلى قسمين: منه ما يُقال بحسب الزمان، ومنه ما يُقال بحسب الذات"[4]، فالذي بحسب الزمان هو من كان وجوده غير متناه في زمان ماضٍ، أي أنَّ له مبدأ، والذي بحسب الذات تنتفي معه كلُّ أسباب وجود ذاته، وهو الذي يعلو كلَّ المبادئ، وهو الله تعالى.

هذا الأمر بحسب ابن سبعين هو أصل ما اختلف فيه في رأي أرسطو في القِدم "فهذا ما وقع الخلاف فيه ومنه وقع الاحتمال في كلام الرجل"[5]، ويعلق على المسألة ويصف حقيقتها عنده بقوله: "والقديم حقيقة هو الذي لم يكن معدومًا ولا مفتقرًا ولم يكن لوجوده سبب ولا شيء آخر لا بالفعل ولا بالقِدم ... والقديم يستدعى الوحدة بالدلالة واللَّفظ"[6].

يتابع: "كان الحكيم يرى أنَّ حدوثه بعد أن لم يكن لا يعقل إلَّا على معنى التأخُّر، وبالجملة لا يفهم إلَّا على أنَّ الزمان تقدَّمه، والزمان من لواحق العالم عنده، وهو مقدار الحركة من جهة التقدُّم والتأخُّر، فإذا صحَّ هذا ــ وهو غير منفكٌّ عنه بالأحداث ــ بغير تقدُّم زمان، محال على هذا النظر لاستدعاء التقدُّم والتأخُّر"[7].

فقد ارتبط القول في القِدم والحدوث، بمفهوم غاية في الأهميّة وهو الحركة، وحتى تتَّضح أكثر

---

[1]- انظر رأي الأشاعرة: أبو الحسن الأشعري، اللَّمع في الردِّ على أهل الزيغ والبدع، تحقيق عبد العزيز عز الدين السيروان، دار لبنان للطباعة والنشر، ط1، 1987، ص 83-84، أبو بكر الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهريَّة للتراث، مصر، ط2، 2000، ص 29. أبو المعالي الجويني، لمع الأدلَّة، تحقيق نزار حمادي، دار الإمام ابن عرفة، تونس، ط1، 2012، ص 40.

[2]- ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقيَّة والطبيعيَّة والإلهيَّة، طبعة القاهرة، 1938، ص218.

[3]- ابن سبعين، المسائل الصقليَّة، ص8.

[4]- المرجع نفسه، ص 8.

[5]- ابن سبعين، المسائل الصقليَّة، ص9.

[6]- المرجع نفسه، ص9.

[7]- المرجع نفسه، ص 16.

تحليلات ابن سبعين والبراهين التي ساقها، يمكن أن تتمَّ الإشارة إلى ذلك بربط الحركة بالمحرِّك على رأي أرسطو " فلو كانت الحركة موجودة في المتحرِّك لوجب أن يكون متحرِّكًا، لأنَّه لا يُعقل أن يكون ما وجدت فيه الحركة غير متحرِّك. ولو كان متحرِّكًا لكان له محرِّك، والقول في تحرُّكه كالقول فيه، فيمرُّ ذلك بلا نهاية"[1].

لقد عمد إلى تقديم لمحة موجزة عمَّا حصَّله أرسطو من علوم، وبالمثل ما أدركه هو من ثقافة واطِّلاعات واسعة حتى يحصل على مشروعيَّة إقناع فريدريك الثاني، فيعرض المعارف الأرسطيَّة بشكل مجمل ومقتضب، مشيراً فيها إلى الكلام عن الطبائع المجرَّدة للأمور الطبيعيَّة والجواهر والأعراض[2]. ثمَّ ينتقل إلى عرض قصير جدًّا لمفهوم الحركة، وجواهر الأجسام المتحرِّكة وأنواع التركيب، ويقول: "وهذا في كتاب سمَّاه أرسطو السماء والعالم، ثمَّ ابتدأ في كتاب آخر من المواضع الذي انتهى إليه في السماء والعالم، وخلص إلى القول على الاسطقسات ... ثمَّ إلى معنى التكوين وكيف ولم وهل يعود للأمر في المكوّن أو لا، وهذا كلُّه في كتاب الكون والفساد"[3].

أزليَّة المادة والزمان والمكان

لا بدَّ من الإلفات إلى أنَّ أزليَّة المادَّة تتنافى مع القول بأنَّ إله أرسطو خالق للكون أو مبدعه. لأنَّ هذه المادة الأزليَّة ما زالت موجودة بالقوة منذ البدء، ومهما كان من بون شاسع بين الوجود بالقوَّة والوجود بالفعل، فهذه المادة ليست عدمًا محضًا، وإلَّا استحال أن تكون مبدأ لوجود ما بالفعل. فكان لها إذن شيء من الوجود مهما انحطَّ قدره. ويتصل بأزليَّة المادَّة أزليَّة الحركة والزمان، وهي مفاهيم تحول جميعها دون نسبة الإبداع أي الخلق عن عدم إلى الإله.

"ومن المعروف أنَّ الإله الأرسطيَّ ليس خالقًا للعالم، إذ يتنافى القول بأزليَّة المادة مع القول بأنَّ الإله خالقه أو مبدعه، والواقع أنَّ أرسطو يؤمن بأزليَّة المادة وأزليَّة الحركة وأزليَّة الزمان بالتالي، ومن ثمَّ فلا مجال للقول بأنَّ الإله خالق للعالم أو مبدعه من عدمه"[4].

الملاحظ هنا أنَّ جهد ابن سبعين في صياغة الإجابة وإلمامه بالأمر على الراجح، كان واضحًا معتبراً، غير أنَّه يتطلَّب جهدًا أكبر لمزيد من التثبُّت والتحليل، بغزارة واختلافات ما كتب في الأمر، ولأسلوبه الاستطراديّ والاختزاليِّ من جهة، ولما لا يسمح به المقام في هذه المحاولة منهجًا وحجمًا في الكتابة من جهة أخرى[5].

---

[1]- أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، ط2، جـ2، ص 493.

[2]- المرجع نفسه، ص 11 - 13 .

[3]- المرجع نفسه، ص 15.

[4]- مصطفى النشَّار، فلسفة أرسطو والمدارس المتأخِّرة، القاهرة، ط1، 2006، ص213.

[5]- انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1936، ص186، 188.

لقد ارتبط القول في القِدم والحدوث بمفهوم غاية في الأهميَّة وهو الحركة، والواقع أنَّ البراهين الأرسطيَّة التي ساقها ابن سبعين، قد يُفهم من شكل طرحها الموجز، أنَّها كانت بسبب تجنُّب الإطالة وترك التدقيق ومزيد من الشرح إلى فرصة أخرى، تجمعه بالأمبراطور: "والصواب أن يقع الاجتماع بك، فإن سؤالك يعطي أنَّك غير عارف بعلم وصايم عن الأمور النظريَّة، ويظهر أنَّك مسترشد، فإن صعب عليك أن تصل إليّ، فابعث من يتكلَّم أو وجِّه من تثقه ويكتب له في ذلك ما ينبغي"[1].

إشكاليَّة العلم الإلهيّ

ثمَّ يطرح فريدريك الثاني سؤاله عن إشكاليَّة العلم الإلهي، وهو موضوع يختص بعلم الله تعالى: كيف هو من حيث الذات والصفات، وما علاقته بالكليات والجزئيات، والتساؤل عن ثبات هذا العلم وأزليته، أو تغيره بتغير الحوادث، وإلى غير ذلك من الأسئلة الفلسفية العميقة التي تتناول هذا العلم من جهة كونه يختص به الله تعالى، ويستحيل بلوغه أو التعرف على حقيقته المطلقة وفق المساعي الإنسانية المتناهية والنسبية عمومًا.

يبدأ ابن سبعين الإجابة عن تساؤلات الإمبراطور بدعوته إلى الإسلام عارضًا سؤاله: "مسألة سألت أيها الملك هداك الله تعالى لدينه القيم، عن العلم الإلهي: ما هو المقصود منه؟ وما مقدماته الضرورية إن كان له مقدمات؟، هذا نص كلامك" [2] يتوخى ابن سبعين في إجابته عن هذه الإشكالية، نفس الأسلوب المتبع تقريبًا في المسألة الأولى، ويبدأ بتعريف "العلم الإلهي" عند القدماء، خاصة عند أفلاطون وقول صوفية الإسلام في عموم ما اختاره، مشيراً إل أن لكل واحد منهم بحثًا في الأمر ومقدمات ضرورية[3]، ثم يشرع في تقسيم قول القدماء إلى النقاط التالية: وصلوا ببحثهم إلى القول بأن الخير المحض عند الله تعالى ــ تحصل السعادة بمعرفة الله تعالى ـــ تتحقق اللذة بحسب المدرك ــ يكون الكمال بقدر المطلوب[4].

وشروط بلوغ هذه المراتب المعرفية عند القدماء "لا يحصل إلا بنفس وعقل وبحث، ولا للنفس انفراد دون معنى آخر، وهو العقل الإنساني، وأن السعادة لا تكون كاملة إلا بكمال ذلك العقل وبحثوا عن ذلك واقتحموا، حتى بلغوه وأطلقوا على مفهوم النتيجة العلم الإلهي"[5].

ومن ناحية أخرى يتوجه ابن سبعين بعد المقصود بالعلم الإلهي إلى بيان حدود السؤال واعتباره ناقصًا، لأنه جاء مطلقًا غير مقيد: "كنت سألت عن المقصود بالعلم الإلهي ما هو، ولم تقيد، فإن

---

[1]- ابن سبعين، المسائل الصقليَّة، ص 45.
[2]- المرجع نفسه، ص 24.
[3]- المرجع نفسه، ص25.
[4]- المرجع نفسه، ص 25.
[5]- المرجع نفسه، ص25.

أردت به العلم المشهور عند اليونانيين، فقد ذكرت لك فيه ما يجب وما يريدون بمفهومه ... ونحن لم نسمع عنهم عن العلم الإلهي إلا المعنى الذي ذكرته لك"[1].

ثم يوضح "ابن سبعين مقاصده من العلم الإلهي الذي لا يكون إلا بمعرفة الوحدة التي قامت عليها فلسفته في الوجود، واعتبر أن من لا يعرف مفاهيمها وأصالتها، لم يبلغ المراد لا في العلم الإلهي فحسب، بل في كل العلوم، فكانت وجهة الإجابة نحو بيان مقاصده في "الوحدة المطلقة"[2] للوجود وفق طريقين: الأول: وصف القدماء بالعجز عن بلوغ المقصود، والثاني: ترك ما خاض فيه المتكلمون والفلاسفة المسلمون خاصة، جانبًا، لتعارض مقاصدهم مع مراميه في الوحدة، وهو الأمر الغالب على ما يبدو، خاصة وأن السؤال لم يقيد بمقصود العلم الإلهي عند أي جهة أو مذهب، واختار ابن سبعين أن يجيب بما عرفه هو عند اليونانيين فحسب، ليقدم أطروحته في الغرض، والتي تتفق ــ على ما يبدو ــ من جهة المعنى العام بالعلم الإلهي مع ما رآه بعض المفسرين للقرآن الكريم، أي القصد به هو الحكمة، ولكن ليس بمفهوم الوحدة"[3].

ويرى أرسطو أن ثمت أشياء لا يعقل أن يدركها العقل الإلهي، ويصر على أن العقل الإلهي يدرك ذاته، لأنها أفضل الموجودات، فهي إذن إدراك للإدراك، وبناء على هذا الوضع يصبح إسناد معرفة الجزئيات إلى الإله الأرسطي عسير جدًا. إلا أن بعض شراح أرسطو، كابن رشد وتوما الأكويني، وجدوا مخرجًا من هذه المشكلة، فذهب ابن رشد إلى أن الله يدرك المبادئ الكلية للموجودات وحسب، لأنها من طبيعة ذاته[4]، وذهب توما الأكويني إلى أن الله يدرك ما عداه من الموجودات من خلال إدراكه لذاته[5].

قدم ابن سبعين رأيه في خصوص العلم الإلهي ومقدماته، ثم خلص إلى أن هذا الموضوع لا يستحق عناء الإجابة باعتباره فطريًا في النفس، ولكنه على ما يبدو تجاوز كل المقدمات وكل النتائج ليتكلم عن مقصد أساسي عجز القدماء عن بلوغه، وهو الوحدة التي حمل عليها دعوة الإمبراطور إلى الإسلام، بتضمين يمهد باقي الإجابات عن المسائل الصقلية، بالرغم من كونه لم يؤسس تحليله وشرحه ونقده ــ كما ينبغي ــ على النصوص الدينية أو المفاهيم الكلامية، وإنما تكلم بها دعوة فقط ــ وباحتشام ــ لا قصدًا ونية وفق خطابها ودلالاتها الواسعة والثرية.

فلا يحصل الوعي بالوحدة المطلقة عند ابن سبعين إلا بإدراك مباشر وعن طريق الحدس

---

[1]- المرجع نفسه، ص 25.

[2]- للوقوف على الوحدة المطلقة عند ابن سبعين يمكن الرجوع إلى: أبو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفيَّة، من ص 198 : ص 249، محمد ياسر شرف، الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، دار الرشيد للنشر، العراق، ط1، 1981، من ص 105 : ص 205، محمد العدلوني الإدريسي، التصوُّف في فلسفة ابن سبعين، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 2006، من ص 31 : ص 51، عبد الرحمن بدوي، مقدِّمة تحقيقه لرسائل ابن سبعين، من ص 1 : ص 16.

[3]- نوفل جراد، عبد الحق بن سبعين، آراؤه الفلسفيَّة والكلاميَّة، ص 87.

[4]- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق الأب موريس بويج، بيروت، المطبعة الكاثوليكيَّة، بيروت، لبنان، جـ3، 1952، ص1707.

[5]- ماجد فخري، أرسطو طاليس، المعلِّم الأول، المطبعة الكاثوليكيَّة، بيروت، 1958، ص101.

الصوفي، وهذا الإدراك إن هو إلا نتيجة تجربة ذاتية، ويفترض الأمر، تجاوزًا للمبهم التحليلي الذي ينطلق من الواحد ليدرك المتعدد والمنهج الاستقرائي الذي ينطلق من المتعدد ليدرك الواحد دون إدراك العلاقة بين الواحد والمتعدد في آنٍ.

فلا تدرك هذه العلاقة إلا في التجربة، والتجربة هي التي تتجاوز التناقض بين الواحد والمتعدد. فالصوفية رجعوا إلى التجربة الدينية التي تتجاوز التناقض باعتماد الصور الخيالية كاعتماد صورة الغنى والفقر لفهم العلاقة بين الإنسان وربه.[1]

ثم نصل إلى سؤال فريدريك عن المقولات الأرسطية، ويشرع ابن سبعين في الإجابة على نفس المنوال السابق بتحليل السؤال وطرح بدائله الصائبة عنده، دون التخلص من توجيه عبارات فيها من الغلظة والغضاضة الكثير.

ثم يتولى الإجابة ساردًا " المقولات العشر"[2] مع وضع أمثلة تقريبية لكل مقولة يجد فيها الإنسان نفسه، وكيفية البحث عن هذا الأمر يبدأ فيها بقوله: "فإن الإنسان يجد من نفسه أنه ضارب وهذه مقولة يفعل، ويجد من نفسه أنه مضروب وهذه مقولة ينفعل، ويجد من نفسه أنه يخجل ويتحرك وهذه مقولة كيف، ويجد من نفسه أنه ذو طول وعرض وهذه مقولة كم، ويجد من نفسه أنه يضطجع وهذه مقولة الوضع، ويجد من نفسه أنه يملك وهذه مقولة له، ويجد من نفسه أنه أب وابن وهذه مقولة المضاف، ويجد من نفسه أنه في مكان وهذه مقولة أين، ويجد من نفسه أنه في زمان وهذه مقولة متى، ويجد من نفسه أنه موصوف بذلك كله وهذه مقولة الجوهر"[3].

وقد توسع ابن سبعين في شرح المقولات في كتابه "بد العارف" وسمي المقولات الأربع الأولى وهي الجوهر والكم والكيف والإضافة بالمقولات الأربع البسيطة، ويسمى المقولات الست الأخرى بالمقولات المركبة. وبذلك لم يعدل ابن سبعين في عدد المقولات كما فعل بعض المسلمين كالسهرودي المقتول حكيم الإشراق الذي جعلها خمسة، أو كغيره ممن جعلها أربعًا، وإنما جعلها كأرسطو ومن تابعه من المناطقة التقليديين عشر مقولات[4]. وقد تعرض ابن سبعين في الشق الأول من هذا الكتاب لنظرية المعرفة. أو بالأصح وصفًا لكيفية الوصول إلى العلم الإلهي عن طريق عرضه لأداء هذه المعرفة، أي للمنطق وما يوصل إليه من نتائج. فالمحاولة تكمن هنا في

---

[1]- نوفل جراد، عبد الحق بن سبعين: آراؤه الفلسفيَّة والكلاميَّة، ص99.

[2]- المقولات: مفردها "مقولة" وهي المحمول، ووجه إطلاقها على المحمول كون المحمول في القضية مقولًا على الموضوع، وهي الأجناس العالية التي تحيط بجميع الموجودات، أو المحمولات الأساسيَّة التي يمكن إسنادها إلى كلِّ موضوع، وعددها عند أرسطو عشرة، وهي: الجوهر ــ الإضافة ــ الكم ــ الكيف ــ المكان (الأين) ــ الزمان (متى) ــ الوضع ــ الملك ــ الفعل ــ الانفعال. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، جـ2، ص 410.

[3]- ابن سبعين، المسائل الصقليَّة، ص 46.

انظر: أرسطو، قاطيغوريا، أي المقولات، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، نشره في "منطق أرسطو"، دار القلم، بيروت، لبنان، الجزء الأول، ط1، 1980، من ص 33 : ص 76.

[4]- أبو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفيَّة، ص 315.

درس إمكانية علم المنطق في التوصل للحقيقة الإلهية، فهي إذًا دراسة نقدية لأصول هذا العلم لا دراسة تحليلية تقوم على عرض أسس علم المنطق وقضاياه المتعددة[1].

وقد أدى مذهب ابن سبعين في الوحدة المطلقة إلى هدم المنطق الأرسطي، فهو يحاول جاهدًا وضع منطق إشراقي في كتابه "بد العارف" ليحل محل ذلك المنطق الذي يقوم على تصور الكثرة. ويوضح لنا أن منطقة الجديد ــ وهو ما يمكن أن يُسمى بمنطق المحقق ــ ليس من جنس ما يُكتسب بالنظر العقلي، وإنما هو من قبيل النفحات الإلهية التي يبصر بها الإنسان ما لم يبصر ويعلم ما لم يعلم، فهو إذن منطق ذوقي.

ومن أهم النتائج التي وصل إليها ابن سبعين في منطقة أن حقائق المنطق فطرية في النفس الإنسانية، وأن الألفاظ المنطقية الستة الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام والشخص تشعر بالكثرة الوجودية، فهي محض وهم، والمقولات العشر كذلك، وإن اختلفت وتباينت فإنما تشير إلى الوجود الواحد المطلق، فهو إذن يحمل المقولات على الوجود الواحد، وإلى ذلك يشير بقوله: " ألا ترى أن المقولات العشر مختلفة ومتباينة ويطلق عليها الوجود والشيء الواحد والأمر بالترادف"[2]، والدليل على أن ابن سبعين يجعل المقولات تحت جنس واحد قوله: "فلا موضع إلَّا واحد وهو الجوهر الموطأ لجميع المقولات الأخرى التسع المتقدِّم عليها بالطبع، وهو الجنس العالي"[3]. وهكذا يطبِّق مذهبه في الوحدة في مجال المنطق الأرسطيِّ ليثبت دائمًا أنَّ كلَّ مباحث هذا المنطق التي تشعر بالكثرة في الوجود وهم على التحقيق، أو يتناول بعض هذه المباحث لتبدو متمشّية مع مذهبه الصوفيّ"[4].

لقد اعتمد ابن سبعين في إجاباته عن المسائل الثلاث السابقة على عرض كلِّ سؤال، ثمَّ تقسيمه إلى فروع متَّصلة وإلى أقسام منفصلة، ليطرح وجوب بدائله بالتصويب والتصحيح لمضامينه وكيفيَّاته. إلَّا أنَّه في هذه المسألة الرابعة المتعلِّقة بالنفس وخلودها نوّع في أسلوب الإجابة وذلك بعرض السؤال جزءًا جزءًا وما ينبغي أن يكون عليه من بناء منطقيٍّ، وما يفرض انتظامه الإشكاليّ والاستفهاميّ.

ثمَّ قام بشرح أنواع النفوس: النباتيَّة والحيوانيَّة والناطقة[5]. على طريقة أرسطو وأتباعه المشّائين اليونان والعرب[6]، لينتهي إلى أنَّ "هذه النفس النباتيَّة لا صلة لها بالمفارق يحكمها الفناء والتلاشي، إذ

[1]- جورج كتوره، مقدِّمة كتاب " بد العارف " لابن سبعين، ص 10 ، 11.
[2]- ابن سبعين، بد العارف ، ص 5.
[3]- ابن سبعين، المسائل الصقليَّة، ص 55.
[4]- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوُّف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 1983، ص 211 ، 212.
[5]- المرجع نفسه، من ص 65 : ص 79.
[6]- راجع، أرسطو، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانيَّة جورج شحاتة قنواتي، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، ط2، 2009.

لا عقل لها، باعتبارها مركَّبة من عناصر طبيعيَّة إذا ما انحلَّت، ذهب وعادت إلى ما يكون منه المركَّب" وهذه النفس النباتيَّة تذهب وتفْنى عند نقص المركَّب، فإنَّ ذاتها متعلِّقة به، والموضوع المركَّب مقوم لها"[1]. وكذلك النفوس الحيوانيَّة فانية غير باقية عند جميع الحكماء، فإنَّها لم تتخلَّص ولا اتَّصلت بالذات المفارقة ولا لقوة من قواها، وإنَّما صورتها المقوّمة عندهم إنما هي الأبدان المركَّبة والمزاج المختلط[2]. أمَّا النفس الناطقة فهي التي جعلت الإنسان يعقل على ضوء عقول أربعة يرى ابن سبعين أنَّها: "العقل الأول الغريزيّ، ثمَّ العقل الذي هو بالقوة والملكة، ثمَّ المكتسب، ثمَّ الفعَّال"[3]. ولقد أراد ببيانه في خصوص مراتب النفس الناطقة والحيوانيَّة والنباتيَّة أنَّه لا يبقى منها سوى الناطقة بما هي عاقلة محبَّة للعلم، وفيها يكون الفكر والنظر، ولا تتغيَّر بعد الموت لروحانيَّتها وجوهرها البسيط فهي" لا تفنى ولا تتغيَّر بل الموت يزيدها حسنًا وبهاءً وهو دلالتها"[4].

ولئن طرح ابن سبعين البراهين على بقاء النفس باعتبارها محلاًّ للمعرفة والعلم، وهي التي تكون فلسفيَّة وحكميَّة ونبويَّة، فلا يعني ذلك أنَّه خرج بوجه عن رؤيته للوجود من حيث هو مطلق، حتى وإن لم يصرِّح بذلك هذه المرَّة، والدليل أنَّه قد بيَّنها في كتابه "بدّ العارف" ويقول: "النفس محلّ الأحكام القديمة ومصرفة الملكوت ومصرفة معه، وهي هو إذا انحصرت، وهي غيره إذا اشرحت، وأنَّ الشهادة متأخِّرة عنها، وأن الجبروت كامن فيها، وأن المفارقة لا تعقل إلا فيها"[5].

ونعود إلى المسائل الصقليَّة لنجد أنَّه دعم براهينه بآية قرآنيَّة كريمة وحديث نبويٍّ شريف فقط، ومن دون شرح أو تفسير، والغرض هو تأييد أدلَّته في سياقاته التأويليَّة، إضافة إلى إشارة إلى التوراة والإنجيل والزبور. فالنفس الناطقة باقية. "وهذا مشهور في الكتب الإلهيَّة المنزلة والدواوين الحكميَّة الفلسفيَّة، والقرآن المبين العظيم الكريم ينطق بذلك كلِّه، والتوراة والإنجيل والزبور والصحف ينطق بذلك كلِّه. وقال الله سبحانه: ﴿**لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ**﴾ [الحديد: 22]، وقال نبيُّنا صلى الله عليه وسلم: "الناس نيام إذا ماتوا انتبهوا"[6]، وفي الإنجيل بعد ذكر المائدة ... النفس الناطقة تعرفني ... وفي التوراة: يا موسى تقرَّب إليَّ بالذي لا يُفنى ... وفي الزبور: يا داود أصلح نفسك تصعد للسعد الخالد الدائم"[7].

الواضح أنَّ إجابات ابن سبعين ــ بوجه عامٍّ ــ محكومة بهاجس تجنُّب التطويل، والاقتصار فقط على الإشارة، ممَّا قد يدلُّ على اختياره لمنهجيَّة في الإجابات تتناول أهمَّ الآراء بنظرة، ولو من دون ذكر مواطنها أو معظم أصحابها، حتى يقدِّم لإجابته التي سبقها بحث وإطلاع. بالإضافة إلى

[1]- ابن سبعين، بد العارف، ص 28.
[2]- ابن سبعين، المسائل الصقليَّة، ص 71.
[3]- المرجع نفسه، ص 72.
[4]- المرجع نفسه، ص 73.
[5]- ابن سبعين، بد العارف، ص357.
[6]- لم يثبت أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم قال هذا الكلام، وإنَّما يعزى إلى سيدنا ومولانا الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه.
[7]- ابن سبعين، المسائل الصقليَّة، ص 80.

تعذُّر تناول المسألة برمَّتها شرحًا وتفصيلاً، أو تناولها من منظور تاريخ الأفكار، فكان عرض العموم عنده أولى وأجدى، خصوصًا مع اضطرابات تساؤلات الأمبراطور وعدم دقَّتها واختلال بنيتها المنطقيَّة، والمطلب عند ابن سبعين هو إدلاؤه بآرائه التي يعتبرها كافية ولازمة بالنسبة إلى كيفيَّة ونوع تساؤلات فريدريك الفلسفيَّة، وحدود معارف المسترشد وثقافته:" والبراهين التي نذكرها لك بعد ذلك تغنيك عن ذلك"[1]، أي تغنيه عن التطويل والاستفاضة، وتحقِّق له مراده[2].

أمَّا عن سؤال الأمبراطور في خصوص ما خالف فيه الإسكندر الأفروديسي أستاذه أرسطو، فقد نبَّه ابن سبعين إلى أنَّه كان سؤالاً عامًّا، الأمر الذي جعله يجيب على قدر السؤال، على أصل الاجتماع به وهو الأنسب عنده، قال: "مشيت معك بحسب ما طلبت مني، وعند الاجتماع بك يقع الكلام على تلك المواضع مشافهة وهو الأصحّ، فاعلم ذلك"[3].

إنَّ اختيار ابن سبعين لمنهج الإجابة التي تكون على قدر السؤال في موضع الحال، جعلته يذكر المواطن التي خالف فيها الإسكندر أستاذه، من دون تحليل أو تقديم، وهي مسائل مهمَّة وتحتاج إلى قراءات عديدة، واستفاضة بحث لما تجاوزت اثنتى عشرة مسألة، مؤجِّلاً ذلك إلى اللقاء بالأمبراطور، وليس أمامنا الآن إلا عرض كلِّ هذه المواضع اللَّافتة كما وردت.

"أعلم أنَّه خالفه ثمَّ قال في المقالة الثانية من السماع الطبيعيِّ في موضع واحد وهو الطبيعة، ولم يقبل حد الحكيم فيها ولا رضي ببحثه عنها في المقالة السابعة منها في المعنى المحرِّك للجسم، وفي الثامنة في الحركة، وخالفه في السماء والعالم في المقالة الثانية، وخالفه في ترتيب المنطق وفي بعض حدوده وعلل أمثلة الحكيم أكثرها، وفي الحدِّ والمحدود، وخالفه في كتاب الأخلاق في الثانية والحادية عشرة، وزعم أنَّ الحكيم لم يخلص الأمر في ذلك وأنه مموه، وخالفه في ما بعد الطبيعة في حرف اللَّام في المحرِّك للجرم الأقصى، وفي الردِّ على أنكساغورس، وفي الثانية من كتابه في ما بعد الطبيعة في بعض المسائل العويصة، في قول الحكيم وفي قوله في العلم الواحد لجميع الأشياء وإنَّه واحد، وفي قوله في الكليَّات التي تجمع الموجودات، وفي كتابه الآثار العلويَّة في مواضع منها في الكواكب ذوات الذوائب، وفي المجرَّة وفي الكلام على الجو، وفي كتاب الكون، وفي الامتزاج، وفي كتابه في النبات وفي النفس الإنسانيَّة، وهذه المواضع التي خالف الإسكندر فيها الحكيم، وقد ذكرتها لك على الوجه الصناعيِّ وتقدر أن تنظر ذلك من كتب القوم، ولما علمت أنَّ الأمر مشهور بنفسه، تركت التنبيه على ذلك والتطويل، مع أنَّك لم تر إلاَّ القول المقبول، فمشيت معك بحسب ما طلبت مني، وعند الاجتماع بك يقع الكلام على ذلك"[4].

---

[1]- المرجع نفسه، ص 74.

[2]- نوفل جراد، عبد الحق بن سبعين: آراؤه الفلسفيَّة والكلاميَّة، ص 135، 136.

[3]- ابن سبعين، المسائل الصقليَّة، ص 93.

[4]- المرجع نفسه، ص 92 - 93.

وأخيراً يقرِّر ابن سبعين أنَّ النفس النباتيَّة والحيوانيَّة فانية ومتلاشية، والناطقة محلّ العلم والمعرفة والتفلسف باقية، والله تعالى أعلى من الوصف ومنزَّه بإطلاق، ومواطن الخلاف بين الإسكندر والحكيم معروفة.

ولذا، يرى نوفل جراد أنَّ إجاباته عن المسائل الصقليَّة قد حازت الاقناع والإعجاب، وما ردُّ فريدريك الثاني بالصلة الثانية إلَّا عنوان ظفر مراد المسترشد منها على النحو الضيّق، وعنوان تبادل ثقافيٍّ وتفاعل حضاريٍّ مفتوح بين العالم الإسلاميِّ والعالم الغربيِّ على النحو الواسع بما تضمَّنته من شرح وتفصيل وإفادة، وما حوته أيضًا من خطاب غلب عليه التوجيه المجدي والقاسي، والنقد المفيد واللَّاذع.

والمحصلة، ردًّا فعل متناقضان: الأول إيجابيٌّ توِّج بالرضا، والثاني سلبيٌّ توِّج بالمؤاخذات والرفض تجاه أفكار تنظر إلى الوجود على أنَّه متَّصل بخالقه ولا تعدُّد فيه بما هو واحد على جهة التحقُّق من خلال موضوعات: قِدم العالم، العلم الإلهيّ، المقولات، والنفس. وما تفرَّع من السؤال الرابع كان في نأي عن ذلك على الظاهر، وهي موضوعات ذات سمات تجريديَّة وميتافيزيقيَّة محصَّنة وإن اصطبغت بضروب الاتِّفاق والاختلاف في الآن نفسه مع المنظومات الفكريَّة والعقديَّة إذ ذاك"[1].

خاتمة

تبيَّن لنا، من خلال هذه الدراسة، مدى إلمام ابن سبعين بدقائق الفلسفة اليونانيَّة القديمة، خصوصًا فلسفة أرسطو وتلاميذه المشائين اليونان والعرب: فقد عرض لبراهين المعلِّم الأول على قِدم العالم، وأوضح رأيه في هذه الإشكاليَّة الفلسفيَّة، وفي قضيَّة العلم الإلهيِّ، وهو رأي المحقِّق بالوحدة المطلقة بعدما أبان آراء الحكماء اليونان في القضيَّة نفسها، ثمَّ فصَّل القول في المقولات الأرسطيَّة، وأوضح ما هي، وما أهميَّة المنطق في تحصيل العلوم كافَّة، وفصَّل القول في ما يتعلَّق بالنفس الإنسانيَّة فبيَّن مراتبها، وأكَّد علي بقائها بعد الموت، وأشار إلي بعض الاختلافات التي خرج بها الإسكندر الأفروديسيّ عن فلسفة أستاذه أرسطو.

ولا شكَّ في أنَّ اهتمام ابن سبعين بالفلسفة الخاصَّة في بداية حياته الثقافيَّة والعلميَّة، واشتهاره من خلال الأجوبة الصقليَّة، أبان فيه من المذهب العقليِّ والتفكير الفلسفيِّ الكثير، حتى انتهي إلى مذهبه في الوحدة المطلقة أو " الإحاطة الوجوديَّة "، وهو مقام لا يبلغه إلَّا الإنسان الكامل أو المحقّق، والذي هو أعلى رتبة من رتب الفقيه والمتكلِّم والفيلسوف والصوفيّ. وقد رأينا كيف حاول الرد علي تساؤلات فريدريك الثاني الفلسفيَّة، فبعد أن أورد إجابة الأوائل من الفلاسفة عليها، ينقدها ويبيّن سقطاتها، ثمَّ يعطي الإجابات الملائمة عليها، بما يقتضيه مذهبه في الوحدة المطلقة، وبعد ذلك يوجِّه سهام نقده إلى الأمبراطور الصقليِّ، ويكشف عن أخطائه في ما يتعلَّق بصياغة أسئلته الفلسفيَّة وكيفيَّة طرحها.

---

[1]- نوفل جراد، عبد الحق بن سبعين: آراؤه الفلسفيَّة والكلاميَّة، ص 148، 149.

علوم المبدأ
العدد الثاني عشر - 1446هـ - شتاء 2025م

ينبغي القول أنَّ نقد ابن سبعين لآراء الفلاسفة يحتلّ قيمة عظيمة في تاريخ الفكر الإسلاميِّ، حيث يمكننا أن نعتبره نقدًا سيكولوجيًّا يتميّز بالفكر الدقيق، والقدرة على اختيار المراجع وتحديد عناوينها ومضامينها بدقَّة متناهية، كما أنَّه كان ماهرًا في تقديم آراء المتقدِّمين عليه حول الإشكاليَّات الكونيَّة والميتافيزيقيَّة والإنسانيَّة المتشعِّبة قبل أن ينقدها ويبيِّن بطلانها.

قائمة المصادر والمراجع

1. ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق الأب موريس بويج، بيروت، المطبعة الكاثوليكيَّة، بيروت، لبنان، جـ3، 1952.
2. ابن سبعين، الرسالة الفقيريَّة، ضمن مجموع "رسائل ابن سبعين، تحقيق عند الرحمن بدوي، القاهرة، 1965.
3. ابن سبعين، الكلام على المسائل الصقليَّة، تحقيق محمد شرف الدين يالتاقيا، المطبعة الكاثوليكيَّة، بيروت، لبنان، 1941.
4. ابن سبعين، بد العارف، تحقيق جورج كتوره، دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1978.
5. ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقيَّة والطبيعيَّة والإلهيَّة، طبعة القاهرة، 1938.
6. ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، دار صادر، بيروت، لبنان.
7. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفيَّة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1972.
8. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوُّف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 1983.
9. أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، ط2، جـ2.
10. أرسطو، قاطيغوريا، أي المقولات، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، نشره في "منطق أرسطو"، دار القلم، بيروت، لبنان، الجزء الأول، ط1، 1980.
11. أرسطو، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانيَّة جورج شحاتة قنواتي، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، ط2، 2009.
12. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.
13. ماجد فخري، أرسطو طاليس، المعلِّم الأول، المطبعة الكاثوليكيَّة، بيروت، 1958.
14. مصطفى النشَّار، فلسفة أرسطو والمدارس المتأخِّرة، القاهرة، ط1، 2006.
15. نوفل جراد، عبد الحق بن سبعين: آراؤه الفلسفيَّة والكلاميَّة، بيروت، ط1 ، 2022.
16. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، القاهرة، ط1 ، 1936.

الاستفهام عن سرِّ الأنوثة لدى ابن عربي
ما لا يؤنَّث لا يعوَّل عليه..!

مفتاح حلاّب
أكاديمي وباحث- جامعة جندوبة - تونس

ملخّص إجماليّ

من منّا لم يقفز إلى ذاكرته الأندلسيّة الجريحة ذلك البيت الشعريُّ لأيقونة التصوُّف محي الدين بن عربي الأندلسي (558 – 638هـ) : «إنّا إناثٌ لما فينا يولّدهُ * فلنحمدِ اللهَ ما في الكونِ من رجلِ».**

هذا البيت يجعلنا نُقرُّ بأنَّه لا شيء خارج الأنثى، فهي أصل الكون وسرُّه، وكلُّ الطرق تؤدّي إليها بشكل أو بآخر. وهذا ما يفسّر، ربمّا، امتدادها إلى مناطق تفكير شاسعة من الفكر الأكبريِّ الذي حوَّلها إلى أحد أهمِّ المفاهيم الممتلئة بالمعنى (لغة وفلسفة وتصوُّفًا)، ولكنَّها، في الوقت نفسه، من أكثر المصطلحات خطورة لكثرة فِخاخها التأويليَّة.

لقد كان التراث الأندلسيُّ حافلاً بخطاب النساء (شعرًا، ونثرًا، وفلسفة...)، ولذلك رأينا ضرورة تفعيل ذلك الدرس التاريخيِّ الإنسانيِّ الكبير، واستئنافه أمام ما تعانيه نساؤنا من ضيم واستبداد ذكوريٍّ. لذا، لا مفرَّ اليوم من استعادة الوصايا الأكبريَّة (نسبة إلى محي الدين بن عربي) في ظلِّ تحوُّل التصوُّف إلى وجهة فاضلة لأحرار العالم، هروبًا من جحيم الحداثة وما بعدها، وما آلت إليه العولمة من مادّيَّة «فاحشة» أعادت إلى الواجهة ظاهرة استغلال الجسد وتسليع المرأة. والحقَّ أنَّ هذه الدونيَّة لم تأتِ من فراغ بل كانت إرهاصاتها مبثوثة في الفلسفات اليونانيَّة الأولى من أفلاطون إلى أرسطو.

لكن العودة اليوم إلى ابن عربي هي أدنى إلى عودة «الدرِّ إلى معدنه»، أعني عودة المرأة إلى مكانتها الطبيعيَّة إلى قلب الرجل، إلى قلب العالم، أوليس نساؤنا «نساء ونصف». والسؤال الذي لا يحتمل التأجيل هو: كيف تتحقَّق نبوءته في عالم يتلذَّذ بأحاديث «الموؤودة» في كلّ يوم ؟

* * *

مفردات مفتاحيَّة : فلسفة الأنوثة- الأندلس- ابن عربي، العرفان الجندري، نساء ونصف.

تمهيد

نكاد نجزم أنَّه ما من عربيٍّ يموت إلَّا وفي نفسه شيء من الأندلس، ومن منَّا لا ينفطر قلبه عند سماع أم الأمير أبو عبد الله الصغير، آخر ملوك الأندلس الذي سلّم غرناطة لملك القشتاليّين (سنة 1493م)، وهي تقول: «ابكِ كالنساء مُلكًا لم تدافع عنه كالرِّجال...». هذا القول يبدو أنَّه من الخلايا اللُّغويَّة النائمة والملغَّمة، أعني أنَّه ذو حدَّين، فهو من جهة أولى يكشف عن مدى حرارة القول الأنثويِّ عن الهزيمة ووقعه في نفوس الغرناطيّين الجدد الذين هم نحن، ومن جهة أخرى يكشف عن عاقبة الانفراد الذكوريِّ بالحكم، وعدم تشريك المرأة في إدارة شؤون الأمَّة، رغم أنَّ «بعض النساء حكيمات وحاكمات»، كما يقول ابن رشد.

وينبغي القول أنَّ الباحث في الفكر الصوفيِّ الأندلسيِّ عمومًا، والفكر الأكبريِّ خصوصًا، تعترضه أفكار بكر مدهشة وسابقة لأوانها، حيث ندرك أنَّ ما حُظيت به الأنثى من تكريم عند ابن عربي لم تحظ به حتَّى في حقبة التنوير الغربيِّ وما بعده. لقد كان سابقًا لزمانه، ووسعت الأنوثة عنده كلَّ ما في الوجود لأنَّها أصله، فالوجود كما يراه يتأسَّس على مبدأي «الخلق والتكاثر»، ومن أدرك مرتبة الطبيعة أدرك مرتبة المرأة. ولنفهم عظمة هذه الفكرة الأكبريَّة ينبغي أن ننتظر سيمون دي بوفوارSimone de) Beauvoir) التي تذكر في كتابها «الجنس الآخر»: «لا تولد المرأة امرأة، وإنَّما تصبح كذلك». ومن هنا، يدعو صاحب «الفتوحات المكّيّة» إلى تأسيس أركان الوجود بواسطة التأنيث الذي يصبح أثاثًا للكينونة يضفي على المكان قيمة، ويرفع من مكانة الوجود الإنسانيّ.

والحقَّ، أنَّ ابن عربي كان متحيّزًا بشكل واضح إلى هذه الترتيبات الأنثويَّة للوجود، لأنَّها في تقديره شرُّ الوجود وأصله، وهي في نظره مرآة أنفسنا، أعني ما به تكون ذاتنا والذوات الأخرى ضمن جمال العالم، ويذكر حكيمنا: «أنَّ المكان الذي لا يؤنَّث لا يعوَّل عليه لأنَّ تاء التأنيث تضفي المكان فيتحوَّل من مكان إلى مكانة»، وهكذا نستطيع القول أنَّ ظهور الحقيقة لا يكتمل إلَّا بتجلّي المرأة.

لقد دشّن ابن عربي الفتوحات النقديَّة التي أفسحت المجال لانطلاق الشكوك الكبرى عن العقل الإنسانيِّ الذي ظلّ، منذ أرسطو، يلهث وراء الحقيقة بطرق عشوائيَّة مطلقة. والحال أنَّ المعرفة صارت تنبع من نبض وتفاصيل الوجود ومن صميم الإنسان، أعني حدسه. فقد صار القلب مع شيخنا الأكبر باحة للمعرفة، وهو كما يقول في «ترجمان الأشواق»:

«لقد صار قلبي قابلاً كلَّ صورةٍ *** فمرعى لغزلانٍ ودَيرٌ لرهبانِ.

وبيتٌ لأوثانٍ وكعبةُ طائفٍ *** وألواحُ توراةٍ ومصحفُ قرآنِ»

وهكذا أصبح القلب في الفكر الأكبريِّ مسكن الوجود، أي «البراديغم» (Paradigme) الجديد الذي تتشكَّل داخله إحداثيَّات المعنى ضمن حدود الكينونة والجمال والحب، حيث مثَّلت المرأة الفتحة التأويليَّة لمعنى الحبِّ الإنسانيِّ العريق، الذي يتمدَّد ويتقلَّص.

قد لا نخطئ إذا اعتبرنا أنَّ فيلسوفنا كان سابقًا لعصره وربمَّا فكَّر بطريقة تشبه الإنسانيَّة الحديثة أو حتّى ما بعد الحداثة، وقدَّم حلولاً قد تكون لنا درسًا راهنًا مهمًّا ومفيدًا نستعين به في البحث عن منافذ آمنة للخروج من الحرائق المادّيَّة التي أجَّجتها العولمة داخل عالمنا الذي صار بلا معنى.

ضمن هذه المفارقات (Paradoxes) الأكبريَّة التي خلخلت النمطيَّة الأرسطيَّة، نشأ ما يمكن أن نُسمّيه «باريسيا» (Parrhesia) العرفان الأكبريّ الذي يبحث عن بثِّ نوع من الأتراكسيا (Ataraxia)، التي تعني توفير الطمأنينة للإنسان. وما يثير الانتباه، هاهنا، أنَّ هذا المنوال الفكريَّ يشبه إلى حدٍّ كبير «الكنز المخفيّ»، فابن عربي لا يمكِّننا من كلِّ شيء، ومن هذا المنطلق تتصاعد ألسنة الأسئلة الحارقة:

*ما حقيقة الكثافة الأنثويَّة في الخطاب الصوفيِّ لابن عربي؟ وماهي أبعاده الجماليّة العرفانيّة والفلسفيّة التأويليّة والصوفيّة؟

*وماذا بقي اليوم من هذا الدرس الأكبريِّ الأنثويِّ حتّى نثوب إلى رشدنا ونعود إلى هذه الدُرر الروحيَّة ونفعِّلها في مدننا الممتلئة بـ«روائح الذكورة»؟ وكيف نحيي هذه الجندريَّة الخجولة ونجعلها منطلقًا لتحرير نسائنا لأنَّهنَّ أصل الوجود وسرُّه وجماله؟

*إلى أين أوصلتنا معقوليَّات العقل الإنسانيِّ الذي فاق كلَّ التوقُّعات وبلغ درجة الهذيان ؟

*ما الذي نحتاجه من تلك الوصايا الأكبريَّة المزلزلة التي شكَّلت تاريخ الأندلس العريق؟ وهل تصدق رؤية ابن عربي زمن الذكاء الاصطناعي؟

*أخيرًا، أيّ علاقة ممكنة مع المرأة من غرناطة القديمة إلى غرناطة الجديدة (أوطاننا اليوم)؟

1. كثافة الحضور الأنثويِّ في مدوَّنة مُحي الدين بن عربي

حينما يكون الحديث عن النساء يقفز إلى واجهة ذاكرتنا الفلسفيَّة اسم معلّمهنَّ ومحرِّرهنَّ محي الدين بن عربي، الذي ملأ الدنيا وشغل الناس قديمًا وحديثًا، ونستطيع الجزم بأنَّ كلَّ الطرق في فكره تؤدّي إلى المرأة، حيث أصرَّ على إقحام «حديث الأنثى» منذ فاتحة كتابه العُمدة «الفتوحات المكّيّة»[1]. ولعلَّ ما يفسرِّ حرصه على وضع مسألة المرأة في صدارة الموضوعات الأساسيَّة لكتابه

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكّيّة، دار الكتب العلميَّة، ط1، تحقيق أحمد شمس الدين، بيروت،1999، المجلَّد الأوَّل، ص15.

الكبير تأكيد على الدور المهمّ الذي لعبته في حياته الخاصَّة من جهة أولى، ويعكس كذلك نوعًا من القطيعة الإبستمولوجيَّة وتغيّر في براديغم التفكير من جهة ثانية. ولعلَّ أوَّل ملاحظة يمكن أن نسوقها في هذا الصدد أنَّ الفلسفة معه لم تعد تلهث وراء يوتوبيا (حلم) الحقيقة المطلقة، بل أصبحت نشاطًا حثيثًا من أجل فهم الوجود والكشف عن تجلّيات المعنى داخله.

لقد قدَّم حكيمنا تصوُّرات غير معتادة حول الأنثى وحرَّرها من كلِّ القيود الميتافيزيقيَّة التي كانت تفرضها النصوص الفلسفيّة الأولى، أعني الفلسفة الرسميَّة اليونانيَّة من أفلاطون إلى أرسطو ونُسخها العربيَّة المطابقة للأصل. وما يهمُّنا من كلِّ هذه المعطيات هو أنَّ تلك الفلسفات تكاد تُجمع على إعطاء معنى وصورة مُخيّبة للآمال و«مثيرة للدُّوار»، بعبارة داريدا (Derrida)، حول المرأة. فقد كاد العقل يغيب عن تصوُّرات فلاسفة العقل، لكن لابدَّ من استثناء ابن رشد الذي كان أرسطيًّا إلى النخاع، ورغم ذلك خالفه في موضوع المرأة، وسجَّلنا في متنه بوادر انفراج للأزمة الجندريَّة.

الخلاصة التي ننتهي إليها، ها هنا، أنَّ ابن عربي طرق أبوابًا فلسفيَّة كانت موصودة إلى عهد ابن رشد، حيث اقتنص تلك الإشارات والتنبيهات المبثوثة في فلسفة أبي الوليد، وركَّز حديثه على هذه الموضوعات التي يمكن نعتها بـ«الهوامل» بعبارة التوحيديّ. كما استطاع أن يُخيّط الجراح الجندريَّة للأنثى، وتجاوز «برودة» العقل الذي أنزله من «ربوة» أرسطو، ورأى ضرورة مراجعة أحوال النفس وتدوير عاهاتها المعنويَّة، وتفعيل حرقة الحسِّ، وركَّز نظره على الجانب الحدسيِّ للإنسان، وكأنَّ وصيَّته بالنساء هي، في واقع الأمر، وصيَّة من أجل أن لا نتغافل عن آلامنا، وأن نعتني بأنفسنا العميقة وأصلنا، وإذا كانت المرأة أصل الوجود، في نظره، فينبغي العناية بها.

إنَّها دعوة إلى إعادة ترتيب الأولويَّات الفكريَّة، واستعادة السؤال عن بعض «المنسيَّات» الفلسفيَّة من الأنثى. ولهذا كان خطابه حمَّال أوجُه، حيث تتحوَّل الأنثى إلى إيماءات معرفيَّة وأخلاقيَّة ووصايا[1] حكميَّة تُشبه إلى حدٍّ ما وصايا لقمان لابنه.

ما يهمُّنا من كلِّ هذا، أنَّ الموسوعة الأكبريَّة طافحة بالأنثى، ولذلك سنحاول في هذا الصدد تتبُّع آثارها واستجلاء صورها المتعدِّدة، ولأجل كلِّ هذا ارتأينا إعادة تصنيف هذه الكثافة الأنثويَّة في فكر محي الدين بن عربي وفق دوائر معرفيَّة.

الأنثى في دائرة الأسرة

تعدَّدت صور الأنثى في الخطاب الأكبريِّ، وطغى عليها الجانب الرمزيُّ في أغلب ردهات

[1]- ابن عربي، الوصايا، دار الإيمان، ط2، دمشق – سورية، 1988، (الوصيّة الأولى)، ص 14.

حديثه، غير أنَّنا لا نستطيع غضَّ النظر عن تلك الصور الإنسانيَّة، لذلك نعتقد أنَّه من الأصلح لنا البدء من النقطة التي انطلق منها شيخنا الأكبر، حيث رسم طريق التصوُّف والعرفان والحلول والتشابك بين الإلهيِّ والإنسانيِّ انطلاقًا ممَّا يسمّيه هو نفسه "الدورة التكوينيَّة " التي تلتقي فيها الفروع بالأصول، وهذا ربمّا، ما يفسِّر الحضور القويّ للأنثى في هذه التجربة الصوفيَّة المنقطعة النظير في المقامات والأحوال.

لقد مثّلت دائرة الأسرة اليد الأولى لتربية ابن عربي، هذه المرحلة يمكن تسميتها بالتمهيديَّة، فهي أمُّ المراحل وأمُّ البدايات، إنَّها الكتابة الأولى للتاريخ الخاصّ. ولذلك حاول الاعتراف بدور النساء في تكوينه وتربيته على أحسن الأحوال، وكان اعترافه بأمِّه وأخته وزوجته مدويًّا، وكانت دائرة الأسرة للمكان الأوّل من مراتب الوجود، حيث ينبت المعنى الكونيُّ ويورق. ولكي يعبرِّ عن اعتزازه بنسب وحسب أمِّه سليلة الأنصار، أنشد:

«إنيّ امرؤٌ من جملةِ الأنصارِ*** فإذا مدحتهم مدحتُ نجاري

قاموا بنصرِ الهاشميِ محمدِ *** المصطفى المختارِ من مختارِ

صحبوا النبيَّ بنيّةٍ وعزائمٍ *** فازوا بهنَّ حميدةَ الآثارِ»[1].

هذه الأبيات أمارة على «عودة الدرِّ إلى معدنه»، أي البحث عن شجرة الانتماء، وكأنيّ به يجعل الأمَّ هي أصل الوجود وسرَّه و«جذره» الأوّل، فهي بالنسبة إليه نورٌ على نورٍ على نورْ (كانت اسمها نور).

ورغم عدم ذكر أمِّه بشكل كثيف يمكن القول أنَّ حديثه عنها كان «ذو شجون»، أعني متشعّبًا ومتشابكًا وقصويًّا (من الأقاصي) وبعيد المدى معنويًّا. لقد كان بمثابة حديث الاعتراف بالجميل (Reconnaissance) وتعميقه، حيث يكشف تتبُّعه لنسب أمِّه عن البعد الرمزيِّ الجينيِّ للمحبَّة الصادقة. وممَّا يُثير الانتباه، حقًّا، أنَّ اعترافه بفضلها لم يكن من فراغ بل كان لرأب الصدع الذي تركه في نفسه رفض أبيه السير في طريق التصوُّف. فهي كانت تدفعه إلى المضيِّ قُدمًا في ذلك الطريق المحفوف بالمخاطر، طريق النبوَّة والصالحين، ولم تكن تلك الأمُّ الاستثنائيَّة تجد غضاضة في نضج تربية «فاطمة بنت المثنَّى»، وهي أولى شيخات حكيمنا، وكانت حريصة على التساهل في تربيته، ومن الطرائف التي ذكرها أنَّ هذه الشيخة كانت تذكِّره في كلِّ مرَّة : «أنا أمُّك الروحانيَّة ونور أمُّك الترابيَّة»[2]. ورغم ذلك لم يصدر عن أمِّه «الترابيَّة» أيُّ ترفُّع أو أيُّ شكل من أشكال الحميَّة، وكأنّه يشيد بحسن قبول الأمِّ وقدرتها على بثِّ تلك الخصال لفروعها، ويعتبرها المعين الإلهيَّ الأوّل لكلِّ البشر. وقد اعترف ابن عربي بحسن معاملة أمِّه له، وفي ذلك يقول على لسان شيخته

[1]- محمد الطائي، ديوان ابن عربي، شرحه أحمد حسن بسج، دار الكتب العلميّة، د. ط، بيروت، 1991، ص321 (بتصرُّف).
[2]- لمزيد التفاصيل، بالإمكان الاطِّلاع على، محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكيّة، مصدر سابق،ج 3، ص 521.

الأندلسيَّة القرطبيَّة :»يا نور هذا ولدي فهو أبوك فبرّيه ولا تعصيه، فلا تجد في نفسها فضاضة ممّا تسمع وكانت تتلقّاه بقبول حسن»[1].

الخلاصة التي ننتهي إليها، ها هنا، أنَّ الأنثى التي يبني عليها الصوفيُّ آمال رحلته وسلوكه تبدأ من أنثاه الأولى التي هي أمُّه ثمَّ أمُّه ولا غير أمِّه، وفي هذا الاتِّجاه تستحضر ذاكرتنا ذلك الشعار الكبير الذي رفعه سقراط في معبد دالف: «لم أطمئن قطُّ إلَّا وأنا في حجر أمّي...»[2]، وفي موقع آخر يذكر أفلاطون (Platon) أن تلك المحبَّة :»هي ما غلّف به نفسه، مثله مثل سيلتون منحوت»[3].

هذه الأنثى الأولى (الأم) هي أصل الأتراكسيا (الطمأنينة) في هذا الكون، ومن هنا، تتحوَّل هذه الصورة الأنثويَّة إلى مصعد يرتقي من خلاله الإنسان إلى العلوّ حيث المفاوز والبحبوحة الكبرى.

لذا، يجدر القول أنَّ حديث ابن عربي لم يكن مجرَّد حديث عموميٍّ عن الأنثى، بل كان ينبع من صفاء الروابط الروحيَّة التي تربطه بأمِّه التي لم يفارقها أبدًا إلى أن نبت الربيع على دمنتها، أعني إلى أن فارقت الحياة. لقد رافقته في كلِّ زياراته الروحيَّة وكأنَّها طمأنينته المترحِّلة[4].

ومن الصورة الأنثويَّة الأخرى في دائرة الأسرة في الفكر الأكبريِّ نجد الأخت، حيث كان حديث شيخنا عن أختيه أثناء رحلته من الأندلس إلى فاس - مدينة الفلاسفة التي قصدها من قبله ابن رشد- وكان حديثه عنهما أثناء حديثه مع شيخه «صالح العدوى»، الذي أوصاه بهما إحسانًا، فهما صلة من «الشجن الأوّل» أي الرَّحم الأموميّ، ولذلك حمَّله مسؤوليَّتهما الأخلاقيَّة، فالدين أوصى بالأهل خيراً[5]، ولاسيَّما النساء منهم، ولقد كان ابن عربي على اطِّلاع كبير على سنَّة النبيِّ الكريم صلى الله عليه وسلم، متمثّلاً مستوعبًا لكلِّ ما من وصايا حول النساء، خصوصًا خطبة الوداع التي حظيت فيها المرأة بالنصيب الأوفر.

قد لا نُخطئ إذا قلنا بأنَّ الفكر الأكبريَّ تشكّل وفق قاعدتين نبويَّتين أساسيَّتين. فهو يشير في كتابه «الفتوحات المكّيّة» و«فصوص الحكم»[6] إلى أنَّ محبّة النساء محبَّة إلهيَّة أسوة بحديث الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم «حُبّب إليّ من دنياكم النساء والطيب، وجُعلت قرَّة عيني في الصلاة»[7].

---

[1]- ابن عربي، الوصايا، مصدر سابق، الوصيّة الأولى، ص 14.

[2]- أفلاطون، محاورات أفلاطون، ترجمة زكي نجيب محمد، منتدى الإسكندريّة، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2005، محاورة مأدبة.

[3]- Platon, GRAS TMAHL, Rudolf Kassner, Release Date: March 23, 2008, German, d216.

[4]- عبد الباقي مفتاح، ختم القرآن محي الدين بن عربي، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت، 2003، ص10.

[5]- القرآن الكريم، طه، الآية 132.

[6]- ابن عربي، فصوص الحكم، تعليق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، ط1، بيروت، د.ت.

[7]- النسائي، السنن الكبرى، مؤسّسة الرسالة، ط1، بيروت، 2001، الحديث 3939، من حديث أنس بن مالك، وعد كذلك إلى محي الدين بن عربي، تنبيهات على علوّ الحقيقة المحمديّة، ضبطها وصحّحها وعلّق عليها عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت، 1971، ص22.

والجدير بالملاحظة أنَّ قراءة ابن عربي لهذا الحديث لم تكن سطحيَّة، أعني أنَّه تناول الأسباب البعيدة لتقديم وتأخير المكوِّنات الأساسيَّة للحديث أعني «النساء» و«الطيب» و«الصلاة»، ويذهب إلى أنَّ تقديم النساء على قرَّة العين «الصلاة» وكذلك «الطيب» علامة على الحظوة والمكانة الرفيعة للأنثى. وللبرهنة على هذا التمييز خصّص الفصَّ الأخير من كتابه «فصوص الحكم»، لشرح «الحكمة الفرديَّة في كلمة محمديّة»، ودرس السرّ المكنون ومقاييس تفضيل الأنثى على الذكر في الرتبة، وأنَّ هذا الشرف الذي حُظيت به رباني.

كلُّ هذه المعاني تصدق على ما تبقّى في دائرة الأسرة، حيث تتجلَّى صورة المرأة الخليلة أو الزوجة فيذكر ابن عربي أشهرهنَّ وأحبّهنَّ إليه، وهي مريم التي ساهمت في شحن هممه الروحيَّة وساعدته على المضيّ قُدمًا في طريق الرؤيا التي منَّ الله عليها بها، حيث كانت كما يذكر شيخنا من الورعات الولجات لعالم العرفان والرؤيا، فهي من المتوكِّلات الصالحات، يقول:»... فقال لها هل تقصدين الطريق؟ فقالت أي والله أقصد الطريق لكن لا أدري بماذا؟ فقال لها بخمسة أمور وهي: التوكُّل واليقين والصبر والصدق، فعرضت رؤياها عليَّ فقلت لها : هذا مذهب القوم»[1].

كلُّ هذه الصفات والفضائل جعلت مريم عاليةَ المقام عند زوجها ابن عربي، وربمَّا لو أردنا اختزال كلِّ هذه التفاصيل التي جعلتها امرأة صالحة، وخير سند لزوجها، ودافعًا له على المكاشفة والحلول، فهي كنزه الوجوديُّ، والزهرة التي تكشف عن جمال الكون، يقول صاحب «الفتوحات المكّيَّة» :

«إنَّ الله يعلمهنَّ زهرة حيث كنَّ، فإذا كنَّ في الدنيا كنَّ زهرة الحياة الدنيا فوق النعيم بهنَّ حيث كنَّ»[2].

صورة المرأة الشيخة والإمامة في فكر ابن عربي

وفي دائرة الأسرة أيضًا، يعترف ابن عربي بفضل شيخاته عليه، ويثني عليهنَّ، فقد ذكر شيخته فاطمة بنت المثنى. في أكثر من مناسبة[3]. هذه الشيخة كانت بمثابة "الأمّ الإلهيَّة"، ومعينه الذي ينهل منه الكرامات والمباشرة وتدابير الحلول، وما جمعها به هو الخيط السرّيُّ العرفانيّ. حتى أنَّه وصفها بالنورانيَّة لشدَّة الضياء والنور في مرآة وجهها، وهذه علامات النِّعم والجمال الإلهيِّ، وكانت هي تبادله المشاعر نفسها، وتؤثره على كلِّ أترابه الذين يرافقونه في خدمتها. وهو استخلص من دروسها الصوفيَّة صفاء الحب الذي لا مجال للتذلُّل فيه، فهو مقرون بالسعادة، ومن يحبُّ الله عليه أن يكون سعيدًا.

---

[1]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكيَّة، مصدر سابق، ج 1، ص420.

[2]- نفسه، ج 7، ص 184.

[3]- ساعد خميسي، ابن عربي المسافر العائد، منشورات الاختلاف والدار العربيَّة للعلوم ناشرون، ط1، الجزائر، 2010.

لقد انتفع ابن عربي بغزارة علم شيخته فاطمة، وهو ما جعله يجاهر في أكثر من موقع بأنَّه صناعة نسويَّة، أعني أنَّ ولادته المعنويَّة كانت من رحم هذه العجوز الصالحة، التي كانت بمثابة "الشجرة الطيّبة" الثابتة، وكان هو أحد أهمِّ فروعها الجميلة. حتى أنَّه رأى فيها مواصفات الخليفة الإلهيِّ في الأرض، ولذا صرَّح بالقول: «تصبح المرأة فيما لو أصبحت قطبًا خليفة هي صاحبة الوقت وسيّدة الزمان، خليفة الله في أرضه»[1].

ومن بين شيخاته الأخريات يذكر ابن عربي «زينب القليعة» التي رافقته في رحلته إلى القدس والحجاز، وتعلّم عنها بعض الكرامات كالذِّكر والسكينة والذوبان الجسديِّ في المعشوق الذي هو أصل الموجودات أعني الله، ورأى أنَّ من حقِّ المرأة توليّ مسألة الإمامة من قضاء وولاية عامَّة (الحكم مثلاً، ولكن تبقى الولاية الصوفيَّة هي الأهمّ بالنسبة إليه، وهذا ما أوضحه في رسالته المستوفز[2].

فضلاً عن هذا، كان حكيمنا معجبًا بمريداته (تلميذاته)، وحريصًا عليهنَّ بأن يكنَّ مريدات مطيعات، وعبرَّ في أكثر من مرَّة عن اعتزازه وحبّه لهذه الفئة من الإناث، فأنشد:

«ليست جارية من يدنا *** خرقة نالت بها عين الكمالِ

خرقة دينيَّة علويَّة *** ألحقتها بمقامات الرجالِ»[3]

تكشف هذه الدائرة الأنثويَّة عن أهمّيَّة الدرس الصوفيِّ في تهذيب أخلاق المريد، وأنَّ المشيخة الأنثويَّة لها انعكاسات مهمَّة على الأجيال التي تليها. فابن عربي تعلَّم على يد شيخات مبرّرات في العلم والعبادات والتصوُّف، وهذا ما انعكس على طباعه التعليميَّة، فلم تكن عصاه غليظة أو حادَّة بل كان شيخًا عالي الأخلاق والمقام، ورفيع العلم، وقد شهد شاهد من مريديه على ذلك، وهي المريدة «فاطمة» التي نظم فيها مدحًا وذكرها في بعض قصائده الهوامل[4].

والحقيقة أنَّ الشيخ الأكبر لم يكن مجرَّد شيخ عابر للسبيل في حياة مريداته، بل كان ذا وقع مخصوص وأكثر من شيخ، إنَّه الأب الإلهيُّ الذي راهن على الأنثى «مراهنة لم تبقِ على أيِّ مدَّخر»[5]، وفق تعبير الفيلسوف التونسّي محمد محجوب.

وحريٌّ بنا أن نعترف بأنَّ استعمال الأنثى في الخطاب الأكبريِّ استعمال ذو حدّين، أعني أنَّه

---

[1]- لمزيد التفصيل، عُد إلى مقال سعاد الحكيم، "المرأة ابنة وأنثى، قراءة في نصِّ ابن عربي، مجلّة التراث العربي، عدد 80، دمشق، 2000، ص39.

[2]- ابن عربي، رسائل التعريب (القطب والنقباء وعقلة المستوفز)، دار الانتشار العربي، ط1، بيروت، 2001، باب الكمال الإنساني.

[3]- محي الدين بن عربي، ديوان ابن عربي، شرحه أحمد بسجدار، دار الكتب العلميَّة، ط1، بيروت، د.ت، ص65.

[4]- نفسه، ص 53.

[5]- محمد محجوب، قدري الذي اخترت، حروق القيروان، دار كلمة للنشر والتوزيع، تونس، 2023، ج 2، الفصل11، ص212.

يكشف عن المنزلة الإنسانيَّة لشيخنا، وفي الوقت نفسه قد يكون استعمال الأنثى علامة قاطعة على تغيرُّ آليَّات البحث عن المعنى من العقل، إلى القلب والوجدان، وما الأنثى إلاَّ تجلّيًا من تجلّيات المعقوليَّات الذوقيَّة الجماليَّة.

وما بقي إلاَّ أن نتساءل عن آخر دوائر الحضور الأنثويِّ في الخطاب الأكبريّ.

المرأة الحبيبة في الفكر الأكبريِّ أو دائرة العشق الإلهيّ

لعلَّ من الأسئلة التي لا تزال أصداؤها في أروقة التفكير الفلسفيِّ الصوفيِّ: هل إنَّ عشق ابن عربي للنساء كان على طريقة شعراء الجاهليَّة، أم أنَّ لذلك العشق تقاسيم أخرى قلَّ نظيرها؟

بعدما كشف ابن عربي عن الصور المتنوِّعة للمرأة من داخل دائرتيَ الأسرة والمشيخة، يأتي الدور للحديث عن حياته الخاصَّة وقصة عشقه لبنت أستاذه. فخلال رحلته إلى مكّة في عمر ناهز الأربعين التقى بعلاَّمة الحديث «الشيخ زاهر الدين بن رستم الكيلاني» (حوالي سنة 598هـ). ولحسن حظّه أنَّ شيخه هذا، الذي علّمه «سنن الترمذي»، كانت له بنت بكر تُكنّى بـ«قرَّة العين» واسمها الحقيقي «النظّام».

ويحكي ابن عربي بعض التفاصيل المهمّة عن لقائه بهذه الأنثى صدفة عندما كان يؤدّي طوافه بالكعبة. فهي لم تكن مجرَّد أنثى عاديَّة، بل قلبت حياته رأسًا على عقب، ونجحت في قلب نظام التفكير الأكبريِّ الذي كان لمدَّة ثماني عشرة سنة من أشدِّ خلق الله كرهًا للنساء والجماع[1].

لقد كان لقاؤه بهذه الأنثى الاستثنائيَّة طوفانًا من المشاعر والمودّة، وكأنّنا به قد تفطَّن إلى «شجنة» الوصل الوجود وهي المرأة، وأدرك أنَّها سرُّ العالم وكنزه. وهو ينقل تفاصيل البناء العرفاني للعشق الصوفي الذي ينطلق من النقطة الصفريَّة، أعني من الملامسة الجسديّة ويتوقّل[2] (التدرّج) شيئًا فشيئًا إلى أن يبلغ المراتب الروحيَّة مع الفائزين والعشّاق الورعين. وللبرهنة على ذلك يلجأ في كتابه «ذخائر الأعلاق»[3] إلى تفصيل تلك الحادثة فيذكر أنَّه عندما كان يدندن شعرًا في ليلة من الليالي وهو يطوف بالكعبة، يقول: «فلم أشعر إلاّ بقربه بين كتفي بكفٍّ ألين من الخزِّ، فالتفت فإذا بجارية من بنات الروم، لم أر أحسن منها وجهًا، ولا أعذب منطقًا، ولا أرقَّ حاشية (...) قد فاقت أهل زمانها ظُرفًا وأدبًا وجمالاً ومعرفة»[4].

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكّيّة، مصدر سابق، الباب الثالث والستّين وأربعمائة (463).

[2]- ولمزيد التفاصيل حول مفهوم "التوقّل" عند العرب بالإمكان العودة إلى ما كتبه :
الإبستمولوجي التونسي الواعد محمد بن ساسي، شكوك ومناظرات في تاريخ الفلسفة العربيَّة الإسلاميَّة، نيرفانا، ط1، تونس، 2024، ص 377.

[3]- ابن عربي، ذخائر الأعلاق (شرح ترجمان الأشواق)، علّق عليه عبد الغنّي الفاسي، دار الكتب العلميَّة، ط1، بيروت، 1971، المقدِّمة.

[4]- نفسه، المقدِّمة.

ومن خلال تتبُّع هذه القصَّة وعمقها ودلالتها الرمزيَّة ندرك أنَّ حبَّ الأنثى في نظر الشيخ الأكبر لم يكن على الطريقة العذريَّة كما هو الحال عند شعراء الجاهليّة ومن نسَج على منوالهم، بل هو نوع من الإرث النبويِّ والتجلّي الإلهيِّ، حيث عمد إلى الاقتداء بالمنهج السنّيِّ والعمل بالوصايا المحمديَّة، من ذلك تلك الوصيَّة الخالدة من خطبة الوداع: «استوصوا بالنساء خيراً فإنّهنَّ عندكم عوان»[1].

فالمحبَّة الصوفيَّة وسيلة للتقرُّب من الله ومعرفة أسرار الخلق والوجود. وهي أصل الكون وسبب من أسباب ديمومته، ولذلك فإنَّ محبَّة الرسول(ص) من علامات تجلّي الصحبة الإلهيَّة، لأنَّه أوصى بالنساء خيراً.

ربمَّا ذلك ما دفع ابن عربي في الفصل الأخير من «فصوص الحكم» إلى عنونته بـ«فص حكمة فرديَّة في كلمة محمديَّة»، وأشار إلى مسألة كنَّا حلَّلناها في المباحث السابقة وهي حديث النبيّ صلى الله عليه وسلم عندما قدَّم النساء على الطيب والصلاة.

ونعتقد أنَّ ذلك التقديم له صلة متينة بالمحبَّة الإلهيَّة لأنَّ محبَّة النبيِّ للنسل من قبيل المحبَّة الإلهيَّة الَّلدنيَّة، فالله يعلم ما في القلب ويبثُّ فيه من محبَّته الفطريَّة، فحبّ الرسول صلى الله عليه وسلم للنساء لم يكن شهوانيًّا (عذريًّا)، بل كان ربانيًّا لأنّهنَّ شهود الحقيقة الكونيَّة، أعني صورة من صور الحقِّ، فالمرأة بحسنها وجمالها آية من آيات الجمال الإلهيِّ، وتكون المخلوقات على قدر تقديره للمقادير، يقول ابن عربي: «وإنّما حُبّب النساء إليه لكمال شهود الحقِّ فيهنَّ إذ لا يُشاهد الحقُّ تعالى مجرَّد الهواء أبدًا فإنّ الله تعالى بالذات غنيّ عن العالمين»[2].

ورغم انتماء ابن عربي إلى المدرسة المحمديَّة، وهذا لا جدال فيه، فإنَّ حديثه عن الحبِّ يكاد لا يخلو من نفس فلسفيٍّ أفلاطونيٍّ، حيث نلاحظ أنَّه في كثير من الأحيان، يقرن بين حبِّ الرجل والمرأة وعودة الأشياء إلى أصله، وهو بصورة أخرى الحنين والشوق المستمرُّ إلى الأوطان. وما الوطن، أعزَّك الله، سوى منبت الإنسان، فالمرأة تحنُّ وتلين إلى الرجل لأنَّه أصلها وحسبها ونسبها، كما أنَّ الرجل يتلهَّف إلى الأنثى لأنَّها من مُشتقَّاته الروحيَّة والجسديَّة، وفي هذا السياق يذكر حكيمنا: «ما وقع الحبِّ إلاَّ لمن تكون عنه، وقد كان حبُّه لمن تكون منه وهذا هو الحقّ»[3].

فالإنسان صورة من روح الله الذي نفخ فيه، وكلُّ روح تحنُّ إلى روحها الأصليَّة والأصيلة، ومن ثمَّ فالحبُّ دين الله على الأرض، ولذلك كان هدف كلِّ إنسان بلوغ الكمال والحلول مع الله.

---

[1]- الألباني، صحيح ابن ماجة، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط1، الرياض، د.ت، حديث رقم 1513.
[2]- ابن عربي، تنبيهات على الحقيقة المحمَّديَّة، مصدرسابق، ص 23 (بتصرُّف).
[3]- محي الدين بن عربي، فصوص الحكم، مصدر سابق، ج1، ص217.

أمَّا عن سرِّ تفضيل مصطلح النساء على لفظ امرأة في الأحاديث النبويَّة، فيذكر ابن عربي أنَّه مشتقٌّ من فعل نسأ الذي يفيد نوعًا من التراتبيَّة، أعني تأخير المرأة على الرجل في الأسبقيَّة الوجوديَّة، ولكن هي أعلى منه في المقام لأنَّها كائن انفعاليّ. ولذلك نستطيع القول أنَّه جعل من الأنثى مدخلاً لتأسيس النزعة الحيويَّة (vitalisme Le) بوساطة الأساليب الصوفيَّة المنعشة لفكرة الحياة والوجود والحبّ.

لقد كان حبّه «جذموريًّا» (Rhizome)، أعني ذلك الحبّ الذي يبحث عن أصله، الحبّ الذي يتسلّل إلى عمق الوجود وسرّه عبر فتحة الأنوثة العميقة. كلُّ أنثى هي مشروع حبّ عميق ولا يخرج إلى الوجود ويكشف جماله إلَّا إذا وجد من أصله أعني الرجل.

فكلُّ البشر هم «جذامير» مترابطة ومتداخلة بشكل رهيب ولكنَّها غير ظاهرة، وهذا ما يُسمّى العيش بطريقة تكافليَّة، أعني أنَّ كلَّ الأشياء تحنُّ إلى بعضها البعض، وتسعى بكلّ الطرق للاتصال والتجانس. ولذلك حرص ابن عربي على رأب الصدع ضمن العلاقات الجندريَّة، وتجاوز بعض العقد الفقهيَّة التي طالما جعلت الأنثى «عورة» من عورات الوجود.

ويجب التنبيه إلى أهمّيَّة هذا التعدُّد الأنثويِّ الأكبريِّ، فقد اعتبر شيخنا أنَّ كسر قلب الأنثى هو تجذيف مستتر ولو كان ذلك على حسن نيَّة، وفي ذلك قال: «ولو لم يكن في شرف التأنيث إلَّا إطلاق الصفة وكلاهما لفظ التأنيث جبراً لقلب المرأة الذي يكسره من لا علم له من الرجال بالأمر، وقد نهانا الشارع أن نتفكَّر في ذات الله»[1].

لأجل ذلك رأى أنَّ الحبَّ الإلهيَّ للنساء علامة من علامات الورع والمعرفة وتملُّك الميراث النبويّ والحبّ الإلهيّ، لأنَّ الأنثى هي «مرآة» تعكس صورة الذات العارفة بذاتها وبالآخر المقابل للذات، أعني الرجل[2].

من هنا نجد ابن عربي يفاخر بحبِّه لمعشوقته «نظام» (قرَّة العين) معتبراً أنَّ العاشق الإلهيَّ ينطلق من الصفريَّة الوحدانيَّة، أعني أنَّه في أوّل الأمر يكون عاشقًا ترابيًّا (الحبّ الترابي)، فهو يستعين بالحبّ الشعبيِّ الذي جرّبه الناس، ويستعين بالصور الحسّيَّة لتوضيح الغيب وصور العشق الإلهيِّ، ولذلك تكفّل بشرح ديوانه «ترجمان الأشواق» في كتاب مستقلٍّ «ذخائر الأعلاق» ليوضح تلك الصور الحسّيَّة والجسديَّة التي خصَّ بها حبيبته «نظام»، حتّى لا يُفهم حبُّه بالمعنى العذريِّ

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكّيّة، مصدر سابق، ج 5، ص 131.
[2]- نفسه، ج 2، ص190.

السطحيِّ لأنَّ الحبَّ رفعة[1]، فالله وصف نفسه بـ«الودود»، وعليه لا ينبغي ترذيله: «الحبّ خلود الهوى إلى القلب وصفاؤه عن كدرات العوارض، فلا غرض لمحبّ، ولا إرادة مع محبوبه فإذا خلص الهوى سبيل دون سائر السبل، وتخلّص له وصفا من كدورات الشركاء في السبل، سميا حبّا لصفاته وخلوصه ومنه سُمّي الحبّ»[2].

ما يهمُّنا من كلِّ هذا أنَّ حبَّ النساء في الفكر الأكبريِّ قد أخذ منحى صوفيًّا روحيًّا وفكريًّا آخر، وصار القلب نبض العالم، أعني منبع الحب والجمال بواسطة الأنثى التي أخذت صورًا مختلفة ومتنوِّعة طغت عليها الرمزيَّة السِّمة المميّزة للفكر الصوفيّ، واستطاع فيلسوفنا أن يؤنِّث الوجود الإنسانيّ بالأنثى التي وسعت كلَّ شيء.

وما بقي إلاَّ أن نتساءل: فيم تتمثَّل أبعاد خطاب الأنوثة في الفكر الأكبريّ؟

2. أبعاد خطاب الأنوثة في الفكر الأكبريّ

البعد الجماليُّ العرفانيّ:

لعلَّ أوّل ملاحظة يمكن أن تسوقها في هذا الصدد هي أنَّ خطاب الأنوثة عند ابن عربي هو خطاب تمرُّد على كلِّ نماذج الخطابات الفلسفيَّة الميتافيزيقيَّة، وتأسيس لمنوال فكريٍّ بأدوات تفكُّر جديدة، فكانت كتابته الصوفيَّة بمثابة الكتابة المجهريَّة المتفرِّدة كشفت عن المنعرج اللُّغويِّ الصوفيِّ الذي يتمُّ بوساطة حفظ المعاني العارية وادِّخارها ضمن أحشاء الخيال بوساطة الرمز. فاللُّغة الصوفيَّة لغة أحشائيَّة، أعني أنَّها لا تفصح عن دلالاتها من أوَّل وهلة. إنَّها تخاتل وتُراوغ وتُخادع وتمُانع ولا تُلقي بأخبار الحقِّ واليقين على قارعة العقل، بل تُخزّن إكسير معانيها في مضغة القلب، الذي هو خزَّان الحبِّ والجمال، حيث تتفاعل داخله كلُّ الممكنات المستحيلة، ويتبلور، ها هنا، التجلّي كأخطر التمارين الروحيَّة لأنَّ جمال الموجودات علامة من علامات جمال الله، الذي هو أشرف الجمالات على الإطلاق. فالجمال لا يتجلّى إلاَّ في الجميل، وإذا كانت الأنثى تنفرد لوحدها بالجمال الحسّيِّ فينبغي، في نظر ابن عربي، أنَّ يتَّخذها العارف الورع سلّمًا أو فتحة أو شحنة يترقَّى بوساطتها إلى الصورة الجماليَّة الإلهيَّة المطلقة، "فالله جميل يحبّ الجمال"، لذلك ينبغي لنا ألاَّ ننظر إلى الجمال بمعزل عن المطلق الإلهيِّ الغيبيّ. ويقتضي ذلك وصل الحبِّ الأرضيِّ بالحبِّ الإلهيِّ، فالشعور الحسّيُّ بالحبّ والجمال ليس في كلِّ الأحوال ببعيد عن جمال

[1]- الجدير بالذكر أنّ ابن عربي في ديوانه "ترجمان الأشواق" استعار من الغزل العذري رمزيَّة صوره الممتلئة بالعفّة والصفاء، ولمزيد التفاصيل بالإمكان الاطِّلاع على ما كتبه : محمد عباسيّة، نشأة الشعر الديني عند العرب وأثره على الآداب الأوروبيّة (مقال)، مجلّة حوليّات التراث، جامعة مستغانم، الجزائر، عدد 1، 2004.ص4.

[2]- محي الدين ابن عربي، لوازم الحبّ الإلهي، تحقيق وتعليق موفّق الجبر، دار معهد للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، دمشق – سوريا، 1998، ص41.

الكون وعظمة الخلق والوجود، ولهذا نرى ابن عربي كثيراً ما يوصي بالرَّبط بين مسألتَي الكشف والتجلّي ومسألتَي الحبّ والجمال، حيث نظفر في "ديوان ترجمان الأشواق" بأهميَّة التجلّي الجماليِّ والكشف القلبيِّ ضمن مسألة الحبِّ الإلهيّ.

ولا ريب في أنَّ الإنسان الورع العابد العاكف هو إنسان مندفع باستمرار نحو الكمال لأنَّه تمكَّن من تذوُّق الجمال الإلهيِّ المتجلّي في الكون، ولا بدَّ من التوضيح أنَّ الله هو الغاية القصويَّة لذلك التجلّي، ومن هنا فإنَّ استعداد الغيب لتلقّي الأنوار الإلهيَّة يختلف باختلاف درجات الإيمان والسلامة والرياضة الروحيَّة.

ولكن قبل الخوض في البعد الذوقيِّ الجماليِّ وإقحام الأنثى في «الدورة التكوينيَّة» للخلق، لابدَّ من توضيح مسألة مهمَّة هي قيمة الرمز في المتن الصوفيِّ. فلغة الصوفيِّ مثقلة وملغَّمة بالمعاني الباطنيَّة المطمورة في استثناءات جسد المفاهيم، هذه اللُّغة لا تقول ما تقول عندما تقول، وابن عربي نفسه يشهد بذلك حيث يقول:

«منازل الكون في الوجود***منازل كلّها رموز».

منازل العقول فيها ***ودلائل كلّها تجوز»[1].

والجدير بالملاحظة هو أنَّ الكتابة الصوفيَّة تُظهر ما لا تبطن، فنحن أمام طلاسم من الكلام الرمزيِّ والحِمم العرفانيَّة التي أجّجت ألسنة اللُّغة، هو ما أدَّى إلى اندلاع حرائق التأويل ضمن «مزارع» للخطاب الأنثويّ.

وحتّى نتمكّن من إقتحام هذا الجحيم اللُّغويِّ، وننجو بجلودنا من الحمم الملقاة في مداخل الخطاب الصوفيِّ، علينا التسلُّل إلى عمق الأنثى، ولكن والحقّ يُقال، لن يكون ذلك متاحًا لكلِّ من هبَّ ودبَّ، بل هو مُتاح فقط للذين يستطيعون فتح خزائن ومستودعات اللغة الأكبريَّة ومعرفة كلمات العبور بوساطة «مصباحها السحري» اللُّغويّ، كلُّ ذلك من أجل التأسيس للتعامق الداخليّ. ونعتقد أنَّه لا سبيل إلى ذلك إلاّ بقراءة الرموز وتمثُّلها، وكم كان ابن عربي محقًّا عندما صرَّح: «الرمز هو الكلام الذي يُعطي ظاهره ما لم يقصد باطنه»[2].

والواقع أنَّ الرمز في المتن الأكبريِّ يُحيل على أمرٍ مغيّب أو باطنيٍّ، يقتضي استعمال التأويل، الذي هو، في واقع الأمر، نوع من المجاز الذي يصل بين العالمين الإنسانيِّ والإلهيّ. إنَّه القدرة على التدرُّج والترقّي، ويشرح ابن عربي هذا الأمر فيقول : «... إذا ارتفعت الهمم نحو مقصودها،

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكيّة، مصدر سابق، ج 1، ص 265.
[2]- نفسه، ج 3، 120.

أقيمت في الفنا عن الفنا، فاتَّصلت بالحياة التي لا تنقد ولا يخفيها صدّ»[1].

على العموم نستطيع القول، هاهنا، أنَّ الُّلغة الأكبريَّة المتجسِّدة في كلِّ المسائل الذي أقحم فيها الأنثى تتميَّز بانسياب معنويٍّ يتأرجح بين الظاهر والباطن. وهذا لعمري، يقتضي تفعيل التأويل لفهم ذلك الوجود المتجسِّد في أشكال رمزيَّة، ثمَّ تحويلها إلى صور خياليَّة قادرة على تمثُّل المعنى الحقيقيِّ للوجود، حيث الجمال في أبهى حلله.

الخلاصة التي ننتهي إليها هي أنَّ الُّلغة في الفكر الأكبريِّ بمختلف صورها واستعاراتها الأنثويَّة (النظام، بلقيس، الدرّة البيضاء ...) تمثِّل «مسكن الوجود»، وفق تعبير هايدغر (M. Heidegger)، أمَّا الأنثى فهي أصله وسرُّه الذي لا ينضب بالجمال والحبِّ والإبداع والحياة. هذا السرُّ يتجلّى بوساطة الرؤيا، التي تتشكَّل عن طريق حدث عرفانيٍّ لطيف هو «النكاح الكونيّ» الذي يخلِّص الإنسان من مستنقع الَّلذّة الذاوية (الجنسيَّة) ويدفع به نحو «حدائق» الأبديَّة، أوَليست الأنثى «زهرة» كما شبَّهها ابن عربي؟

يحدِّثنا شيخنا الأكبر عن ذلك النكاح، فيقول :

«... كلُّ نكاح وازدواج هو مقصود لأرباب الحجاج»[2].

فالأنثى في الخطاب الأكبريِّ إيماءة للتوالد الجماليِّ، أعني الجمال الروحيَّ المتجدِّد باستمراره. هذا التجدُّد يكشف عن حراك كونيٍّ ساري المفعول من أجل أن يرتقي السالك نحو أمنياته الكشفيَّة الإلهيَّة بوساطة الخيال ثمَّ المشاهدة والحلول.

ونُشير إلى أنَّ ابن عربي عمد إلى تكثيف الإشارات والاستعارات والرموز، خصوصًا في أشعاره الصوفيَّة التي وردت في ديوانه «ترجمان الأشواق»، حيث جنح إلى تنويع إشاراته الأنثويَّة بين الدلالات الحسّيَّة والنفسيَّة والطبيعيَّة، فيُسمّي الأنثى (بلقيس والغادة والدمى والخدور والغُزال والكواعب...)، كلّ هذه الصور الجماليَّة سخَّرها لوصف حبيبته «نظام» (قرّة عين) في مرحلة أولى، ثمَّ تحويل جمالها إلى جمال روحيٍّ إلهيٍّ، حيث الجمال اللّدُنيُّ المطلق الكامل، إنَّه نور السماوات والأرض الله الجميل الذي يحبُّ الجمال فأودعه في كائناته، فتجلّى في صورة الأنثى، فكان جمالها مندفعًا نحو السموِّ بوساطة الخيال.

والحقَّ، ينبغي الاستئناس بالتأويل لفهم هذه المسائل الفلسفيَّة الاستطيقيَّة الملغّزة، ففيم يتمثّل؟

---

[1]- ابن عربي، كتاب ذخائر الأعلاف : شرح ترجمان الأشواق، تحقيق سحبان مروّة، دار الانتشار العربي، ط1، بيروت، 2006 ، ص 52.
[2]- ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج 3، ص 330.

البعد الفلسفيُّ التأويليُّ للأنثى في الخطاب الأكبري

لابدَّ من الاعتراف بأنَّ تناول ابن عربي لمسألة الأنثى يعكس بُعدًا استشرافيًّا ومعرفيًّا، حيث عمد إلى استعمال مبدأ التناقض الطبيعيِّ بين الذكر والأنثى فـ"ليس الذكر كالأنثى". والحقَّ أنَّ هذا الاستعمال يكشف عن طرافة الفكر الأكبريِّ وقدرته على توظيف البرهان بالخُلف لمعرفة قيمة الأشياء. ورأى أنَّه لا يمكننا التفطُّن إلى أهمّيَّة الذكورة إلاَّ عندما ندرك أهمّيَّة الأنثى، لأنَّها هي أصل كلِّ شيء في الوجود، فإذا كان هو أصلها الأرضيّ، فهي حسبُه ونسبُه الروحيُّ السماويُّ الأصليُّ والأصيل. فابن عربي يمنح الأنثى العلامة الأنطولوجيَّة الكاملة، على اعتبار أنَّ "الرحم" خصلة من خصال الأنثى، والرحم هو صلة واصلة إلى الخالق كذلك. ولذلك أوصى الله ورسوله صلى الله عليه وسلم بوصل الأرحام، لأنَّ الرحم رابطة إلهيَّة سارية في خضمِّ الوجود، وبوساطة هذه "الشحنة" تتشابك الأصول والفروع.

فالمرأة يجعلها ابن عربي في منزلة بين المنزلتين، أعني منزلة الطبيعة من الأمر الإلهيِّ في محلٍّ أوَّل لأنَّ الأنثى هي مصدر التكاثر الإنسانيِّ، وفي محلٍّ ثان تُسخِّر هذه الطبيعة للأمر الإلهيِّ، ونشير إلى أنَّ هذه الدقَّة التأويليَّة في علاقة الإنسان بالطبيعة ظلَّت ملفوظة في السباقات الفلسفيَّة إلى حدود سبينوزا (Spinoza)[1].

من هنا، فإنَّ أساس الأبعاد الفلسفيَّة للأنثى في الفكر الأكبريِّ تتجلّى بالأساس من خلال البعد الوجوديّ، حيث عمَّم التأنيث وجعله العلامة الكاملة لمعاني الطبيعة، ووصل به الأمر إلى حدِّ الدعوة لمبارحة الأماكن الخالية من الإناث. فقد صرَّح في «رسالة الذي لا يعوَّل عليه»: «المكان إذا لم يُؤنَّث لا يعوَّل عليه»[2].

فالتأنيث هو الطريق للحلول في الحضرة الإلهيَّة، وفي هذا الموضوع تقول الباحثة الواعدة في الفكر الأكبريِّ نزيهة برَّاضة: «يحظى التأنيث في اللُّغة بزيادة حروف عدد الكلمات، يراها الحاتميُّ توازي الدرجة التي أُعطيت للرجل على مستوى الظاهر، كما تنطوي اللُّغة على إيحاءات ترمز إلى المرتبة الفعليَّة للمرأة، ومن ضمنها اشتراك الذات الإلهيَّة كأعلى مراتب الوجود»[3].

بذلك نستطيع القول أنَّ ابن عربي سعي بكلِّ الطرق للبرهنة عقليًّا على وحدة النفس البشريَّة، وتجاوز التمايز بين الذكر والأنثى، الذي رسَّخه التقليد الميتافيزيقيِّ للفلسفة اليونانيَّة القديمة القائمة على نوع من النظرة الدونيَّة للمرأة. كما نفى شيخنا بعض الروايات الأسطوريَّة الشائعة في الثقافة

---

[1]- Brochard, Le Dieu de Spinoza, in « Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne, PUF, Paris, 1950, Tome II, Fascicule, I, p127.

[2]- ابن عربي، رسائل ابن عربي، رسالة الذي لا يعوَّل عليه، دار الكتب العلميَّة، ط1، بيروت، د.ت، ص49.

[3]- نزهة برّاضة، الأنوثة في الفكر ابن عربي، مرجع سابق، ص150.

المحليَّة الإسلاميَّة، مفادها أنَّ المرأة «خُلقت من ضلع الأعوج»، حيث يفنِّد ذلك ويذهب للبرهنة على ضعف تلك الحجج الواهنة، فيقول : «...وكانت من الضلع للانحناء الذي في الضلوع، تحذو بذلك على ولدها وزوجها، فحنو الرجل على المرأة حنوَّه على نفسه لأنَّها جزء منه، وحنوّ المرأة على الرجل لكونها خلقت من الضلع، والضلع في انحناء وانعطاف»[1].

الخلاصة التي ننتهي إليها، في هذا المقام، أنَّ المرأة في الفكر الأكبريِّ حلقة أساسيَّة من سلسة التكوين الإنسانيِّ، فهي الشريك الوجوديُّ لآدم من أجل الحفاظ على البقاء. وهكذا يؤسِّس حكيمنا للقيم الفلسفيَّة السامية مثل التساوي والتكامل بين الذكر والأنثى، خصوصًا في المراتب الإنسانيَّة، وقد كشف عن ذلك في موسوعته «الفتوحات»: «... والإنسانيَّة لمَّا كانت حقيقة جامعة للرجل والمرأة، لم يكن للرجال على النساء درجة من حيث الإنسانيَّة، كما أنَّ العالم الكبير يشتركان في العالميَّة»[2].

لكن ينبغي التوضيح أنَّ ابن عربي لا يستغني عن مفهوم الاختلاف بين الجنسين (الذكر والأنثى)، بل يحصر في الاختلاف النوعيّ وليس المبدئيّ، ولذلك يدمج ذلك الاختلاف ضمن سياق «وحدة الوجود». فالوجود في نظره يتأسَّس على هذه المفارقة الايجابيَّة، ولتأكيد ذلك أنشد في «الفتوحات»:

«إنَّ النساءَ شقائقُ الذكرانِ*** في عالمِ الأرواحِ والأبدانِ

والحكم متَّحدُ الوجودِ عليهما *** وهو المعبَّر عنه بالإنسانِ»[3]

المرأة متعالقة مع الرجل تعالقًا جوهريًّا كليًّا، فهو أصلها وهي فصله وحسبه ونسبه، ولذلك يحقُّ لها، في نظر صاحبنا، ما يحقُّ له وعليها ما عليه، كما يحقُّ لها أن تعتلي المراتب التي يعتليها وترتقي مثلما يرتقي، ويمكنها أن تكون إنسانًا كاملاً مثل ما يمكنه هو، وفي هذا السياق يقول: «...حيث اجتمع الرجال والنساء في درجة الكمال بالأكمليَّة لا بالكماليَّة»[4].

وينتهي شيخنا الأكبر إلى اعتبار كمال المرأة من كمال الرجل، وهو ما جعله يجاهر بجواز إمامتها، وللبرهنة على ذلك يتعلَّل بغياب البرهان الشرعيِّ والعقليِّ الذي يمنعها من توليّ الإمامة. والحقيقة، أنَّ هذا الجواز الذي منحه للأنثى هو جواز صوفيٌّ بامتياز، لأنَّ هذا الأمر الأخير يسمح برؤية العالم من جهة التعدُّد (ذكر، أنثى) من أجل الكشف عن التجلّي الإلهيِّ في الكون. وهذا ما

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، مرجع سابق، ص192.
[2]- نفسه، ج5، ص128.
[3]- نفسه،ج5، ص128.
[4]- نفسه، ج5، ص-128 124.

يدفعنا عنوة إلى السؤال الآتي: فيم يتمثّل البعد الصوفيُّ للأنثى في الخطاب الأكبريّ؟

البُعد الصوفي للأنثى في الخطاب الأكبري

نسعى في هذا المقام إلى استجلاء البعد الصوفيِّ للخطاب الأنثويِّ الأكبريِّ، واستثمار الحِكم التي تكتنزها نصوصه. فالكتابة الصوفيَّة، سواء كانت نثراً أم شعرًا، هي "فعل حبّ"، حيث تتكاثف المعاني وتتنوَّع وتتجسَّد بوساطة الحروف والكلمات، لتشكِّل جسدًا أنثويًّا أشبه بالكتاب الإلهيِّ للوجود. فالوصل بين العالم والله يتمُّ "بالمحبّة'، وهي أعظم حتّى من الوصل الذي يتمُّ بالنكاح. من هنا يوضح ابن عربي أنَّ المرأة هي الصورة الأجدر والأكمل لبلوغ الحقِّ، وإذا ما عدنا إلى القصائد التي كتبها في ديوان "ترجمان الأشواق" سندرك كيف شكَّل الرجل ذلك الإحساس الأنثويَّ الرفيع وتلك الأبديَّة المفقودة. فهو يُفرد ديوانه بفاتحة غير معتادة يستهلُّها بحمدلة مفعمة بالإشارات الأنثويَّة، فيقول :»الحمد لله الحسن الفعَّال والمحبِّ للجمال، المتجدِّد في العالم والمتجلّي في أحسن صورة، صورة النبيّ»[1].

والَّلافت للنظر أنَّ شيخنا الأكبر ما إن يفرغ من هذه الحمدلة حتّى يأتي على ذكر معشوقته «قرَّة العين»، حيث كان يحسبها نموذج الأنثى الإلهيَّة (الكاملة)، وهذا ما جعله يعتمدها كملهمة للكشف عن بواطن الوجود الإنسانيِّ وربطه بالوجود الإلهيّ.

ولابدَّ من التأكيد على كثافة المصطلح الصوفيِّ الأنثويِّ في الخطاب الأكبريِّ، حيث كانت قصائد ديوان «ترجمان الأشواق» مفعمة بالأحزان ولوعة الفراق وحديث الغربة والغرباء مع الاستعداد المتواصل للفناء. والحقَّ أنَّ أغلب أبيات قصائده غلبت عليها مصطلحات الوصل والفصل والظاهر والباطن، وكأنَّ ابن عربي يؤسِّس لخطاب صوفيٍّ أساسه صدام المفارقات، رسم من خلاله حكيمنا الغموض الذي يلفُّ العالم، غير أنَّ من داخل هذا التوتُّر ينْفلق خزَّان الحبِّ والجمال والأزليِّ ليفيض على العالم من خلال صورة الأنثى ويعمِّر جسدها بالجمال الجسديِّ كتجلٍّ للجمال الروحيِّ، وهي محاولة أكبريَّة للكشف عن الأنوثة المختبئة في أخاديد العالم والطبيعة، ومن ثمَّ يطلب تأنيث المكان، لأنَّ «المكان الذي لا يؤنَّث لا يعوَّل عليه»، كما ذكر هو.

لذلك، فإنَّ حبَّ المرأة هو جزء لا يتجزَّأ من الحبِّ الإلهيِّ الكوني. ولابدَّ من الإشارة إلى أنَّ تصوُّر ابن عربي للوجود يقوم على أساس الربط بين الجمالين الأرضيِّ والإلهيِّ، فالإنسان يظلُّ مندفعًا ومتشوِّقًا باستمرار إلى مكانه الأصليِّ(السماويّ). وبإمكاننا، هاهنا، الربط بين نظريَّة المُثل الأفلاطونيَّة وبين النظريَّة الأكبريَّة لفهم مسألة الطبيعة والوجود والإنسان والله والمعنى. ومن

[1]- ابن عربي، ديوان تُرجمان الأشواق، مصدر سابق، المقدِّمة.

الملاحظات التي يجب أن نسوقها أنَّ ابن عربي يضع ترسانة من العبارات الصوفيَّة التي ورثها عن شيخاته، من ذلك مصطلح «الحبل» الذي وظَّفه في ديوان «ترجمان الأشواق» وكشف من خلاله عن أنَّ الله خلق الحبل الذي يوصله بالإنسان بعد انفصاله عنه، وهذا الحبل هو «الكتابة». فالعالم في نظره «كتاب مسطور»، ولذلك ينبغي وضع «ترجمان» له، والحقيقة أنَّ هذه الكلمة الواردة في عنوان الديوان توضح مقاصدها وألوان كتاباته ووجهاتها، فالترجمان هو البحث عن المعاني بين دفّتي الُّلغة، وهو في الواقع تحوُّل من الأنثى الأرضيَّة الجسديَّة التي هي حبيبته «نظام» في الواقع إلى مستوى الأنثى الربَّانيَّة (الإلهيَّة)، ثمَّ إنَّ هذا التحوُّل في صورة المرأة في الفكر الصوفيِّ يقتضي أن يرافقه تحوُّل في الكتابة الصوفيَّة، التي تصبح نوعًا من العصيان الُّلغويِّ والمجازيِّ، أعني أنَّ المفاهيم الصوفيَّة عن الحبِّ والأنوثة والوجود تترابط وتتواشج خارج أطر الزواج الُّلغويِّ التقليديِّ، بمعنى خارج قواعد المنطق النحوي، وهذا ما يفسِّر سيلان أودية المجاز ضمن الكتابة الصوفيَّة، وهذا ما جعل ابن عربي يشبِّه تجسُّد الكتابة بجسد الأنثى. وفي الحقيقة فإنَّ الكتابة التي شكّلت قصائد «ترجمان الأشواق» جسّدت، في الوقت نفسه، إحساس الأنوثة الأبديَّة التي يبحث عنها الصوفيُّ الورع، العاشق المتعفِّف الذي يسعى لشقِّ طريق التصوُّف من دون أن يقطعه، لأنَّه طريق يقوم على الخيال والمقامات والمشاهدات والمجاهدة والكرامات من أجل بلوغ وحدة الشهود ومعرفة وحدة الوجود.

هذا ما يلخّص حديث ابن عربي عن مسألة «المعراج الصوفيّ»، أو ما يسمّيه «معراج الوليّ». وهو يذكر أنَّ العروج ميزة يخصُّ بها الله أولياءه الصالحين ليعرجوا بأرواحهم لأنَّهم أهل كرامات ومقامات رفيعة. والحقَّ أنّ ظاهر المعراج لم يكن مجرَّد حديث عجائبيٍّ أو حلم خاطف أو مستعجل في كتابات حكيمنا، بل كان من الأحاديث العرفانيَّة الممتلئة بالمعنى والتأويلات وقد خصَّها بكتب[1]. هذا المعراج الخياليُّ يجسِّد عودة النفس (الروح) إلى الموطن الأصليِّ، ويكشف عن قدرة أكبريَّة رهيبة في تأنيث الحدث، حيث إنَّ أداة الوصل هي «البراق» الذي هو، في الواقع، دابة مؤنَّثة، وبذلك فالأنثى هي وسيلة أداته الارتقاء والعلوّ. غير أنَّه ينبغي الانتباه إلى هذا الاستعمال، لأنَّ قصَّة المعراج تجسِّد حركة عكسيَّة نحو الأسفل متمثِّلة في السقوط الآدميِّ من الرحم الأوّل (الجنَّة)، و لكن سرعان ما ترجع حركة العروج نحو الأعلى بواسطة الأنثى التي ساهمت في عودة آدم إلى الرَّحم الذي سقط منه أوّل مرَّة، و هو«الشجنة» التي تصل الرجل بالمرأة والمرأة بالله.

الملاحظة التي ينبغي أن نسوقها هنا أنَّ ما يخفِّف من وطأة هذا الارتحال العرفانيِّ الذهنيِّ هو الطابع الحكائيُّ المستلهم من الميراث الخياليِّ الدينيِّ، أعني أنَّ هذا المعراج الأكبريَّ كان أسوة

[1]- محي الدين بن عربي، الأسر إلى المقام الأسري أو كتاب المعراج، تحقيق وشرح سعاد الحكيم، دار دندرة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1988 ص68.

بالمعراج الرسوليِّ، الذي كان سندًا تناصيًّا ملهمًا لابن عربي، فلا تثريب عليه، إذ قام بمغايرة المعراج النبويِّ حذو القذّة بالقذّة. وهذا ما يفسِّر ربمَّا، دقَّة اختيار حكيمنا لمصطلحاته الصوفيَّة، من ذلك مصطلح «المعراج» الذي يفيد معاني الترحُّل والسفر والعروج والترقّي حيث يحمل معانيَ عرفانيَّة عقليَّة خالصة كالتوقّل والتدرُّج في التطهير النفسيِّ مع القيام بالمجاهدات والرياضات البدنيَّة، لذلك كان هذا السفر نوعًا من أنواع التمادي التخيُّليِّ بوساطة الرؤيا الصادقة المثقلة بالمشاهدات والمعاني المتمايزة. والحقيقة، أنَّ الصفة الحُلميَّة هي خيار تكتيكيٌّ صوفيٌّ، لأنَّ الرؤيا هي إخماد للشهوات من أجل بلوغ العلم الباطنيِّ لتحصيل التجلّيات الإلهيَّة.

وينبغي الاعتراف بأنَّ «الإسراء إلى المقام الأسري»، يُعدُّ من الكتب الأكبريَّة المفتوحة على مصراعيها خلافًا لبعض الكتب الأخرى المسيَّجة والممنوعة من التأويل على غرار «الفتوحات» و«الفصوص»، ولا غرابة في ذلك إذا كان ابن عربي نفسه يذكر بأنَّ كتابه «الإسراء» «منطق الأبواب»، أي مزخرف ومتزيّن البديع والنقوش والصور. ونستطيع القول أنَّ هذا الكتاب كالبنيان المرصوص لغويًّا، وفي الوقت نفسه من الكتب الممتلئة بالمنطق المبطَّن، حيث يكشف شيخنا الكبير عن القدرة الخارقة للخيال، وهذه الصفة، في نظره، يحظى بها أولو الألباب وأصحاب المقامات الروحانيَّة والأسرار الإلهيَّة، وللبرهنة على صحَّة فرضيَّاته يُثبت عجز العقل على تخطّي ما يسمّيه «المعميَّات». ولذلك يصحو من حلمه عند «العتبة الخامسة» من المعراج. وقد تكون استراحة الحلم، هنا، نوعًا من التيه الذي تُعانيه النفس أمام غموض أسرار الكون، وهذا ما يفسّر، ربمّا، ارتفاع منسوب الشكوك في قرارة المتديّنين .

ومن الملاحظات التي ينبغي التوقُّف عندها، أنَّ هذا المعراج الأكبريَّ الخياليَّ ينتهج سياسة التدرُّج في الترقّي، فبعد أن يستخدم السالك «البُراق» ويصل إلى سدرة المنتهى، تختفي هذه الوسيلة، ويواصل طريقه نحو «حضرة الكرسي»، لأنَّ «رسول التوفيق» (وهو النسخة المطابقة للأصل لملك الوحي «جبريل») يدفعه إلى حضرة أخرى أكثر علوًّا، وفي هذا يقول ابن عربي: «فأنشأ لي جناح الغرم، وطرتُ به في جوِّ الفهم، حتّى وصلت إلى حضرة الكرسيِّ والموقف القدسيّ»[1].

ثمَّ يواصل عروجه إلى العلوِّ، إلى «حضرة الجرس»، وهي المرحلة قبل الأخيرة من درجات العروج، فيذكر «فامتطيت من الجواد العتيق، وقلت: الرفيق- الرفيق، واخترقت بين دقائق ولطائف، ورقائق ومعارف، إلى أن وقف بي الفرس في حضرة الجرس»[2].

ويتابع سرد قصَّته إلى أن يصل إلى آخر درجة في المعراج وهي «حضرة الكرسي»، ويسمّيها

[1]- محي الدين بن عربي، الإسراء إلى مقام الأسري، مصدر سابق، ص111.
[2]- نفسه، ص 128.

في الفتوحات «مرتبة الحلول»، وهي المرحلة التي ينكشف له الله مباشرة بواسطة «المناجاة»، وهنا تتحقَّق أمنية السالك ويظفر بالمفاوز الربَّانيَّة. و هكذا يجد الأجوبة الشافية لأسئلته وحيرته التي جلبها معه منذ لحظة الإسراء إلى نهاية المعراج، في هذه المرحلة يتوِّج السالك العارف بالله والمطيع الورع بـ«مناجاة الدرَّة البيضاء» كهديَّة وجزاء للتقوى وسبيلاً للحلول والاتِّحاد بالله وتلك أمنية المتصوِّفة.

والحقَّ أنَّ هذه «الدرَّة البيضاء» أو «الأنثى البيضاء» هي أنثى سماويَّة وهديَّة مقدَّسة تعادل «حور العين» في المعراج المحمّديّ. ولذلك عُني ابن عربي أشدَّ العناية في وصفها و إبراز صفاتها القدسيَّة فقال: «درّة عذراء، غضَّة بيضاء، أبرزها من قعر بحر غيب ذاتيٍّ، ما عرفت فقط صفة من صفاتي، ثمَّ خبَّأتها في سواد العين، وما عرفت الوصل ولا البين (...) ومُدرك هذه الرتبة العليَّة الفرديَّة باتصال الحياة الأزليَّة بالحياة الأبديَّة»[1].

الخلاصة التي نُنهي بها هذه المسألة الأكبريَّة المهمَّة والملهمة أنَّ الأنثى غاية الغايات، وهي المعنى الحقيقيُّ للوجود وأصل الأشياء الذي يبقى الإنسان يبحث عنه ويتخيَّله بين الحلم واليقظة، أعني يقظة الفكر المترحِّل باستمرار نحو الحياة الأبديَّة بوساطة «المحبَّة» كطريق واحد ووحيد لتحقُّق الحلم والرؤيا، وهذه المحبَّة في نظر ابن عربي تتجلَّى بالأنثى والأنثى فقط. وهذا ما يجعلنا نقرُّ بوساطة قصَّة المعراج :أنَّ من الحلم ما عقل.

فالحبُّ الإنسانيُّ الذي يُبنى بواسطة الأنثى هو درجة أولى من درجة الحبِّ الإلهيِّ، لأنّ التجلّي الإلهيَّ يكون حصريًّا في الأنثى، ولذلك فإنَّ الحبَّ وحده علامة من علامات الكمال الإنسانيِّ القادر على تفسير هذا الوجود المتشابك والمتداخل في دواخلنا. فالأنثى سرُّ الوجود وعلَّته، وهي الوصلة بين العالم الأرضيِّ والعالم السماويِّ، وغيابها هو عجز الإنسان عن تجسيد أسرار الملكوت والارتقاء إلى الحضرة الإلهيَّة. ونشير، هاهنا، إلى التطابق الكبير في هذه المسألة بين موقفَيْ ابن عربي وأبي حامد الغزالي الذي يصرِّح بأنَّ: «الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات، فما بعد إدراك المحبَّة مقام أو حال إلَّا هو ثمرة من ثمارها»[2]. وإذا أردنا أن نوجز هذه الرؤيا أو هذا المعراج الأكبريَّ في كلمة نقول إنَّه تجسيد للمحبَّة ولا شيء سواها. وهنا تكمن أهمّيَّة البعد الصوفيِّ في الخطاب الأنثويِّ الأكبريّ.

أمام أهميَّة هذا المنعطف الصوفيِّ في تاريخ الفكر الإسلاميِّ نتساءل: ما مدى راهنيَّة الخطاب الأنثويِّ الأكبريِّ اليوم؟ بمعنى آخر ما الذي علينا فعله حتى نستأنف هذا الدرس الجندريَّ المهمّ ؟

---

[1]- نفسه، ص 182.

[2]- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الثقافة، ط1، الجزائر، 1991،ج1، ص 180.

3. في راهنيَّة الخطاب الأكبريِّ والحاجة إلى الاستيعاب المستمرِّ للدّرس الأنثويّ

الدّرس الأخلاقيّ :

لعلَّ «النزعة الحيويَّة» أهمُّ سمة تميّز بها الخطاب الأنثويُّ في فكر ابن عربي، وهي طاقة روحيَّة منقطعة النظير ومنعشة لفكرة الحياة المبثوثة في كلِّ أرجاء المتن الأكبريّ.

ومن هذه المعطيات صارت العودة إلى الدرس الصوفيِّ الأكبريِّ الوجهة المفضَّلة لهذه الأجيال الميتا أخلاقيَّة، أعني الأجيال المجايلة لنا التي شهدت انهيار أعتى المنظومات الإتيقيَّة الكونيَّة، لذلك فإنَّه لا ملجأً أخلاقيّ جديد غير التصوُّف. ولذلك تعالت أصوات أحرار العالم بضرورة ترشيد صوت العقل وإعلاء صوت القلب والوجدان.

وإذا كان الأمر كذلك، لابدَّ من استئناف التصوُّف على نحو جديد، أعني مضارعته وتفعيله بالشكل الذي ينفع الناس راهنًا حتّى لا يبقى مجرَّد تراث في سجلِّ لوائح التراث العالميّ .

ورأينا في ما رأينا أنَّ الخطاب الأنثويَّ في فكر الصوفيِّ محي الدين بن عربي يمكن استثمار أبعاده الفكريَّة والبحث عن تأويليَّة راهنة لنصوصه المكتنزة. فعلى المستوى الأخلاقيِّ بإمكاننا الاعتداد بهذا الدرس الصوفيِّ العريق، بوساطة تفعيل خطابه الإنسانيِّ بما أنَّه من أفضل الخطابات على مستوى الأخلاقيَّات التطبيقيَّة .

إنَّ ما نحتاجه اليوم من هذا الخطاب الصوفيِّ هو استلهام عناصره المعنويَّة الباطنيَّة، لأنَّ التصوُّف في واقع الأمر يُسمَّى علم الباطن، أعني العلم القادر على تهذيب أخلاق الإنسان، وتقويم اعوجاجه الأخلاقيِّ الذي هو نتيجة حتميَّة لبؤس واقعه المادّيّ. إنَّنا بحاجة اليوم إلى تحريك سواكن هذا الخطاب الروحيِّ في ظلِّ الهوَّة والفراغ الأخلاقيِّ الذي نشأ من صميم العولمة. فهذا الدرس الأكبريُّ يحثُّنا على استئناف تحرير المرأة بالشكل الحقيقيِّ وإعطائها المكانة الإنسانيَّة المستحقّة، وإعادتها إلى مركز العالم الوجود. لقد جعلها ابن عربي مركز تفكيره وأصل كلِّ شيء، ولكن للأسف، صارت اليوم مجرَّد جسد أو سلعة في لعبة الإشهار، وصار الجمال النسويُّ موجَّهًا إلى الربح والمادَّة والاستغلال، فقد بلغ السيل الزُّبى، وحتّى دول المركز التي تدّعي تحرير المرأة، ويتركَّز فيها عدد مهول من الجمعيَّات الجندريَّة انخرطت في سياسة استغلال المرأة وجعلتها رأس مالها الأوَّل. وتشكلت على إثر ذلك الأنوثة الصناعيَّة عبر «التحوُّل الجنسيِّ» الذي بات من أكبر المجتمعات في العالم، حيث أطلق الرئيس الأميركيُّ ترامب (Trump) صيحة فزع ضدَّ هذا المروق الأخلاقيِّ الذي دمَّر المجتمع الأميركيَّ والمجتمعات الإنسانيَّة عامَّة.

هذه الصور الأنثويَّة الصناعيَّة التي حوَّلت المرأة إلى بضاعة مزجاة تطرح حيرة على الإنسانيَّة

الحاليَّة من أجل مراجعة دساتيرها الأخلاقيَّة والعودة إلى صوت القلب ونقاء الإحساس من أجل مقاومة هذا التصحُّر القيميِّ الفظيع.

من هنا، نعتقد أنَّ الجندريَّة الخجولة التي تجسَّدت في مضامين الخطاب الأكبريِّ يجب أن تُفعَّل وتوضع كصمَّام أمان لرأب الصدع الأخلاقيِّ والحدِّ من التشوُّهات الأخلاقيَّة التي طالت الأنثى. كما نعتقد أنَّ الخطاب الأكبريَّ قادر على تفعيل طاقة الخير الإنسانيِّ وبعث رسالة طمأنة لهذه الأجيال الجديدة بواسطة المساهمة في إعداد المواطن الصالح، الذي يتعامل مع محيطه بكلِّ فاعليَّة وإيحائيَّة مثلما كانت صورة الأنثى في خطابه إيجابيَّة ومزدهرة.

في الواقع، إنَّ عبرة الدرس الأخلاقيِّ الجندريِّ الأكبريِّ التي نحتاجها اليوم هي التسامح والرَّحمة والودّ، ولطالما اهتمَّ ابن عربي بالرِّفق والصحبة في حديثه عن الأنثى، وهذه العلامات إيماءات على الذوق الأخلاقيِّ السليم وتطهير النفس وتحليتها بالجمال، وهذا ما أوصى به كذلك القُشيري في رسالته[1].

ولطالما طالبت الفلسفات الديكولونياليَّة[2] اليوم بنزع الاستعمار الأخلاقيِّ الرأسماليِّ الذي اندقَّ في عنق الإنسانيَّة وأفرغها من محتواها الإنسانيّ. فأوطاننا صارت بلا معنى بعد الغياب الروحيِّ للأنثى والاقتصار على حضورها الجسديِّ في كلِّ المواعيد الرأسماليَّة الربحيَّة .وهي تشهد تراجعًا لتلك المكاسب الأكبريَّة في حقوق للمرأة وحرّيَّاتها، وتكرَّرت مشاهد الازدراء ضدَّ الأنثى، وصارت ثقافة شرقنا الكبير ثقافة ذكوريَّة إلى النخاع. لذلك نعتقد أنَّ إعادة التوازن الأخلاقيِّ إلى مجتمعنا رهين عودة المرأة إلى المكانة التي تستحقُّها، أعني قلب العالم، ولن يكون ذلك ممكنًا إلَّا إذا وضعها الرجل في قلبه وليس جسده. وهذا ما يُحتِّم علينا استئناف الدرس التربويِّ الأكبريّ. فكيف ذلك ؟

الدَّرس التربويّ:

كلُّ المؤشِّرات الأخلاقيَّة تشير إلى ضرورة الاقتداء بالدرس التربويِّ الأكبريِّ، حيث إنَّ تفعيله ربمّا يمنحنا فرصة جديدة لرسم خطاطة إنسانيَّة أساسها التسامح والتضامن بواسطة الحوار الذي وسع كلِّ شيء في هذا الخطاب. فحوار شيخنا مع معشوقته «نظّام» (قرَّة عين) ينبغي أن يكون حوارًا بين الحضارات والأديان من أجل صداقة إنسانيَّة على طريقة الفرنسي إدغار موران[3] (Morin) ، إذ لابدَّ أن يثوب هذا العقل المادّيُّ الذي صنعته العولمة إلى رشده، ويعود إلى طوره الإنسانيِّ الأوّل،

[1]- القشيري، الرسالة القشيريَّة، تحقيق معروف مصطفى زريق، المكتبة العصريَّة، ط1، بيروت، 2005، ص281.
[2]- الفكر الديكولونيالي، كتاب جماعي، تحت إشراف أم الزين المسكيني، مجمّع إفريقيّة للنشر والتوزيع، ط1، تونس، 2025، المقدّمة.
[3]- E. Morin, Une politique de Civilisation, éd. Erléa, Paris, 1997, P. 118.

أي «العقل الكونيّ أو العقل الأسمى الذي يهتدي به الناس جميعًا»[1].

أمَّا الدرس التربويُّ الأهمُّ الذي نستفيده من المتن الأكبريِّ اليوم فهو مراجعة طرق تأديب النفوس والإصلاح النفسيِّ، حيث يمكننا الحديث عن علم نفس إسلاميٍّ قادر على بذر ديننا من جديد في قلوب الناس وبطريقة غير فولكلوريَّة ولا من قبيل «الدروشة» الناجمة عن سوء فهم الدرس التربويِّ الصوفيِّ نتيجة تسلُّل السياسة إلى خطابه، ووجَّه نتيجة ذلك الاختلاط إلى وجهة غير آمنة وأفرغ من محتواه التعليميّ. لذا فقد صار من الدروس المخيّبة للآمال نتيجة الإضافات السياسيَّة التي حوَّرت عناصر الوجدانيَّة وروابطه الروحيّة. وإذا أردنا استعادته وتفعيله ينبغي نخله ونزع المغالطات والمعميَّات من كلِّ نصوصه التي اختلط فيها الحابل بالنابل.

والحقَّ أنَّ الدرس الأكبريَّ فرصة لإعادة التفكير في تأنيث العالم، ولن يُتاح ذلك إلَّا بتعميم درس فلسفة الأنوثة في أوطاننا، وكيف نعمِّمه والحال أنَّ الفلسفة إلى اليوم من العلوم المذمومة، وحالها يُشبه كثيراً حال الأنثى في أوطاننا، فكلاهما في الهمّ سواء.

من هنا، فإنَّ أوّل الدروس وأشدَّها عذوبة درس المرأة الذي تتفرَّع منه كلُّ دروس التفكير في الحياة، فهو خزّان المعنى، معنى الصبر والتضحية والحبّ والجمال، درس الله في الأرض وكلِّ ما عليها، ولكن يقتضي فهمه الاستفادة من التأويل الأكبريِّ وتقنيَّاته وطرقه وأسراره.

فالتأويل هو «الشيفرة» والسرُّ لفهم الوجود، الذي يتطلَّب فهم أصل الوجود الذي هو الأنثى، والقدرة على تأويل معانيها المترامية و«الَّلا» محدودة، فلا وجود للون أنثويٍّ واحد، إنَّها بين «النَّعم» و«اللاّ»، بعبارتي ابن عربي في حواره مع ابن رشد، وهذا التشبيه يقودنا عنوة إلى أحد أكبر الدروس الأكبريَّة وأشدِّها قربًا من عصرنا. إنَّه الدرس الذي كانت أشغاله الموجَّهة غير مفهومة في عصر حكيمنا، ولكنَّها صارت اليوم واضحة ومتجلّية في واقعنا، وكأنَّ فكر ابن عربي مبنيٌّ للمستقبل، وتصوُّفه يندرج ضمن ما يُسمّى بعلم المستقبليَّات. كلُّ هذا يحفزّنا على التساؤل عن فوائد الدرس الأبستمولوجيِّ الأكبري، ففيم يتمثّل ذلك؟

الدرس الأبستمولوجي الأكبريّ، أو النَّمْذَجة العرفانيَّة :

لا ريب في أنَّ تاريخنا غيَّب الأنثى بشكل مفزع حتَّى في الجانب المعرفيِّ، ولعلّنا نقصد بالأنثى غياب الَّلون الوجدانيِّ ضمن الكتابات العقليَّة الصارمة، فقد أغلقت كلُّ المنافذ أمام أساليب التفكير الناعم في المؤنّث. وكلُّ ذلك ساهم في غياب المعرفة الذوقيَّة التي تستند إلى نموذج

[1]- N. Malebranche, Eclaircissements sur la recherche de la vérité, éd. Gallimard, Paris, 1979, p. 903.

معرفيٍّ متعالٍ بوساطة الخيال.

ومن المفيد القول أنَّ الكشف عن أهمّيَّة هذه العلميَّة المبكّرة في الدرس الأكبريِّ وربطه بالخطاب الأنثويِّ يقتضي الوقوف عند مصطلح «الخيال» الذي أقام عليه ابن عربي صرحه الفلسفيّ. وهذه المقولة التي وضعت حدًّا لما يُسمّى اليوم بـ«المعجزة اليونانيَّة»، لم تكتف بالشكوك على أرسطو- بعبارة الفيلسوف الواعد بن ساسي- بل طالت حتَّى العقل الفقهيَّ المحلّيّ، وأعادت الاعتبار للتأويل من أجل التفكير بشكل جدّيٍّ وحازم في كلِّ تلك التراكمات الرسميَّة (مؤسَّسة الرسوم). لذلك نستطيع القول أنَّ «الخيال» ساهم في تدشين المراجعات الأبستمولوجيَّة الأكبريَّة الكبرى، وانطلاق معركة فهم الطبيعة والعالم انطلاقًا من فرضيَّته «وحدة الوجود» التي سننتظر سبينوزا (B. Spinoza) حديثًا لنفهمها[1].

وتجدر الغشارة إلى أنَّ نظريَّة الخيال والتجلّي ساهمت في وضع حدٍّ لكلِّ المجاملات الميتافزيقيَّة ووضعها بين قوسين، فكان نقده معمَّمًا لا يستثني صغيرة ولا كبيرة إلَّا وطرقها، ليكشف عن ضرورة مراجعة بعض القناعات الفلسفيَّة المثبّتة منذ أرسطو.

لقد أعلن ابن عربي عن بداية الفتوحات العلميَّة عندما قام بتغيير براديغم المعرفة وصارت ذوقيَّة أساسها الخيال والإبداع والإلهام والتوقّع والاستنباط .وإذا أردنا تنزيل خطاب خياله العرفانيِّ ضمن التحوُّلات الراهنة التي طرأت على مفهوم الخيال، نقول ومن دون مجازفة بأنَّ علم التوقُّع الباطنيِّ هو صورة أوّليّة ومبكّرة أو إرهاص لمفهوم الخيال العلميِّ اليوم، حيث يقتضي الإبداع والتوقُّع والتخطيط للمستقبليَّات[2].

وما يثير قلقنا أنَّ الخطابات بكلِّ أنواعها في الغرب الحديث حافظت على مركزيَّة الأنثى وحضورها الدائم على جميع الأصعدة، وبإمكاننا القول أنَّ درس الأنوثة قد صار مصدر إلهام حتّى في العلوم الحديثة، فليس من باب الهُراء اليوم أن نربط بين الذكاء الاصطناعيِّ والمرأة على نحوها. فقد توصَّل إلى اعتماد تقنيَّة التصوير الشعاعيِّ «للثدي» بوساطة تكنولوجيا «الرصد بمساعدة الكومبيوتر» (Computer-aider detection)، وهذه التقنية عزَّزت صحَّة المرأة وهو ما يقوّي حضورها المعرفيَّ والذهنيَّ لأنَّ الجسم السليم في العقل السليم».

ولعلَّ من الأشياء الطريفة التي وصل إليها اليوم، الابتكارات الروبوتيَّة الأنثويَّة - مثل «الروبوت صوفيا» (Sophie) وهي أوّل إنسان آليٍّ أنثويٍّ اخترعه الدكتور ديفيد هانسون(D.Hanson) صاحب

---

[1]- SPINOZA, Traité de la nature humaine, éd. Aubier Montaigne, 1973, p 342.

[2]- وحول هذا الموضوع بالإمكان العودة إلى رياض المريحيل"، " العلم والتخييل في رواية الخيال العلمي، مجلّة آداب وإنسانيّات، عدد مزدوج 14/13، السنة الثامنة : 2022 - 2023 ، ص-73 104.

شركة هانسون روبوتيكس ومقرُّها «هونغ كونغ»، وهو ابتكار قُدِّم للعالم (سنة2015) كأوّل روبوت يحاكي الإنسان الحقيقيّ. والجدير بالذكر أنَّ «صوفيا» هي كلمة يونانيَّة الأصل تُفيد «الحكمة»- هذه الأنثى الاصطناعيَّة نجحت في مساعدة البشر في مسائل عدَّة، كما أنَّها أوّل ربوت تتميّز بتعابير وجه تعكس مشاعر وتفاصيل مبهرة تشبه إلى حدٍّ كبير مشاعر البشر.

لا بدَّ من الإشارة إلى هذه الأنثى الاصطناعيّة لاقت نجاحًا كبيرًا، ممَّا ساهم في تعيين «صوفيا» كأوّل سفيرة للروبوتات في برنامج الأمم المتّحدة الإنمائيِّ، ولُقّبت بأوّل مواطنة روبوتيَّة في العالم، حيث كرَّمتها السعوديَّة في مؤتمر الرياض للاستثمارات المستقبليَّة (سنة 2017) ومنحتها الجنسيَّة الفخريَّة .

كما نلفت إلى أنَّ هذه الأنثى الاصطناعيَّة قادرة على التفاعل مع البشر بوساطة تعبيرات عاطفيَّة يجهِّزها معالج لغويٌّ بإمكانه التقاط الإشارات الحسّيَّة للإنسان، وتعمل بعض الدول اليوم على الاقتداء بهذا النموذج الاصطناعيِّ والنسج على منواله من أجل تطوير الرعاية الصحيَّة والتعليم والارتقاء بكلِّ المجالات الحيويَّة.

ولكن، رغم ارتقاء الخطاب العلميِّ بالأنثى، والاحتفاء بها بطريقة مبهرة، إلَّا أنَّنا لا نخفي تخوُّفنا من الذكاء الاصطناعيِّ وإمكان الخطر الذي قد يشكِّله عليها، مثل مشكلات الصور التي لفَّقتها تقنيَّة «الفوتوشوب» (Photoshop) وتأثيرها على الصحَّة النفسيَّة على المرأة ومكانتها الاجتماعيَّة كذلك. ونذكر بعض الإحصائيَّات المفزعة حول الجرائم ضدَّ المرأة في باكستان سنة (2022) بلغت(63367) حسب معطيات المعهد العالميّ للإحصاء. فالصور التي ينشئها الذكاء الاصطناعيُّ مخاطرها طويلة الأمد خصوصًا المجتمعات المغلقة أو المحافظة. وما يعمِّق الأزمة هو غياب الأطر القانونيَّة للتصدّي لهذه المخاطر، فضلاً عن ضعف منظومة الأمن السيبرانيِّ في تلك الدول.

مهما يكن، فإنَّ الحضور الأنثويَّ اليوم يشهد نقلة نوعيَّة في الخطابات العلميَّة في العالم الغربيِّ، بينما في عالمنا في غياب شبه كليٍّ في كلِّ الخطابات، وحتّى إن حضر فمن باب المجاملات ليس إلَّا.

والأدهى والأمرُّ من ذلك، التراجع المفزع عن تلك الفتوحات الجندريَّة التي بدأت مع أجدادنا (ابن رشد وابن عربي)، والسؤال الذي يلاحقنا في آخر هذه الورقة العلميّة هو: متى نعود إلى أنفسنا بأنفسنا لأنفسنا على طريقة شارلز تايلور؟[1]

[1]- Charles Taylor, Sources of the self, the making of the modern identity, HAVARD UNIVERSITY, 1989.

خاتمة: في قلبي أنثى أندلسيَّة !

أختم هنا بالقول: قد لا نخطئ إذا أكَّدنا أنَّ عصرنا يشهد ما يمكن أن نسمِّيه اليوم، بالمنعطف الصوفيِّ، نظرًا للعودة الجماعيَّة الكبرى للتصوُّف الذي شهد انتعاشة غير مسبوقة خصوصًا بعد انهيار مزاعم العولمة، وانكشاف فضائح «العالميَّة» الكونياليَّة (بالمعنى الذي حدّده الفرنسي ادغار موران)، وتجاوزاتها الأخلاقيَّة، ما جعل الفلاسفة يتجنَّدون للدفاع عن النزعة الإنسانيَّة. فقد أوصى موران (Morin) في هذا السياق، بضرورة الوعي «بالمغامرة الجنونيَّة التي تقودنا نحو التفكُّك، كما علينا أن نبحث عن سبل توجيهها بغاية إثارة التحوُّل الضروريِّ من الناحية الحيويَّة»[1]. وهو ما بشَّر بميلاد عصر إنسانيٍّ جديد من أجل نهوض ديكولونياليٍّ يحثُّ على العصيان ضدَّ كلِّ أشكال الاستغلال والنفعيَّة، حيث تحوَّل كلُّ شيء إلى بضاعة مُزجاة بما في ذلك جسد المرأة.

هذه الاستفاقة بشَّر بها عدد من الفلاسفة أمثال الفرنسي آلان باديو .(A. Badiou) وهذا ربمَّا، ما يفسِّر تزايد الإقبال على التصوُّف من كلِّ أصقاع العالم، حيث كثر الاهتمام به حتَّى من غير مريديه من المسلمين، ممَّا يكشف تعاظم الاهتمام بمباحثه على اعتباره الملجأ الروحيَّ الوحيد للهروب من الحرائق المادّيَّة التي أشعلها العقل النظريُّ النفعيُّ، ودليل ذلك كثافة الدراسات الصوفيَّة وتنوُّعها .

وقد حظي ابن عربي بالنصيب الأوفر من تلك الدراسات بحيث تُرجمت وحُقِّقت ودُرِست و مازالت تُدرَس من زوايا عدَّة إلى يوم الناس هذا[2]. وهذه العناية الفائقة وصلت ببعض مريديه إلى إمكان الحديث عن «نهضة أكبريَّة[3]».

وبعد، أذكر أنيِّ، قبل البدء بهذا البحث راودني العديد من الأسئلة من قبيل: ماذا عساني أن أضيف إلى كلِّ هذا الزَّخم من الدراسات الأكبريَّة، فقد قتلت مدوَّنته بحثًا وتفكيكًا وتمحيصًا ونقدًا؟ لكنّي رأيت أنَّ هؤلاء «الأكبريّين» لم يفعلوا شيئًا سوى تفسير تلك المدوَّنة الكبرى، والأهمُّ من كلِّ ذلك تأويلها.

ولمّا كان الأمر كذلك، فضَّلتُ الانتباه والتركيز على بعض الموضوعات التي قد تكون بمثابة «الهوامل» الأكبريَّة، من ذلك مثلاً موضوع الأنثى الذي كان أكثر جدلاً في المدوَّنة، غير أنَّه لم يلق حظَّه في البحوث المعاصرة بالشكل المطلوب، وكأنَّه ظلَّ من الموضوعات الممنوعة من التفكير ومن قبيل المنسيَّات الملقاة على قارعة التراث.

---

[1]- E. Morin. Une politique de Civilisation, Arléa, Paris, p. 14.

[2]- نذكر هنا آخر إصدارات المدرسة التونسيّة الأكبريّة ، راجع على سبيل المثال مصطفى العليمي،ابن عربي بين استشراقين: من الاختزاليّة إلى مشرب التّحقيق،مجمع الأطرش، ط1، تونس،2025،المقدّمة.

[3]- M. Chodkiewcz, Quelques remarques sur la diffusion de l'enseignement d'Ibn Arabi, in: Mode de la culture religieuse en Islam, Le Caire, I.F.A.Q, 1953, P. 222- 223.

لهذا، قمنا بتشخيص الخطاب الأنثويِّ، وانتشلناه من طيَّات المجهول والنسيان، وتوقَّفنا مطوَّلاً عند «ذاكرة الجسد»، وكشفنا الأنثويَّة الأكبريَّة المترامية الأطراف، وتعقَّبناها من أجل الكشف عن أسرارها، واطَّلعنا على الأبعاد الجماليَّة والفلسفيَّة والصوفيَّة للخطاب الأنثوي، وتبيَّنا من خلاله أهمّيَّة «الدورة التكونيَّة» للوجود، وأهمّيَّة الأنثى في تحقيق وحدة الوجود من خلال مفهوم التجلّي الإلهيِّ بوساطة الحبِّ والجمال، وتوصَّلنا إلى أنَّ المرأة أصل الوجود وسرُّه ولغزه الأوّل والأخير، وأنَّ «المكان الذي لا يؤنَّث لا يعوَّل عليه، كما ذكر ابن عربي. ولذلك، لا يمكن فهم مسألة وحدة الوجود خارج هذه التجربة الصوفيَّة الجندريَّة كما ذهب إلى ذلك أحد قرَّاء الشيخ وهو أفانس[1] (R. Avens). ومن خلال كلِّ هذا، نستطيع القول كلّنا في الوجود أنثى.

وإثر مرافقة ابن عربي في ترحاله العسير (المعراج الصوفيّ)، توصَّلنا كذلك إلى جملة من الآفاق المستقبليَّة لهذا الفكر العظيم. ومن دون مبالغة تمكَّنَّا من الكشف عن الخيط الناظم بين الخيال الصوفيِّ والخيال العلميِّ اليوم. وهو ما أفسح لنا مجال البحث عن أشكال الحضور الأنثويّ ضمن الخطاب العلميِّ الراهن من خلال مباحث الذكاء الاصطناعيِّ، وتحديدًا في نموذج «صوفيا « روبوت الأنثى الاصطناعيَّة.

كما كشفنا عن الآفاق الأخلاقيَّة والتربويَّة للخطاب الجندريّ .ومن كلِّ ما سبق، تبيَّنت لنا الحاجة الماسَّة لاستئناف الدروس الأكبريَّة وتفعيلها راهنًا في «عالمنا المجنون»، بعبارة راسل (B.Rassel) .

وبعد، فإنَّ ما أمعنَّا فيه النظر والتمحيص في هذه المدوَّنة العريقة، ليس إلَّا غيضًا من فيض، لأنَّ ابن عربي لا يمنحك نفسه من أوَّل وهلة، بل لا يكون ذلك إلَّا بطول نفَس وصبر للتمكُّن من التسلُّل إلى عمق نصوصه الملغَّمة، والنجاة بأنفسنا من حرائق التأويل التي ألهبها «الكبريت الأحمر» (من الألقاب التي سميّ بها ابن عربي).

لذا، فلا عجب اليوم أن يحظى بكلِّ هذا الإقبال لاسيَّما أنَّ نصوصه «السحريَّة» تستهوي كلَّ العاشقين للمعنى، أعني الباحثين عن المكانة والرفعة التي لا يُلقَّاها إلَّا ذو حظٍّ أنثويٍّ عظيم، أعني الذين يستطيعون تأنيث العالم. وقد قال ابن عربي مرَّة، في «رسالة الذي لا يعوَّل عليه»[2]: «التأنيث يضيف تاء التأنيث للمكان فيتحوَّل من مكان إلى مكانة «.

خلاصة هذه الملحوظات، أنَّه من الأولى لنا أن نستأنف هذه المباحث الجندريَّة الأكبريَّة ونفعِّلها ونحرِّك سواكنها، بعبارة الفيلسوف التونسيِّ المنسيِّ محجوب بن ميلاد، في مدننا «الرماديَّة «التي

[1]- R. Avens: Prophetic philosophy of Ibn Arabi, in: Hamdard Islamicus, Vol. IX, n°4, witer, 1986, p. 9.
[2]- ابن عربي، رسالة الذي لا يعوّل عليه، مصدر سابق، ص49

صارت خاوية على عروشها، أمام ارتفاع منسوب الاستبداد الذكوريِّ على كلِّ الأصعدة، وكم كان دريدا (J. Derrida)) محقًّا عندما صرَّح مرَّة (سنة 1999): « نحن جميعًا، على الأقلِّ، ورثة أشخاص أو أحداث مطبوعة بصورة جوهريَّة داخليَّة، بجرائم ضدَّ الإنسانيَّة ؟»[1].

ألا يدعونا كلُّ هذا إلى العصيان الذكوريِّ، الذي لا يفيد إقصاء الرجال بل يعني تذكيرهم بأصلهم الروحيِّ، وضرورة الانخراط في حراك التأنيث الذي يتطلَّب العودة إلى «الذين يقومون منَّا مقام أنفسنا» كما يذكر ابن سينا الذي ينبّه في موقع آخر من مدوّنته :

«ارجع إلى نفسك وتأمَّل - إذا كنت صحيحًا بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تفطّن للشيء فطنة صحيحة»[2].

فالعودة إلى خطاب الأنثى في المدوَّنة الأكبريَّة، في واقع الأمر، هو بمثابة العودة إلى أنفسنا العميقة كما يعود «الدرُّ إلى معدنه»، غير أنّ هذه العودة تشترط، أوّلاً وقبل كلِّ شيء، عودة الأنثى إلى قلب الرجل لأنَّه أصلها الأرضيُّ، وعودة الرجل إلى قلب الأنثى لأنَّها أصله السماويُّ الروحيّ .

كم نحن اليوم في حاجة لمثل هذه الدروس الجندريَّة الأندلسيَّة العرفانيَّة من الرشد والتعقُّل والحبِّ والجمال والحرّيَّة. لقد آن الأوان للاعتراف والمجاهرة بأنَّ نساء الأندلس نساءٌ ونصف.

«أفلا تعقلون» !

قائمة المصادر والمراجع

المصادر الأساسيَّة:

1. **القرآن الكريم** (رواية قالون عن نافع المدني).
2. **ابن عربي (محي الدين) :**
3. **الفتوحات المكيَّة**، دار الكتب العلميَّة، ط1، تحقيق أحمد شمس الدين، بيروت، 1999.
4. **الوصايا**، دار الإيمان، ط2، دمشق، سورية، 1988.
5. **فصوص الحكم**، تعليق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، ط1، د.ت.
6. **تنبيهات على علوّ الحقيقة المحمَّديَّة**، ضبطها وصحَّحها وعلَّق عليها عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلميَّة، ط1، بيروت، 1971.

[1]- نقلا عن فتحي المسكيني، الإيمان الحرّ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ط 1، 2018، ص 462.
[2]- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات الطبيعيَّات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، ط1،القاهرة ، 1957،ص320.

7. **رسائل التعريب**، دار الانتشار العربي، ط1، بيروت، 2001.

8. **ديوان ابن عربي**، شرحه أحمد بسجدار، دار الكتب العلميَّة، ط1، بيروت، د. ت.

9. **ذخائر الأعلاق (شرح ترجمان الأشواق)**، علَّق عليه عبد الغني الفاسي، دار الكتب العلميَّة، ط1، بيروت، 1971.

10. **لوازم الحبّ الإلهي**، تحقيق وتعليق موفَّق الجبر، دار معهد للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، دمشق، 1998.

11. **رسائل بن عربي**، دار الكتب العلميَّة، ط1، بيروت، 2001.

12. **الأسر إلى المقام الأسري أو كتاب المعراج**، تحقيق وشرح سعاد الحكيم، دار ندوة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1988.

المصادر الأخرى:

1. **أفلاطون (أرستوقليس): المحاورات**، ترجمة زكي نجيب محمد، منتدى الإسكندريَّة، مكتبة الأسرة، د. ط، القاهرة، 2005.

2. **الألباني (محمد ناصر الدين) : صحيح ابن ماجة**، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط1، الرياض، د. ت.

3. **ابن سينا (أبو علي): الإشارت والتنبيهات**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، ط1، 1957.

4. **الغزالي (أبو حامد)**

5. **إحياء العلوم الدين**، دار الثَّقافة، ط1، الجزائر، 1991.

6. **القُشيري (أبو القاسم): الرسالة القشيريَّة**، تحقيق معروف مصطفى زريق، المكتبة العصريَّة، ط1، بيروت، 2005.

7. **النسائي (أحمد بن شعيب): السُّنَن الكبرى**، مؤسَّسة الرِّسالة، ط1، بيروت، 2001.

المراجع العربيَّة:

1. **الحكيم (سعاد): مجلَّة التراث العربي**، عدد 80، دمشق، 2000.

2. **خميسي (ساعد): ابن عربيّ المسافر العائد**، منشورات الاختلاف والدار العربيَّة للعلوم ناشرون، ط1، الجزائر، 2010.

3. **بن ساسي (محمد): شكوك ومناظرات في تاريخ الفلسفة العربيّة الإسلاميّة**، نيرفانا، ط2، تونس، 2024.

4. **الطائي (محمد): ديوان بن عربي**، شرَحه أحمد حسن بسج، دار الكتب العلميَّة، د.ط، بيروت، 1991.

5. **عباسيّة (محمد):** مجلّة **حوليّات التراث**، جامعة مستغانم، الجزائر، عدد1، 2004.

6. **عليمي (مصطفى): ابن عربي، بين استشراقيين: من الاختزاليَّة إلى مشرب التحقيق**، مجمع الأطرش، ط1، تونس، 2025.

7. **مفتاح (عبد الباقي): ختم القرآن محي الدين بن عربي**، دار الكتب العلميَّة، ط1، بيروت، 2003.

8. **محجوب (محمد): قدري الذي اخترت، حروق القيروان**، دار كلمة للنشر والتوزيع، تونس، 2023.

9. **المسكيني (أمّ الزين): الفكر الديكولونيالي**، كتاب جماعي، تحت إشراف أم الزين المسكيني، مجمَّع إفريقيَّة للنشر والتوزيع، ط1، تونس، 2025.

10. **مريحيل (رياض):** مجلَّة **آداب وإنسانيَّات**، عدد مزدوج 13 – 14، -2022 2023.

المراجع والمصادر الأجنبيَّة :

1. **Avens (R.) Prophetic philosophy of Ibn Arabi**, in Hamdard, Islamicus, vol. IX, n°4, Witer, 1986.

2. **Brochard : Le Dieu de Spinoza, in : Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne**, PuF, Paris, Tome II, Fascicule.

3. **Chodkiewcz (M.) : Quelques remarques sur la diffusion de l'enseignement d'Ibn Arabi**, in : Mode de la culture religieuse en Islam, le Caire, I.F.A.Q, 1953.

4. **Morin (E.) : Une politique de civilisation**, Arléa, Paris.

5. **Platon (A.) : GRAS TMAHL**, Rudolf Kassner, Release Date ; March 23, 2008, German.

6. **Spinoza (B.) :Traité de la nature humaine**, éd. Aubier Montaigne, 1973.

7. **Taylor (Ch.) : Sources of the Self, The making of the modern identity**, Havard, University, 1989.

الضجر وسؤالُه عند هايدغر
ماذا لو تكون العربيَّة مفتاح الألمانيَّة إلى الميتافيزيقا؟!

فرانك درويش
باحث لبناني وأستاذ محاضر في الفلسفة الألمانية مقيم في فرنسا

ملخّص إجماليّ

تتناول هذه المقالة مصطلح "الضجر" Langeweile عند هايدغر، كما يظهر بالتحديد في درس التصوُّرات الأساسيَّة للميتافيزيقا، وتسعى أوَّلًا لترجمته إلى اللُّغة العربيَّة بشكلٍ مناسب، ولكنَّها ما إن تدخل في تنوُّع دلالاته، حتّى ترى أنَّ كلمة واحدة لا تكفي لترجمته بشكلٍ دقيق. ولدى قراءة النصِّ الألمانيِّ يظهر تدريجيًّا، بعد قراءاتٍ متعدِّدة لمصطلح واحدٍ، أنَّ البحث يمكن أن يصل إلى وضوحٍ أو تجلٍّ أفضل، إذا ما أمكن إيجاد أو اكتشاف ثلاثة مصطلحات يناسب كلٌّ منها معنى من معاني "الضجر" الثلاثة.

غاية القول أنَّ اللُّغة العربيَّة، بعد بحثٍ جاهدٍ في دلالاتها، تصبح مصدرًا لتحديدٍ ما سعى هايدغر للتعبير عنه، أو ما أسمّيه "مفتاح الألمانيَّة"، بمعنى أنَّها تعطي مفتاح المصطلح الألمانيِّ، فيظهر تنوُّعه النوعيُّ وجهاته المختلفة بالأخصِّ، متجاوزةً الدرجات الكمّيَّة. فما كان سعيًا لإيجاد توافق تامٍّ أو مقبول على الأقلِّ بين الكلمة الألمانيَّة وكلمة عربيَّة مناسبة، يتحوَّل إلى لغةٍ - العربيَّة - تعطي حقيقة مصطلح لغةٍ أخرى، هي ليست الألمانيَّة فقط بل ألمانيَّة هايدغر المتجاوزة للغة الميتافيزيقا.

من هنا، بإمكان هذه المقالة ان تشكِّل درسًا مزدوجًا في "انتقال" الكلام الفلسفيِّ إلى حضن لغة الترجمة، من ناحية، وفي إمكان تجديد القول العربيِّ الفلسفيِّ لكي يتجاوز عصره، ويذهب إلى الأمام مبتكرًا مصطلحاتٍ وأفكارًا جديدة ومجدِّدة، من ناحية أخرى.

* * *

مفردات مفتاحيَّة: الضجر- الميتافيزيقا - الكينونة والزمان – العربية كمفتاح- الهرمنيوطيقا- هايدغر.

تمهيد

لا بدَّ من القول أوَّلًا أنَّ ترجمة هايدغر إلى أيِّ لغة كانت تصطدم دائمًا بدلالات واشتقاقات المصطلحات الألمانيَّة عنده. فلغته صعبة المراس، متعدّدة ودقيقة الاشتقاق والجذور، كثيرة ومتنوِّعة المراجع، ممَّا يجعل فهمها ثمَّ ترجمتها عمليَّة شاقَّة تتطلَّب انتباهًا ودقَّة مماثلة في اللُّغة الهدف، أكثر ممَّا هي الحال في ما يخصُّ ترجمات كانط أو غيره من الفلاسفة الألمان الذين يعتمدون، من ناحية، على تطوُّر وتوسُّع نصّيٍّ لا يقوم على اشتقاق لغويٍّ كبير بل على تفسير المصطلحات وتبيين الفكر في بنيته، ولا يسعَون، من ناحية أخرى، إلى الخروج من تاريخ الفلسفة الميتافيزيقيِّ واستنباط لغةٍ اصطلاحيَّة وتصوُّريَّة جديدة.

1 – مراحل ترجمة أعمال هايدغر

بناءً على ما تقدَّم، يمكن تقسيم أعمال هايدغر بهذا الاتِّجاه، إلى ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: حصلت في عام 3691، من خلال ترجمة عثمان أمين لمقالَتَيْ "ما الفلسفة؟" و"هُلدرلِن وماهيّة الشِعر"[1]، معتمدًا على ترجمة بوفريه وكوستاس أكسيلوس للأولى وترجمة كوربان للثانية. وهناك ترجمات تلامذة عبد الرحمن بدوي – محمود رجب وفؤاد كامل – للنصوص ذاتها، بالإضافة إلى "ما الميتافيزيقا؟"[2]، ثمَّ ترجمة عبد الغفَّار مكّاوي، **نداء الحقيقة**[3]، حيث نجد أوَّل ترجمات لـ"ماهيّة الحقيقة"، "نظريَّة أفلاطون عن الحقيقة" و"أليثيا" ، الصادرة في عام 7791.

- **المرحلة الثانية:** حصلت في ثمانينيَّات القرن الماضي، حيث نجد ترجمات مغاربة مثل عبد الرزاق الداوي[4]، وتونسيين مثل محمد محجوب، بالإضافة إلى فيلسوف مصريٍّ هو مجاهد عبد الرحمن مجاهد.

- **المرحلة الثالثة:** بدأت في تسعينيَّات القرن الماضي وامتدَّت حتّى اليوم، وتتميَّز بتعدُّد الترجمات، منها ترجمات محمَّد سبيلا، وعبد الهادي مفتاح، وإسماعيل المصدّق، وفتحي المسكيني وغيرهم. ولسنا هنا بصدد إقامة لائحة كاملة لهذه الترجمات، ولكن يمكن للقارئ،

---

[1]- مارتن هايدغر، في الفلسفة والشعر، ترجمة عثمان أمين (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1963).

[2]- مارتن هايدغر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ - هيلدرلن وماهيَّة الشعر، ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب السيد (القاهرة: دار النهضة العربيَّة، 1964).

[3]- مارتن هايدغر، نداء الحقيقة، ترجمة عبدالغفار مكاوي (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1977).

[4]- عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر. هايدغر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو (بيروت، لبنان: دار الطليعة، 1992).

بهذا الخصوص، استشارة كتاب مشير عون، **هايدغر والفكر العربي**، وما صدر مؤخَّرًا كترجمة **الأنطولوجيا: هرمنيوطيقا الواقعانيَّة**، لعمارة الناصر[1]، و**مدخل إلى الميتافيزيقا**، لعماد نبيل[2]، و**السؤال عن الشيء**، لإسماعيل المصدق[3]، و**الفلسفة، الهوّيَّة والذات**، لمحمد مزيان[4]، و**الأنطولوجيا: التأويلات الحدثية**، لمحمد محجوب الذي لا يزال يترجم[5]، وغيرها كثير، من دون أن ننسى بالطبع ترجمة فتحي المسكيني، المعتمدة على مارتينو[6]، لـ«**الكينونة والزمان**»[7].

يكفينا هنا أن نعلم مدى تطوُّر ترجمات أعمال هايدغر، التي لم تعد تنحصر بالأعمال الأساسيَّة، بل تجاوزتها إلى الأعمال الفرعيَّة والكتابات الأولى. ونحن محظوظون بأنَّه أصبح بمتناول الباحث العربيِّ أكثر من أيِّ وقتٍ مضى، وإن تفاوتت دقَّة الترجمات المتوفِّرة، خصوصًا القديمة منها.

وإذا كانت هذه المقالة تحتلُّ مكانة في حقل دراسات ترجمات هايدغر، فذلك لا يشكِّل أكثر من وجه أوّليٍّ لها قد يسمح للبعض بتصنيفها تصنيفًا مبدئيًّا، حيث إنَّ أهمّيَّتها تكمن في مكانٍ أو وجه آخَر، هو قدرة العربيَّة على قول ما سعى لقوله، بشكلٍ أدقَّ من المصطلح الألمانيِّ، ممَّا يسمح لفكره بأن يصل إلى وضوحٍ لم يتوصَّل إليه بالكامل بالألمانيَّة. وهكذا تظهر العربيّة موضِّحة للألمانيَّة ومكمِّلةً لما سعى هو لنظمه في مصطلحٍ محدَّد هو "الضجر Langeweile".

ما أقوم به هنا هو ترجمة لمصطلح يشكِّل إسهامًا في ترجمة أوسع آتية وموثَّقة لدرس **التصوُّرات الأساسيَّة للميتافيزيقا: العالم – التناهي – الوِحدة**، الذي أعطاه هايدغر في فصل ربيع العام الدراسي 03/9291، وقد تمَّ نشره في **الأعمال الكاملة** في مجلَّد 03/92. المصطلح المركزيُّ في هذا الدرس هو "لانغفايله Langeweile"، الذي يأخذ ثلاثة معانٍ تخصُّ ثلاثة أبعادٍ مختلفة، تستوجب من

---

[1]- مارتن هايدغر، الأنطولوجيا. هرمنيوطيقا الواقعانيَّة، ترجمة عمارة الناصر (بيروت: منشورات الجمل، 2015).

[2]- مارتن هايدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، ترجمة عماد نبيل (بيروت، لبنان: دار الفارابي، 2015).

[3]- مارتن هايدغر، السؤال عن الشيء. حول نظريَّة المبادئ الترنسندنتاليَّة عند كنت، ترجمة إسماعيل المصدّق (بيروت، لبنان: المنظمة العربيَّة للترجمة، 2012).

[4]- مارتن هايدغر، الفلسفة، الهوّيّة والذات، ترجمة محمد مزيان (بيروت، لبنان: كلمة للنشر والتوزيع، 2015).

[5]- مارتن هيدغر، الأنتولوجيا. تأويليَّات الحدثية، ترجمة محمد محجوب (بيروت، لبنان: مؤمنون بلا حدود، 2019).

[6]- تُعتبَر ترجمة إيمانويل مارتينو Emmanuel Martineau أفضل ترجمة فرنسيّة لكتاب الكينونة والزمان. هي متوفّرة مجّانًا على الإنترنت فقط. يعتمد معظم الباحثين على هذه الترجمة، لكونها أقرب إلى النصِّ الألمانيِّ وأدقّ من ترجمة فرانسوا فوزان François Vezin المنشورة المعروفة:

Martin Heidegger, Être et Temps, trans. François Vezin (Paris: Gallimard, 1992).

ترجمة مارتينو متوفّرة على العنوان التالي:

https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srci

[7]- مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني (بيروت، لبنان: دار الكتاب الجديد المتَّحدة، 2012).

المترجم العربيِّ أن ينقلها بإخلاصٍ تامٍّ لأهميَّتها المفصليَّة في تركيبة تفاسير الدراسة.[1]

لقد سمح لي الانتقال اللُّغويُّ، الـ Über-setzung إلى متن اللُّغة العربيَّة باستخراج ثلاث كلمات من بين عشراتٍ درستُها، تشير كلٌّ منها إلى شكلٍ من أشكال الضجر الثلاثة، حيث تبقى الألمانيَّة في كلمة واحدة تسعى لنعتها ووصفها بثلاثة طرقٍ، باحثة عن المعاني الثلاثة. بمعنى آخَر، توصلُنا اللُّغة العربيَّة، بفضل دقَّتها الأكبر في التحديد، إلى ثلاثة مصطلحاتٍ تلائم ما بحث عنه هايدغر دؤوبًا مفسِّرًا وموضِّحًا.

سوف أقوم إذًا، بتناول وتحديد المعاني الثلاثة للـ Langeweile عربيًّا، لأعطي الكلمة العربيَّة المناسبة لكلٍّ منها. ولكن، بالطبع، يبقى أنَّ المصطلح المتناوَل في هذا الدرس ينتمي إلى ما يسمّيه هايدغر بالانسجامات الأساسيَّة (Grundstimmungen). لذا علينا أن نبدأ بتحديد هذا المصطلح وحقله الأنطولوجيِّ وترجمته العربيَّة.

2- ترجمة "غروندشتيمونغ Grundstimmung"

يسعى الفيلسوف المغربيُّ اسماعيل المصدّق لتفسير المصطلحات الهايدغريَّة بشكلٍ ديناميكيٍّ، فيختار في ترجمته لـSatz في مصطلح Grund-satz كلمة "المبدأ"، بدلاً من الكلمَتَين المعتادَتَين – "أساس" و"قضيَّة" – بصفتهما تشيران إلى الثَّبات وليس إلى الحركة، ويترجم Grund بأساس[2]. وهو يختار لهذا السبب أيضًا "العالم يحدث"، في ترجمته لـ"die Welt weltet"، بمعنى أنَّ "العالم يحصل، يصير"، ويُضيف مفسِّرًا أنَّ ذلك، بالنسبة إليه، يترجم جيدًّا أنَّ العالم "حَدَثٌ"[3]. معاينته صحيحة. وأضيف أنَّني استعمل صفة "أساسي"، بما أنَّه يمكن اعتبار الصفة هذه صفة ديناميكيَّة، في ترجمتي لـGrund في قلب مصطلح Grundstimmung حيث الأساس يلعب دور الصفة.

أمّا الفيلسوف التونسيُّ فتحي المسكيني، مترجم **الكينونة والزمان** Sein und Zeit، فهو يقترح ترجمة Grund بكلمة "علَّة" التي نستخدمها عادةً لترجمة causa والتي لها تاريخها الطويل في

---

[1]- تصدر قريبًا ترجمة إسماعيل المصدق لهذا الدرس: مارتن هايدغر، المفاهيم الأساسيّة للميتافيزيقا: العالم، التناهي، الوحدة (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2023). نتمنّى لها التوفيق. ولكن، على علمنا، لم يتطرَّق المترجم إلى التمييز الاصطلاحيِّ الدقيق الذي نقوم به في هذه المقالة، وهو أساسيٌّ في ما يخصُّ الـLangeweile.

[2]- مارتن هايدغر، السؤال عن الشيء. حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كنت، ترجمة إسماعيل المصدّق (بيروت، لبنان: المنظَّمة العربيَّة للترجمة، 2012) 28، 134، 146، 178 وبالأخص 295.

[3]- مارتن هايدغر، كتابات أساسيَّة. منبع الأثر الفني، ترجمة إسماعيل المصدّق، المجلّد 1 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003) 136-137.

الفلسفة العربيَّة الوسيطة. لذا نراه يقترح "كونه علَّة" أو "أن يكون علَّة"[1] في ترجمته لـ-Grund sein. أفضِّل من ناحيتي تجنُّب هذا المصطلح الذي يحمل عبء تاريخ تقليدٍ فلسفيٍّ عربيٍّ طويل، فأحتفظ بمصطلح "أساس" أو "أساسيٍّ" الذي يتَّسع في الفلسفة وخارجها لترجمة مصطلح يعطيه هايدغر نفسه بعدًا يفيض عن الميتافيزيقا والأنطولوجيا التقليديَّة الغربيَّة.

يترجم المسكيني أيضًا Stimmung بمزاج[2]، كما يفعل الإسكتلنديُّ دجون ماكاري John Macquarrie في الإنكليزيَّة، حيث يستعمل ما يعادل كلمة مزاج: "mood"[3]. قد تناسب هذه الترجمة بعض الشيء معنى الكلمة في **الكينونة والزمان**، ولكنَّها تبتعد كلَّ البعد عن معنى الكلمة اللَّاحق، كما نراه بالأخصِّ في درس **التصوُّرات الأساسيَّة للميتافيزيقا**، حيث علينا أن نجد كلمة تعني الانسجام والتناغم. لن أترجم إذًا Stimmung بكلمة "مزاج"، التي ترتبط بشدَّة بعلم النفس وما يتأتَّى منه، تمامًا مثل ما يوازيها بالإنكليزيَّة mood.

أتَّبع، من ناحية أخرى، ما توصَّل إليه المسكيني في ترجمته الممتازة لكلمة في **الكينونة والزمان** قريبة من Stimmung. هي مصطلح Befindlichkeit الذي يترجمه بـ"وجدان" – كما يترجم صفة befindlich بكلمة "وجدانيّ". هذه ترجمة ناجحة جدًّا، بما أنَّ المصطلح العربيَّ هنا يشير إلى "المكان الذي يوجد الشخصُ فيه"، بشكلٍ حميم وفي العالم، وهو بالضَّبط ما يسعى هايدغر لتبيينه. فالعربيَّة قريبة جدًّا، في أحيان كثيرة، من الألمانيَّة، وهذا المصطلح أفضل دليل على ذلك.

بعد التمعُّن بهذا المصطلح واستعماله الخاصِّ في **التصوّرات الأساسيّة**، أختار ترجمته بـ"الانسجام الأساسيِّ"، إذ يقترب "الانسجام" من تعبير Stimmung عن التناغم الموسيقيِّ، كما هي حال الأفلاك الأفلاطونيَّة، من دون أن يقتصر عليه، وعن تَناسُب يشمل عناصر متعدِّدة بل وكلّيّة في عالمٍ ما.

هذا بالنسبة إلى Stimmung. أمَّا بالنسبة إلى Grund فقد اخترتُ بكلِّ بساطة كلمة "أساس"، حيث لسنا هنا أمام مبدأ بمعنى principium بل أمام ما يعطي أرضيَّةً أنطولوجيَّة يقوم ما يقوم عليها في عالَمٍ ما. تكون ترجمتي عندها لـ Grundstimmung هي "انسجام أساسيّ"، حيث

[1]- مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني (بيروت، لبنان: دار الكتاب الجديد المتَّحدة، 2012) 820.
[2]- هيدغر، الكينونة والزمان، 134-139 و344-346.
[3]-Martin Heidegger, Being and Time, trans. John Macquarrie and Robinson, Edward (London: SCM Press, 1962) 172 -179.

كلٌّ من الكلمتَين تحمل معنىً ديناميكيًّا يرفض الثبات والتحجُّر الميتافيزيقيَّ والمعرفيّ. أضيف أنَّ الانسجام، ومعه التناغم أو التناسب الذي يمكِّنه، قد يأتي من الخارج أو من الداخل أو، بشكلٍ أدقَّ، من الأشياء وبين الأشياء.

يمكننا الآن الانتقال إلى ترجمة Langeweile بصفتها "انسجام أساسيّ"، أي جهة وجوديَّة جمْليَّة متكاملة ممكِّنة لتوجُّهات وجوديَّة - واقعانيَّة.[1]

3- ترجمة معاني مصطلح ألمانيٍّ واحد: Langeweile

1.3- Langeweile في درس التصوُّرات الأساسيَّة للميتافيزيقا

يفسِّر هايدغر في مقدِّمة الدرس أهمّيَّة مصطلح "هايمفيه Heimweh"، الحنين إلى الوطن أو السوداء بصفتها الانسجام الأساسيَّ الأصيل الذي يوجد فيه الفيلسوف منذ أرسطو، ليقوم بعد ذلك بنقد الميتافيزيقا في وضعها الحاليِّ غير الكفؤ للتوافق مع العصر ورهاناته. ثمَّ ينتقل إلى أوَّل جزءٍ من الدرس، وهو الجزء المخصَّص لدراسة معنى وفعل الانسجامات الأساسيَّة، حيث يشدِّد على أهمّيَّتها بالنسبة إلى الدَّازَين - الموجود ههنا المفكِّر بوجوده - لكونها تعطيه حجم وجوده وتعدُّد إمكانيَّاته وإمكاناته. وهو يشير في هذا السياق إلى أنَّ هذه الانسجامات لا تأتي من تلقاء نفسها وبشكلٍ انفعاليٍّ محض، بل يجب إيقاظُها[2]، وهي تسمح باستيعاب الدَّازَين كوجود-هنا حقيقيّ[3]. ويؤكِّد أخيراً وجوب إيقاظ انسجام أساسيٍّ معيَّن هو الـ Langeweile، لأنَّه يشكِّل اليوم الانسجام الأساسيَّ المحجوب في وضعنا "كفلاسفة الثقافة"[4].

يتناول هايدغر الـ Langeweile ابتداءً من الفصل الثاني من الجزء الأوّل. وقد أوضحت لنا قراءتنا المتأنّية لما يقوله في تحليله هذا المصطلح، أنَّنا، رغم ظاهر النصِّ، لسنا بصدد مجرَّد مستوياتٍ مختلفة لهذا الانسجام، وإلَّا لكنَّا أمام "ضجرٍ" واحد ننظر إليه بطرقٍ مختلفة. هناك بالأحرى أشكال عدَّة، أو Langeweilen عدَّة إن صحَّ القول. الكلمة الألمانيَّة هنا متعدِّدة الدلالة. لا يوجد في اللُّغة اليوميَّة العاديَّة، كما هي الحال أيضًا عند أرسطو مثلاً في ما يخصُّ بعض المصطلحات الأخلاقيَّة[5]، كلمات مختلفة تنقل هذه الأشكال. يبقى إذًا على الفيلسوف أن يتوسَّع بها بواسطة

---

[1]- في ما يخصُّ "الواقعانيَّة"، راجع: فرانك درويش، "هايدغر وصعوبة "إعادة" تحديد الواقعانيَّة"، دراسات فلسفيَّة، 2020/15.

[2]-GA, Bd. 2916§ ,30/.

[3]-GA, Bd. 2917§ ,30/.

[4]-GA, Bd. 2918§ ,30/.

[5]- أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد (القاهرة: دار الكتب المصريَّة، 1924) ك2 ب7 ف4 . 251.

تحليلٍ دقيق، ظرفيٍّ ومفصَّل. هذا التقسيم إلى أشكالٍ عدّة بدلاً من مستويات عدّة فقط، هو الذي دفع بفكري المدقِّق إلى البحث عن كلماتٍ مختلفة في اللُّغة العربيَّة يعبرِّ كلٌّ منها عن شكلٍ من أشكال الـ Langeweile، بدلاً من اعتماد كلمة واحدة مثل "الضجر" لترجمة المصطلح الهايدغريّ.

سوف أعرض أوّلاً معنى هذه الأشكال الثلاثة، مع العلم أنَّ في كلِّ واحدٍ منها جهتَين، هما الـ"هِنهالتنِ Hinhalten" و"الليرلاسِن Leerlassen"، أي "تعليق" و"إفراغ" أو "ترك [شخص أو شيء أو مكان] فارغ"، تشكِّلان سويًّا صراطًا لغويًّا خاصًّا يتَّبعه المترجم.

في سبيل تسهيل قراءة ما يلي من الشرح الذي يسبق تحديد المصطلحات العربيَّة الثلاثة، سوف أستخدم في الفقرة 1.3. كلمة "ضجر"، مع العلم أنَّ استعمالها يرضخ بعد ذلك لتخصيص يضعها في معنى مستقلٍّ يدلُّ على واحد فقط من أشكال الـ Langeweile. أضع الكلمة لهذا السبب أوّلاً، في الفقرة 1.3.، قبل تحديدها الأدقِّ في الفقرة 2.3.، بين قوسَين: (ضجر).

1.1.3- "الضجر" من شيءٍ ما، أو شيءٌ ما يُضجرني: "Gelangweiltwerden von etwas"

يعرِّف هايدغر الضجر بأنَّه ظاهرة شبه تافهة نشهدها كلَّ يومٍ تقريبًا. ويأخذ مثالاً على ذلك انتظار القطار. فمن ينتظره يضجر ويبحث عن شيءٍ ما يسمح "بتمرير" الوقت، عن "تسلية مؤقَّتة" Zeitvertrieb، من دون جدوى. ينظر إلى جدوله، إلى الشجرة بقربه، إلى حذائه، إلى السكَّة الحديديَّة، إلى الحصى، الخ.، ولكن لا يرفع أو يدفع أيٌّ منها الضجر.

*ليس ما يعلّقنا hinhalten هنا أيٌّ من الأشياء الكائنة حولنا، بل الزمان الذي يبطئ، يمتدُّ، بل ويتردَّد zaudert. الزمان يشلُّنا. وما فتئنا نتأكَّد منه إذ ننظر إلى ساعة يدنا.

*ما يُفرِغنا، ما يتركنا فارغين، هو كون الأشياء لا تعطينا شيئًا. يقول هايدغر هنا:

"Leergelassenheit meint: vom Vorhandenen nichts geboten bekommen."

"أن نُترك فارغين يعني ألَّا نحصل على شيء من الموجود-تحت-اليد."

يثقل الوقت علينا، بل ويقمعنا، والأشياء مُتاحة، هي تحت-اليد vorhanden، ولكن ليس لديها ما تقترحه علينا لكي نهرب إن أمكن من هذا الضجر، من وقت الضجر هذا. هي نفسها بالتالي مضجرَة. هناك أثر فعل ضغطٍ يذكّرنا بتعليق سارتر على الشعور عند هوسرل[1]. كلُّ ما يمكن أن يمرِّر

[1]-Jean-Paul Sartre, "Une Idée Fondamentale de La Phénoménologie de Husserl : L'intentionnalité", in Situations I : Essais Critiques (Paris: Gallimard, 1947).

الوقت يلقى ضغطًا قويًّا فيفيض من كلِّ الزوايا، ولا يبقى شيء، أيُّ شيء قد يجعل الوقت يمرّ. يمكث الوقت إذًا، وحيدًا، ويجرُّنا معه في وحدتنا.

2.1.3- "الضجر" من وضعٍ ما ومرور الوقت الذي ينتمي إليه

"Das Sichlangweilen bei etwas und der ihr zugehörige Zeitvertreib"

الـ etwas هنا لا يشير إلى موضوعٍ معينَّ بل إلى **وضع** ما، سياقٍ أقلَّ تحديدًا.

يعطينا هايدغر مثلاً عن ذلك تمضية سهرةٍ "لطيفة" نذهب إليها تلبيةً لدعوة. ها أنا إذًا قد تعبتُ من عملي اليوميِّ فقبلت الدعوى آملاً ببعض الراحة والاسترخاء. أسمح للسهرة عند الوصول "بامتصاصي" واستيعابي في كلِّ ما يحصل فيها. أشعر طوال الوقت أنَّني أمضي سهرةً جميلة: أتعرَّف على شخصٍ ما، ألتقي بصديق، أتحدَّث عن موضوعٍ يهمُّني ويثير فضولي، أتذوَّق نبيذًا طيّبًا وأطباقًا جديدة، الخ. ولكن، عندما أعود إلى منزلي وأفكِّر بهذه السهرة، ربمَّا في سريري أو في الصباح التالي، أجد أنَّني في الحقيقة قد (ضجرت) فيها. أتعجَّب بعض الشيء، فأعيد إلى ذهني ما قد حصل فيها، ولكنَّني لا أجد ما قد أعتبره بالفعل، وسطحيًا، شيئًا "مُضجرًا". هناك في "الضجر" الثاني إذًا بعضٌ من العمق غائب في الشكل الأوَّل. أقول إذًا عندها "قد تضجَّرت Ich habe mich gelangweilt".

* ما يعلِّقنا هنا، ما يتركنا معلَّقين، ليس الزمان إذ يمتدُّ ويطول ويبطئ، بل الـ **آن** Nun الجامد. نحن في حاضرٍ يجمد فيه كلُّ شيء، وهذه اللَّحظة، هذا الأوان الجامد يجمِّدنا فيه ومعه.

* يأتي **الخلاء** هنا من دا-زايننا Da-sein الخاصِّ، من الموجود-هنا المفكِّر. ولدقَّة أكبر يمكن القول أنَّ الإخلاء Lässigkeit، اللَّامبالاة، هنا هو التخلّي، حيث نتخلَّى عن كلِّ ثابت، فنغوص ساقطين، مرافقين ما يحصل. نعلِّق كلَّ نشاطاتنا الجدّيَّة، ونتخلَّى عن إمكان استخدام الوقت وبالتالي ملء هذا الفراغ. لا يقمعنا الوقت هنا، لا يضغطنا، لا نلاحظه في السهرة، لا نعود نحسُّ به كوقتٍ يمضي. لا يمتدُّ، لا يطول، لا يتردَّد، لا يسيل. يصبح سكونًا Stille يبقى steht. هو إذًا آن وأوان Nun، فيذوب الماضي والمستقبل وينصهران في الحاضر.

باختصار، نجد أنفسنا فارغين هنا في هذه اللَّامبالاة Lässigkeit التي لا تعود تريد أن يملأها أيُّ شيء.

قد يظنُّ القارئ أنَّ الشكل الثاني لـ"الضجر" هذا يأخذ بنا، إذ يضع جانبًا الأبعاد الزمنيَّة ويجمِّد اللَّحظة، إلى أصل الزمان. هذا غير صحيح. فهذا الشكل يبقى في المعنى العاديِّ اليوميِّ للزمان كزمان حاضِر، منذ أوغسطينوس[1]. بل يمكننا القول أنَّ كلاًّ من شكلَيْ "الضجرَ" يعتبر الزمان آنًا Nun، كحاضر جامد بالنسبة إلى الثاني وكحاضر-ماضٍ ومستقبلٍ-حاضر يبطُؤ بالنسبة إلى الأوّل. علينا أن نتجاوز الآن Nun إذا ما أردنا التوصُّل إلى مقاربة أكثر أصالة للزمان انطلاقًا من "ضجرٍ" أكثر عمقًا.

3.1.3- "الضجر" العميق: "الضجر" الذاتي

"'Die tiefe Langeweile als das 'es ist einem langweilig"

نحن بصدد مواجهة "ضجرٍ" أكثر عمقًا: "الضجر" الذاتيّ، "الضجر" من النفس.

لنحدِّده أوَّلاً بشكلٍ سالب! لسنا أمام شيءٍ معيَّن هنا، أو أشياء متوفِّرة بشكلٍ يسمح بتمضية الوقت. ولكن، في الوقت نفسه، لسنا أمام شيء غير محدَّد. لسنا أمام زمانٍ يمتدُّ ويجرُّنا معه، ولسنا أمام زمانٍ يجمد في الآن Nun. المهمُّ هنا هو الـ"إس es" في عبارة "es ist einem langweilig". لا معنى لأيِّ سؤال عن ماهيَّتها. ليس هناك من "نحن" أو "أنا" أو "أنت" هنا، بل es، "لا أحد" غير متمايز أو شخصيّ. من هنا عدم إمكان إعطاء مثلٍ يكفي لتفسير هذا "الضجر"، ويرى القارئ الآن أنَّ كلمة "ضجر" غير كافية. على أيِّ حال، يقترح هايدغر، إذ يساعد القارئ بعض الشيء، أن نخرج إلى الشارع بعد ظهر يوم أحد، لكي نشعر بعض الشيء على الأقلِّ بهذا "الضجر". يسقط عندها كلُّ شيء، يقع، يدخل في لامبالاةٍ عامَّة: الوضع والسياق والظرف وما يحتويه، كلُّ شيء ونحن أيضًا...

يتأتَّى من ذلك شكلاَن من التعليق والإفراغ مختلفان تمامًا.

* ما يعلّقنا هنا هو تعليق كلِّ إمكاناتنا Möglichkeiten، التي تبتعد، تسقط في أرض قاحلة يستحيل الوصول إليها، فكأنَّها ألغيَت تمامًا.

* ما يفرغنا، يتركنا في خلاء نفسنا، هو العجز الكامل للدازاين. ينقص الموجود ويغيب. لا أعني هذا الكيان الموجود أو غيره، بل كلّ ما هو موجود، كلّ الموجود، الجملة das Ganze. ولا تقتصر الأمور على ذلك، بل يظهر هذا النقص، هذا الانسحاب، هذا السقوط – يظهر كسقوط وانسحاب وجملة. وهكذا تأتي الجملة إلى المقدِّمة، تقفز وتندفع. ويحصل هذا الظهور فقط عندما لا نشغل

[1]-Augustine, Confessions, trans. R. S. Pine-Coffin (London: Penguin Classics, 1961) book XI.

أنفسنا في أو مع موجودٍ معيَّن. تجتاحنا عندها هذه الجملة، هذا الحصول "في الجملة"، أي أنّ إمكاناتنا في أو تحت أرض قاحلة، ونحن ندرك ذلك لأنَّها بالضبط مرفوضة، ممنوعة عنّا.

نرى هنا جيّدًا كيف أنَّ التعليق Hinhaltende والإفراغ Leerlassende يجتمعان، وذلك في ظاهرة الجملة das Ganze التي تكشف عن كلِّ الموجودات في توازيها في اللَّامبالاة. نحن أمام زمان أصليٍّ أصيل، تظهر أبعاده الثلاثة على قدم المساواة، من دون أن يكون للحاضر أولويَّة، بما أنَّ الكيانات ناقصة، منسحبة عنَّا، وأنَّ الزمان يأخذ وظيفة إمكان فهم الوجود.

2.3- المصطلحات العربيَّة

ينبغي القول أنَّ أشكال "الضجر" الثلاثة التي، كما رأينا، ليست مجرَّد مستوياتٍ محضة، تشكِّل تحدّيًا صعبًا للمترجم العربيّ: هل يجب الاحتفاظ بمصطلحٍ واحد، "الضجر"، كما يفعل هايدغر، أم هل يمكن إعطاء تحديدٍ أكبر بالعربيَّة، يبيِّن النصَّ الهايدغريَّ أكثر ممَّا يبيِّن نفسه في الألمانيَّة؟ تساءلت، إذ قرأت النصَّ الألمانيَّ ومفردات عربيَّة عديدة، في **المنجد في اللُّغة**[1] بكلِّ بساطة، ثمَّ في **لسان العرب**[2] و**محيط المحيط**[3] لبطرس البستاني، و**نجعة الرائد**[4] لإبراهيم اليازجي، وغيرها، ولعلّي في ذلك قد وفَّرتُ على الباحث عملاً طويل الأمَد كهذا، وانتهى بي الأمر إلى عشرة مصطلحات، درستها بعد ذلك عن كثب، حتّى وجدتُ ثلاثة مصطلحاتٍ دقيقة في إشارتها إلى ثلاثة أشكالٍ مختلفة يعبرِّ كلٌّ منها عن Langeweile مختلفة. فكانت العربيَّة، كما سوف أبيّن، مفتاح هذا المصطلح الألمانيِّ، المفتاح الذي وضع أمامنا ماهيَّته الفعليَّة الواضحة الواقعة تحت ماهيَّات لوجود ثلاثيٍّ مختلف الأطوار والجهات والكيف والمعاني.

أدخل الآن متأنّيًا مع القارئ في هذا الحقل الاصطلاحيِّ-الوجوديِّ-الفكريّ. نتخلَّى عن "الضجر" بين قوسَين، ونكتشف الكلمات الثلاث المناسبة لكلِّ Langeweile.

1.2.3- المَلَل

يصف هذا المصطلح بالتمام الشكل الأوّل لـ Langeweile. أعرض هنا معانيه التاريخيَّة والدلاليَّة، كما سوف أفعل مع المصطلحين الآخَرَيْن في ما بعد، منتقلاً، كما هي حال هايدغر في

[1]-علي بن الحسن الهُنائي الأزدي، المُنَجَّد في اللُّغة (القاهرة: عالم الكُتُب، 1988).
[2]- ابن منظور، لسان العرب (القاهرة: دار المعارف، 1998).
[3]- بطرس البستاني، محيط المحيط: قاموس مطوّل للّغة العربيّة (بيروت: مكتبة لبنان، 2019).
[4]- ابراهيم اليازجي، كتاب نجعَة الرائد وشرعَة الوارد في المترادِف والمتوارِد (بيروت: مكتبة لبنان، 1985).

تتبُّعه للكلمة الألمانيَّة الواحدة عنده، من الأكثر حسّيَّةً أو ماديَّةً إلى الأكثر تجرُّدًا. يجد القارئ، هنا وفي المصطلحَين الآخَرَيْن اللذَين اقترحهما، هذه التفاسير التي أتوسَّع بها وأحدِّدها في اقتباساتي، في **لسان العرب**[1]، ولكن يمكنه أن يراها أيضًا في **محيط المحيط**.

أ- هناك أوّلاً ودائماً فكرة لا تفارق معنى الملل في فكرة التوسّع، إعطاء سعةٍ، فضاء، مكانٍ، امتداد.

ب- تشتقّ من الملل كلمة "المِلَّة" التي تدلّ على "الرماد الحارّ" الذي "يُدفن فيه الخبز وينضُج". الفكرة هنا هي أنّ هذه المِلَّة تسمح للخبز بالانتفاخ، بالحصول على حجم أكبر، أي **بالاتّساع**.

ج- نقرأ أيضاً في حديث "الاستسقاء": "وألَّف اللّه السحاب فملَّتْنا"، أي إنّ اللّه قد صنع السحاب وقد ملأتنا السحاب. قد نتساءل: كيف للسحاب أن تملأنا؟ يأتي الجواب من ابن أثير: "في رواية لمسلم، قيل: هي من المَلَل، أي كثرُ مطرُها... وقيل: هي ملَتْنا... ومعناه أوسعتنا سقياً وريّاً." المعنى واضح.

د- ثمّ من الملل كلمة "مُلال" التي تدلّ على "التقلّب من المرض أو الغمّ". لم هذا المعنى؟ يأتي من فكرة أنّ الشخص يتقلّب هكذا لأنّه كأنّه على "مِلَّةٍ" حامية. يحاول أن يبقى في مكانٍ ما ولا يستطيع. **يوسّع**، مضطرّاً، فضاء نومه المستحيل.

ه- ونجد عند أبي منصور: "[طريق] مُمَلّ أي مسلوكٌ معلوم". هو طريقٌ معبّدٌ، قابل للسفر، ومعروف، تمّ **توسيعه** لكي يتمكّن المسافر من التنقّل السهل فيه. ونرى هنا ظهور الموسَّع بمعنى الذي **يتّسع للمعرفة**، فيكون معروفاً، بما أنّ المعرفة هي اتّساع الفكر.

و- ننتقل من المعرفة أخيراً ألى **الكتابة**. فنجد لاحقاً كلمة "أملا" المشتقّة من "ملل"، ومعناها الكتابة: "أملا شيئاً" يعني طلب أن نكتبه، أن يملأ الكلام والفكر إذاً الورقة، **فيتّسع** محتواها.

هذا في ما يخصُّ "المَلَل". هو يدلُّ بوضوح على **توسُّع الزمان** الذي يدفع بكلِّ شيءٍ إلى الخارج، ويمتدُّ ويجرُّنا معه، وتفشل كلُّ الموجودات بتمريره.

2.2.3. الضجر

ينحصر معنى هذا المصطلح الآن، فلا يشير إلى كلِّ أنواع الـ Langeweile بل إلى شكلها الثاني

[1]- ابن منظور، لسان العرب، 4269-4272.

فقط[1].

أ- أذكر أوَّلاً المعنى الذي يبقى في خلفيَّة كلِّ تحديد لـ "الضجَر"، ألا وهو فكرة "**الضيق**" و"التضيُّق".

ب- نجد مثلاً فكرة الضيق في ما يخصُّ الممرَّات. فيمكن القول عن طريق أو ممرٍّ أنَّه "ضجِر"، أي ضيِّق.

ج- ثمَّ نجد فعل ضجِرَ، في الكلام عن الجِمال. فيُقال مثلاً "ضجِر البعير". يعني ذلك "كثر رغوه". لا غرابة في هذا المعنى. يكفي أن نتصوَّر داخل الحيوان إذ يضجَر، أي يضيق وينضغط إلى درجة تجعل ما فيه يخرج منه، بما أنَّ الفضاء الداخليَّ قد ضاق، فتخرج رغوة كثيرة.

د- من هنا نحصل على معنى لاحق متأخِّر، حيث يشير ضجَر أو ضجِر إلى ضيقٍ يتركنا فارغين، يضيّق علينا، يقمعنا. وقد يكون ما يفعل ذلك مادّيًّا بحتًا أو غير مادّيٍّ، عقليٍّ أو أخلاقيٍّ أو مجرَّد. من هنا الرابط بالوقت والزمان. فالزمان مجرَّد، يمكن له أن يقمعنا، يضغط علينا، يضجرنا.

ه- أضيف أخيرًا أنَّ ذلك قد يثبت ويستقرُّ ليصبح حالة طويلة لشخصٍ ما. فيتكلَّم أبو بكر مثلاً عن شخصٍ في هذه الحالة قائلاً: "فلانٌ ضجِرٌ معناه ضيّقُ النفس"، ففيه "ضِجرةٌ"[2]."

قد يدلّ هذا المصطلح إذًا إلى استئصال وإخلاء كلِّ شيء، إلى افقاد كلِّ تحديد وقيمة للشيء، ولكن تحديدًا ما يخصُّ الزمان إلى أنَّ الحاضر، الآن Nun، يضغط الزمان بمُجمله، أي جملة أبعاده، فلا يعود هناك من مستقبلٍ ولا من ماضٍ، **فنجمُد** في الآن وحده، في الحاضر والحضور.

3.2.3- السآمة أو السأم

يشير هذا المصطلح حاليًّا إلى عدم تحمُّل شيء ما بعد مدَّة من حضوره وأثره علينا. ولكن، ما إن نبحث ونتمعَّن بأصله وخصوصيَّة دلالته، حتّى يظهر لنا في ضوء آخر وبصفته أفضل ترجمة للشكل الثالث للـ Langeweile. فلننظر عن كثب إلى تدرُّج معناه!

أ- يقول **لسان العرب**[3]: تعني السّآمة "الملل والضجر." يجمع السأم إذًا بين المعنَيَيْنِ الآخَرَيْن، بل ويفوق ويتجاوزهما كما سوف نرى.

---

[1]- لسان العرب، 2553-2554.
[2]- المرجع نفسه، 2553.
[3]- المرجع نفسه، 1907.

ب- ونقرأ في حديثٍ نبويٍّ: "اللّه لا يسأم حتّى تسأموا." ثمَّ في حديث عائشة: "اليهود دخلوا على النبيِّ(ص) فقالوا: السأم عليك! فقالت عائشة: عليكم السأم والذأم واللعنة[1]." الفكرة هنا هي أنّ سأمًا كهذا يعني أيضًا قلقًا وجزعًا لا يطاق.

ت- أضيف معنى آخَر لكونه يعطي الكلمة بعدًا قد يبدو غريبًا في بادئ الأمر. نقرأ عند ابن الأثير مقتبسًا عن مصدر قوله: "تسأمون دينَكم ويعنون به **الموت**". مثلٌ غريب يضيف إليه: "واللّه أعلم[2]"، أي أنَّ المعنى مرجَّح وإن لم يكن أكيدًا بالكامل. على أيِّ حال، السأم يرتبط ماهويًّا بالقلق الشديد الذي قد لا يُحتَمَل، ألا وهو قلق الموت. وسأم الشخص في ومن دينه يعني سقوطه العميق في قلق عدميٍّ عادِم ليس له موضوع شيئيٌّ معيّن، واضح أو حتّى غير واضحٍ، أي لا نجد شيئًا هنا من المعنى الأوّل والثاني لـ "الضجر".

نوضح الآن أكثر:

نحن أمام "سأم" يملك بعض ما نجده في "الضجر" و"الملل" ولكنَّه ليس الأوّل ولا الثاني ولا ينحصر فيهما أو بينهما. هو يتجاوزهما نحو زمانٍ لا يمتدُّ ويجرُّنا معه، لا يتَّسع ويتوسَّع ولا ينضغط ويضغط، ولا يجمد، لاغيًا الماضي والمستقبل ومتحجِّرًا في الآن وحده. بل نحن أمام قلق أصليٍّ، في الأصل ومن الأصل. وقد يكون هذا السأم هو الحلقة الرابطة بين القلق Angst و"الضجر" Langeweile عامّةً. مهما يكن من أمر، هو، في ما يخصُّ موضوعنا، يترجم بشكلٍ كامل ودقيق "الضجر العميق tiefe Langeweile". وما يبرز مع "السأم" هو الأصل أو، بشكلٍ أدقَّ، الزمان الأصليُّ على أنَّه معنى واتِّجاه Sinn الدازاين وأصل الأنطولوجيا الأساسيَّة.

خاتمة

بنتيجة هذه الدراسة، يظهر لنا واضحًا أنَّ العربيَّة تملك مصطلحات تتوافق مع كلٍّ من معاني "الضجر Langeweile" كما نجدها محلَّلة في درس **التصوُّرات الأساسيَّة للميتافيزيقا** Grundbegriffe der Metaphysik. وكان من الممكن أن يقوم اختيار المصطلحات على أساس التوافق مع الأشياء نفسها وتوفُّرها أو كونها في متناولنا أم لا، ممّا كان قد أدَّى إلى تسلسلٍ مختلف، وبالتحديد إلى وضع المعنى الثاني مكان المعنى الأوّل. ولكن، بما أنَّ أساس كلٍّ من أنواع الضجر هو الزمان أوّلًا وآخرًا، وذلك حتّى في الكلمة نفسها Lange-weile في جزئيها، أي حرفيًّا "الطول"

[1]- المرجع نفسه.
[2]- المرجع نفسه.

و"اللَّحظة"، الزمان الطويل أو الذي يمتدُّ ويطول، تبقى الترجمة، أو الترجمات الثلاث، أكثر توافقًا مع المعنى، ووجب من الآن فصاعدًا استخدامها، وإن لم تظهر في ترجمة اسماعيل المصدق.

وألفت هنا إلى أنَّ الهدف من هذه المقالة بالطبع ليس إثبات أنَّ مفكِّرًا عربيًّا أو آخَر قد طوَّر مثل وقبل هايدغر مسألة الضجر بكاملها. إنَّما الهدف، بكلّ بساطة، هو الدقَّة الفلسفيَّة اللَّازمة في استخدام واستنباط واكتشاف المصطلحات، وهي بالتحديد ما يسمح به التاريخ الشديد التعقيد لمصطلحات العربيَّة. أضع نفسي، مع هذا العمل، في نسق ومسار أمثال فتحي المسكيني، وبالأخصِّ موسى وهبه وكمال يوسف الحاج، وهما تركا تفكُّراتٍ لم يتمكَّنا من إتمامها، فقد توفيّ الأوّل بمرضٍ خبيثٍ، وقُتِل الثاني قبل أن يكمِّل عمارته الفلسفيَّة. كان الأوَّل مترجمًا جيّدًا لكانط، وبالتحديد لـ **نقد العقل المحض**[1]، وقد كرَّس أعماله تدريجيًّا لقول الفلسفة، مترجمة وغير مترجمة، في مصطلحٍ عربيٍّ محض، محرِّكًا بشكلٍ جديد بل وتجديديٍّ الفعل والكلمة العربيَين لكي يصوغ تركيباتٍ غير معهودة تحيي الفكر وتنطلق به في عصرنا الحديث.[2] أمَّا الثاني فقد سعى، في عودةٍ من اغترابه في الفكر الفلسفيِّ الغربيِّ ولغته إلى قلب الأمَّة بمعناها كأمَّة لغويَّة عربيّة، لوضع مصطلحاتٍ مصدرها عربيٌّ معبرٌ وموفَّق[3]، فكان مصدره الفصحى وفلسفة اللُّغة الصادرة منها، حيث نجد مصطلحات تناسب مثلاً الوضع اللبنانيَّ المواجه للصهيونيَّة الرافضة للآخر، حيث واجهها بمصطلح "النصلاميَّة"، واللُّغة المحكيَّة أحيانًا، حيث نجد عنده في الحقيقة أفضل ترجمةٍ ممكنة لمصطلح هايدغر الواصف للإنسان بالـ Sterbliche أي، بحسب مصطلح كمال الحاج، هو "موّيت"[4].

أذكر هذين الفيلسوفَين مستطردًا لأؤكِّد في نهاية هذه المقالة على أنَّ علينا وباستطاعتنا الخروج من تحجُّر اللُّغة مهما طال أمده، فلا نتوقَّف فلسفيًّا عند لغة فلاسفة العرب في العصور الوسطى، كما تسعى أوروبا نفسها في برامجها التعليميَّة للقيام به تاركة بل واضعة بشكلٍ مستمرٍّ العرب في خانة الماضي، مع كلِّ ما يرافق ذلك ضمنيًّا سياسيًّا وثقافيًّا. نحن قادرون أكثر من أي وقتٍ مضى على ابتكار مجال فلسفيٍّ جديد لا يواكب العصر فقط بل يواجهه فيدفع به إلى تحوُّل وتجدُّد انطلاقًا من كنوز اللُّغة العربيَّة والإمكانات التي ما فتئت كامنة في متنها.

[1]- عمّانوئيل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبه (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1988).
[2]- راجع: موسى وهبه، كتاب النثر (بيروت: دار التنوير، 2019).
[3]- راجع: كمال يوسف الحاج، في اللغة، المجلّد الخامس، المؤلّفات الكاملة (جونيه، لبنان: بيت الفكر، 2014).
[4]- كمال يوسف الحاج، في الفلسفة اللبنانيّة (2)، المجلّد 11، المؤلّفات الكاملة (جونية، لبنان: بيت الفكر، 2014)، 61.

قائمة المصادر والمراجع

العربيَّة:

1. الأزدي، علي بن الحسن الهُنائي. المُنَجَّد في الُّلغة. القاهرة: عالم الكُتُب، 8891.
2. البستاني، بطرس. محيط المحيط: قاموس مطوَّل للّغة العربيّة. بيروت: مكتبة لبنان، 9102.
3. الحاج، كمال يوسف. في الُّلغة، المجلّد الخامس، المؤلَّفات الكاملة. جونيه، لبنان: بيت الفكر، 4102. و في الفلسفة اللبنانيّة (2)، المجلّد 11، المؤلّفات الكاملة. جونية، لبنان: بيت الفكر، 4102.
4. الداوي، عبد الرزاق. موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر. هايدغر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو. بيروت، لبنان: دار الطليعة، 2991.
5. اليازجي، إبراهيم. كتاب نجعَة الرائد وشِرعَة الوارد في المترادِف والمتوارِد. بيروت: مكتبة لبنان، 5891.
6. ابن منظور. لسان العرب. القاهرة: دار المعارف، 8991.
7. أرسطوطاليس. علم الأخلاق إلى نيقوماخوس. ترجمة أحمد لطفي السيد. القاهرة: دار الكتب المصرية، 4291.
8. درويش، فرانك. "هايدغر وصعوبة "إعادة" تحديد الواقعانية". دراسات فلسفية. 0202/51.
9. كانط، عمّانؤيل. نقد العقل المحض. ترجمة موسى وهبه. بيروت: مركز الإنماء القومي، 8891.
01. هايدغر، مارتن. الفلسفة، الهويّة والذات. ترجمة محمد مزيان. بيروت، لبنان: كلمة للنشر والتوزيع، 5102.
11. هايدغر، مارتن. الكينونة والزمان. ترجمة فتحي المسكيني. بيروت، لبنان: دار الكتاب الجديد المتَّحدة، 2102. والمفاهيم الأساسيّة للميتافيزيقا: العالم، التناهي، الوحدة. ترجمة إسماعيل المصدق. بيروت: دار المدار الإسلامي. يصدر قريبًا. والسؤال عن الشيء. حول نظريَّة المبادئ الترنسندنتاليَّة عند كنت. ترجمة اسماعيل المصدق. بيروت، لبنان: المنظَّمة العربيَّة للترجمة، 2102. والأنتولوجيا. تأويليَّات الحدثيَّة، ترجمة محمد محجوب. بيروت، لبنان: مؤمنون بلا حدود، 9102. والأنطولوجيا. هرمينوطيقا الواقعانيَّة.

ترجمة عمارة الناصر. بيروت: منشورات الجمل، 5102. وكتابات أساسية. منبع الأثر الفني. المجلّد 1. ترجمة إسماعيل المصدق. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 3002. ومدخل إلى الميتافيزيقا. ترجمة عماد نبيل. بيروت، لبنان: دار الفارابي، 5102.

21. هايدغر، مارتن. في الفلسفة والشعر. ترجمة عثمان أمين. القاهرة: الدار القوميَّة للطباعة والنشر، 3691. و ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ - هيلدرلن وماهيَّة الشعر. ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب السيد. القاهرة: دار النهضة العربيَّة، 4691. و نداء الحقيقة. ترجمة عبدالغفار مكاوي. القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، 7791.

31. وهبه، موسى. كتاب النثر. بيروت: دار التنوير، 9102.

الأجنبية

1. Augustine, Confessions. Trans. R. S. Pine-Coffin. London: Penguin Classics, 1961.

2. Heidegger, Martin. Being and Time. Trans. John Macquarrie and Robinson, Edward. London: SCM Press, 1962.

3. Être et temps. Trad. Martineau. https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbnxsYWZyYWlyZXxneDoxNmQ0ZGVlMjYyYjE0YmFi

4. Être et temps. Trad. François Vezin. Paris: Gallimard, 1992.

5. Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit, Gesamtausgabe (GA), Bd. 2930/.

6. Sartre, Jean Paul. “Une Idée Fondamentale de La Phénoménologie de Husserl : L’intentionnalité”. In Situations I : Essais Critiques. Paris: Gallimard, 1947.

ميتافيزيقا السُّؤال
دربة الاستفهام عن الوجود في زمانيَّته ولا زمانيَّته

محمود حيدر
مفكّر وأستاذ محاضر في الفلسفة والإلهيَّات - لبنان.

ملخّص إجماليّ

تستهدف هذه الدراسة التعرُّف على ماهيَّة السؤال في مسرى الاستفهام عن الظاهر والمحتجب في الوجود. ذلك يفترض الكشف عبر السؤال عن ضربين من الزمان الوجوديّ: أوَّلهما يسأل عن زمن الأشياء والماهيَّات، وثانيهما عن عالم فوق زمانيٍّ هو عالم الغيب المطلق. ولا ريب في أنَّ هذا الاختبار التأويليَّ ينطوي على مشقَّة ولطف في آن.. ذلك بأنَّه يضمُّ عناصر متداخلة لا تتوقَّف مفاعيلها على الاستفهام عن الشيء وشيئيَّته، أو على الإنسان بما هو كائن متفرِّد ينطق بالسؤال، ولا كذلك عن سرِّ الوجود المطلق.. وإنَّما أيضًا وأساسًا على السؤال نفسه بما هو سؤال. ذلك يعني أنَّنا بإزاء مقول ميتافيزيقيٍّ يجاوز ما ذهبت إليه الأرسطيَّة في تعريف الفلسفة «بكونها عبارة عن أسئلة، الأصل فيها دهشة الإنسان بالظواهر التي تحيط به».

لكنَّ السؤال الذي سنمضي إلى الإعتناء به هو على شأن آخر أكثر شمولاً وإحاطة. فإلى كونه سليل الدهشة في ظاهرها واستتارها- أي أنَّه يسأل عن الشيء وعن حقيقة الشيء- يسأل عمَّا يحتجب وراء هذه الحقيقة ويكون سببًا لتلك الحقيقة في الآن عينه. بهذه المنزلة من الاعتبار يصبح السؤال نفسه ظاهرة مكوِّنة للوجود الإنساني، بل الظاهرة الأكثر هولاً وإدهاشًا في اختبارات العقل وبديهيات التفكير.

* * *

مفردات مفتاحيَّة: الزمان- اللَّازمان - الكينونة - السؤال والجواب - الوجود اللَّامتناهي - السَّرَيان الجوهريّ - الماهيَّة والهويَّة.

تمهيد

حين يُسأل عن ماهيَّة السؤال وأحواله لا يعود ثمَّة مسافة بين السائل وسؤاله، ولا بينه وبين الإجابة المحتملة. عند ذاك يصير السائل والسؤال والموضوع المسؤول عنه كينونة واحدة. إلَّا أن هذه الكينونة تبقى غير محدَّدة وغير منجزة ما دامت لم تتلقَّ بعد جوابًا لتصبح محدَّدة. ولكي تحصِّل الجواب عمَّا يفصح عنها كماهيَّة وهويَّة ودور عليها أن تتطلَّع إلى ما يحتجب وراء الجدار، وأن تسلك دربة الوصول إلى العلم. هنالك فقط تتهيَّأ للتلقّي، ولما يتدفَّق عليها من معارف لا تتأتَّى إلَّا بسؤالٍ شغوف بالإجابة وواعٍ لبعدَيها المرئيِّ والمستتر.

يجدر القول هنا أنَّ الجواب في المنزلة الميتافيزيقيَّة سمْتُه الإقبال في اللَّحظة التي يسمع فيها نداء الاستفهام. لكن ليس أيَّ نوع من النداء، وإنَّما ذاك الساري في حركة جوهريَّة متمدِّدة في فضاء متعدِّد الأبعاد يضمُّ السائل والسؤال والشيء المسؤول عنه. ومتى عرفنا أنَّ الحركة في الجوهر هي حركة دفعيَّة تختزل الزمن، وتنقل الكينونة المثلَّثة الأضلاع من حال التبدُّد والزوال إلى مقام الثبات والديمومة، عرفنا نظير ذلك أنَّ الحركة العرَضيَّة التي تبدأ ثمَّ تتبدَّد، هي حركة تستهلك الزمن، ويستهلكها الزمن، وتكون النتيجة تبديد السؤال وتبديد جوابه على الأثر.

1. السؤال وجوابه مثنى لا ينفصل

السؤال حركة ممتدَّة من مجهول طلبًا إلى معلوم ما. وهو في المآل الأخير رغبة الفكر في الامتداد إلى ما لا يقف فيه عند حدّ. لهذا السبب، غالبًا ما يكون الجواب شقاءً للسؤال. حيث يكون الجواب فتنة للفكر يغويه إلى أسئلة لا نهاية لها. ذلك هو الوجه المحيرِّ في كلِّ جواب. إلَّا أنَّ ذلك لا يعني أنَّ الجواب شقي في ذاته. إنَّه واثق من ذاته، ويتميَّز بنوع من السموّ. فالمجيب في النهاية هو أكثر سموًّا من السائل. ذلك بأن الجواب هو نضج السؤال في نهاية المطاف[1].

ما يعنينا في هذا المنفسح هو الاستفهام عن الوجود الذي «يوضع موضع سؤال»، في هذا المقام من الاستفهام يُسلَّط نور السؤال على كلِّ شيء، شأنَّه في ذلك شأن تلك النجوم التي يشتدُّ ضياؤها ويحتدُّ كي تنطفئ. فالقوَّة المضيئة التي تعلو بالوجود نحو الصدارة والتي يظهر الوجود عن طريقها بعد اختفاء وتحجُّب، هي في الوقت نفسه ما يهدِّد الوجود بالاختفاء. أمَّا السؤال فهو تلك الحركة التي يغيّر فيها الوجود مجراه فيظهر كإمكانيَّة مرهونة بدورة الزمان. ربما هذا هو بالضبط مصدر الصمت الذي يطبع الجمل الاستفهاميَّة. لكأنَّ الوجود، عندما يضع نفسه موضع سؤال، يبدو كأنَّه يتخلَّى عن صخب انبثاقه، ليكشف عن نفسه وينفتح، ويفتح الجملة على آفاق جديدة، بحيث تغدو

[1]- **M.Blanchot, L'entretien infini, Gallimard, pp. 13- 16.**

الجملة بذلك الانفتاح فاقدة لمركزها الذاتيِّ الذي يصبح خارجًا عنها ومقيمًا في المحلِّ المحايد[1].

كلُّ سؤال عيش في الماقبل والمابعد في الآن عينه. فالسائل عن الماضي يضمر اللَّحظة التي هو فيها، والمقبل الذي سيحلُّ فيه. وعليه، يكون السؤال جامعًا لوحدات زمنيَّة متضادَّة: الماضي والحاضر والآتي. شأنَّه في هذا شأن المثنَّى في فقه اللَّغة. كلٌّ من طرفي المثنَّى يتمِّم نظيره وهو في غاية الرضى. وعليه فهو في الآن عينه «ما قبل وما بعد معًا». ذلك بأنَّه متضمَّن في الموضعين ولا يغادرهما قطّ. فالسؤال قاطن في المعرفة وسليلها. وعليه، فهو ممتدٌّ بين الجهل والعلم، وحركته بينهما حركة امتداد جوهريّ. فلو حصل تقدُّم أو تأخُّر في حركة ظهور العلم من الجهل فهذا عائد إلى الشروط الفيزيائيَّة التي تحكم الوعي البشريَّ ضمن دائرة الزمان والمكان. أمَّا الحقيقة فهي تلك الكامنة في السريان الجوهريِّ الذي يتوقَّف ظهوره على التناسب والتطابق بين السؤال والجواب.

لكن السؤال ليس مجرَّد علاقة، وإنَّما هو سيرورة تضمُّ طرفيها وتوحِّد بينهما. العلاقة لا يعوَّل عليها في التناظر داخل الجنس الواحد. فالسؤال والجواب جنس واحد. والتقابل بينهما لا ينبني على التناقص وإنَّما على ضديَّة خلاَّقة تؤول إلى التكامل والانسجام والوحدة. السؤال هو أشبه بإجراء تلقيحيٍّ لوضعيَّة تتمتَّع بالاستعداد للولادة والانبثاق.

السؤال مفطور على المثنَّى. ذلك بأنَّ مبعثه البَدئيَّ مبنيٌّ على طرفين متلازمين لا انفصام لهما: الاستفهام وجوابه. ولأنَّه كذلك فهو محيط بزمنين ومحاطٌ بهما في نفس الآن: -1زمانُه بما هو مفهوم كليٌّ يناظر الأنطولوجيا (علم الوجود). -2وزمان الجواب الخاصّ به بوصفه مفهومًا جزئيًّا يتاخم الظواهر السارية في التاريخ. إنَّ هذه الخاصِّية التكوينيَّة للسؤال أكسبته صفة المثنَّى في حضوره المركَّب: الميتافيزيقيّ والتاريخيّ. ما يعني أنَّه في الآن عينه، ما قبل وما بعد، ومبتدأ وخبر، ومبدأ وغاية. مثال: السؤال قاطن في الجهل بالموجود، وهو سليله ولولاه ما ظهر. وهو أيضًا قاطن في العلم وهو سليله ما دام كلُّ علم بشيء يستدعي الاستفهام. هنا يصير السؤال زمانًا ممتدًّا بين الجهل والعلم. إلاَّ أنَّ حركته الامتداديَّة هي امتداد وسريان جوهريّ. ولو حصل تقدُّم أو تأخُّر في حركة العلم بشيء ما من بعد الجهل به، فهذا عائد إلى الشروط الفيزيائيَّة الحاكمة على الوعي البشريِّ ضمن دائرة الزمان والمكان. أمَّا الحقيقة فهي السريان الجوهريَّ الذي يتحقَّق ظهوره بالتناسب والتطابق بين السؤال وجوابه.

لكن السؤال ليس مجرَّد علاقة بين مجهول ومعلوم، فماهيَّتُه الأصيلة في الواقع الخارجيِّ غير ماهيَّتها الاعتباريَّة في الذهن. من سمات مقولة العلاقة كما حدّدتها الميتافيزيقا أنَّها بسيطة لا تُدرَك إلاَّ بالتركيب، فهي مولود بديهيٌّ لقوانين هذا العالم المتناقض والكثيف ولا تقوم إلاَّ به. فالعلاقة

[1]- **ipID, pp. 17.**

لا تحدث إلَّا بين واقعين وأكثر. وإن لم توجد الحدود والوقائع فلا وجود لشيء اسمه علاقة. فالعلاقة ـ على ما تنظر الفلسفة الأولى ـ من أوهن مقولات الفكر، بل إنَّها الأكثر زوالاً وتبدُّلاً. ومع ذلك فهي موجودة مع كونها غير قائمة بذاتها. بها تظهر الأشياء متَّحدة 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 تضادّ، وثالثة بقرب أو بعد. وعلى صعيد الواقع فإنَّها تجمع بين أقسام كيان واقعيٍّ أو بين كائنات كاملة محافظة عليها في تعدُّدها. وهكذا يستحيل تقديم توصيف محدَّد للعلاقة، حيث لا وجود مستقلّ لها. إنَّها كالماهيَّة من وجهٍ ما، لا موجودة ولا معدومة إلَّا إذا عرض عليها الوجود لتكون به ويكون بها. لذلك سيقول عنها أرسطو، إنَّها واحدة من المقولات العشر، وهي عَرَضٌ يظهر لدى الكائن بمثابة اتِّجاه. أي أنَّها صوب آخر، تطلُّع، ميلٌ، مرجعٌ، ويقتضي دائمًا لظهوره وجود كائنين متقابلين على الأقلّ. صاحب العلاقة وقطبها الآخر، ثمَّ الاتصال بينهما[1].

2. المثنَّى كحاضن للسؤال والجواب

كلُّ جملة تجد تتمَّتها واستمرارها في أخرى. إلَّا أنَّ السؤال لا يجد تتمَّته واستمراره في الجواب. إنَّه، على العكس من ذلك، ينتهي وينغلق بفضل الجواب. ليقيم السؤال نوعًا من العلاقة التي تتميَّز بالانفتاح والحركة الحرَّة. وما يحدِّده ردًّا واستجابة هو بالضبط ما يوقف مدَّ الحركة ويسدُّ أمامها الأبواب. يتلهَّف السؤال إلى الجواب وينتظره، لكنَّ الجواب لا يهدِّئ من روع السؤال. وحتى إن هو قضى عليه وأوقفه فإنَّه لا يقضي على الانتظار الذي هو سؤال السؤال. السؤال والجواب، بين هذين الطرفين مواجهة وعلاقة غريبة، من حيث إنَّ السؤال يتوخَّى من الجواب ما هو **غريب** عنه، كما يريد في الوقت نفسه أن يظلَّ قائمًا في الجواب كحركة يريد الجواب إيقافها ليخلد إلى الراحة. غير أنَّ على الجواب، عندما يجيب، أن يستعيد ماهيَّة السؤال التي لا يذيبها ما يجيب عنه.

السؤال بما هو سؤال لا محمول له من دون موضوع يحمله. فلا وجود له في الخارج بلا موضوعه. فعندما نطرح سؤالاً عن شيء ما لا يكون هذا السؤال مستقلاً عن ذلك الشيء. وهنا تكمن خصوصيَّته كمفهوم لا نظير له بين المفاهيم.

أمَّا السؤال فلا يقوم على النفي، لأنَّه ليس نقيض الجواب بل ثمَّة تقابل الوقت والانتظار. وإنَّما سيرورة تناظر تضمُّ طرفيها وتوحِّد بينهما. السؤال والجواب من جنس واحد. والتقابل بينهما لا

[1]- (الموسوعة الفلسفيَّة ـ معهد الإنماء العربي ـ إشراف: معن زيادة، بيروت- 1984. راجع مصطلح علاقة).

ينبني على التناقض وإنما على ضدِّيَّة خلاّقة تؤول إلى التكامل والانسجام والوحدة. ولذا فإنَّ فعاليَّة السؤال أشبه بإجراء تلقيحيٍّ لوضعيَّة طبيعيَّة أو فوق طبيعيَّة تتمتَّع بالاستعداد للولادة والانبثاق.

المثنَّى واحد وإن تركَّب من صورتين. ذلك بأنَّ كلاًّ من هاتين الصورتين المؤلِّفتين للمثنَّى هي صفة من صفات واحديَّته. لذلك يكون السؤال وجوابه جوهر واحديَّة المثنَّى. ومزيَّة السؤال بوصف كونه مثنَّى أنَّه جوهر يحمل صفتين متلازمتين: الاستفهام والإجابة. وهاتان الصفتان موقعهما واحد في الزمان المطلق. متكثِّرٌ في الزمان الجزئيّ.

فقد يتميَّز شيئان متباينان أحدهما عن الآخر، إمَّا بتنوُّع صفات هذه الجواهر، أو بتنوُّع أعراض هذه الجواهر، فلو وجدت جواهر عدَّة متميّزة بعضها عن بعض لكان تميُّزها إمَّا بتنوُّع الصفات أو بتنوُّع الأعراض. وإذا كان تميُّزها بتنوُّع الصفات فحسب، فإنَّنا سنسلِّم إذًا بأنَّه لا يوجد غير جوهر واحد للصفة الواحدة. وإذا كان تميُّزهما بتنوُّع الأعراض، وبما أنَّ الجوهر متقدِّم بالطبع على أعراضه، فإنَّنا لا نستطيع، -إن نحن أبعدنا الأعراض واعتبرنا الجوهر في ذاته، أي من منظور الحقيقة - أن نتصوَّره متميّزًا عن جوهر آخر. بمعنى أنَّه لا يمكن أن يوجد في الطبيعة جوهران لهما صفة واحدة، أي أنَّهما يتَّفقان في شيء ما. وتبعًا لذلك فإنَّه لا يمكن لأحدهما أن يكون علَّة للآخر، بمعنى أنَّه لا يمكن لأحدهما أن ينتج من الآخر. وما يبرهن على هذه القضيَّة أنَّه لو أمكن للجوهر أن ينتج من شيء آخر لكانت معرفته متوقِّفة على معرفة علَّته، وبالتالي لما كان الجوهر جوهرًا.[1]

وعليه، لا يعمل السؤال وجوابه خارج المثنَّى.. ولا يرتضي لنفسه أن يكون انشقاق الواحد عن الإثنين، بحيث لو تآلف هذان الإثنان من بعد المكابدة في مشقَّة التناقض، أن يظهر كثالث يروح يستعيد استبداد الأنا بالغير ليصبح أولاً من جديد.

بهذه الصيرورة لا يُشتقُّ السؤال من نقيضين: الأنا السائلة والآخر المجيب. بل السؤال بوصفه إرادة استفهام هو ممَّا يُشتقُّ منه، لا من سواه، نظرًا لأصالته وفعاليَّاته التوليديَّة، يستطيع صاحب السؤال أن يتمثَّل حال سواه ويكونه، بشرط أن يعقد النيَّة على الخروج من كهف الثنائيَّة واحترابها. ففي هذا الكهف تحتدم الأنا مع كلِّ من يغايرها هويَّتها. وفي هذه الحال يستحيل كلٌّ منهما نقيضين متنافرين لا يلتقيان على كلمة سواء. بل قد يسعى كلٌّ منهما إلى تدمير نظيره، أو-في أحسن حال- ليقيم معه توازن هلع لا يلبث بعد هنيهة أن ينفجر لتصيب شظاياه الإثنين معًا. ولنا هنا على سبيل المناسبة أن نذكر شاهدًا من مختبرات الحداثة الغربيَّة:

كان نيتشه - وهو ينقد ثنائيَّة الخير والشرِّ في عقل الغرب- يتساءل عن الكيفيَّة التي يمكن لشيء

---

[1]- باروخ سبينوزا – علم الأخلاق – ترجمة: جلال الدين سعيد – المنظَّمة العربيَّة للترجمة – توزيع مركز دراسات الوحدة العربيَّة – بيروت – 2009 – ص 35.

من غناه لفقره، ومن صحَّته لمرضه، ومن راحته لتعبه ومن شبابه لهرمه. وإذا كان الفردُ العاديُّ يحيا هذا التناقض فطرةً وسليقةً وطبعًا بحياته النقيضين معًا، فإنَّه على بصيرة من أمره، فكيف حياة أهل الغرام التي لا يعرفها إلاَّ أصحابها، ولعلَّ السبب في غيابها عنَّا هو أنَّنا قد تجافينا عن فطرتنا، فلم نعش النقيض قائمًا في ذات نقيضه؟

ولهذا كان علمُنا بباطن الشيء يجعلنا نعلم ظاهره ضرورة وبداهة والعكس بالعكس[1]. ولنا في هذا مثال: فلو علمتَ أنَّ الحركة في كلٍّ من الزوجين النقيضين من كلِّ شيء، تنتهي وتبدأ في الزوج الآخر في وقتٍ واحدٍ، لوجدت أنَّ السبب في ذلك إنَّما هو من أجل أن تظلَّ مستمرَّة دائمًا وأبدًا. فالشيء المتحرِّك الذي تنتهي حركته في أحد الزوجين وتبدأ في الزوج الآخر في وقتٍ واحدٍ، إنَّما هي حركةٌ مستمرةٌ لا تتوقَّف، وفيها تتمثَّل الصلة بين الخالق والمخلوق،- وبين النظير ونظيره-، وذلك في صورة رحمته التي وسعت كلَّ شيء. وفي استمرار هذه الصلة المتبادلة على السواء والتعادل المتبادل ، يتجلَّى سرُّ هذا الوجود في صورة قيام النهاية في البداية والبداية في النهاية في كلِّ شيء[2]. فإذا نظرت مثلاً إلى معنى التزاوج الذي يتَّجه إلى الاتِّصال مستقلاً عن معنى التجاوز الذي يتجه إلى تعدي الشيْ الذي تتجاوزه منفصلاً عنه، وجدت أنه ليس إلى تعرّف أيٍّ منهما من سبيل إلاَّ من خلال الآخر.

إذن، يقوم المثنَّى على رابطة التماثل والانسجام والتكامل. وأمَّا الاثنينيَّة فتقوم على جدليَّة التناقض؛ حيث ينفي الحقُّ وجود الباطل؛ لذا يدخل الحقُّ والباطل في علاقة تناقض، أمَّا وجود الأبيض في تضادٍّ مع الأسود، والصلة بينهما صلة تضادّ، فالحالتان المتضادَّتان إذا تتالتا، أو اجتمعتا معًا في نفس المدرك كان شعوره بهما أتمَّ وأوضح، وهذا لا يَصدق على الإحساسات والإدراكات والصور العقليَّة فحسب بل يصدق أيضًا على جميع حالات الشعور كاللَّذة والألم والتعب والراحة.. فالحالات النفسيَّة المتضادَّة يوضح بعضها بعضًا، وبضدِّها تتميَّز الأشياء، وقانون التضادِّ أحد قوانين التداعي والتقابل[3].

والتقابل (opposition) (هو علاقة بين شيئين أحدهما مواجه للآخر، أو علاقة بين متحرّكين يقتربان سوية من نقطة واحدة، أو يبتعدان عنها، وفي المنطق يأخذ التقابل وجهين أحدهما تقابل الحدود، والآخر هو تقابل القضايا. فالمتقابلان في تقابل الحدود هما اللَّذان لا يجتمعان في شيء واحد، في زمان

[1]- محمد عنبر - مقدِّمة لديوان العارف بالله العلاَّمة الشيخ أحمد محمد حيدر "النغم القدسي" - دار الشمال - طرابلس - لبنان - 1997 - ص(18).

[2]- المصدر نفسه - ص (20).

[3]- ـ المعجم الفلسفي، ص 285.

واحد، ويمكن التمييز هنا بين أربعة أقسام، أو أنواع من التقابل:

1 - تقابل السلب والإيجاب مثل الشعور واللَّاشعور.

2 - تقابل المتضايفين مثل الأبوَّة والبنوَّة.

3 - تقابل الضدَّين مثل السواد والبياض.

4 - تقابل العدم والملكة مثل العمى والبصر.

أمَّا تقابل القضايا فيطلق على القضيَّتين اللَّتين تختلفان بالكمِّ، أو بالكيف أو بهما معًا، ويكون موضوعهما أو محمولهما واحدًا، ولهذا التقابل أربعة أقسام أيضًا[1].

ـ التداخل عند اختلاف القضيَّتين بالكم فقط.

ـ التضادُّ عند اختلافهما بالكيف فقط.

ـ التضادُّ الفرعي عند الاختلاف بالكيف فقط شرط أن تكون كلٌّ من القضيَّتين جزئيَّة.

ـ التناقض عند الاختلاف بالكمِّ والكيف معًا[2].

وهكذا لا ترضى طبيعة العقل البشريِّ بالفصل، فحين تقوم بعمليَّة التقابل الثنائيِّ تضع الطرف الأول في حال تعارض مع الطرف الثاني، ومع أطراف أخرى تشترك معه في الحال، أو الصفة... لكنَّ هذين الطرفين إذا نظرنا إليهما على أنَّهما طرفا عصا فثمَّة ما يربط بينهما، ويشكِّل موقعًا وسطًا هو ما يمكن أن نسمّيه حال شبه التضادّ، أو العلاقة بين طرفي الثنائيَّة، فـ لا يرضى الدماغ البشريُّ عن الانفصال الناجم عن إقامة مثل هذا التقابل القطبيِّ، فيبحث عن موقع وسط".[3] فثمَّة منطقة وسطى بين السالب والموجب في الفكر الفلسفيِّ تربط بين الطرفين، ويستطيع الدماغ البشريُّ أن يلتقط المنطقة الوسطى بين طرفي الثنائيَّة، أو الجزء الأوسط الواقع بين حدَّيها. وقد مثَّل كلود ليفي شتراوس لهذه العمليَّة بالإشارات الضوئيَّة، فثمَّة إشارة وسط بين الأحمر والأخضر تتيح مسافة للذهن البشريِّ؛ ليتهيَّأ، والفعل البشريُّ هو الذي يختارها[4]. وعليه يشترط في الضدَّين أن يكونا من جنس واحد كاللَّذة / الألم "هما من الكيفيَّات النفسيَّة الأوليَّة، فليست اللَّذة خروجًا من الألم، ولا الألم خروجًا من اللَّذة، بل اللَّذة والألم كلاهما وجوديَّان، ولكلٍّ منهما شروط خاصَّة تدلُّ

[1]- سمر الديوب – الثنائيَّات الضديَّة – بحث في المصطلح ودلالاته – المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيَّة – بيروت – 2018 – ص 18.

[2]ـ المرجع السابق، ص -318 319.

[3]- إدموند ليتش: 2002، كلود ليفي شتراوس دراسة فكريَّة، ترجمة: د. ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ص 24.

[4]- المرجع السابق، ص 25.

على أنَّهما إيجابيَّان"[1] والإيجاب / السلب "والإيجاب عند الفلاسفة هو إيقاع النسبة وإيجادها، وفي الجملة هو الحكم بوجود محمول لموضوع، وهو نقيض السلب، كما أن الإثبات هو نقيض النفي"[2].

وتشكل الأضداد ما يسمى بقانون وحدة الأضداد وصراعها، فكل شيء يحتوي على أضداد، ووحدة الأضداد نسبية، وصراعها مطلق، وهو قانون "مطلق للواقع، وفهمه بالعقل الإنساني يعبر عن ماهية الجدل المادي ولبّه.. وصراع الأضداد يعني أن التناقض داخل ماهية شيء ما يتم حلُّه بشكل دائم، ولما كان يُعاد تقديمه بشكل دائم فإنَّه يتسبَّب في تحويل القديم إلى جديد... وقد فسَّرت الماركسيَّة، وعرفت قانون وحدة الأضداد بأنَّه قانون المعرفة، وقانون العالم الموضوعيّ"[3].

أمَّا الضدّيَّة في المثنَّى فهي تعني وجود أمرين متضادَّين مرتبطين برباط واحد، وهو مبدأ يقوم عليها إيقاع الكون ونظامه، فالنور والظلمة في النهار والليل ثنائيَّة ضديَّة يجمعها اليوم، والفرح والحزن متضادَّان، ويختفي أحدهما وراء الآخر، وكذلك النجاح والفشل، والغنى والفقر، والعلم والجهل.... لكن العلاقة بين الثنائيَّات الضديَّة علاقة تضادّ؛ أي تواز بين طرفي الثنائيَّة، أمَّا علاقة التناقض فتقوم على النفي، فوجود طرف ينفي وجود الطرف الآخر[4].

3. ميتافيزيقا الاستفهام

نقصد بكلامنا على "السؤال المؤسِّس". ذات الذي يؤسَّسُ منه وعليه فهم الوجود كوجود بالذات، والتعرُّف على الموجود بما هو موجود. ما يعني ان حقيقة التأسيس في هذا السؤال مبنيَّة على تلازم وطيد بين الأنطولوجيِّ (علم الوجود) والفينومينولوجيِّ (علم ظواهر الوجود). أمَّا جلاء هذه الحقيقة فلا يتأتَّى من التشطير بين المرتبتين، وإنَّما من التجانس والانسجام بينهما، حيث يكون السؤال مطابقًا لكلِّ مرتبة وجوديَّة بقَدَرِها.

وما كنَّا لنتطلَّع إلى سؤال يؤسِّس ويفتح على بدءٍ جديد، إلا لإخفاق الميتافيزيقا في الإفلات من عالم الممكنات. فالأسئلة الناشئةَ من هذا العالم والمشدودةُ إليه هي أسئلة تتبدَّد تبعًا لتبدِّد موضوعاتها. أمَّا السؤال المؤسِّس فسمْتُه الأصالة والامتداد ومجاوزة الممكنات العارضة. ذلك رغم الاعتناء بها من جهة كونها ممرًّا ضروريًّا الى متاخمة المطلق. هو إذًا سؤال جوهريٌّ أصيل ولا يتبدَّد لأنَّه موصول باللَّامتناهي. لأنَّه بالمطلق يكتسب السؤال المؤسِّس القدرة على التأسيس للمابعد.

---

[1]- المعجم الفلسفي، ص126.
[2]- المرجع السابق، ص 179.
[3]- الموسوعة الفلسفيَّة، ص373.
[4]- سمر الديوب – مصدر سبق ذكره – ص 21.

حيث لا يحد من تجدُّده وديمومته تعاقب الزمن الفيزيائيِّ مهما تنوَّعت موضوعاته وتكثَّرت أحداثه.

والسؤال المؤسِّس يرقب كلَّ سؤال يأتي من بعده. يعاينُه ويعتني به ويسدِّدُه. والأثر المترتِّب على المعاينة والاعتناء والتسديد لا يقتصر على نتائج المراقبة والفحص لجهة صوابها أو خطأِها، وإنَّما في معرفة صواب وخطأ السؤال نفسه. أي أنَّ المؤسِّس يعاين حصاد عمله في ما هو يعتني بكلِّ سؤال فرعيٍّ ويختبر جدواه. فلو جاءت النتيجة، على سبيل المثال، باطلة، ذلك يعني أن السؤال نفسه يحمل في داخله علَّة بطلانه. إنَّها طريقة عمل السؤال المؤسِّس التي تتوسَّل حكم الواقع لا حكم القيمة. تبعًا لهذه الطريقة لا أحكامُه متعلِّقة بخيريَّة مقاصد الفكرة أو حسن طويَّتها، وإنَّما بالظرف الزمانيِّ والمكانيِّ التي ولدت فيه. وهو ما تشير إليه القاعدة التالية: إنَّ حقَّانيَّة كلِّ استفهام تعود إلى التناسب بين لحظة صدوره واللَّحظة التي يستجاب له فيها. على سبيل المثال، لو أخذنا بفكرة ما لنصنع منها حدثًا تاريخيًّا، فإنَّ سريانها في الواقع من أجل أن تحقِّق غايتها لا يتوقَّف على مشروعيَّتها الأخلاقيَّة فحسب، وإنَّما أيضًا على تناسبها مع أوان ظهورها، أي على توفُّر الشروط الزمانيَّة والمكانيَّة المناسبة لماهيَّتها وأصلها. فالفكرة التي تظهر في غير أوانها لا تبطل فقط لأنَّ الظروف لم تكن ناضجة لولادتها الطبيعيَّة، وإنَّما لخلل في ذات الفكرة نفسها. فالسؤال المؤسِّس بصير بظروف الزمان والمكان، يستدلُّ ويدلُّ، يستهدي ويهدي، يدبِّر الفكرة ويرعاها بعقل صارم، ولا يهمُّه حُسن مظهرها وقوَّة جاذبيَّتها. والفكرة التي تستثير دهشة سائلها وحيرتِه، هي وليدة ظرف زمانيٍّ ومكانيٍّ محدَّد. لهذا السبب تروح تُفرغ كلَّ طاقتها ضمن هذين الظرفين ولا تتعدَّاهما. فإنَّما هي محكومة بوعي تاريخيٍّ معيَّن تستجيب له وتنتهي بانتهائه. وعليه، فإنَّ للأفكار بَدءًا وختامًا، ومبتدأ وخبرًا. وهي ككلِّ العوالم تولد وتعيش ثمَّ تشيخ وتؤول إلى الانتهاء. ولأنَّها متعلِّقة بزمان حدوثها وجغرافيَّته كان لكلِّ فكرة مكان تولد فيه وتنمو حتى تؤدّي الغاية من ولادتها.

والسؤال المؤسِّس محيط بمبتدأ الأفكار وخواتيمها. ومتبصِّرٌ في مسار زمن الكائن الإنسانيِّ ومآلاته. من أجل ذلك، كان له أن يحظى بمكانة أصيلة في علم الإلهيَّات وفي فلسفة التاريخ. وهذه المكانة متأتّية من توفُّره على تكوين ذاتيٍّ يمكِّنه من متاخمة الوجود بحاضريَّتيه المطلقة والنسبيَّة. ولذا فهو سؤال أصيل التناسب بين لحظة صدور الفكرة وزمن تحقُّقها في واقع محدَّد. على حين أنَّ تحويل الفكرة إلى حدث هو أمرٌ غير مرهون فحسب برغبة السائل والميقات الذي يحدِّده لتلقّي الجواب وإنَّما يعود إلى ما تقرِّره روح الزمن التي تحدِّد الوقت الأنسب لمثل هذا التحويل. فلكي يكتمل السؤال المؤسِّس وينجز ذاته سيكون على سائله أن يبذل جهدًا مضنيًا للعثور على ما يؤسِّس لآفاق الفكر وما يوقظ التاريخ من كسلِه ووهنه، وكذلك ما يحمل على التساؤل عمَّا يحتجب أو يتعذَّر فهمه.

العثور على استفهام يؤسِّس للآفاق فعل مبدع. فهو إمَّا أن يكون استئنافًا ليقظة بعد إخفاق، وإمَّا أنَّه بدءٌ مستحدث غير مسبوق بنظير. وفي كلا الحالين يحتاج الأمر إلى استراتيجيَّة مسدَّدة بجميل الصبر. فلا شيء يقوى على الزمن وما يكتظُّ به من أسئلة قهريَّة سواه. ولو شئنا أن نجعل الصبر منهجًا لأقمناه في فضاء يتعدَّى زمان الصابر ومسكنه. فبذلك يستطيع من اتَّخذ سيريَّة الصبر دُربةً له أن يتلقَّى الجواب من دون أن يستيئس، أو أن ينال منه ضيق الصدر. والصبر مقولة زمانيَّة لا يستطيع السؤال المؤسِّس أن يحظى بأهليَّة التأسيس إلَّا بتدبُّرها. ذلك بأنَّ جلاء كلِّ غامض أو مجهول، سواء في عالم المعقولات المجرَّدة أم في عالم الممكنات الحسّيَّة، يلزمه عزم دؤوب على احتواء الزمن. وعليه، فإنَّ شرط إنجاز السؤال المؤسِّس نفسه، هو في تمكُّنه من السيطرة على زمن الاستفهام عن الكينونة وما فيها. أمَّا لو تعجَّل السائل تحصيل الجواب على ما سأل بقي سؤاله ناقصًا. ففي هذه الحال لا يعود يتسنَّى للسائل أن يعقد ميثاقًا مع المجيب ليأتيه بالإجابة. والإجابة المأمولة تمكث هنالك في مكان ما من المقبل، فمتى آنت مدَّتها أقبلت نحو طالبها كأنمَّا تجيء إليه من هيكل الكمال الأبديّ. السؤال الذي كمُلَت عناصره وصار أهلاً للتأسيس جوابُه كامن فيه من قبل أن يظهر إلى العلن. ولأنَّ العلاقة بين السؤال والجواب هي علاقة إيجاد وتبادل، فإنَّ مقوِّمات السؤال المتشكِّلة من ضرورات اللَّحظة ومن وعي السائل بها، هي ما تجعل كلَّ سؤال فرعيٍّ على عهد وثيق بالسؤال المؤسِّس. ولهذه العمليَّة التبادليَّة لها زمانها الوجوديُّ الخاصُّ؛ حيث يتعرَّف السائل على ما يسأل عنه بواسطة السؤال نفسه. أي بالسؤال الذي ينضج ويكتمل قوامه بصبر المتدبِّر على المطلوب.

كان الفيلسوف الألمانيُّ فرانز فون بادر (Franz Von Baader 1756- 1841) (وهو أحد أهمِّ فلاسفة عصر المثاليَّة الألمانيَّة) يتحدَّث عن المبدأ الذي يؤسِّس ويؤسَّس منه وعليه. وقد قارب موضوعه الشائك على نحو فارق فيه معظم فلاسفة الحداثة من ديكارت مرورًا بكانط وصولاً إلى هيغل ومن تبعهم[1].

تبتدئ الفلسفة عند بادر بالسؤال عن الذي يؤسِّس بنية الكينونة والتفكير. ويقصد بذلك المبدأ الأساسيّ الذي يُحدث الكينونة ويؤيّدها ويرعاها. هذا المبدأ يجيء إثر النسيان الذي اقترفته الميتافيزيقا الأولى بحقِّ الوجود ثمَّ سرى بالوراثة إلى أزمنة الحداثة. وهو يذكّر بهذا المبدأ الذي يخلق ويؤسِّس ويدعم في الوقت نفسه. هو عنده أكثر من مجرَّد سبب أوَّل، أو محرّك أول كما وصفه أرسطو مثلاً. فعندما يكون الذي يُحدث ويؤيّد ويساعد مؤسِّسًا فبديهيٌّ أن يكون هو الذي يُحدث ويؤيّد ويساعد. فالمحدِث والمؤسّس الأول لا يمكن أن يُحدث ويؤسّس غيره من

[1]- Franz von Baader، Schelling، Paderborn 7115; Emmanuel Tourpe, L'Audace théosophique de Baader: premiers pas dans la philosophie religieuse de Franz von Baader (5671- 5485), Paris 7115.

قبل أن يُحدث ويؤسّس نفسه أولاً. ومن خلال كونه مؤسِّسًا لذاته فقط، يمكن لذاتيّ التأسيس أن يؤسّس.

لقد رأى أنَّه لا يمكن لسببيَّة أُولى لا تكون مؤسَّسة بذاتها أن تكون سببيَّة أُولى. وأيُّ تفكير لا يكون تفكيراً نابعًا من ذاته وواعيًا لذاته وللغير، لا يمكن أن يكون مؤسِّسًا ومُحدِثا للتفكير والوعي. فالسببيَّة الأولى سببيَّة أولى لأنَّ الإحداث يعني التأسيس بالذات، والتفكير بالذات والوعي بالذات. وإنَّ هذا الإحداث للذَّات وإنشاء الذات لا يمكن أن يحدث بأيِّ شكل في العالم المتناهي، وإنَّما في حياة الحقيقة الإلهيَّة اللَّامشروطة والأزليَّة والتي لا بداية لها[1].

فالمبدأ المؤسِّس بحقٍّ هو الذي يولِّد المعرفة وكلَّ ما يتعلَّقبها. ذلك بأنَّ المعرفة المطلقة والخالقيَّة المطلقة تتماهيان في المبدأ. أي مطابقة روح السؤال مع روح الاستجابة. وبذلك يكون المبدأ المؤسِّس للسؤال المؤسِّس مبدأ حقانيًّا، يتاخم الأبديَّة ويرعاها بقدر ما يفيض على الزمان الطبيعيِّ ويرعى أحقابه المتفاوتة في ضعفها وشدَّتها. لذلك فإنَّ من السمات الجوهريَّة للمبدأ المؤسِّس هو التنبيه إلى أن تماهي الذات والموضوع في العقل الواعي لذاته يفضي إلى إدراكهما معًا بحيث يدرك عندما يُحدِث. وعندما لا يكون وعي الذات تماهيًا أزليًّا بين الذات والموضوع لا يكون تماهياً حقيقياً؛ لأن التماهي بين ما يُحدِث وبين ما يُحدَث، والتماهي بين ذات وموضوع الوعي الذاتيِّ الذي لا ينشأ إلَّا في الزمن، ليس تماهيًا، بل هو تعاقب وإلغاء للفوارق. وهذه المعرفة اللَّاأوليَّة أو الثانويَّة هي معرفة ذاتيَّة لكلِّ عقلٍ متناه. والعقل المتناهي لا يؤسِّس ولا يحدِث نفسه، ولا يُعرف إلَّا بكونه معروفًا من الروح المطلق الذي أحدثه. أمَّا النتيجة التي يتوصَّل إليها فون بادر فهي التنظير لنظريَّة معرفة تقوم على الوصل بين الموجود والواجد، وعلى رعاية المبدأ المؤسِّس للموجودات بحيث لا يغادرها قيد أنملة: وبناء على هذه النتيجة يصبح كلُّ تفكير ذاتيٍّ للموجود المحدود مفكَّر فيه، ويعرِف بمعرفته أنَّه مفكَّر فيه في الوقت نفسه. بذلك يكون بادر أول من أماط اللِّثام عن الخلل العرفيِّ في ذاتيَّة الكوجيتو الديكارتيِّ، على أساس أن "الأنا أفكر" (الكوجيتو) هي دائمًا في الوقت نفسه «أنا مفكّرٌ فيّ إذا أنا أفكِّر (cogitor ergo cogito)[2].

4. ماهيَّة السؤال المؤسِّس وجوابه

تظهر ماهيَّة السؤال المؤسِّس في التعرُّف على ثلاثة أركان: على السؤال نفسه، وعلى أحوال

[1]-- See. Franz von Baader، Über das Verhältnis des Wissens zum Glauben، in SW I، p 185; Vorlesungen über spekulative Dogmatik (abbr. VD)، in: SW، Vol. VIII، 115; Erläuterungen zu sämtlichen Schriften von Louis Claude de Saint-Martin (abbr. E)، in SW، Vol. XII، p. 714، 178171- and others.

[2]- IPID, P. 179.

السائل، وعلى فعاليَّاته في المجالين الأنطولوجيِّ والتاريخيِّ. وما من ريب في أنَّ مهمَّة كهذه تنطوي على عناصر متداخلة لا تتوقَّف أبعادها على الاستفهام عن الشيء وشيئيَّته، أو على فرادة الإنسان بما هو كائن يسأل، ولا كذلك عن سرِّ الوجود المطلق.. وإنَّما أساسًا على السؤال بما هو سؤال. أي على جوهريَّته وحضوره كقيمة أصيلة في الحيوات الإنسانيَّة. ما يعني أنَّنا بإزاء مقولٍ أنطولوجيٍّ يضاعف ممَّا ذهبت إليه الفلسفة الأولى في تعريف الفلسفة "بكونها عبارة عن أسئلة، الأصل فيها دهشة الإنسان بالظواهر التي تحيط به". لكنَّ السؤال، والسؤال المؤسِّس على وجه الخصوص، هو الظاهرة الأكثر هولاً وإدهاشًا في اختبارات العقل البشريِّ الواعي. حين يُسأل عن السؤال وأحواله لا يعود ثمَّة مسافة بين السائل وسؤاله، ولا بينه وبين الإجابة المحتملة. في لحظة بَدئه وانبثاقه يصير السائل والسؤال والموضوع المتعرَّف عليه كينونة واحدة. إلَّا أنَّ المؤسِّس بحكم طبيعته المؤسِّسة ينبري إلى الاعتناء بعالم الكثرة ليحدِّد لكلِّ فرد من أفرادها ماهيَّته وهوّيَّته والدور المناط به في الزمان والمكان المحدَّدين. لذا تبقى الكينونة غير محدَّدة وغير منجزة ما دامت لم تتلقَّ بعد جوابًا عمَّا تطلبه لتصبح محدَّدة. ولكي تحصِّل الكينونة الجواب عمَّا يفصح عنها كماهيَّة وهوّيَّة ودور عليها أن تتطلَّع إلى المقبل، وأن تنتقل إليه وتستوطنه لتعيشه بكثافته ولطائفه. فهناك تتهيَّأ للتلقّي. الجواب سمْتُه الإقبال في اللَّحظة التي يسمع فيها نداء السؤال. لكن ذلك السؤال الذي يسري ضمن حركة جوهريَّة مطابقة لروح الكينونة المتشكِّلة من ثلاثيَّة السائل والسؤال والشيء المسؤول عنه. ذلك بأنَّ الحركة في الجوهر هي حركة دفعيَّة تختزل الزمن وتنقل الكينونة المثلَّثة الأضلاع من حال التبدُّد والزوال إلى مقام الثبات والديمومة. وهي على خلاف الحركة الامتداديَّة الفيزيائيَّة التي تستهلك الزمن ويستهلكها، وتكون النتيجة تبديد السؤال وتبديد جوابه.

لقد اختبر العقل البشريُّ بالسؤال أول تمرين له في رحلة التعرُّف على مثلث الوجود: الله، الكون، الإنسان. وبه فُتِحَ بابُ التعرُّف على ما يستتر عن العين والعقل. فقد أقرَّ له العقلاء منذ الزمن الأول بهذه المزيَّة، حتى صار السؤال عندهم دُربةَ الفكر إلى فهم ما استغلق عليهم من حقائق. وما ذلك إلَّا لكون الاستفهام علامة دالَّة على سَرَيان العقل في الزمان اللَّامحدود، وبالتالي قدرة الإنسان على تقسيمه وترتيبه ونظمه ضمن مواقيت محدَّدة تناسب شرائط عيشه.

مؤدَّى ما نقصده، أن ما لا يؤسِّس لا يعوَّل عليه. وأن مقتضى التأسيس متاخمة منابت الأفهام والأفكار وتمييز صوابها من بطلانها، ثمَّ إعادة تأليفها تبعًا لتحوُّلات الأزمنة ومقتضياتها. ما يعني أنَّ السعي للعثور على مبدأ مؤسِّس هو فعلٌ زمانيٌّ ومكانيٌّ بقدر ما هو فعلٌ يجاوز الزمان والمكان. ومثل هذا الاختبار لا يقدر عليه في عالم الموجودات إلَّا الإنسان الذي جاهر بالسؤال، فيما سائر الموجودات تسأل عن حاجاتها بخفاء. لكن وفقًا لمبدأ التكامل فإنَّ جميع ما في العالم على تراتب موجوداته واختلافها في الاختبار يفعل فيه. الإنسان وما يحيط به من موجودات كلٌّ له نصيبه في

التأسيس، وكلٌّ بحسب وضعيَّته الوجوديَّة. ذلك بأنَّ رسم حدود التمايز بين الإنسان والشيء لا يعني تغييب الشيء عن الحضور بوصفه عنصرًا جوهريًّا في تكوين هذا السؤال. فالكائنات كلُّها مطويَّة فيه ومتضمَّنة في غضونه، ولولاها لما كان للسؤال أن يُسأل، ولا كان له أن يكون سؤالاً يستدرج الإجابة.

حتى الاستفهام عن المطلق الذي يفترضه الذهن البشريُّ حين يتأمَّل عالم المعنى، لا ينفصل البتَّة عن عالم الممكنات. فعالم الإمكان ضروريٌّ في تظهير السؤال المؤسِّس والتعرُّف على إمكانيَّاته ووعوده. وما ذاك إلاَّ لأنَّ الممكنات التي تمدُّ الحياة الإنسانيَّة بأسباب القدرة والديمومة هي التي تصنع للسؤال مواقيته ومكان حدوثه. لكن السؤال المؤسِّس رغم عنايته بعالم الإمكان يبقى متعلّقًا بمهمَّته الأصليَّة من خلال اعتنائه بالحقيقة المؤسِّسة للوجود. وعليه، لا يُنجز الاستفسار عن الشيء وشيئيَّته، ولا عن الموجود بما هو موجود، بمعزل عن هذه المهمَّة. فقد بذلت الميتافيزيقا مذ أبصرت النور في أرض الإغريق وإلى يومنا الحاضر ما لا حصر له من المكابدات إلاَّ أنَّها غالبًا ما انتهت إلى اللَّايقين. لقد اختبرت النومين (الشيء في ذاته) والفينومين (الشيء كما يظهر) وكانت النتيجة أن نشأ حائلٌ حدَّ من جاذبيَّة العقل، وحال دون قدرته على تحرِّي غموض الوجود وغيبته.

5. السؤال المؤسِّس ومراتبه الوجوديَّة

لا يفارق السؤال المؤسِّس بوصفه سؤالاً أنطولوجيًّا، الأسئلة الفرعيَّة التي تهتمُّ بعالم الموجودات. التأسيس بحسب الفيلسوف الفرنسيِّ جيل دولوز يعني التعيين. ثمَّ يسأل ليجيب: علامَ يقوم التعيين، وعلامَ يُمارَس؟ الأساس هو عمليَّة اللُّوغوس أو السبب الكافي. وبوصفه الأساس، فإنَّه يمتلك ثلاثةَ معانٍ:

الأساس في معناه الأول، هو الـ"عينه" أو المتطابق. يتمتَّع بالهويَّة الأسمى، المفترض أنَّها تنتمي إلى الأمثول، العين عينه. ما يكونه وما يمتلكه، يكونه ويمتلكه في الأول. ومَن هو الشجاع باستثناء الشجاعة، والفاضل باستثناء الفضيلة؟ ما يمتلكه الأساسُ للتأسيس، هو إذًا فقط ادّعاء الذين يأتون بَعد الذين يمتلكون.

المعنى الثاني في الأفضل. ما يطالب بأساس، ما يدعو إلى أساس، هو دومًا طموح، أي "صورة": مثلاً، طموح أناس بأن يكونوا شجعانًا، وبأن يكونوا فاضلين - بإيجاز، بأن يمتلكوا جزءًا، بأن يشاركوا أي أن يمتلكوا في ما بعد). يميَّز إذًا الأساس بما هو ماهيَّة مثلانيَّة، المؤسَّس بما هو الطامح أو الطموح، وما يتناوله الطموح، أي الكيف الذي يمتلكه الأساس أولاً، والطامح إذا كان مؤسَّسًا سوف يمتلك ثانية. تجعل عمليَّةُ التأسيس الطامحَ متشابهًا مع الأساس، تعطيه من الداخل

التشابهَ، وبهذا الشرط، تعطيه ما يجعله يشارك الكيفَ، الموضوع الذي يطمح إليه. يُسمَّى الطامحُ المتشابهُ مع عينه، تشابهًا؛ إلَّا أن هذا التشابه ليس تشابهًا خارجيًّا مع الموضوع، هو تشابه داخليٌّ مع الأساس ذاته[1](...) ما يجب تأسيسه، هو طموحٌ بالاستيلاء على اللَّامتناهي، على التأسيس الآن أن يعمل داخل التمثُّل، ليمدَّ حدودَه إلى اللَّامتناهي الصغر، كما إلى اللَّامتناهي الكبر. تعبّر هذه العمليَّةُ عن السبب الكافي. ليس هذا السببُ الكافي الهويَّةَ، ولكن وسيلة الإخضاع للـ "هو هو"، ولمتطلّبات التمثُّل الأخرى ما كان يفلت منها من الاختلاف في المعنى الأول.

تجتمع دلالتا الأساس، مع ذلك، في دلالة ثالثة. التأسيس هو - في الواقع - دومًا الخضوع، الانحناء - ترتيب نظام الفصول، السنوات والأيام. نجد أنَّ موضوع الطموح (الكيف، الاختلاف) وُضِع دائريًّا؛ تتميَّز أقواس الدائرة بقدر ما ينشئ الأساس في الصيرورة الكيفيَّة لركودات الدم ولحظات أشكال قطع تقع بين الحدَّيْن الأقصيَيْن للأكثر والأقل. يتوزَّع الطامحون حول دائرة متحرِّكة، يتلقَّى كلُّ واحد النصيبَ الذي يقابل جدارة حياته: تُشَبَّهُ حياةٌ ما هنا بحاضر دقيق يُبرِز طموحه بجزء من دائرة، "تدغم" هذا الجزء، وتتلقَّى منه خسارة أو ربحًا في نظام الأكثر والأقلّ بحسب تقدُّمه الخاصِّ به أو تراجعه في تراتبيَّة الصور (حاضر آخر، حياة أخرى تدغم جزءًا آخر). نرى في الأفلاطونيَّة كيف يشكِّل دورانُ الدائرة وتوزيعُ النصائب، الدورةَ والتناسخَ، الاختبارَ أو يانصيبَ الأساس. ولكن أيضًا عند هيغل، تقسم كلُّ البدايات الممكنة، كلُّ الحواضر في دائرة وحيدة غير متوقّفة لمبدأ يوسِّس، يضمُّها في مركزه كما يوزِّعها على محيطه. وعند لايبنتز، التماكن عينه هو دائرة التلاقي حيث تتوزَّع كلُّ وجهات النظر، كلُّ الحواضر التي تؤلِّف العالمَ. والتأسيس في هذا المعنى الثالث، هو تمثُّل الحاضر أي جعله يفاجئ ويمرُّ في التمثُّل (المتناهي أو اللَّامتناهي). يظهر الأساسُ إذًا، كما هي حال ذاكرة سحيقة أو ماضٍ محض ماضٍ، لم يكن قطُّ هو نفسه حاضرًا، ويجعل الحاضرَ يمضي، فتتعايش كلُّ الحواضر بالنسبة إليه في دائرة.

باختصار، السبب الكافي، الأساس هو مكوِّع بغرابة. ينزع من جهة، نحو ما يؤسِّسه، ومن الجهة الأخرى، ينعطف نحو ما فوق الأساس الذي يقاوم كلَّ الأشكال التي تفلت من التمثُّل.

التأسيسُ إذًا، على ما يبيِّن دولوز هو تعيين اللَّامتعيّن. ولكن هذه العمليَّة ليست بسيطة. عندما يمارَس "التعيينُ، فإنَّه لا يكتفي بإعطاء شكل أو بعدم تشكيل موادَّ تحت شرط المقولات. إنَّه شيء من العمق يصعد مجدَّدًا إلى السطح، يصعد إليه من غير أن يتَّخذ شكلاً، ويتسلَّل بالأحرى بين الأشكال، وجود بلا وجه مستقلّ ذاتيًّا، قاعدة مرتكز لاشكليَّة.

[1]- جيل دولوز - الاختلاف والتكرار - ترجمة: وفاء شعبان - المنظَّمة العربيَّة للترجمة - بيروت - 2009 - ص 500.

وعليه، فإنَّ ثمَّة جدليَّة اتِّصال وانفصال بين هذا السؤال ومراتبه الوجوديَّة. ولمَّا أن كان الوجود واحدًا متَّصلاً ومبنيًّا على التراتب، كذلك يكون الاستفهام عنه. أي أنَّه وجود واحد ذو مراتب. ولإنجاز الاستفهام وفق هذه الجدليَّة، وجدنا النظر إليه ضمن ثلاث مراتب: - سؤال فانٍ، سؤال باقٍ، وسؤال يتردَّد بين الفناء والبقاء. ولكلٍّ من هذه المنازل خصائصه المعرفيَّة ومقتضياته وظروفه الزمانيَّة والمكانيَّة وآثاره النفسيَّة والمعنويَّة. وفي ما يأتي نعرض إلى ماهيَّة وطبيعة كلِّ مرتبة:

أوَّلًا: السؤال الفاني: متعلِّق بماهيَّة وصفات الشيء ونشاطه كظاهرة في زمان ومكان محدَّدين، ولذلك فالسؤال عن الموجود الفاني هو سؤال فانٍ لأنَّه يحيا به ويزول بزواله. والطبيعة الفانية لهذا النوع من السؤال تعود إلى اختصاصه بدنيا الحواسِّ وتعلُّقه بالحاجات المباشرة للموجودات. فإذا سُدَّت لموجود ما حاجتُه كفَّ عن المطالبة. وما يكفُّ عن الطلب ينقضي أمره ويتبدَّد سؤاله. وحتى لو عاد المحتاج إلى السؤال عن حاجته كرَّة أخرى فلن يتعدَّى سؤاله عالم الفناء ما دام طلبُه منحصرًا بالأغراض الفانية.

إذًا، السؤال الذي يتعلَّق بالفاني ويجيء قبل أوانه لا أثر له، وهو غير قابل لأن يصير حدثًا أو فكرة. وما ذاك إلَّا لأنَّه بحكم ارتباطه بعوارض الممكنات آيلٌ إلى الفناء؛ وبالتالي فالاستفهام عنه غير موفور في اللَّحظة العجولة التي أعلن فيها. لذا، هو سؤال خارج الزمن الواقعيِّ ولا دوام له. وما لا دوام له في عالم الواقع معدوم الإجابة. أمَّا السؤال الذي يأتي بعد أوانه فسينتهي إلى النتيجة إيَّاها. فهو بحكم فوات وقته وانقضاء موضوعه يغدو عرضه للفناء، إمَّا لأنَّه يعيد تكرار الاستفهام عمَّا قد تحصَّل جوابُه من بعد أن تحوَّل إلى حدث، أو لأنَّه أُهمل وهُجر فلم تُدرك ماهيَّته أو يُعرف سرُّ ولادته المتأخِّرة.

لأجل ذلك كان من أبرز سمات السؤال الفاني وقوع صاحبه في الحَيْرة. وحيرته هنا ذات طبيعة سالبة وهي حَيْرة الكثرة من الناس. معها يكون الحائر متطيِّرًا ممَّا يكدِّره من أمور دنياه، فيتشابه عليه خيرُها وشرُّها، عاليها وسافلُها، ولا يجد لأمره حيالها من سبيل. وهذا الصنف من الحَيْرة ينتسب إلى ما نسمّيه بـ "الفراغ العجيب". والممتَحنُ بهذا النوع من الفراغ محاطٌ بالقلق من كلِّ جانب. فهو أشبه بحاوية ضخمة من الظنون. سمتُه اللَّايقين وفقدان الثقة بالذات وبالغير. لا يواجه الحائر في السؤال الفاني أمرًا إلَّا أخَذَه العَجَب، فالفراغ العجيب علم ناقص، ولأنَّه كذلك فلن يسفر إلَّا عن حيرة مشوبة بالجهل. فإذا كان من أفعال العقل أنَّه يجمع ما تفرَّق في عالم الممكنات والمحسوسات، فالحائر في الفراغ يفرِّق ما كان شملُه مجموعًا. لهذا أمكن لنا القول أنَّ الحائر هاهنا يدور حول نفسه، ولا يملك أن يغادر دوَّامته قطّ. فإنَّ من طبائع الحيرة النازلة جمعها بين

نقيضين: يقين ناقص وشكٍّ ناقص، والعائش فيها لا يقدر أن يجاوز نقصانه ويمضي إلى انشراح الصدر.

ثانيًا: السؤال المتردِّد بين الفناء والبقاء: صاحب هذا السؤال يسأل عن الأبديَّة ولا يعيشها. ولأنه يعرض عنها بالنظر والعمل داهَمَه النسيان. لذلك قد نجده يميل في أسئلته الى الشيء الفاني والفكرة الفانية بحكم انئخاذه بسحر الموجودات وتعلّقه بجاذبية الحس. وبسبب من منزلته التوسطية بين الفاني واللاّفاني ينحكم صاحب هذا السؤال بالتقلُّب والحَيْرة. وغالباً ما يشعر بأن يومَهُ كأمسِه وأمسَهُ كَغَدِه. وهكذا تتساوى أيامه في التكرار والتواتر ولا يقدر على أن يأتي بما يساعده على الانتقال الى ضفة الاستقرار وسداد الرأي. مع ذلك فإن حيرة الحائر بين الفناء والبقاء هي ذات طبيعة مختلفة عمن سبقه. ويترتب على هذا الاختلاف تمايزاً عن سواه في استقراء الوجود. فالحيرة الوسطى على الرغم من تطلعها الى الباقي والمطلق تبقى تدفع بصاحبها الى الفاني والنسبي. مع ذلك يستطيع الحائر فيها أن يجد له منفسحاً للتفكير بالسؤال المؤسِّس بما لديه من ذكاء وفطنة وسَعَةِ حيلة. في هذا المطرح يرنو الحائر الى مجاوزة نقصه شوقاً الى الانسجام والكمال. إلا أن عيشه في المنطقة الوسطى بين الفراغ والامتلاء يبقيه حائراً فلا يفلح بالصعود درجة الا إثر مكابدة...

ثالثاً: السؤال الباقي: هو سؤال يغتذي من الوصل الخلاَّق بين الله والكون والإنسان. ولو كان لنا أن نجعل له مقاماً لأقمناه في مقام "فوق ميتافيزيقي". ولعل هذا المقام هو الأكثر قابلية لاستيلاد السؤال المؤسس ذلك بأنه مقام الجميع بين الأضواء، والوصل بين الوحدة والكثرة. ناهيك عن رعايته للتكامل والانسجام بين الغيب والواقع المشهود. في هذا المقام يكون السؤال حيَّاً، إلا أنه سؤال من ذلك النوع الذي لا ينتظر الاجابة على نحو ما يبديه الانسان من استفهامات في عالم الحس. فالإجابة ها هنا استجابة وإقبال ذلك بأنها متضمنة فيه ولو لم تظهر نتائجها في اللحظة التي تلي السؤال. فالإمكان تبيُّن ماهية السؤال الباقي في ما ذهب إليه التأويل العرفاني للزمن. فقد وصف عرفاء الصوفية أنفسهم بـ "أبناء الوقت". وكلمة الأبناء تدل على جمع العارف بين أضلاع ثلاثة: الزمان والمكان وحضور الانسان فيهما. فمتى جاز المرء على الجمع بين الأضلاع ومعهم كان على شاكلتهم. وقتُه وقتهُم سمتُه سمتُهم، ومطرحُه مطرحُهم، ومآلُه مآلُهم. عندئذٍ يصير الزمن مقاماً للكائن لا يُعرَفُ الا فيه ولا يعرِفُ الوجود إلا من محرابه. والذي لم يبلغه بعد لا يقدر على المعرفة التي تمكنه من الكشف والمشاهدة. فلو لم يكن ابناً للوقت بهذا المعنى الخاص والمتعالي، يغدو مستحيلاً بالنسبة اليه لأنه غريب عن التماس ولا يملك عين البصيرة.

السؤال في المقام "فوق الميتافيزيقي" منفتح على اللامتناهي ومقيَّدٌ فيه في الآن عينه. فالسؤال

عن الأزل، وبالتالي عن الله لا يسري في عالم المفاهيم الذي نشأ ونما في محراب الماهيات الفانية. أما السؤال عن الباقي والأزلي دائم فهو ما لا يمكن ان يُحمل على قول. لأن القول المحمول على شيء ما، هو قول محدد ومحدود بماهية ذاك الشيء. ولو شاء السائل أن يجيب على ماهية الأزلي بالوصف فلن يسعفه اللفظ. فالأزلي يتأبّى على كل لفظ. ولو تُلفَظ عنه فليس اللفظ بصائب حتى لو كان صادقاً في اللحظة التي يصدر فيها على لسان اللاَّفظ[4][1].

لذلك سنرى ان السؤال عن الله هو من النوع الذي لا يُجهر به. لأنه ليس بعارض، وهو غير منحكم الى زمان ولا الى مكان. ثم ان السؤال عن الله لا يصح ان يندرج ضمن الاستفهام الفينومينولوجي عن الأشياء. ذلك استفهام عن اللاَّمتناهي والمحيط بكل شيء، لا بالسائل المحدد والمحدود والمحاط به. ولذا فالسؤال عن الله هو سؤال الذي لا تحاط ذاته بالفهم لأنه مطلق. والمطلق بحسب تعريف علماء اللغة هو ذكر الشيء باسمه حيث لا يُقرن به صفة ولا شرط ولا زمان ولا عدد ولا شيء يشبه ذلك!". ولأنه مطلق ومحيط بالموجودات في زمانها ومكانها فلا مناص للموجودات من أن تأخذ من محيطها أصل موجوديتها. فالمحيط بالأشياء عطاء أزلي يمد كل شيء بما يحتاج إليه، والعطاء الأزلي لا ينتظر سؤال الشيء حتى يجيبه، بل من طبيعته الجود على الموجود ليكون موجوداً، سواء كان هذا الموجود صامتاً متلقياً كالموجودات الفيزيائية، أو ناطقاً ذا إرادة واختيار كالإنسان. الأزل إذاً، الفيض على الموجودات بمواقيت تناسب خصائصها الوجودية. ولذا فهو يجيب على الأسئلة التي تحتويها الأشياء سواء منها المضمرة في نفس الشيء أو تلك الظاهرة على شكل مناجاة واعية. والوجود الفياض هو الوحيد الذي يعلم سر أسئلتها ومتى واين وكيف تكون الإجابة. إجابة الأزلي على سؤال الشيء والانسان لا تتأخر ولا تتقدم، وانما صدور للسؤال والجواب في عين اللحظة. فالاشياء تحت عينه وعنايته، وفيضُه عليها لا ينقطع حتى لو تبدلت صورها المادية. أما علاقة الأزل بأزمنة الإنسان فهي علاقة مفارقة، فالإنسان شيء لا كالأشياء، ولذا فإن سؤاله ليس صامتاً وإنما ضوضاء تشغل الكينونة بنداءات لا تنقطع.

6. سؤال الإنسان وأبديَّته

السؤال المتجاوز للمرئيِّ والمباشر والمحسوس هو ماهيَّة ذاتيَّة للإنسان، وهذه مزيَّتُه العظمى التي تجعله مُفارقًا للكائنات ومتَّصلاً بها في الآن عينه. هذا السؤال هو ما يجعل الإنسان إنسانًا، أي ككائن يعقل الكينونة ويستشعرها ويتولىَّ مسؤولية رعايتها والعناية بها. وهذا هو معنى جامعيَّته لجهة أدائه مهمَّة كونيَّة مركَّبة ومتلازمة: أنطولوجيَّة وفينومينولوجيَّة. مع هذه الصفة الجامعيَّة

[1]- - ابن فارس- الصاحبي في فقه الُّلغة – المكتبة السلفيَّة – القاهرة – 1328هـ- ص 164.

للبعدين المذكورين في مهمَّته يرتفع التناقض بين المتناهي واللَّامتناهي، ويصير السؤال عنهما وفيهما سؤالاً واحدًا مع اختلاف زمانيَّة كلٍّ منهما، بينما تفترض الطبيعة المتناهية أسئلة تناسب تناهيها ومحدوديَّتها. وبالتالي فهي أسئلة قابلة للتبدُّد بمجرَّد حصول كلِّ سؤال على جوابه. لا يعود السؤال عن الموجود بما هو وحضور عينيٌّ في الكون صالحًا إلَّا بنسبة تعلُّقه بعلَّة وجوده. أي بوصفه وجودًا لا عدمًا. فالاستفهام عنه بما هو موجود واقعيٌّ ضروريٌّ لتغذية الاستفهام عن اللَّامتناهي، ذلك بأنَّه يشكِّل أحد مصادر التعرُّف على الوجود المحتجب عن الإدراك[1].

الوجود اللَّامتناهي يناظره، بما هو وجوده زمان لا متناهٍ. وهذا الزمان منقطع النظير لأنَّه جوهر مفارق مكتفٍ بذاته ويزوِّد غيره بالسيولة. كلُّ ما ليس منه يستمدُّ منه غذاء الحركة والحياة. ومثل هذا الاستمداد يجعله متَّصلاً بغيره ومنفصلاً عنه في الآن عينه. بين الاستمداد والإمداد يحضر الزمان المتعالي كامتداد جوهريٍّ طوليٍّ إلى عالم الممكنات. ولأنَّ مفهوم الحركة الجوهريَّة من مفهوم الوجود، ومفهوم الوجود.

كلُّ الأشياء تسأل عن حاجتها بلغة لا نفهمها، ثمَّ تُلبَّى حاجتها بصمت، إلَّا الإنسان كان سؤاله فائضًا عن حاجته. فهو لا يكتفي بزمانه الذي خُصَّ به ككائن طبيعيٍّ، بل بسبب من صبغته التكوينيَّة قَدَرُه أن يمضي بعيدًا في مساءلة الأزل. وبذلك يجاوز زمانه الفيزيائيَّ، ويتطلَّع إلى المابعد. شغفه بالسؤال يحمله نحو مساءلة الأبديَّة. ويبقى يلحُّ بالسؤال سواء تحقَّق له التعرُّف عمَّا يسأل عنه، أم حين يوقن بتعذُّر الإجابة.

ليست الغاية من السؤال النظر إليه كذريعة لتحصيل العلم بالشيء. حدود الذريعة التي تنشأ لدى السائل إمَّا بدافع الفضول إلى التعرُّف على فكرة أو شيء ما، وإمَّا السؤال صيرورة لأنَّه يقصد التعرُّف. وهذا القصد يجعل الاستفهام عن الكلمة والشيء والحدث استفهامًا كوجود وكظاهرة في الآن عينه.

ولكي يصبح السؤال مضاهيًا لحضور الشيء المستَفْهَم عنه وَجَبَ التحرُّر من غَرَضِيَّة الاستجواب المنتهي عند حدود اللَّحظة. في هذه الحال يكفُّ السؤال عن الامتداد من أجل أن يتعرَّف على ما تخبِّئه اللَّحظة التالية: لذا سنلاحظ أنَّ من أبرز السمات المميّزة للسؤال هي القهريَّة. أي أنَّه يقهر نفسه عندما تنتهي مهمَّته بالتعريف عن إدراك المحدَّد الفاني، ويقهره السائل حين يعرض عن التعرُّف على ما يجهله.. ومن سماته أيضًا وأساسًا أنَّه يحجب العقل عن مهمَّته الآيلة إلى إدراك

[1]- مهدي قوام صفري - كيف يمكن قيام ميتافيزيقا - ترجمة: حيدر نجف - المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجيَّة - سلسلة الدراسات الغربيَّة -2017 ص 308.

الشيء في ذاته، وبالتالي إدراك المصدر الذي جاء منه ذلك الشيء.

سؤال اللَّحظة هو سؤال ناقص. ولأنَّه ناقص فهو قاصر عن أن يؤسِّس للمابعد. وكما مرَّ معنا، فإنَّ ما لا يؤسِّس لا يعوَّل عليه لا في الزمان ولا في المكان. إنَّه السؤال الذي يولد ويفنى في دائرة اللَّحظة إيَّاها. زد على هذا أنَّه كثيراً ما يحمله اليأس على الإعراض عن مواكبة الأفكار والأحداث وعن التعامل مع الإمكانات التي يختزنها.

هذا الضرب من السؤال لا ينتمي إلى سلالة الأسئلة التي تتبدَّد حين تفرغ كلّ ما تحويه من سعة للأجوبة.

والسؤال عن ماهيَّته ومهمَّته وغايته هو سؤال ميتافيزيقيٌّ ببُعدَيه الفلسفيِّ والدينيّ.

والتساؤل في طور العلوم الإنسانيَّة هو أدنى مرتبة من السؤال، فالأول يتَّسم بالحيرة وعدم الحسم والتردُّد في الاحتمالات والتوقُّعات، أمَّا الثاني، أي السؤال، فله شخصيَّة صارمة صادمة لا تعرف الهوان والمراوحة.

السؤال ليس مجرَّد استفسار فائض عن حاجة السائل. كلُّ سؤال يطرح هو ترجمة لضرورة وجود الشيء أولاً، وإلحاح هذا الشيء على الكشف عن نفسه. عندما تسأل مثلاً عن السبب الذي حمل على عقد مؤتمر ما تحت عنوان الزمان، فمهما كانت الصيغة التي سيأتي من خلالها الجواب فإنَّ انعقاده يفضي إلى أنَّ الزمان نفسه هو الذي يلحُّ على كشف المجهول من ماهيَّته من خلال هذه القضيَّة المحدَّدة أو تلك. أما حصول الانعقاد في هذا الميقات بالذات فيعكس التزامن بين رغبة الشيء في الإشهار عن نفسه واستجابة لهذه الرغبة. لذا لا يكون السؤال سليمًا أو صائبًا إذا كان الشيء الذي يسأل عنه متردِّدًا في معناه ومقصده، نظرًا لتعدُّد العناصر المتضادَّة التي يختزنها. ولسوف تبقى الحيرة على سيرتها ما دامت تلك العناصر ممتنعة عن الانسجام. ففي هذه الحال قد يلجأ السائل إلى تفكيك السؤال المركَّب وتظهيره إلى بسائط وكلُّ بسيط يصبح سؤالاً عن شيء قائم بذاته.

السؤال بما هو حدث، يقع تحت النظر، ويستحثُّ الناظر على التعريف به. وهنا يأخذ مسراه التاريخيَّ والفينومينولوجيّ. أمَّا السؤال بما هو حضور أزليٌّ، فإنَّه يأخذ مسراه الأنطولوجيَّ المتعالي في الاستفهام عن معنى الشيء في ذاته كما ينبغي أن يعرف بكيفيَّة مطلقة الإلهيَّات.

7. السؤال كحاصل للجهل بالشيء

كلُّ سؤال عن شيء هو عديل الجهل به. ومتى عرفت ذلك فقد أدركتَ سرَّ المثنَّى الذي ينطوي

عليه كلُّ سؤال. والمثنَّى واحد بجناحين لا ينفصلان: جناح الجهل وجناح المعرفة. ولا يكتمل السؤالُ إلَّا بهما معًا؛ فلو لم يكن الجهل مكوِّنًا من مكوِّنات السؤال، لما كان للسائل أن يسأل عن أمر يريد التعرُّف عليه. ولو لم تكن المعرفة داخلة في أصل الاستفهام لانْعَطَفَ السؤالُ نحو العدم. الجهل إذًا، ضرورة وجوديَّة للمعرفة، وفي الآن الذي تولد فيه، تميل المعرفة صوب الجهل لتملأ خواءه، وتحيله بالسؤال الى علم ضاجٍّ بالحياة.

ما كان للسؤال أن يوجد إلَّا متى قابَلَه جهلٌ بشيء. وما كنَّا لنسأل لولا أن غَدَوْنا في قلب اللَّحظة التي نُستدرجُ فيها لنقف حيارى أمام مجهول. ولأنَّ كلَّ مجهول هو مريب ومهول، فمن طبعه أن يحملنا على التساؤل عن سرِّه. أمَّا ذاك الذي نألفه، ويقع تحت سطوة الحواسّ، فالجهل به جهل نسبيّ، فلا تلبث أن تنقشع منزلته في الزمان والمكان والدور ولو بعد حين. وعند انكشاف المستتر من الشيء يمحو السائل جهله به. ومتى اتّفق له الأمر يمَّحي السؤال ويتبدَّد الجهل والسؤال معًا، ثمَّ ليظهر ذلك الشيء من بعد ذلك ناصعًا لاشِيَةَ فيه. الحاصل من هذا كلِّه أنَّ كلًّا من الجهل والسؤال يحصِّل معناه في مسرح الأضداد: السؤال يدلُّ على عدم العلم، والجواب يدلُّ على عدم الجهل.

في المحلِّ الذي يظهر فيه المجهول وهو على أتمِّ صورته، لا يعود ثمَّة حاجة إلى الاستفهام. وما ذاك إلَّا لأن الشيءَ المكتملَ الحضورَ يصبح معروفًا، والمعروف لا يعوزه السؤال. من هذا النحو لا يجيء الاستفسارُ عن شيءٍ إلَّا متى كان هذا الشيء منحجبًا. فكلَّما توارى عن مجال الرؤية حنَّ إليه السؤال وانجذب إليه السائل. هكذا تبتدئ رحلة السؤال في حقول الجهل، ذلك من أجل أن ينتقل السائل إلى معرفة المجهول. ففي كنف هذه اللَّحظة بالذات يغدو كلُّ من يطلب الاستفهامَ عن شيء جاهلاً بذاك الشيء.

الجاهل الذي أدرك جهله، ثمَّ سدَّده بالسؤال، هو كَمَن دقَّ باب العلم طالبًا علياء المعرفة. وحين يسأل الجاهل عن علَّة جهله، ولماذا يجهل هذا الشيء أو ذاك، فقد وضع قدمه على دربة التعرُّف، وإذ يأتيه ما يستفهمُ عنه فقد أدَّى ما عليه من حقِّ الجهل عليه.

الجهل حدُّ العلم، والعلم سليل الجهل. وأمَّا السؤال فهو مزيج من جهل وعلم. حين يسأل المرء عن أمر يجهله، صار كالذي يقطع نصف المسافة إلى بلوغ العلم به.

مَزيَّة السؤال تكمن في حيازته على كيمياء التحويل. به تنتقل الموجودات من الكمون والخفاء إلى الظهور والإعلان. متى حلَّ التساؤل عن موجود ما، تحوَّل الجهل به إلى علمٍ بالقوَّة، كما تقول الحكمة. وعليه، فليس للسؤال من مقام إلَّا في محراب الجهل، وهنا على وجه الدقَّة يكمن سرُّه الأعظم...

لا مناص لمن يبتغي الحفر في أرض الجهل من شجاعة. فلا يبوح بجهله من جهل أمرًا وقاربه بالسؤال، إلَّا من كان شجاعًا. إذ ذاك يصير القادر على البوح من أهل المروءة ثمَّ يصَّاعد إلى ذروة الكبرياء.

إذا عَرَفتَ من تصغي إليه، عرفْتَ قَدْرًا ممَّا جاءك منه من مقاصد الكلام. وإذا جَهِلتَ المتكلِّمَ فقد غاب عنك ما يرسله إليك من معنى القول. فالذي انتهى إلى علمك منه أمران: أمرُه كمحدِّث وأمرُ حديثه. فقد عرَّفك المحدِّث باسمه وصفته وهوّيَّته لمَّا عرَّفك بنفسه، ثمَّ عرَّفك بحديثه عن قصده، لمَّا كشف لك ما عنده من معارف غابت عنك. فإذا أردت أن تعرف معنى الخطاب ومقصوده، وجب أن تعرف حقيقة من تستمع إليه. ثمَّ إنَّك لن تستطيع أن تتعرَّف إلى من تسمع منه الإجابة، إلَّا إذا تعرَّفْتَ إليه بلا مجادلة. دعه يمُلِ عليك.. وما عليك إلَّا الإصغاء بلطف ورويَّة، فلن يكون لك هذا إلَّا بتساؤل المتهذِّب، وهو ما لا يتقنه إلا جاهلٌ عارفٌ بجهله.

المجادلة مفسدة التعرُّف. كلُّ فهم لأمرٍ مجهولٍ لا يأتي عن جدل، لأنَّ الجدل أداة تسلُّط لا أداة معرفة، والجدل وثن الغرور يبتدئ من جهل وينتهي إلى جهل.

الشيء زمانيٌّ محض. يظهر في ميقات وينتهي في ميقات، السؤال عنه مثله. كلُّ شيء يظهر في الزمان تتوجَّه نحوه علامة استفهام تطلب التعرُّف على ماهيَّته وطبيعة مهمَّته في دورة الوجود. وحين يموت يصبح لا شيء، فلا يعود ثمَّة جدوى من الاستفسار عنه. إذ من غير المعقول الاستفهام عن شيء غير موجود. وهذا معنى مرادنا من السؤال الفاني عن الشيء الموجود في الزمان المحض. فالشيء موجود محدَّد. بدايته معروفة وكذلك نهايته. وكلُّ معروف يدخل دخول اليقين في عقل العارف، وما لا يدخل لا يُسأل عنه ولا يُعرف. ذلك ما أثبته العلم بالاستدلال العقليِّ وبالتجربة معًا.

أمَّا الإنسان فهو كائن محدَّد وموصول باللَّامحدد، زمانيّ ولا زمانيّ. وبالتالي فهو حادث وأزليّ. وبهذه الصفة التكوينيَّة، لا يمكن السؤال عن الإنسان أن يكون فانيًا وحسب، ولا أن يكون باقيًا فحسب. سؤال الإنسان مركَّب من زوجيَّة لا تنفصل البتَّة. وتستطيع أن تجمع بين السؤال الفاني والتساؤل الممتدِّ في عالم البقاء. ما يعني في هرمنيوطيقا الوجود الخاصّ به، أنَّ الإنسان ماهيَّة وهوّيَّة هو كائن زمانيٌّ وحاضر فيه وله مزية الامتداد إلى ما فوق الزمان. وهذا الامتداد المفارق للكائنات الفانية هو الذي يمنحه القدرة على مجاوزة شيئيَّته المحضة والاتصال بمعناه المتعالي. أمَّا السؤال عن مصدر هذه القدرة المركَّبة التي ميّزت الإنسان عن سائر الكائنات فهو جمعه بين ثلاثة أضلاع جعلته كائنًا ساعيًا إلى الفهم يسأل عن نفسه وعن الوجود الذي هو فيه: العقل، الأخلاق والحرّيَّة.

لا شيء في الكون إلَّا ويسأل عن حاجة ما تحقِّقُ له كفايته الذاتيَّة. الحجر والشجر والحيوان كلٌّ له سؤال على قدره. وسؤاله مجاب تبعًا لهندسة دقيقة مطابقة لطبيعته. وعندما تُلبَّى حاجته في إطار زمانه المحدَّد فلا تنجز التلبية إلَّا ضمن زمان لا محدود محيط بكلِّ الموجودات وسارٍ فيها في الآن عينه. ولذا، فإنَّ سؤال الموجود عمَّا ينقصه وتلبية هذا النقص هما سؤال وجواب متَّصلان بالزمان المطلق الذي لا انفصال فيه ولا تباين. وعليه، فلا حاجة للشيء أن يلحَّ بالسؤال لكي يأتيه الجواب الذي يناسب. ذلك يعني أنَّ سؤال الشيء عمَّا يتمِّمه فضلاً عن جوابه هما سؤال وجواب ينتميان إلى زمان مطلق وغير محدَّد حيث لا خيار ولا إرادة ذاتيَّة لهذا الشيء، وإنَّما فيضٌ أزليٌّ يعطي من وحداته الزمنيَّة بلا حساب ويوزِّعها على الأشياء كلٍّ بحسب شرط وجوده.

من زاوية نظر أخرى: السؤال الذي يأتي قبل أوانه، هو سؤال ناقص. ذلك بأنَّه سجين الوقت الذي طرح فيه أو لأجله. تنطبق هذه الفرضيَّة على الاستفهام الأنطولوجيِّ عن الوجود بما هو وجود، أي عن الوجود بذاته، وهو ما يُقال عنه الوجود الحقيقيّ. مثلما ينطبق كذلك على الاستفهام الفينومينولوجيِّ عن الموجود في الزمن الطبيعيّ. لكلٍّ من هذين الوجودين سُؤْلُه الخاص، ولحظته الزمانيَّة التي تفترض السؤال المناسب لكلٍّ منهما. إذًا، كلُّ استفهام عن فيزياء الطبيعة ينتمي إلى ما نسمّيه بالسؤال الفاني. فما دامت الطبيعة موضوعًا لمكابدات العقل البشريِّ وتحت سلطانه فكلُّ كشفٍ مستحدث يطوي السؤال الملازم له ليولد سؤال جديد... وهكذا دواليك. كلَّما تتبدَّل حركته أو تتغير مواضعه صحَّ عليه القول بنسبيَّة بقائه زمانًا ومكانًا ووجودًا. ولمَّا كان كلُّ نسبيٍّ في عالم الكون فانيًا فإنَّ كلَّ سؤال بصدده هو سؤال فانٍ ولو تعثَّر الجواب عليه، أو تأخَّر أوانُه أمدًا طويلاً. فقد أخذ الموجود الفاني بجريرته كلَّ ما يتعلَّق به.. والسؤال أول تعلُّقاته. السؤال الفاني له زمانه، لكنَّه زمان محدَّد باللَّحظة التي سوف يُستفسر فيها عن ماهيَّة الشيء، وبالتالي فهو محدود بحدود اللَّحظة التي ينقشع فيها الجواب اليقين عن هذا الشيء. بيان ذلك: قد يكون الجواب عن شيء ما حاصلاً لدى شخص ما، مجهولاً عند شخصٍ آخر. فلئن كان السؤال عند الأول فانيًا بعد ظهور الإجابة فإنَّه يبقى حيًّا إلى وقت معلوم عند الآخر. إذ لا يلبث أن يتبدَّد ويفنى ولا يعود له اعتبار في اللَّحظة التي يدرك فيها هذا الآخر جوابه. وإذن، ففناء السؤال وبقاؤه في هذه الحال محكومان بزمان عابر، وعليه فإنَّهما فانيان معًا. هذه الفرضيَّة تعمُّ كلَّ الأشياء في العالم الطبيعيِّ، من الموجودات المجهريَّة المتناهية في الصغر، وصولاً إلى الأفلاك اللَّامتناهية في سعتها المكانيَّة والزمانيَّة.

قد يكون الاستفهام عن أيّهما سابق على الآخر السؤال أم الجواب، استفهامًا ساذجًا. لكن الاضطراب الحاصل الاستفهام عن شيء والإجابة عنه، يمنح ما تقدَّم المشروعيَّة المنطقيَّة. عندما

يسأل سائلٌ عن شيء ما أو حدثٍ ما، أو مجهول ما، فإنَّ تصوُّرًا ما عن هذا الشيء قد حلَّ في ذهن السائل. وهذا الحلول سواء كان جزئيًّا أم إجماليًّا فذلك يعني أنَّ السائل تسلَّل من وراء ستارة الجهل ليجد له وصلاً مع الجواب المنتظر. بهذا التسلُّل الذي يمارسه السائل يقيم وصلاً في الآن عينه بين السؤال وجوابه. والفضل في هذا الوصل لا ينحصر بالسائل كما قد يُظنّ، وإنَّما للسؤال والجواب معًا، وبالمقدار نفسه الفضل في إنجاز هذا الوصل. وما ذاك إلَّا لأنَّ الجواب عمَّا هو الشيء متضمّن في السؤال عن هذا الشيء وموجود فيه. وما ذاك أيضًا لكون السائل والسؤال والجواب هي مراتب وجوديَّة تأتلف ضمن وحدة زمانيَّة ذات مرتبتين: مرتبة الجوهر حيث يتَّحد السؤال والسائل والمسؤول عنه اتِّحادًا ذاتيًّا أي أنَّ الثلاثة يؤلِّفون جوهرًا واحدًا هو المسألة. فالمسألة هي الأضلاع الثلاثة. كلُّ ضلع غير منفصل عن الجواب بل هو متضمّن فيه بقدر ما. أمَّا لماذا يُسأل عن الشيء في لحظة ما وفي مكان ما؟ فالجواب البديهيُّ هو أنَّ هذا الشيء لو لم يكن موجودًا في زمان محدَّد وفي مكان محدَّد لما جرى الاستفسار عنه. فالشيء ولو كان وجودًا ذهنيًّا هو وجود حقيقيٌّ بالقوة. فما لم يجب وجوده لا يوجد. هذا يعني أنَّ كلَّ موجود هو واجب توجبه.

السؤال والجواب والسائل ثلاثيَّة متَّصلة ومترابطة ولا يمكن فصل أيٍّ منها عن الآخر. والأصالة تعود للأحياز الثلاثة مجتمعة لا إلى أيٍّ منها حتى ولو تصوَّر البعض للوهلة الأولى أنَّه لولا السائل أي الإنسان لما صدر السؤال عن الشيء، ولا كان الجواب عنه متوقَّعًا. صحيح أنَّ الإنسان هو الفاعل الأصيل، إلَّا أنَّه لا يقدر على تحصيل فهم أمر ما بمعزل عن موجود ما يحمله على الفضول ويستدرجه ليتعرَّف إليه بالسؤال.

8. الأشياء الصَّامتة في محضر السؤال المؤسِّس

كيف للأشياء أن تسأل، وكيف يُستجاب لها؟ لا يغيب مسعى الإجابة عن همِّ السؤال المؤسِّس مع أنَّ مثل هذا الاستفهام يستثير الاستغراب للوهلة الأولى.

الحضور العينيُّ استجابة حافزة للسؤال. ليس بالضرورة أن يصدر السؤال بالنطق كما هو الأمر عند الإنسان، فللاستجابة في عالم الأشياء الصامتة كما في عالم الحيوان إشارات وأصوات هي من ذات الأشياء وطبيعتها التكوينيَّة. الزهرة التي يصيبها العطش تطلق نداءها إلى الزارع بالذبول، والحصان الذي يتألَّم أو يجوع يسأل السائس أن يغيثه بمداواة دائمة، أو ما يسدُّ حاجته للإطعام. حتى الجمادات تهدي السائل أسئلتها بمحض تعيُّنها في الطبيعة، مثل البحار والأنهار والجبال والصحارى وما إلى ذلك.

لا يتلقَّى السؤال عن الشيء جواباته المناسبة إلاَّ إذا جرى استدعاؤه من الشيء نفسه. نأتي بهذه الفَرَضيَّة قصد القول أنَّ الشيء أيًّا كان جنسه نوعه - سواء كان حجرًا أم شجرًا أو كائنًا حيًّا كالحيوان وعاقلاً كالإنسان - هو طالب سؤال. بمعنى أنَّه يسأل السائل عن ماهيَّته بوصفه كائنًا موجودًا في عالم الإمكان، وعلى السائل الذي هو الإنسان أن يعثر عليه إمَّا بالاستدلال، أو بالاستقرار، أو من خلال الحدس الباطنيِّ، وبذلك يكون كلُّ شيء في هذا العالم شريكًا في السؤال عن نفسه. لأول وهلة يظهر الإشكال عن امتناع غير الناطق عن السؤال، وأنَّ الشيء لا يتكلَّم ولا يحاور وهو صامت بذاته، فكيف له أن يسأل؟

من شرط السؤال إذا كان له أن يستجاب أن يأتلف السائل ضمن ثلاثيَّة السائل والسؤال والمسؤول عنه، أي أن يكون كلُّ ضلع من أضلاع المثلَّث الآنف الذكر متضمَّنًا في نظيره. فلو تمَّ التضمين على نحو ما هو مقدَّر له تحقَّق الطور الأول من التناسب، ليأتي الجواب كحصيلة له. والتناسب هنا يتأتىَّ أوَّلاً من وعي السائل لسؤاله وللشيء المسؤول عنه، وثانيًا من كينونة الشيء كحضور يستدعي المساءلة. وهذا الوعي الذي يشكِّله الإنسان عن الموجود يصل بسبب التناسب إلى الدرجة التي يتحوَّل فيها الشيء إلى حاكٍ عن نفسه، بحيث يصبح شريكًا في السؤال وحافزًا على تظهير الجواب.

نحن إذًا، أمام هندسة تظهر خطوطها نتيجة فعاليَّة مشتركة يسهم فيها السائل والسؤال والشيء المستفهم عنه وكلٌّ بقدره، وهذه الهندسة ثلاثيَّة الأبعاد:

أوَّلًا: وعي السائل بزمان الشيء وتموضعه المكانيِّ، وتعيين النقطة المطلوب التعرُّف عليها في ما هو مستتر ومحجوب في ذلك الشيء.

ثانيًا: بناء السؤال استنادًا إلى العناصر التي يتشكَّل منها وعي السائل.

ثالثًا: أن يكون الشيء المستفهم عنه منجَزًا، أو منجِزًا. أي كحضور متحيِّز إمَّا كموجود طبيعيٍّ ينتمي إلى الأشياء الماديَّة، أو كموجود متصوَّر ينتمي إلى عالم الذهن، أو كموجود عاقل وذي إرادة كالإنسان، الفرد أو الجماعة البشريَّة.

إذا توفَّرت مثل هذه الشروط فإنَّها تؤلِّف معًا المقدِّمة الضروريَّة لتكوين السؤال الصائب المفضي إلى الجواب الصائب. وإذا فُقدت فعاليَّة أيِّ ضلع من الأضلاع المكوِّنة للاستفهام، أي وعي السائل، وهيئة السؤال، ووجود الشيء المستفهم عنه كموجود حقيقيٍّ، فتنهار سائر الأضلاع وتفتقد قيمتها ليصبح الاستفهام ها هنا في أمر المحال. أمَّا إذا تكامل الجمع بين الأضلاع فقد تكامل السؤال وجوابه؛ بما يعني مشاركة كلٍّ من الأضلاع الثلاثة في إنجاز العمليَّة الاستفهاميَّة. أي

أنَّ المحصِّل للجواب ليس فقط السائل مهما بلغ ذكاؤه وشفَّ حدسُه، وإنَّما أيضًا وأساسًا دعوة الشيء نفسه ليكون موضوعًا للاستفهام.

9 ـ التساؤل دربة السؤال الأساس

يغتذي السؤال المؤسِّس ممَّا يتجاوز حدود السؤال الفاني وكذا السؤال المتردِّد بين الفناء والبقاء. ما يتيح له الفعليَّة والامتداد ليتاخم الحدود القصوى من الاستفهام. فالسؤال المؤسِّس المنبني ذاتيًّا على المجاوزة، هو سؤال مركَّب ويتشكَّل من عناصر متضافرة. فلا يكتفي بالاستفهام الأحاديِّ عن الشيء ليتلقَّى منه الإجابة، وإنَّما يمضي إلى محاكاته واستبطانه ومساءلته عن مغزى موجوديَّته وصولاً إلى الواجد الذي أخرجه إلى الوجود.

تفصح جوهريَّة السؤال عن إرادة التعرُّف على الشيء في اللَّحظة التي يستعدُّ فيها ذلك الشيء للإعلان عن نفسه. ففي هذه الآنيَّة الطفيفة يتَّخذ السؤال مكانته ويكتسب صفته الوجوديَّة. في هذه اللَّحظة تتوثَّب همَّة السائل من أجل التعرُّف على ماهيَّة ذلك الشيء وهويَّته. لكن هذا التوثُّب ما كان ليظهر بالسؤال لولا أنَّ الشيء نفسه استمال جزءًا من نفس السائل ومن زمانه ومكانه أيضًا. هنا يجري الكلام على نحو دقيق حول مكانة السؤال في الأفق الميتافيزيقيِّ. إذ عندما يصدر السؤال ولا غاية له إلاَّ معرفة الشيء في ذاته، ولماذا صدر في هذه الآونة أو تلك بالذات، فذلك يدلُّ على مكانته الأصيلة في التفكير الميتافيزيقيّ. بل أبعد من هذا نقول إنَّه عنصر التناظر الأول مع واقعة الاحتجاب الوجوديِّ وغموضه. يجري ذلك، سواء تعلَّق الأمر باحتجاب الوجود نفسه كمقولة أنطولوجية أم باحتجاب الموجود كمقولة فينومينولوجيَّة. ما ينبغي أن يُستعاد اليوم هو إدراك الماهيَّة الأنطولوجيَّة للسؤال كمبدأ ضروريٍّ للتفلسف المعاصر. بنحو أكثر تحديدًا السؤال عن السؤال نفسه، ذاك الذي بسبب من غيبته أو تغييبه انحدر التفلسف إلى دنيا الماهيَّات الفانية وغفل عن مهمَّته الأصليَّة في تحرّي الوجود بما هو وجود.

ينبغي القول هنا أنَّه إذا فُهِمَ السؤالُ بوصفه استفهامًا عن ظاهر الشيء ونشأته الأصليَّة، فالتساؤل هو الحيرة في فهم ما يحتجب عن الإدراك في حقيقة ذلك الشيء. هو قصدٌ معرفيٌّ صبورٌ يؤلِّفه الفكر ويألفه. ومن وجه إضافيٍّ هو محفوظٌ في النفس العاقلة تلتجئ إليه حين تتقطَّع بها السبل حين يكابد الفكر أسئلة لا يقدر على صوغها بناء على استحالة الجواب اليقينيِّ عليها، فإنَّه يلتجئ إلى التساؤل علَّه يفلح استفهامات استعصى أمرُها على الفهم. ربما لهذا السبب وصفه هايدغر بأنَّه تقوى الفكر.

التساؤل إذًا، هو اللَّحظة التي ينعطف فيها السائل نحو طور آخر من التعرُّف على الموجود. ونستطيع القول أنَّ التساؤل ضربٌ من الميْلِ إلى تحصيل جواب محتمل عن المختفي. ومع هذا الميْل يحلُّ المتسائل في منطقة غامضة، حيث يتوارى الشيء المراد التعرُّف عليه، ويغيب عن النظر المباشر؛ بعدئذٍ لا يبقى أمام المتسائل إلاَّ أن يستغيث بالعقل الصبور، حتى تقترب لحظة الانفراج. وجهد المتسائل بالصبر والتبصُّر فعلٌ منفردٌ بذاته يُعرض من خلالها عن مخاطبة الخارج ويرجع إلى مساءلة الداخل. يجري ذلك على نحوٍ هو أشبه بانعطاف يجاوز الزمن المألوف لـ «الأنا السائلة» حيث ينتقل الفكر من طور الجهر بموضوعه إلى التأمُّل الهادي إلى مكنونه. بذلك يغدو الشيء المرصود للتعرُّف مدار المعاينة الذاتيَّة لإدراك ما ينطوي عليه من أسرار.

في محراب التساؤل نجدنا في منفسح من التفكُّر يتقدَّم على السؤال ذي البعد الواحد، ويجاوزه ليفتح على آفاق تفتح على فهم تجلِّيات الخلق وتجدُّده. وعندها يتَّخذ التساؤل منحىً مفارقًا للأسئلة المنحصرة في المكان المحدود والزمانيِّ الفاني.

10. السؤال بما هو لغة جاذبة

كان كتاب هايدغر "الوجود والزمان" (1927)(Sein und Zeit)، (1962)، Being and Time) في القليل منه وصفًا فلسفيًّا، وفي أكثره مبحث في ما قبل الوجود (Pre-Ontological Inquiry). غير أنَّه بسبب من الطبيعة الظرفيَّة التي اتَّسم بها الكتاب المشار إليه، لم يكن يحاول الإجابة عن السؤال، بل تحريكه (Stir) كما يطيب له أن يعبرِّ. لقد رمى إلى تهيئة سياق لذلك السؤال ليتحقَّق له وجود. ذاك أنَّ عمليَّة التفكير بحقٍّ في السؤال، ومعاناة السؤال معاناة وجوديَّة إنمَّا هي عمليَّةٌ تُفكِّك تاريخ الأنطولوجيا، وتاريخ الكيفيَّة التي تمَّ بها تفسير الوجود بها تفسيراً تقليديًّا.[1]

يذهب هايدغر إلى الحدِّ الذي يرى فيه الى السؤال كلغة جاذبة لما يمكث وراء مستطاع العقل المنشغل بالأشياء الحالة في الزمان والمكان. وكان يرى أيضًا أنَّ الوجود كمثل الزمان ليس له وجود قائم خارج أي شيء، وخصوصًا خارج المكان، حيث يكون السؤال. وبحسب تأويليَّته لا يظهر السؤال إلاَّ في السؤال، بمعنى أنَّه لا يظهر إلاَّ في صورة علاقات يجري تشكيلها في اللُّغة والشعر والفكر. والوجود ليس إجابة لأيِّ شيء، لأنَّه ليس كيانًا (Entity)، أو شيئًا، أو تصوُّرًا، أو فكرة تكون قابلة للإدراك، ولكنَّه مزيد من الشكِّ، وافتقاد الحضور، وقلق يشير إلى العدميَّة المطلقة؛ وهو واقع دائمًا خارج سيطرة الفهم.

[1]-- أدوين غينتسلر - في نظريَّات الترجمة - اتِّجاهات معاصرة - ترجمة: سعيد عبد العزيز مصلوح - مراجعة محمد بدوي - المنظَّمة العربيَّة للترجمة - بيروت - 2007 - ص 363.

ويتجنَّب هايدغر الحقائق الفلسفيَّة التي يقتصر دورها على مجرَّد إضفاء الغموض على هذه التجربة الواقعة في ما قبل الأنطولوجيا، ويحاول أن يمارس التفكير في غياب سوالف التصوُّرات (Preconception)، وفي غياب الحقائق السامية السرمديَّة. وهكذا يتحوَّل فكره شيئًا فشيئًا إلى اللُّغة كلَّما تدرَّج المقال في الإفصاح عن محتواه، وهو لا ينفكُّ يثير سؤال الوجود، لا لشيء إلَّا ليرى شبه إجابة تختفي في لحظة اقترابه من التوصُّل إلى صياغة محكمة للسؤال نفسه. وهذان الأمران يصبحان متَّصلين اتصال معاندة، ومتنافيين أيضًا تنافي المعاندة، من أجل هذا وبسببه يسعى لممارسة التأمُّل من خلال الخطاب الواقع في إطار سؤاله الذي يطرحه هو نفسه، بحيث يصبح السؤال الذي ليس له جواب، هو السؤال الوحيد الذي يقوم أساسًا بدور المرشد لتفكيره لاحقًا[1].

لقد ناقش هايدغر في "الوجود والزمان" قضايا أساسيَّة للميتافيزيقا الغربيَّة. أرقاها فكرة الإنسان بوصفه موجودًا يثير أسئلة عن الوجود. إلَّا أنَّه ما لبث أن مال إلى همٍّ أبعد غورًا بعد أن تخلَّى عن فكرته الخاصَّة حول أهميَّة الذات بوصفها كائنًا عارفًا، إلى أهميَّة اللُّغة بما هي القوَّة التي تفكِّك الذات. وهكذا يصبح الإنسان، بمصطلحيَّة هايدغر، هو موضوع اللُّغة (The Subject of Language). وبحسب الكيفيَّة التي شرع بها يتأمَّل الموجود، فهذا الموجود يختفي في اللُّغة: أي أنَّ الخطاب في كتاب: الوجود والزمان يشير إلى انتهاك حدود النصِّ الأدبيِّ نفسه.

لقد تقدَّم هايدغر بخطواته نحو النقطة التي يرجِّحها فوكو، وهو ما يمثِّل خاصيَّة مميّزة لضرب معيَّن من ضروب الفكر في القرن العشرين، رأى أنَّ الأَوْلى هو العدول عن القول بأنَّ شخصًا ما يتكلَّم، إلى القول بأنَّ اللُّغة نفسها تتكلَّم، وأنَّ الإنسان ينصت. وإذا كان مثل هذا الإنصات ممكنًا، فما الذي يمكن للمرء أن يسمعه؟ هو يذهب إلى أنَّنا يقينًا لا نسمع كلَّ شيء، وذلك لأنَّ ثمَّة شيئًا جوهريًّا بالنسبة إلى طبيعة اللُّغة لا يمكن أن يُسمع أو يُقرأ؛ شيئًا يُحتَبس حين تتكلَّم اللُّغة. إن الكلمات لا يقتصر عملها على الكشف عمَّا يجري هناك، إذ إنَّ "اللُّغة هي بيت الوجود"، ولكنَّها أيضًا تُسِرُّ فلا تبوح. وحين ندعها تتكلَّم عن نفسها، فالذي يتكشَّف هو شيء ما يعبِّر عن طبيعتها: إنَّ الكلمات لا تكشف عمَّا هو موجود وعمَّا ليس موجودًا في آن (was es gibt und gleichwohl nicht ist)[2].

مع الفيلسوف الألمانيِّ مارتن هايدغر سوف تنعطف مهمَّة الميتافيزيقا نحو ضفَّة معاكسة يستعاد فيها ما يسمّيه «السؤال الأساس»، ليكون الشاهد على فلسفة آن لها أن تسلك السبيل إلى الصواب.

---

[1]- المصدر نفسه.

[2]- غيتسلر - المصدر نفسه - ص 365.

ما يميّز السؤال الأساس بالنسبة إليه هو أنَّه «ما إن نسأله بالفعل، حتَّى يجعل من الميتافيزيقا مشكلة، ممَّا يؤدّي إلى تحويل الفلسفة بكاملها[1].» السؤال الأساس، ليس إذًا السؤال المؤسِّس فقط، ليس معناه معنى ما بُنِيَ عليه فقط، لا يبقى فقط في داخل الميتافيزيقا وتطوُّرها. نعم، هو أساسٌ حصلَت منه انطلاقة أعطت الميتافيزيقا وما ارتكز عليها، ولكنّه أيضاً أصل أوّل حمل إمكانيات فكريّة لم تأخذها الميتافيزيقا، في توجُّهها الصارم، على عاتقها. لهذا السؤال هنا ميزتان علينا التشديد عليهما، هما: أوّلاً سؤال يخصُّ الميتافيزيقا بأسرها، وثانيًا سؤال ما إن نتعرَّف إليه فنسأله مجدَّدًا حتّى تتحوَّل الفلسفة، بل وقد تختفي الميتافيزيقا في طيَّات تساؤلاتها الجديدة، فيكون السؤال الأساس التحضير لفكرٍ آخَر، أكثر أوّليَّة وأصالة[2].

السؤال بالمعنى الذي أراد هايدغر تظهيره هو استفهام فلسفيٌّ بامتياز، بل هو أهمُّ إجراءات الفلسفة في مسعاها إلى الاستفسار عن أعمق الحاجات الطارئة الملازمة لوجود الإنسان»[3]. السؤال «يخصُّ الكائن ككائن: هو يهدُف إلى كينونة الكائن... سؤال الميتافيزيقا الأساس ليس «ما هو الكائن ككائن؟»، بل «ما هي الكينونة ككينونة؟» باختصار: سؤال الميتافيزيقا الأساس هو الّذي يسأل عن جوهر وعمق جوهر ما يجعل الكائن يكون ككائن، مهما يكن الكائن ومهما تكن طريقة وجوده.[4]» هذا السؤال لم تسأله الميتافيزيقا منذ بدايتها، أو جاوبت عنه من دون أن تسأل عمَّا يحمل جوابها من تساؤل هو في صلب الكينونة، فكان جوابها انحجابًا أكبر للسؤال الأساس[5].

من هنا بالطبع الحاجة إلى تكرار وإعادة السؤال، بدءًا من الاتّجاه الّذي أخذته الـ Leitfrage (السؤال الموجِّه/المرشِد)، وذلك بشكلٍ يبيِّن لأوّل مرَّة ما هو مخفيٌّ في باطنها: «الإمكانيَّة الوحيدة المتبقّية هي **إعادة** السؤال الموجِّه التقليديِّ – ما هو الكائن؟ – ولكن شرط أن يقود السؤال إلى التساؤل الكامن والمخفيِّ فيه، لكي يتبلور ويحصل السؤال العينيُّ عن الجوهر والعمق الّذي يتجلّى

---

[1]- GA, Bd. 80, p. 282 : "... wenn sie wirklich gestellt wird, die Metaphysik zum Problem werden läßt, d.h. die Philosophie im Ganzen verwandelt."

[2]- - رالف درويش - فصليَّة «الاستغراب» العدد الرابع عشر – شتاء 2019.

[3]- GA, Bd. 80, p. 281 : "... innerste Not der Existenz des Menschen."

[4]- GA, Bd. 80, p. 303, 304 : „... gefragt ist nach dem Seienden als Seienden, nach dem Sein des Seienden... Die Grundfrage der Metaphysik lautet nicht : Was ist das Seiende als solches ?, sondern : Was ist das Sein als solches ?, kurz : Die Grundfrage der Metaphysik ist die nach Wesen und Wesensgrund dessen, was das Seiende, was und wie immer es sein mag, als Seiendes sein läßt."

[5]- رالف درويش – مصدر سابق.

فيه جوهر الكينونة[1].» يقول هايدغر، في الفترة ذاتها: «... الإشكال الموجِّه للفلسفة القديمة هو السؤال، ما هو الكائن؟، وهذا السؤال الموجِّه، يمكننا أن نحوِّله إذا ما فرضنا عليه في البداية الشكل الأوّليِّ للسؤال الأساس: ما هي الكينونة؟». هذا التحوُّل يصبح لاحقًا وثبة نوعيَّة عنده، ولكن نبقى هنا في ما حصل قبل الكينونة والزمان ومكَّن كتابته[2]: التحوُّل هو في التركيز على الكينونة بدلاً من الذي يحصل عندها هو مركزيٌّ وضروريٌّ لقيام فكرٍ جديد.

ما يحصل بالفعل في هذا التحوُّل هو تجلٍّ، ذلك التجلّي الّذي أراده هايدغر في بداية المحاضرة: «البدء بالفعل من بداية هذا المنطق. وعندها، ما يميّزه يقفز أمام أعيننا بشكلٍ يمكننا قراءته بوضوح[3].» وهو يسأل: «ما هو جوهر الكينونة...؟ ما هو العمق الّذي يمكن لهذا الفهم أن يقوم عليه؟» والجواب واضح الآن، متجلٍّ: هذا العمق «هو الزمان[4]».

لمَّا كانت الحَيْرة على ثلاثة منازل، نازلة ووسطى وصاعدة، فالأخيرة هي حَيْرة الذين اختبروا المنزلين السابقين، وقرَّروا أنَّ معرفة الموجود لا تصحُّ من دون معرفة الواجد. ومثل هذه المعرفة تتخطَّى عالم المفاهيم المستنتج من أعراض الماهيَّات الفانية. وإنَّما تبدأ رحلتها على خطٍّ معاكس مع رحلة العقل الراعي لمظاهر الوجود. أي أنَّها تمضي من التعقيد إلى التبسيط، ومن الكثرة الفانية إلى الوحدة الباقية، وبالتالي من الموجود إلى الموجِد. وفقًا لهذه السيريَّة لا تُنجز إلَّا في صورة جمع الأضداد. لهذا عرَّفها الحكماء بأنَّها تأثير شهود جمع الأضداد على ذهن العارف ونفسه وعقله. وهي أمر طبيعيٌّ عند أولئك الذين تتطلَّع أعينهم إلى ما وراء الأشياء وفي أعماق الطبيعة. ربما لهذا الاعتبار كانت الحَيْرة في تعريف الشيخ الأكبر ابن عربي نوعًا من الضلالة المطلوبة التي تُوصِلُ الإنسانَ إلى موضع يرى فيه أنَّ الحيلة الوحيدة لقطع الطريق هي تلك التي يريه الله إيَّاها.

---

[1]- GA, Bd. 80, p. 317 : „Es bleibt nur die Wiederholung der überlieferten Leitfrage : Was ist das Seiende ?, aber so, daß sich dieses Fragen auf den ihr verborgenen zugrundeliegenden Grund zurückbringt, d.h. so, daß die konkrete Frage nach dem Wesen und Wesensgrund des Seins zur Ausarbeitung und wirklichem Geschehen gelangt. »

[2]-- راجع Otto Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers (Pfullingen : Neske, 1963), p. 161.

[3]- GA, Bd. 80, p. 284 : „... wirklich mit dem Anfang dieser Logik beginnen. Dabei springt uns schon hinreichend deutlich ihre Eigentümlichkeit in die Augen“.

[4]- GA, Bd. 80, p. 317 : “Was ist das Wesen des Seins... ? Auf dem Grunde wovon ist dieses Seinsverständnis möglich ? Auf dem Grunde der Zeit.”

قائمة المصادر والمراجع

1. (الموسوعة الفلسفيَّة ـ معهد الإنماء العربي ـ إشراف: معن زيادة، بيروت- 1984. راجع مصطلح علاقة).
2. ابن فارس- الصاحبي في فقه الُّلغة – المكتبة السلفيَّة – القاهرة – 1328هـ.
3. إدموند ليتش: 2002، كلود ليفي شتراوس دراسة فكريَّة، ترجمة: د. ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة، دمشق،
4. أدوين غينتسلر – في نظريَّات الترجمة – اتِّجاهات معاصرة – ترجمة: سعيد عبد العزيز مصلوح – مراجعة محمد بدوي – المنظَّمة العربيَّة للترجمة – بيروت – 2007 .
5. باروخ سبينوزا – علم الأخلاق – ترجمة: جلال الدين سعيد – المنظَّمة العربيَّة للترجمة – توزيع مركز دراسات الوحدة العربيَّة – بيروت – 2009 .
6. جيل دولوز – الاختلاف والتكرار – ترجمة: وفاء شعبان – المنظَّمة العربيَّة للترجمة – بيروت – 2009 .
7. رالف درويش - فصليَّة «الاستغراب» العدد الرابع عشر – شتاء 2019.
8. سمر الديوب – الثنائيَّات الضديَّة – بحث في المصطلح ودلالاته – المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيَّة – بيروت – 2018.
9. فريديريك نيتشه - ما وراء الخير والشر - ترجمة جيزيللا فالور حجار، إشراف: موسى وهبه - إصدار دار الجديد - بيروت 1995 .
10. محمد عنبر - مقدِّمة لديوان العارف بالله العلاَّمة الشيخ أحمد محمد حيدر «النغم القدسي» - دار الشمال - طرابلس - لبنان - 1997 .
11. مهدي قوام صفري - كيف يمكن قيام ميتافيزيقا - ترجمة: حيدر نجف - المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجيَّة - سلسلة الدراسات الغربيَّة 2017.
12. Franz von Baader، Schelling، Paderborn 7115; Emmanuel Tourpe, L'Audace théosophique de Baader: premiers pas dans la philosophie religieuse de Franz von Baader (5671- 5485), Paris 7115.

13. See. Franz von Baader، Über das Verhältnis des Wissens zum Glauben، in SW IVorlesungen über spekulative Dogmatik (abbr. VD)، in: SW، Vol. VIII، 115; Erläuterungen zu sämtlichen Schriften von Louis Claude de Saint-Martin (abbr. E)، in SW، Vol. XII

14. GA, Bd. 80,: „… gefragt ist nach dem Seienden als Seienden, nach dem Sein des Seienden… Die Grundfrage der Metaphysik lautet nicht : Was ist das Seiende als solches ?, sondern : Was ist das Sein als solches ?, kurz : Die Grundfrage der Metaphysik ist die nach Wesen und Wesensgrund dessen, was das Seiende, was und wie immer es sein mag, als Seiendes sein läßt."

15. GA, Bd. 80,: „Es bleibt nur die Wiederholung der überlieferten Leitfrage : Was ist das Seiende ?, aber so, daß sich dieses Fragen auf den ihr verborgenen zugrundeliegenden Grund zurückbringt, d.h. so, daß die konkrete Frage nach dem Wesen und Wesensgrund des Seins zur Ausarbeitung und wirklichem Geschehen gelangt. »

16. Otto Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers (Pfullingen : Neske, 1963), p. 161.

17. GA, Bd. 80,: „… wirklich mit dem Anfang dieser Logik beginnen. Dabei springt uns schon hinreichend deutlich ihre Eigentümlichkeit in die Augen.

18. GA, Bd. 80"Was ist das Wesen des Seins… ? Auf dem Grunde wovon ist dieses Seinsverständnis möglich ? Auf dem Grunde der Zeit."


علم المبدأ
ILMOLMABDAA

حقول التنظير



اللُّغة في سؤالها الأنطولوجيّ

إلى أيِّ حدٍّ يُطابق إسم الشيء ماهيَّته؟

- لبنى الكوكي

السُّؤال عن معنى الكون

موسى وهبه قارئًا مارتن هايدغر وناقِلَه إلى العربيَّة

- نص مستعاد

اللُّغة في سؤالها الأنطولوجيّ
إلى أيِّ حدٍّ يُطابق إسم الشيء ماهيَّته؟

لبنى الكوكي
باحثة في الفلسفة .كلية العوم الإنسانيّة والفلسفيّة .تونس.

ملخَّص إجماليّ

يعود البحث في نشأة اللّغة إلى العصر الإغريقيِّ الأوّل حيث شاع تساؤلٍ جوهريٌّ مفادُه التالي: هل يعبرِّ الاسم عن حقيقة الشيء المسمَّى به.. ثم بأي ضربٍ من التعبير: بالطبيعة أم بالتواطؤ؟

عمل الإغريق على تحقيق هذا السؤال والإجابة عليه بتنظير فلسفي جاوز التوقعات النحوية والصرفية المألوفة نذكر في هذا الصدد ما قدمه هرقليطس حيث جاءت إجابته على السؤال المشار إليه. على النحو التالي: إنَّ الأسماء تدلُّ على مسمَّياتها بالطبيعة لا بالاصطلاح، وقد سمِّيت من قبل الآلهة نفسها. وعلى العكس من ذلك اعتبر ديمقريطس أنَّ أصل الُّلغة تواطؤ واتفاق بين البشر. كانت حجَّته في ذلك أنَّ الشيء الواحد يمكن أن يقْبل الكثرة من المسمَّيات المتبدِّلة والمتغيِّرة. وقد ظلّت هاتان النظريَّتان على حدِّ تعبير محمد الأنطاكي تتجاذبان الفلسفة الُّلغويَّة عند الإغريق طوال تاريخهم.

لم يكن الفلاسفة المسلمون بمنأى من هذه التجاذبات. فقد بحثوا - مَثَلُهم في ذلك مَثَل الفلاسفة الإغريق واليونان- عن أصل الُّلغة، وكيفيّة تكوُّن الألسُن وتطوُّرها، وعلقت بهذه المسألة قضايا جوهريّة نجم عنها استفهامات أساسية أخرى عديدة من بينها «قضيَّة خلق القرآن»، وعلاقة «الُّلغة بالفكر»، وغيرها من المسائل المهمّة.

* * *

مفردات مفتاحيَّة: أنطولوجيا الُّلغة - الفارابي - الرازي - الشهرستاني - ابن جني - ابن فارس - المدرسة الاشتقاقيَّة - التوقيف - المحاكاة.

علوم المبدأ
AL-MOLAMABDAA
العدد الثاني عشر - 1446هـ - شتاء 2025م

تمهيد

في بداية هذا البحث، لا ينبغي أنتفوتنا الإشارة إلى أنَّ إشكاليَّة أصل اللُّغة ونشأتها وتطوُّرها من بين المسائل الجادَّة التي جرى الجدال بشأنها. وقد ارتكن النزاع إلى هذا المبحث نظرًا لاختلاف المقاربات والرُّؤى حوله، ذلك أنَّ «الخلاف بين علماء العرب ظهر واضحًا في منتصف القرن الرابع الهجريِّ وما بعده فرأيناهم فريقين: الفريق الأول، من أهل التقاليد من المحافظين الذين اعتمدوا على النصوص من السنيين وأقاربهم، وهؤلاء كانوا ينادون بأنَّ اللُّغة توقيفيَّة وأنّ لا يد للإنسان في نشأة ألفاظها أو كلماتها، وزعيم هؤلاء ابن فارس في كتابه «الصحابي»، والفريق الثاني، من علماء اللُّغة الذين نادوا بأنَّ اللُّغة اصطلاحيَّة، وكان معظمهم من المعتزلة الذين استمدُّوا أدلَّتهم من المنطق العقليِّ، وفسَّروا ما ورد من نصوص بحيث تلائم اتِّجاههم وتنسجم مع منطقهم».[1]

سنعمد في البحث إلى تسليط الضوء على بعض الأسئلة والمقاربات الفكريَّة التي تناولت بالدراسة مبحث اللُّغة ونشأتها، فضلاً عن بعض النقاط الجوهريَّة الأخرى التي ارتبطت بهذه المسألة.

نشأة اللُّغة عند الفارابي

عرض الفارابي من خلال كتابه «الحروف» نسق تطوُّر اللُّغة، فأشار إلى أنَّ الإنسان في محاولته التواصل مع الآخر إنَّما ينطلق من الإشارة أوَّلًا، وهذا مفاد قوله التالي: «وإذا احتاج أن يعرف غيرُه ما في ضميره أو مقصوده بضميره، استعمل الإشارة أوَّلاً في الدلالة على ما كان يريد ممَّن يلتمس تفهيمه بحيث يبصر إشارته ثمَّ استعمل بعد ذلك التصويت».[2]

أفاد المعلِّم الثاني من خلال عرضه لنسق تطوُّر اللُّغة أنَّ المرحلة الأولى من مراحل امتلاكها هي الإشارة، وقد بيَّن لانغاد أهميَّة الإشارة باعتبارها تعدُّ الشكل الأوَّل للتواصل، وذلك رغم قصورها عن أن تكون لغة. [3]

لم يتوقَّف الفارابي طويلاً عند الإشارة، بل نجده سرعان ما ينتقل إلى الحديث عن التصويت الذي تكون له وظيفة الدلالة المباشرة على الشيء، وأوَّل هذه التصويتات المنطوقة من قبل الإنسان هو «النداء»، هكذا إلى أن يتدرَّج إلى استعمال تصويتات مختلفة وظيفتها الدلالة على محسوسات متنوِّعة، وفي هذه المرحلة تتولَّد العلامة الألسنيَّة.

---

[1]- إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، مكتبة أنجلو المصريَّة، القاهرة، مصر 1991، ص 17-18.

[2]- الفارابي، الحروف، حقَّقه وقدَّم له وعلَّق عليه محسن مهدي، دار المشرق، الطبعة الثانية، بيروت 1986، ص 136.

[3]- Jacques Langhade, Du Coran à la philosophie, La langue Arabe et la formation du vocabulaire philosophique du Farabi, Achevé d'imprimer à damas 1994, p 197.

أشار الفارابي إلى أهميَّة التصويت داخل المنظومة التواصليَّة مبيّنًا كيفيَّة بداية النطق، حيث قال:»وظاهر أنَّ التصويتات إنَّما تكون من القرع بهواء النفس بجزء أو أجزاء من حلقه أو بشيء من أجزاء ما فيه، وباطن أنفه وشفتيه، فإنَّ هذه هي الأعضاء المقروعة بهواء النفس، والقارع أوّلاً هي القوَّة التي تسرِّب هواء النفس من الرئة وتجويف الحلق أوّلاً، فأوّلاً إلى طرف الحلق الذي يلي الفم والأنف وإلى بين الشفتين. ثمَّ اللِّسان يتلقَّى ذلك الهواء فيضغطه إلى جزء من أجزاء باطن الفم وإلى جزء من أجزاء أصول اللِّسان والأسنان، فيقرع به ذلك الجزء فيحدث من كلِّ جزء يضغط اللِّسان عليه، ويقرع به تصويت محدود، وينقله اللِّسان بالهواء من جزء من أجزاء أصل الفم، فتحدث تصويتات متتالية كثيرة محدودة».[1]

هذا، وتجدر الإشارة إلى أنَّ الخليل ابن أحمد - وهو من أبرز علماء النحو في التاريخ العربيِّ الإسلاميِّ - قد سبق الفارابي إلى تحليل الأصوات متوسِّلاً في ذلك طريقة علميَّة، ومن الواضح أنَّ الفارابي قد استفاد استفادة كبيرة من طريقة الخليل الذي كان ملمًّا بتركيب الجهاز الصوتيِّ وأجزائه، ما جعله يتمكَّن من تحديد مخارج الأصوات، فهو، كما قال المخزوميُّ، محققُّ كتاب «العين» قد «دبَّر ونظر في الحروف كلِّها وذاتها فصيرَّ أوَّلها بابتداء إدخال حرف منها في الحلق، وإنَّما كان ذواقه إيَّاها أنَّه كان يفتح فاه بالألف ثمَّ يظهر الحرف نحو أب، أع ، أغ فوجد العين أدخل الحروف في الحلق، فجعلها أوَّل كتابه ثمَّ ما قرب منها الأرفع، فالأرفع حتى أتى على آخرها وهو الميم».[2]

نهَج الفارابي منهج الخليل، فأقرَّ تبعًا لذلك أنَّ اللِّسان إنَّما يتحرَّك أوَّلاً إلى الجزء الذي حرَّكته إليه أسهل[3]، وخَلُص إلى أنَّ تنوُّع التصويتات واختلاف الألسُن إنَّما يعود إلى تعدُّد المساكن، إذ يكون لكلِّ صنف من هؤلاء المساكن حروف يكون استعمالها بالفطرة أسهل عندهم من حروف أخرى عند أمم أخرى، ويفسِّر الفارابي ذلك بقوله: «إذا كانت أعضاؤهم على خلق وأمزجة لخلق أعضاء أولئك، مفطورين على أن تكون حركة ألسنتهم على أجزاء من داخل الفم أسهل عليهم من حركتها إلى الأجزاء التي كانت ألسنة أهل المسكن الآخر تتحرَّك إليها، فتخالف حينئذٍ التصويتات الـتي يجعلونها علامات يدلُّ بها بعضهم بعضًا على ما في ضميره، ممَّا كان يشير إليه و إلى محسوسه أوّلاً(...)».[4]

انتقل الفارابي بعد الحديث عن التصويتات وكيفيَّة تكوُّن اللِّسان إلى الحديث عن تكوُّن الحروف، وأوَّل هذه الحروف هي «الحروف المعجمة»[5]، ويلفت هاهنا الانتباه إلى أنَّ هذه الحروف

[1]- الفارابي، الحروف، ص 136.
[2]- المصدر نفسه، ص 136.
[3]- الخليل ابن أحمد، العين، تحقيق مهدى المخزومي، إبراهيم السامرائي، منشورات مؤسَّسة الأعلمي، بيروت- لبنان1988، ص10.
[4]- الفارابي، الحروف، ص 136
[5]- المصدر نفسه، ص 137.

هي علامات محدودة العدد، لذلك لا يمكنها التعبير عن كلِّ المدلولات، وهو ما يضطرُّ المرء إلى تركيب حروف أخرى مستندًا في ذلك إلى عمليَّة «التوليد» الذي تنشأ انطلاقًا منه الألفاظ التي يعبرِّ بها عن المحسوسات والمعقولات، فتحدث طبقًا لذلك صوتيَّات متعدِّدة، وقد كان الخليل قد اهتدى إلى هذا الرأي قبل الفارابي، فرأى في معجمه أنَّ الفعل الثلاثيَّ مثلاً، قائم على الفعل الثنائيِّ، ويكون ذلك إمَّا عن طريق التضعيف أو عن طريق حرف آخر.[1]

ونعود بعد هذه الإيضاحات إلى التذكير بأنَّ الفارابي قد انطلق من الإشارة ثمَّ تدرَّج إلى الحروف المعجمة بما هي علامات فإلى الألفاظ المركَّبة والتي انطلاقًا منها يتواصل الأفراد والأمم. وهذا ما يفيد بأنَّ هذه الألفاظ كانت قد وضعت عن طريق الاتفاق أو الاصطلاح، ولعلَّ هذا ما عبرَّ عنه الفارابي صراحة من خلال قوله التالي: «فهكذا تحدث أوّلاً حروف تلك الأمَّة وألفاظها الكائنة عن تلك الحروف ويكون ذلك أوّلاً ممَّا اتّفق منهم[2]».

والسؤال الجوهريُّ الذي يمكننا طرحه في هذا السياق من البحث هو: مَن يكون واضع هذه الألفاظ أو هذه التصويتات إنْ عجزت أمَّة من الأمم على وضعها؟ يشير الفارابي إلى أنَّ هناك مِن الأشياء ما لم يُتَّفَق على وضع تصويتات لها لذلك وجب على واضع اللِّسان أنْ يضطلع بهذه المهمَّة. ويقول حول هذه المسألة: «ولا يزال يحدث التصويتات، واحد بعد آخر ممَّن اتَّفق من أهل ذلك البلد إلى أن يحدث من يدبِّر أمرهم، ويضع بالأحداث ما يحتاجون إليه من تصويتات دالَّة عليها، فيكون واضع لسان تلك الأمّة».[3] تنطلق الأمَّة مع واضع لسانها في إحداث الألفاظ التي تُطْلَق بادئ الأمر على الأشياء المشتركة من الأمور المحسوسة، وتحدث بعد ذلك الألفاظ عن طريق الاستنباط وتتطوَّر هذه العمليَّة إلى أن تصل الأمَّة إلى إيجاد كلِّ ما تحتاج إليه، ويُرجع الفارابي اختيار الألفاظ المناسبة للدلالة على الأشياء إلى القدرة التي يمتلكها الإنسان وإلى استعدادات الأمَّة الذهنيَّة فيقول: «فإنْ كانت فطرة هذه الأمَّة على اعتدال وكانت أمَّة مائلة إلى الذكاء والعلم، طلبوا بفطرهم من غير أن يتعمَّدوا في تلك الألفاظ الدّالَّة على معاني محاكاة المعاني وأن يجعلوها أقرب شبهًا بالمعاني الموجودة».[4]

إنَّ الُّلغة، حسب رأي الفارابي، إذن جهاز يتألَّف من حروف وألفاظ تمَّ الاتِّفاق عليها من مجموعة بشريَّة معيَّنة لتعتمدها في عمليَّة التواصل في ما بينها، وهي من هذا المنظور، إنتاج إنسانيٌّ صرف يتطوَّر عبر مراحل وتعبرِّ عن أفكار الإنسان ومشاعره واحتياجاته. فالُّلغة، كما جاء ذلك على لسان

[1]- الخليل ابن أحمد، العين، ج1، ص14.
[2]- الفارابي، الحروف، ص137.
[3]- المصدر نفسه، ص138.
[4]- المصدر نفسه، ص 138-139.

علي عبد الواحد الوافي، هي « نظام عامٌّ يشترك الأفراد في اتِّباعه، ويتَّخذونه أساسًا للتعبير عمَّا يجول بخواطرهم وفي تفاهمهم بعضهم مع بعض. واللُّغة ليست من الأمور التي يصنعها فرد معيَّن أو أفراد معيَّنون، وإنَّما تخلقها طبيعة الاجتماع، وتبعث عن الحياة الجمعيَّة، وما تقتضيه هذه الحياة من تعبير عن الخواطر، وتبادل للأفكار، وكلُّ فرد منَّا ينشأ فيجد بين يديه نظامًا لغويًّا يسير عليه مجتمعه فيتلقَّاه عنه تلقائيًّا بطريق التعليم والمحاكاة، كما يتلقَّى سائر النُّظم الاجتماعيَّة الأخرى، ويصبُّ أصواته في قوالبه، ويحتذيه في تفاهمه وتعبيره».[1]

لقد تمكَّن الفارابي من تحرير اللُّغة من القيد الكلاسيكيِّ الذي قيَّدها به علماء الكلام فنظر إليها نظرة نقديَّة، فهي من منظوره لا تغدو إلَّا أن تكون حصيلة سيرورة تاريخيَّة من التكوين، لأنَّها بالنسبة إليه لا تَحدث دفعة واحدة وإنَّما تتكوَّن تدريجيًّا.

ونشير، هنا، إلى أنَّه لم يقم بتحليل اللُّغة تحليلاً اعتباطيًّا، فقد خضع تحليله لمنهج علميٍّ ومنطقيٍّ دقيق، ذلك أنَّ اللُّغة حسب رأيه هي اللَّبنة الأولى أو العامل المساعد على نشأة بقيَّة الصناعات الأخرى، فالتطوُّر التدريجيُّ للُّغة كان سببًا في حدوث صناعة الخطابة التي كانت نتاجًا تلقائيًّا لنموُّها وللتغيُّرات التي وردت عليها من استعارات وترتيب وتنظيم، ولقد تواصل نموُّ هذه اللُّغة وتواصلت فاعليَّتها في نسق تصاعديٍّ تفاعليٍّ مع الواقع إلى أن ساهمت في ولادة صناعة الشعر.

نخلص من خلال ما تقدَّم إلى أنَّ الفارابي لم يعتبر اللُّغة توقيفيَّة من الله ووحيًّا منه، بل نجده يؤكِّد على التكوين التدريجيِّ لها، فأرَّخ لطريقة نشأتها، وبيَّن نسق تطوُّرها وتأثُّرها بتأثيرات اجتماعيَّة وتاريخيَّة، ناصًّا على أنَّها تحدث عن طريق الاصطلاح والتواضع وقد خالف بذلك العديد من علماء عصره الذين أقرُّوا بأزليَّة اللُّغة وقدسيَّته، وقد كان لتصريحه هذا أثر في حدوث صدام عنيف بينه وبين المذاهب القائلة بأزليَّة اللُّغة وقِدَمها.

لقد تدرَّجت اللُّغة في سيرورة تكوينها الطبيعيَّة من الإشارة إلى الكلمة، وأرجع الفارابي تعدُّد الألسن إلى تعدُّد الأمم والمساكن، الأمر الذي أنجرّ عنه تنوُّع في كيفيَّة النطق، وتنوُّع شكل الألفاظ، واختلاف التراكيب والمعاني، وقد ثمَّنت زينب عفيفي هذا الموقف برصدها لنماذج متعدِّدة من اللُّغات المختلطة على خلفيَّة ارتحال قبائل كنعانيَّة وأرمينيَّة وعبرانيَّة إلى العراق وسوريا وفلسطين ومصر، مشدِّدة على أنَّ هذا الاختلاط الحاصل بين الأمم كان له أثرٌ ظاهرٌ على التطوُّر اللُّغويِّ والاصطلاحيّ.[2]

---

[1]- علي عبد الواحد الوافي، اللُّغة والمجتمع، دار إحياء الكتب العربيَّة، مصر 1951، ص 4.

[2]- زينب عفيفي، فلسفة اللُّغة عند الفارابي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1997، ص 164.

تظهر اللُّغة، من هذا المنظور، كـأداة تواصليَّة تحدث تلقائيًّا داخل الأمم وتنمو وتزدهر وتتبدَّل حسب الظروف والأحوال وهو ما عبرَّ عنه لانغاد «بجغرافيَّة اللُّغة»[1] مقرًّا بأنَّ الحروف والألسن تتساوى من حيث القيمة عند المعلِّم الثاني، ذلك أنَّه لا أفضليَّة عنده للحروف العربيَّة مثلاً على الحروف الأخرى كما ذهب إلى ذلك العديد من العلماء، من بينهم ابن فارس وأبو حاتم الرازي.

2. نشأة اللُّغة عند ابن جنيّ

ساهم ابن جنيّ في تأسيس الفكر اللُّغويِّ وتحديد أُهمِّ معالمه، فنجده في كتابه الموسوم بـ«الخصائص» يقدِّم قضايا لغويَّة عدَّة فبدأ بتعريف اللُّغة ثمَّ تعرَّض لكيفيَّة نشأتها وتطوُّرها، واختلافها إلى جانب اهتمامه بمسائل أخرى شغلت المفكِّرين واللُّغويين إبان القرن الرابع للهجرة، ويعدُّ ابن جنيّ- وهو معاصر للفارابي- من بين أهمِّ وأعظم العلماء الذين قدَّموا مشروعًا متكاملاً للمبحث اللُّغويِّ في التراث العربيِّ الإسلاميّ.

يعرِّف ابن جنيّ اللُّغة في باب «على اللُّغة وما هي» كالآتي: هي «أصوات يعبرِّ بها كلُّ قوم عن أغراضهم»[2]. وتجدر الإشارة، في هذا المقام، إلى أنَّه لم يخالف كثيراً التعريف الذي قدَّمه علماء اللُّغة في العصر الحديث، ويعدُّ هذا التعريف دقيقًا يحمل في طيَّاته جوانب عدَّة لعلَّ أبرزها: أنَّ اللُّغة أصوات و«تعبير» يعبرِّ به كلُّ قوم عن أغراضهم.

إنَّ اللُّغة هي إذن، «أصوات» تعبرِّ عن أغراض «القوم»، وهنا تستوقفنا نقطة مهمَّة، وهي استخدام ابن جنيّ للفظ «القوم»، إذ يمكننا اعتبار أنَّ هذا اللَّفظ مرادف للفظ «المجتمع» حديثًا، وهذا ما يعني أنَّ اللُّغة ظاهرة اجتماعيَّة أساسًا حيث تتكوَّن في رحم المجتمع الإنسانيِّ وتتطوَّر وتكون وسيلة أو أداة للتفاهم والتواصل بين الناس.

لقد ذهب ابن جنيّ مذهب الفارابي الذي بنى موقفه حول اللُّغة على أساس أنَّها نظام اجتماعيٌّ نفعيٌّ يحتاجه الناس في تواصلهم بعضهم ببعض، ولم يخالف دي سوسور هذا الرأي فنجده يؤكِّد على الطابع الاجتماعيِّ للُّغة فيقول: «ولكن ما اللُّغة Langue؟ ينبغي أن نميِّز بينها وبين اللِّسان البشريِّ، فاللُّغة جزءٌ محدَّد من اللِّسان، مع أنَّه جزءٌ جوهريٌّ -لا شكَّ-اللُّغة نتاج اجتماعيٌّ لملكة اللِّسان ومجموعة من التقاليد الضروريَّة التي تبنَّاها مجتمع ما ليساعده على ممارسة هذه الملكة».[3]

تضطلع اللُّغة إذن، بوظيفة تعبيريَّة نفعيَّة وهي عبارة عن نظام صوتيٍّ رمزيٍّ يُعْتَمد في التواصل

---

[1]- J. Langhade, op. cit, p 206207-.

[2]- أبو عثمان ابن جنيّ، الخصائص، دار الكتب المصريَّة، القاهرة 1952، ص 31.

[3]- فردنان دي سوسور، علم اللُّغة العام، ترجمة بوئيل يوسف عزيز، مراجعة النصِّ العربيِّ مالك يوسف المطلبي، آفاق عربيَّة، بغداد، العراق 1985، ص 27.

داخل المجموعات البشريَّة، وهي فضلاً عن ذلك عمليَّة خاصَّة أي أنَّ لكلِّ أمَّة لغة تميِّزها وتتفرَّد بها، ولكن تجدر الإشارة إلى أنَّ قول ذلك لا يعني أبدًا أنَّ اللُّغة مجرَّد أصوات عشوائيَّة توضع كما اتّفق، فهي تعبرِّ عن «أغراض» أي أنَّها تعبير عن التفكير أو عن العمليَّات الذهنيَّة. وقد كان المفكِّرون العرب، وعلى رأسهم ابن جنيّ، سبَّاقين في صياغة هذه النظريَّة حيث أوجدوا علاقة وطيدة بين اللُّغة والفكر، وهو ما ذهب إليه أغلب علماء اللُّغة المحدثين ومن بينهم دي سوسور الذي قال: «ولكن لنفترض أنَّ الصوت شيء بسيط: فهل هو اللِّسان؟ الجواب لا، فهو وسيلة الفكر ليس إلاَّ، ليس له وجود، في حدِّ ذاته أو وحده، بعيد عن الفكر، وهنا تظهر لنا علاقة جديدة صعبة، وهو وحدة مركَّبة من نطق وسمع، يرتبط بفكرة ليكون وحدة فسيولوجيَّة- سيكولوجيَّة (وظيفة- نفسيَّة) مركَّبة، ومع كلِّ هذا فالصورة لم تكتمل بعد».[1]

وبعد جملة هذه الإيضاحات، نعود فنتساءل عن أصل اللُّغة عند ابن جنيّ، هل هو اصطلاحٌ أم وحيٌ وإلهام؟

أفرد ابن جنيّ لهذه المسألة فصلاً كاملاً في كتابه «الخصائص» بعنوان: «القول في أصل اللُّغة إلهامٌ هي أم اصطلاح؟» عرض من خلاله ثلاثة مذاهب تفسّر أصل اللُّغة مستعرضًا حجج أصحابها وبراهينهم. وفي ما يلي عرض مقتضب لهذه المذاهب الثلاثة نستخلص من خلاله رأي الرجل حول هذه المسألة:

المذهب الأوَّل: مذهب الوحي والتوقيف، وفيه يقول ما يلي: «إلاَّ أنَّ أبا علي رحمه الله قال لي يومًا، هي من عند الله، واحتجَّ بقوله سبحانه «وعلَّم آدم الأسماء كلَّها»، وهذا لا يتناول موضع الخلاف، وذلك أنَّه قد يجوز أن يكون تأويله أقدر على آدم أن واضع عليها، وهذا المعنى من عند الله سبحانه».[2]

قام ابن جنيّ بعد ذلك بعرض جملة من المواقف الرافضة والمعارضة لهذا المذهب، ورأى أنَّ معنى آية المذكورة ﴿**وعلَم آدم الأسماء كلّها**﴾، والتي استدلَّ بها أبو عليّ الفارسيّ ومن نهج نهجه قد يكون: أنَّ الله قد أقدر أو أعطى آدم عليه السلام القدرة حتى يبتدع اللُّغة، ولا يعني أنَّ الله قد أنطق آدم بجميع الأسماء.

المذهب الثاني: اللُّغة تواضع بين الناس، يقول ابن جنيّ: «ثم لنعد فلنقل في الاعتدال لمن قال بأنَّ اللُّغة لا تكون وحيًا، وذلك أنَّهم ذهبوا إلى أنَّ أصل اللُّغة لا بدَّ فيه من المواضعة، قالوا: وذلك كأن يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعدًا فيحتاجوا إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات، فيضعوا لكلِّ

[1]- المصدر نفسه، ص 26.
[2]- ابن جنيّ، الخصائص، ص39.

واحد سمة ولفظًا، إذا ذكر عرف به ما مسمَّاه، ليمتاز من غيره، وليغني بذكره عن إحضاره إلى مرآة العين، فيكون ذلك أقرب وأخفَّ وأسهل من تكلُّف إحضاره لبلوغ الغرض في إبانة حاله (...)».[1]

يستعرض ابن جنيّ براهين الرافضين لهذا المذهب، والذين استندوا إلى القول بأنَّ المواضعة إنمَّا تتطلَّب المشاهدة والإيماء، وهذا ما لا يجوز في حقِّ الأوّل سبحانه، لأنَّ الله لا يجوز أن يواضع أحدًا من عباده على شيء، كما أنَّ المواضعة إنمَّا تحتاج إلى أداة أو حركة من الله إلى المخلوق والله سبحانه أعلى وأرقى من أن يحاور أحدًا من عباده، أو أن يشير إليه، أو أن يتَّفق معه.[2]

المذهب الثالث: مذهب المحاكاة، وملخَّص هذا المذهب، أنَّ الُّلغة قد نشأت عن محاكاة الإنسان للأصوات الطبيعيَّة، «وذهب بعضهم إلى أنَّ أصل الُّلغات كلِّها إنمَّا هو أصوات المسموعات كدويِّ الريح، وحنين الرعد، وخرير الماء، وصهيل الفرس، ونزيب الضبيّ، ونحو ذلك، ثمَّ ولدت الُّلغات عن ذلك فيما بعد، وهذا عندي وجهٌ صالحٌ، ومذهب متقبّل».[3]

قّدم ابن جنيّ كلَّ مذهب من هذه المذاهب الثلاثة، عارضًا أدلَّة المفكِّرين وحججهم حول مسألة نشأة الُّلغة وأصلها، مناقشًا آراءهم بالبراهين العلميَّة، ولم يبق لنا في هذا الإطار سوى استنطاقه وبيان موقفه من هذه المسألة، والسؤال الذي يمكن أن نطرحه هنا: هل هو من بين القائلين بمذهب التوقيف؟ أم من بين القائلين بمذهب الاصطلاح؟

بادئ ذي بدء، يمكن أن نستخلص أنَّ رأيه كان متأرجحًا بين الموقفين معًا، ولعلَّ ذلك ما يظهر جليًّا من خلال تصريحه التالي: «قد تقدَّم في أوَّل الكتاب القولُ على الُّلغة أتواضع هي أم إلهام، وحكينا وجوَّزنا فيها الأمرين جميعًا».[4] ومن الأدلَّة التي يمكن اعتمادها لبيان تقبُّله للموقف القائل بأنَّ الُّلغة وحي من الله هي قوله: «وذلك أنَّني إذا تأمَّلت حال هذه الُّلغة الشريفة، الكريمة، الَّلطيفة، وجدت فيها من الحكمة، والدقَّة والإرهاف، والرقَّة ما يملك عليّ جانب الفكر(..) فقوَّى في نفسي اعتقاد كونها توقيفًا من الله سبحانه وأنَّها وحي».[5]

ممَّا لا شكَّ فيه - وكما هو ظاهر من خلال الشاهد أعلاه - أنَّ ابن جنيّ لم يرفض القول بأنَّ الُّلغة وحيٌ وإلهامٌ من الله سبحانه، ولكن سرعان ما نجده يستدرك فيقول عكس ذلك: «ثمَّ أقول في ضدِّ هذا كما وقع لأصحابنا ولنا وتنبّهنا، على تأمُّل هذه الحكمة الباهرة، كذلك لا ننكر أن يكون الله تعالى قد خلق من قبلنا وإن بعُد مداه عنَّا، من كان ألطف منَّا أذهانًا، وأسرع خواطر، وأجرأ جنانًا،

[1]- المصدر نفسه، ص 42.
[2]- المصدر نفسه، ص 43.
[3]- المصدر نفسه، ص 45.
[4]- المصدر نفسه، ص 472.
[5]- المصدر نفسه، ص 45.

فأقف بين تين الخلّتين حسيرا. وأكاثرهما فأنكفي مكثورا، وإن خطر خاطر فيما بعد، يعلق الكفّ بإحدى الجهتين، ويكفُّها عن صاحبتها، قلنا به، وبالله التوفيق».[1]

إذن، إلى حدِّ الآن، لم يفصل ابن جنيّ القول في أصل الُّلغة وإنَّما احتار بين بالمذهبين وتأرجح رأيه بين الموقف القائل بأنَّ الُّلغة توقيف، وبين الموقف القائل بأنّها اصطلاح، لكن هل سيغيِّر موقفه هذا أم أنَّه سيجيز الأمرين معًا؟

بعد أن قبل ابن جنيّ مبدئيًّا القول بأنَّ الُّلغة إلهامٌ ووحيٌ من الله ألهمها لأنبيائه الذين ورّثوها للناس من بعدهم، نجده يفنِّد هذا الرأي، وينتصر إلى القول بأنَّ الُّلغة تواضع واصطلاح، ويبرز ذلك بوضوح في إقراره صراحة بأنَّها قد وُضعت تدريجيًّا بحسب حاجة أهلها إليها، أي أنَّ عمليَّة امتلاك الُّلغة إنَّما كانت عبر مراحل ونسق تطوُّريٍّ، فيقول مثلاً في باب «تدريج الُّلغة»: «وذلك أن يشبه شيء شيئًا، من موضع، فيمضي حكمه على حكم الأوّل، ثمَّ يرقي منه إلى غيره (...) ومن التدريج في الُّلغة أن يكتسي المضاف إلى المضاف إليه كثيراً من أحكامه من التعريف والتنكير والاستفهام والشياع وغيره، ألا ترى أنَّ ما لا يستعمل من الأسماء في الواجب إذا أضيف إليه شيء منها صار في ذلك إلى حكمه»[2]. ويقول أيضًا في باب «في هذه الُّلغة أفي وقت واحد وضعت، أم تلاحق تابع منها بفارط» ما مفادُه أنَّ الُّلغة إنَّما تكوَّنت تلقائيًّا حيث وقع أوَّلها ثمَّ أضيف إليه زيادة لحاجة الناس إلى ذلك فيقرُّ بما يلي: «فإنَّها لا بدَّ أن يكون وقع في أوّل الأمر بعضها، ثمَّ احتيج فيما بعد إلى الزيادة عليه، لحضور الداعي إليه، فزيد فيها شيئًا فشيئًا، إلَّا أنَّه على قياس ما كان سبق منها إلَّا في حروفه، وتأليفه، وإعرابه المبين عن معانيه، لا يخالف الثاني الأوّل، ولا الثالث الثاني، كذلك متصلاً متتابعًا وليس أحد من العرب الفصحاء إلَّا يقول، إنَّه يحكي كلام أبيه وسلفه، يتأرَّثونه آخر عن أوَّل، وتابع عن متبع».[3]

خلاصة القول في هذا الجزء من البحث هي: أنَّ ابن جنيّ بعد أن عرض مختلف المذاهب التي بحثت في أصل الُّلغة نجده ينتصر أخيراً إلى القول بأنَّ الُّلغة مكتسبة، تتطوَّر عبر الأزمان وتختلف باختلاف الأمم، وبيَّن أنَّ ما ينسحب على الُّلغة العربيَّة إنَّما ينسحب على بقيَّة الُّلغات الأخرى.

لقد قال ابن جنيّ بخصوصيَّة الُّلغة وتفرّدها فرأى: «أنَّ كلام أهل الحضر مضاة لكلام فصحاء العرب في حروفهم، وتأليفهم إلَّا أنّهم أخلّوا بأشياء من إعراب الكلام الفصيح، وهذا رأي أبي

[1]- المصدر نفسه، ص 45-46.
[2]- المصدر نفسه، ص 356-357.
[3]- المصدر نفسه، ص 427-428.

الحسن وهو الصواب، وذهب إلى أنَّ اختلاف لغات العرب إنَّما آتها من قبل أن أوّل ما وضع منها على خلاف، وأنَّ كان كلّه مسوقًا على صحّة وقياس، ثمّ أحدثوا من بعد أشياء كثيرة للحاجة إليها، غير أنَّها قياس ما كان وضع في الأصل مختلفًا، وإن كان كلُّ واحد آخذ من صحَّة القياس حظًا(...)».[1]

3. رؤية أصحاب مذهب التوقيف حول نشأة اللُّغة

لقد خالف جمعٌ من العلماء الفارابي وابن جنيّ من خلال تأكيدهما على أنَّ اللُّغة تتكوَّن تكوينًا مرحليًّا، من أبرز الذين قالوا بأزليَّتها وتوقيفها وقدسيَّتها، أبو حاتم الرازي من خلال كتابه «إعلام النبوَّة»، وابن فارس من خلال مؤلَّفه «الصحابي في فقه اللُّغة وسنن العرب في كلامها».

وقبل عرض الأدلَّة التي احتجَّ بها أصحاب هذا المذهب (مذهب التوقيف) والبراهين التي استندوا إليها على صحَّة ما ذهبوا إليه، يمكن أن نشير أوَّلاً إلى أنَّ المسائل اللُّغويَّة كانت من أهمِّ أسباب النزاع بين المتكلِّمين والعلماء، ذلك أنَّ النصَّ القرآنيَّ «لغة» كان المادَّة التي من أجلها يتخاصم ويتنازع المتنازعون. وننوِّه إلى أنَّ النزاع قد تجاوز مجرَّد التناظر بين خصمين فتعدَّاه إلى صراع مذهبيٍّ وعقائديٍّ، وصل إلى حدِّ التراشق بالتُّهم والتكفير. ولعلَّ من أهمِّ المناظرات التي تظهر هذا الصدام العنيف هي المناظرة التي أقيمت بين أبي حاتم الرازي وأبي بكر الرازي حول مسألة النبوَّة وبعض المسائل الأخرى، فيقول أبو حاتم في كتابه «إعلام النبوَّة» في معرض مهاجمته لأبي بكر الرازي، ما يلي: «(...)ولتعلم أنَّ الملحد (أبا بكر) لم يبصر السارية في عينه ورأى في عين غيره قذاة وما بها من قذيّ حيث غفل عن اختلاف أئمَّته الذين هم قدوته وقدوة أشباهه من الملحدين».[2]

كما هو واضح من خلال ما قدَّم أنَّ الإشكاليَّات اللُّغوية تجاوزت حدود التناظر، وتعدَّت الآراء المدافعة عن مواقفها مجرَّد التنافس ليحتدم الصراع بينها فيضحى صراعًا مذهبيًّا وعقائديًّا، ويقول علي الشابي حول هذه المسألة ما يلي: «ونستطيع أن نقول إنَّ الجدل المذهبيَّ في جزأيه: الكلاميِّ والفقهيِّ قد ارتكن مبدئيًّا إلى مواضعات اللُّغة وتراتيبها واختلاف أساليبها وتعدُّد مستوياتها (...)».[3]

ونعود إلى عرض المواقف التي قالت بأنَّ اللُّغة وحي وتوقيف من الله ولعلَّ أبرزها: موقف أبو

---

[1]- المصدر نفسه، ص 428.
[2]- أبو حاتم الرازي، إعلام النبوَّة، الردُّ على الملحد أبي بكر الرازي، دار الساقي، الطبعة الأولى، 2003، ص 157-158.
[3]- علي الشابي، الجدل المذهبي في الفكر الإسلامي، سلسلة آفاق إسلاميَّة، الطبعة الأولى، تونس 1993، ص10.

حاتم الرازي الذي كان قد أعلن صراحة أنَّ «أصل الُّلغات كلِّها على ما ذكرها هي بتوقيف من الله عزَّ وجلَّ لأنبيائه وهم علَّموها الناس وليس سبيلها على ما ذكره الملحد من الله أنَّها باستخراج من الناس بلا وحي من الله، وأنَّه جائز أن يلهم النّاس كلّهم ذلك».[1]

لقد أرجع الرازي أصل انتظام الُّلغات واعتدالها إلى الأنبياء الذين أوحيت إليهم الُّلغة من الله سبحانه، وأورثها الأنبياء إلى الناس، لأنَّ الإنسان العاديَّ من منظوره يكون عاجزًا بالطبع عن إبداع الُّلغة ولعلَّ من أبرز الحجج التي استند إليها الرازي لبيان صحَّة معتقده هي: انقطاع حدوث الُّلغات منذ زمن بعيد، أي منذ انقضاء زمن الأنبياء، ويقول في هذا السياق: «فلمَّا ختمت النبوَّة ختمت الُّلغات كما ختم سائر هذه الأسباب التي هي من أصول الأنبياء والحكماء بوحي من الله عزَّ وجلَّ ولم يبقَ في العالم إلاَّ رسومهم».[2]

وقد شاطره ابن فارس الرأي في ذلك فنجده يؤكِّد أنَّ الُّلغة لم تُكتَسب وأنَّها وحي من الله حيث أعلن: «أقول إنَّ لغة العرب توقيف».[3]

أقرَّ ابن فارس إذن، من خلال هذا التصريح، وبما لا يدع مجالاً للشكِّ، بأنَّ الُّلغة العربيَّة أزليَّة قديمة، وقد احتجَّ على ذلك بقوله ما يلي: «ولعلَّ ظانًّا يظنُّ أنَّ الُّلغة التي دلَّلنا على أنَّها توقيفًا إنَّما جاءت في جملة واحدة وفى زمان واحد. وليس الأمر كذلك بل وقف الله جلَّ وعزَّ آدم عليه السلام على ما شاء الله، ثمّ علَّم بعد آدم عليه السلام من عرب الأنبياء صلوات الله عليكم نبيًّا نبيًّا ما شاء الله أن يعلِّمه حتى انتهى الأمر إلى نبيّنا محمد صلعم فأتاه الله جلَّ وعزَّ من ذلك ما لم يؤته أحد قبله تمامًا على ما أحسنه من الُّلغة المقدَّمة ثمَّ قرَّ الأمر قراره فلا نعلم لغة من بعده حدثت (...) وخلّة أخرى: إنَّه لم يبلغنا أنَّ قومًا من العرب في زمان يقارب زماننا على تسمية شيء من الأشياء مصطلحين عليه، فكنَّا نستدلُّ بذلك على اصطلاح قد كان قبلهم».[4]

لقد ذهب ابن فارس مَثَله في ذلك مَثَل الرازي إلى أنَّ الُّلغة قديمة، وأزليَّة، وأنَّها مقدَّسة ومتعالية رافضًا القول باختراع أيِّ لغة من الُّلغات أو القول بشيء آخر يخالف قول الأنبياء، لأنَّ ذلك من شأنه أن يكون سببًا في إفساد الُّلغة وتشويهها. ومن المعلوم أنَّ ابن فارس وأبا حاتم الرازي ينتميان

---

[1]- أبو حاتم الرازي، إعلام النبوَّة، ص 157-158.

[2]- المصدر نفسه، ص 126.

[3]- ابن فارس، الصحابي في فقه الُّلغة وسُنَن العرب في كلامها، حقَّقه وقدَّم له مصطفي الشومي، مؤسَّسة بدران للطباعة والنشر، بيروت، لبنان 1964، ص31.

[4]- المصدر نفسه، ص 34.

إلى المدرسة الاشتقاقيَّة التي يرى أصحابها كما جاء ذلك على لسان إبراهيم أنيس في مقدِّمة كتاب «الزينة» لأبي حاتم الرازي «أنَّ الاشتراك في الحروف بين مجموعة من الألفاظ لم يكن عبثًا أو وليد المصادفة بل لتشترك هذه الألفاظ في دلالة عامَّة»[1].

من الواضح إذن، أنَّ أبا حاتم الرازي وابن فارس لم يذهبا مذهب الفارابي في القول بأنَّ اللُّغة تواضع واتِّفاق بل قالا بأنَّها لا تتأثَّر بأيِّ تأثيرات اجتماعيَّة أو تاريخيَّة، ولا تتطوَّر أو تتبدَّل لأنَّ قول ذلك ينتج منه قولٌ حتميٌّ أنَّ لغة القرآن هي الأخرى تتلوَّن وتختلف بمختلف التأثيرات الواردة عليها، وهذا ما أنكراه بشدَّة.

ونجد الشهرستاني كذلك من خلال مؤلَّفه «نهاية الإقدام في علم الكلام» يذهب مذهب ابن فارس والرازي حيث أبرز أنَّ اللُّغة مقدَّسة وقديمة، ويقول في هذا الإطار ما يلي: «أمَّا الكلمات والحروف فأزليَّة قديمة، فكما أنَّ أمره لا يشبه أمرنا وكلماته وحروفه لا تشبه كلماتنا، وهي حروف قدسيَّة وعُلويَّة وكانت الحروف بسائط الكلمات، والكلمات أسباب الروحانيَّات، والروحانيَّات مدبِّرات الجسمانيَّات، وكلُّ الكون قائم بكلمة الله محفوظ بأمر الله تعالى»[2]. وقد أورد تبعًا لذلك حججًا عدَّة من الآيات القرآنيَّة استدلَّ بها على صحَّة ما ذهب إليه، ومنها آية من سورة المائدة وفيها قوله تعالى }**يا عسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله** {.[3]

لقد أبرز الشهرستاني مستندًا إلى هذه الآية أنَّ اللُّغة متعالية عن الزمان والمكان، وهي قدسيَّة عبرَّ بها الله تعالى على المستقبل في الماضي، وهذا الدليل دليل عقليٌّ استمدَّه من قياس الغابر على الحاضر ذلك أنَّ يوم الحشر لم يقم بعد، ولم يحضر النبيُّ عيسى عليه السلام بعد، ولكن رغم ذلك، نجد الله قد خاطب نبيَّه وكأنَّ يوم القيامة قد قام، وهو ما يبرز أزليَّة اللُّغة وقدَّمها وتعاليها عن كلِّ زمان ومكان، فهي لغة خالدة، وقد كان النزاع حول طبيعة اللُّغة امتدادًا مباشرًا للقول بخلق القرآن وهل هو مُحدَث أم قديم أزليّ.

استند القائلون بالتوقيف إلى أدلَّة عدَّة منها نقليَّة ومنها عقليّة. وقد ذهب جلال الدين السيوطي إلى أنَّ القائلين بهذا المذهب قد احتجُّوا بأربعة وجوه لعلَّ أوَّلها: قوله تعالى }**وعلّم آدم الأسماء كلّها**{ معتبرين الأسماء وكذلك الحروف والأفعال كلَّها معلِّمة بالنصِّ من عند الله تعالى. أمَّا ثانيها،

[1]- أبو حاتم الرازي، الزينة، عارضه بأصوله وعلَّق عليه حسين بن فيض الله الهمداني، الجزء الأوّل، ص 11.
[2]- الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، مكتبة المتنبي، القاهرة، مصر، ص 316.
[3]- سورة المائدة، الآية عدد 116.

فهو استنادهم إلى قوله تعالى **{إن هي إلاّ أسماء سميتموها}** معتبرين أنَّ الله سبحانه قد ذمَّ قومًا لمَّا أطلقوا أسماء غير توقيفيَّة على بعض الأشياء، وهو ما يفترض أنَّ بقيَّة الأسماء توقيفيَّة.

أمَّا الدليل النقليُّ الثالث فهو، قوله تعالى: **{ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتهم وألوانهم}**. وقد بيَّن أصحاب هذا الموقف أنَّ المقصود بالألسن في هذه الآية هي الُّلغات. وأخيراً احتجَّ هؤلاء بدليل عقليٍّ مفادُه استحالة أن يكون هناك اصطلاح من دون وجود لغة مسبقة يتواصل بها المصطلحين فلو كانت الُّلغات موضوعة لا احتيج في التخاطب إلى اصطلاح آخر وهذا محال، لأنَّ الأمر سينتهي لا محالة إلى التوقيف.[1]

وقد أجاب السيوطي عن القائلين بأنَّ الُّلغة توقيف من الله تعالى بعد أن عرض البراهين التي استندوا إليها بقوله ما يلي: «والجواب عن الأولى من حجج أصحاب التوقيف: لمَ لا يجوز أن يكون المراد من تعليم الأسماء الإلهام إلى وضعها ولا يقال: التعليم إيجاد العلم: فإنَّا لا نسلِّم ذلك، بل التعليم فعل يترتَّب عليه علم، ولأجله يقال علَّمته فلم يتعلَّم، سلَّمنا أنَّ التعليم إيجاد العلم(...) وعن الثانية أنَّه تعالى ذمَّهم لأنَّهم سمُّوا الأصنام آلهة واعتقدوا كذاك. وعن الثالثة: أنَّ الِّلسان هو الجارحة المخصوصة، وهي غير مرادة بالاتِّفاق الذي ذكرتموه يعارضه مجازات أُخَر، نحو مخارج الحروف، أو القدرة عليها فلم يثبت الترجيح. وعن الرَّابعة أنَّ الاصطلاح لا يستدعي تقدُّم اصطلاح آخر بدليل تعليم الوالدين الطفل من دون سابقة اصطلاح ثمَّة».[2]

خاتمة

في ختام هذه الدراسة، لم يبقَ لنا سوى أن نبيّن أنَّ البحث في أصل الُّلغة، ونشأتها، كان مصدر خلاف ونزاع بين علماء العرب، فمنهم من كان ينادي بأنَّ الُّلغة توقيفيَّة أزليَّة قديمة متعالية عن كلِّ زمان ومكان، ولا دور للإنسان في نشأة ألفاظها وكلماتها، ومنهم مَن كان يراها مكتسَبة بالتواطؤ والاتِّفاق، تتكوَّن تدريجيًّا وتلقائيًّا، وهي متطوِّرة وتختلف باختلاف الظروف الاجتماعيَّة والتاريخيَّة. ومهما يكُن من أمر هؤلاء، فالواضح أنَّ مبحث الُّلغة مبحث ثريٌّ يطول فيه القول والنظر، وقد طرح المفكِّرون المسلمون هذا المبحث طرحًا مستفيضًا تميّزوا فيه وكانوا سبَّاقين في عرض إشكاليَّات ومسائل لغويَّة عدَّة تناولتها الأبحاث الحديثة بالدراسة والتمحيص.

[1]- جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم الُّلغة وأنواعها، المكتبة العصريَّة، بيروت، لبنان 1978، ص 17-18.
[2]- المصدر نفسه، ص 19.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر:

1. ابن جنيّ، الخصائص، دار الكتب المصريَّة، القاهرة، مصر 1952.
2. ابن فارس، الصحابيّ في فقه الُّلغة وسُنَن العرب في كلامها، حقَّقه وقدَّم له مصطفى الشومي، مؤسَّسة بدران للطباعة والنشر، بيروت، لبنان 1964.
3. دي سوسور فردنان، علم الُّلغة العام، ترجمة بوئيل يوسف عزيز، مراجعة النصِّ العربي مالك يوسف مطلبي، آفاق عربيَّة، بغداد، العراق 1985.
4. الخليل ابن أحمد، العين، تحقيق مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، منشورات الأعلمي، بيروت، لبنان 1988.
5. الرازي أبو حاتم ، الزينة، عارضه بأصوله وعلَّق عليه حسين فيض الله الهمداني، الجزء الأوّل.
6. الرازي أبو حاتم ، إعلام النبوَّة، الردُّ على الملحد أبي بكر الرازي، دار الساقي، الطبعة الأولى2003.
7. السيوطي جلال الدين، المزهر في علوم الُّلغة وأنواعها، المكتبة العصريَّة، بيروت، لبنان 1978.
8. الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، مكتبة المتنبّي، القاهرة، مصر.
9. الفارابي، الحروف، حقَّقه وقدَّم له وعلَّق عليه محسن مهدي، دار المشرق، الطبعة الثانية، بيروت 1986.

10. المراجع:

11. الأنطاكي محمد، دراسات في فقه الُّلغة، دار المشرق العربي، بيروت، لبنان 1969.
12. إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، مكتبة أنجلو المصريَّة، القاهرة، مصر 1991.
13. الشابي علي، الجدل المذهبي في الفكر الإسلاميّ، سلسلة آفاق إسلاميَّة، الطبعة الأولى، تونس 1993.
14. عفيفي زينب، فلسفة الُّلغة عند الفارابي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر 1997.
15. الوافي علي عبد الواحد، الُّلغة والمجتمع، دار إحياء الكتب العربيَّة، مصر 1951.

Langhade Jacque, Du Coran à La philosophie, La langue Arabe et la formation du vocabulaire philosophique du Farabi, Achevé D' imprimer à Damas 1994.

السُّؤال عن معنى الكون

موسى وهبه قارئًا مارتن هايدغر وناقِلَه إلى العربيَّة

تمهيد

يؤسِّس الفيلسوف اللبنانيُّ الراحل موسى وهبه علاقته بمنجز هايدغر الفلسفيِّ، على نحوٍ فَارَقَ فيه مسالك جمع غفير ممَّن اعتنوا بفيلسوف "الكينونة والزمان" شرقًا وغربًا. لم يشأ سحابةً عمره الفلسفيِّ أن يتقدَّم بمدوَّنة تُعرِبُ عن هاجسُه الميتافيزيقي، أو أن تفصح عمَّا هو مقيمٌ في الصدر. كان ما يختزنه العقل والقلب هو أشبه بمركز الجاذبيَّة الذي تحوم حوله الأفكار، فيأنس لها ويلوذ بأحوالها على الرغم مما فيها وبها من شقاء ومشقَّة. مع ذلك قرَّر أن لا يستجمعها، أو يعيد صياغتها لتكون له أطروحة العمر، ويسمى بها فيلسوفاً.

كثيرون تساءلوا عن الدَّاعي الذي حمله إلى هذا الحد من الزهد. لكن النُّدرة من الأصحاب سيبيتون على ما يشبه اليقين أنَّ ما طواه الرجل في كهف الصدر آمَنَه غواية التدوين والإشهار. همُّه الذي لم يحِد عنه قيد لمحة، هو كيف ينبغي أن يُدرَك القولُ الفلسفيُّ إدراك فهمٍ وتبصُّر من خلال لسان العرب. من أجل ذلك، مَالَ إلى معاملة هايدغر كحقلٍ نموذجي لاختبار ما كتبه هو على نفسه. هكذا سنراه يتعامل معه – ولو بشغف أقل – كما تعامل من قبل مع هيوم وكانط. أن ينقله إلى العربيَّة بصيغة الإفهام الرضي. لذلك، لم يأت إلى هايدغر بتأويل، ولم يلقِ ضوءًا جديدًا على زاوية لمَّا تزلْ مُعتمة في منظومته. بل انه لم يتكلَّم أصلاً على ما يسمّيه "البادرة الهايدغريَّة".

سوف يتعيَّن انهمام موسى وهبه بالنصوص العربية التي تناولت هايدغر تأليفاً أو ترجمة؛ وهذه النصوص على الجملة هي مجموعة قليلة قابلة للحصر والتبويب وربمَّا التأريخ. همُّه الجواب على سؤال حول الكيفية التي يمكن لقول هايدغر بالعربيَّة أن يكون؟ ثمَّ يليه تساؤل آخر على شيء من الرَّيب: هل يمكن قول هايدغر بالعربيَّة أصلاً؟ فإن كان ذلك نعم فكيف كان، وكيف يمكن أن يكون؟

لكن السؤال - والسؤال المريب على وجه الخصوص - لم يكن يشبه الحكاية الشائعة عن هايدغر في العالم العربيّ. أيحصر الهمّ الأقصى بترجمة وتفسير وشرح ما جيء به إلينا من اصطلاحات ومفاهيم هايدغريَّة فارقت نمطيَّات المدوّنة الفلسفيَّة الكلاسيكيَّة. بل أنَّ هذا السؤال عنده لم يكن مجرّد سؤال بروتوكوليٍّ نظراً إلى أنّ العربيَّة لغة تضمر فعل الكون (sein) في الربط بين المبتدأ والخبر، فلا يظهر هذا الفعل بشخصه كما قد يفعل في لغات أخرى، وكذلك لا يظهر البتَّة في صيغة الحاضر.

في مسعاه إلى الإجابة عن السؤال الآنف الذكر سيلاحظ موسى وهبه "أنَّ ثمَّة نزوعاً طبيعيّاً لدى "العقل العربيِّ" إلى قول هايدغر بالعربيَّة لكنَّه ما يزال يفتقر إلى النقد كي يقول هايدغر كما ويجب أن يقال، وإنَّ لذلك شروطاً يمكن تعدادها، وحدوداً لا يمكن تعدّيها. أمَّا وإنيِّ لست على هذا القدر من المهارة وطول الباع، فسأكتفي بتسجيل هذا الميل إلى قول هايدغر بالعربيَّة، هذا الميل الذي يعتمل بنا إلى حدِّ العشق كرافد من روافد الحاجة التي تلوب بنا ونلوب بها إلى قول الفلسفة. فلئن صدقت هذه الحاجة إلى الفلسفة، وعلى افتراض أنَّها حاجة حقيقيَّة أي ليست حاجة تستتر بالفلسفة لتريد أمراً آخر، يصير بالإمكان التساؤل كيف يمكن لقول هايدغر بالعربيَّة اليوم أن يكون؟.

* * *

لم يأت موسى وهبه بإجابةٍ عَجولٍ على هذا السؤال الأثير. إلَّا أنَّه مضى إلى اختبار المهمَّة عبر ما يسمّيه "التمرين" على النقل الصائب. كان يقول، إذا لم تكن الفلسفة مجرَّد مجمع أفكار، وإذا كانت في الأساس نحواً وبادرة متَّسقة في حركتها، فيجدر بالأحرى عدم الانشغال بالمعنى عن المبنى اللُّغويّ. لن تتكلَّم الفلسفةُ العربيَّةَ ما لم يتكلَّمها المشتغلون بالفلسفة بدءاً. وواضح أنَّهم لن يستطيعوا قول هايدغر بالعربيَّة ما لم نعبرُ من الكلام على الشيء أو الحديث عنه إلى قول الشيء نفسه، ما لم ينتقل القول أولاً من السرد والإخبار إلى محاولة السبر والكشف. ولنستعمل عبارة قديمة غير متأمَّل فيها بعد: من الخبر إلى الإنشاء: من النثر إلى الشعر، وما لم يتمّ ثانياً المكوث في آثاره في العربيَّة أي ما لم توجد آثاره كاملة أو شبه كاملة بالعربيَّة في سياق متَّسق المصطلحات والتراكيب، أي قابلة للقراءة عربيّاً.

* * *

لا تُطلب الفلسفة عند موسى وهبه إلَّا لتعثر على أجوبة عن تلك الأسئلة التي تقلق راحة العقل. هو الفيلسوف الزاهد الذي لم يشأ من الفلسفة بعدما امتلأ بها، إلَّا أن يقتطف ما لم يكن منها بحسبان. ما استساغ تكرار ما قيل من تفلسف الماضي والحاضر، وما يتوقَّع أن يقال على النشأة إيَّاها في المقبل. لقد مضى في هجرته نحو القول الفلسفيِّ ليكون له منه باب ضوء، إلَّا أنَّه دعا إلى الصبر لكي يولد المفهوم على أتمِّه، حتى لا تشوب ولادته شائبة.

* * *

الصفحات التي نعرضها في ما يلي، هي نصٌّ مستعادٌ يقدِّم فيه وهبه ملحمة "الكينونة والزمان" مع ترجمة لمقدِّمة مؤلِّفها. ونشير إلى أنَّ هذا النصَّ كان نُشِر في العدد الأول و"الوحيد" (خريف 2003) من مجلَّة "فلسفة" التي كان يرأس تحريرها.

"الكون" والزمان

مقدِّمة موسى وهبه لهايدغر

* أُجازف إذن بنشر هذا التمرين على قول هايدغر، بالعربيَّة. أجازف بنشر تمرين على قول السؤال عن معنى "الكون" في لغة تأبى ظهور فعل الكون والثبوت في الحاضر على الأقلّ. في لغة تحار المتفلسفة فيها كيف تميِّز بين الكون والوجود والكينونة، بين الموجود والموجوديَّة والكائن والمتكوِّن والقائم والثابت... إلخ.

ومجازفة هو هذا التمرين، حيث لم يسبق أن نُقِلَ إلى العربيَّة سوى بضعة نصوص قصيرة ، وكتاب مبدأ العلّة ، من كتابات هايدغر ما بعد الانعطاف، ومحاضرة سابقة على "الكون" والزمان وجميعها نقلت من دون تسويغ واف للخيار المعمول به في انتقاء المفردات العربيَّة، ومن دون البناء بعضًا على بعض، بل من دون مجرَّد ذكر اللَّاحق للسابق. وباستثناء محمد محجوب الذي خصَّص كتاباً للكلام على هايدغر ومشكل الميتافيزيقا ـ لم يكتب أحد بالعربيَّة مادَّة منفصلة تصلح للتداول عن هايدغر. وهكذا بقي نصُّ هايدغر، الذي شكَّل أقوى تظاهرة فلسفيَّة في القرن المنصرم، بقي قليل الألفة في العربيَّة. ولست أزعم أنَّني مبدّد، هنا، قلّة الألفة تلك، بضربة حظٍّ سحريَّة، بل أسوق هذه الكلمات لأهوِّن على القارئ وقع الكارثة التي تحيق - ولا بدَّ - بالعربيَّة، فتذهب بطلاقتها وانسيابها المعتادين جرّاء نقل الأنساق الفكريَّة الأخرى إليها.

أقول للقارئ إذن: لا بأس عليك! فتلك هي مخاطر الحياة التي لا مفرَّ منها إلَّا بالتخلّي عن الحياة نفسها. ولعلَّ الفطنة كلَّها تكمن لا في التقوقع على الذات، (ما الذات؟) بل في جعل هذه المخاطر محتملة ومحفّزة لدفق حيويٍّ متجدِّد.

حاولتُ إذن ما بوسعي كي لا أوغل كثيراً في التوليد، فلم ألجأ إليه إلَّا اضطراراً. وملتُ إلى التعريب والتخفيف، في مثل أنطلُجياً وأنطيقا وأنس وفينُمان. تجرَّأت على ثيمة بإزاء Thema واشتقَقْتُ منها الفعل ثيَم والمصدر ثَيْم بدلاً من الترجمة المعمول بها: موضوعة وتعيين الموضوعات الخ.. وخفَّفتُ لفظ فينومينولوجيا المقلق إلى فيمياء على وزن فعلياء (مثل كيمياء وفيزياء).

استعملت المزدوجين حول ألفاظ يكثر استعمالها لأقصد معنى مغايراً للمعنى المتداول فكتبت "كون" للإشارة إلى المصدر من "كان" بإزاء اللَّفظ الألماني das Sein (وسأعود لاحقاً إلى تفصيل

هذا الخيار). ولتمييزه من (كون) الدارج بإزاء اليونيفر (العالمين) وكذلك بمعنى التكوُّن في مثل قولهم: الكون والفساد. وكتبت "الشيء" بإزاء Die Sache واشتققتُ منه "الشيئي" و"الشيئيَّة" للدلالة إلى أغراض التفكير ومكنوناته - وربما يقرب من الأصل الاشتقاقيّ للشيء من شاء في العربيَّة) وذلك لتمييزه عن الشيء والأشياء بالمعنى الدارج. وكتبت أخيراً "الحقيقة" بإزاء die Wirklichkeit بمعنى الواقع الفعليّ، أي بواحد من معنيي الحقيقة بالعربيَّة الذي غلب عليه استعمال الحقيقة بمعنى الصواب والصدق والمطابقة.

وأيضاً، استخدمت تعليق الحروف بالأفعال والمصادر كي تؤدّي معاني غير منتشرة. فكتبت تطرَّق – إلى، والتطرُّق – إلى بالمعنى الأوسع لـ سَلَكَ ومسلك بإزاء verhalten، وكتبت الحديث – عن بإزاء die Rede والتحدث – عن بإزاء das Reden. وباستثناء أفهوم بإزاء Begriff وعِلمان بإزاء das Wissen – وكنت قد سوَّغتُ توليدهما في مكان آخر- ولَّدتُ انوجادية بإزاء Existenzialitat كي أميزه من مجرّد الوجود، وولَّدت تزمُّن بإزاء die Temporalitat للعبارة عن صيرورة "الكون" زماناً، وتمييز ذلك ، تبعاً لرغبة هايدغر، من مجرَّد الزمنيَّة die Zeitilcheit الحصول في الزمان، وتبعاً للرغبة نفسها ميَّزتُ بين التاريخ والتأريخ فخصَّصت الأول بمجرَّد الحدوث والمجريات التاريخيَّة، ووضعت الثاني بمعنى علم التاريخ. – وكان هايدغر قد لجأ إلى التمييز بين die Geschichte الألماني و die Histoire المِنْ أصل لاتيني.

يبقى أن أشير إلى مسألتين:

الأولى في تسويغ «الكون» الذي ترجمه عبد الرحمن بدوي، باكراً جداً، بالوجود، فأوقع قرّاء العربيَّة في الحَيْرة بين الوجود Sein والوجود Eksistenz. فحاولوا الخروج من الحيرة بالقول: الوجود والوجود المنفتح وأحيانًا الوجود البرّاني والموجوديَّة، أو اضطُروا إلى إضافة اللَّفظ الأجنبيِّ بهدف التمييز. وحين سيحسم زيناتي وكتورة أمرهما[1] فيختاران كينونة بإزاء das Sein وكائن وكائنيّة، سيبقى الأمر عالقاً بالنسبة إلى Dasein فيُنقل تارة بالكينونة – هنا و(الدازين) وطوراً بـ: واقع إنساني[2].

وأحسب أنَّ هذا الخيار للكينونة يقطع مع الخيارات السابقة الأخرى، ويبدِّد الحيرة بين مستويين من الكينونة (= بمعنى نمط كون الكائن هذه المرَّة)، إلاَّ أنَّه غير مثمر كفاية إذ ستواجهه إضافة إلى عقبة Dasein عقبة sein-in-Velt حيث sein مجرَّد فعل، وعقبة الألفاظ المنتهية بـ sein حيث قد تصحُّ ترجمتها بالنسبة المصدريَّة أكثر ممَّا تصحُّ بالكينونة مضافة إلى معانٍ أخرى. إلى ذلك يبدو لي أنَّ المصدر كون من (كاف و نون)(كان) أقرب إلى أداء الـ sein الألمانيِّ الشبيه بصيغة الفعل،

[1]- «العرب والفكر العالمي»، مرجع مذكور.
[2]- قارن ترجمة أمال أبي سليمان بترجمة المشرفين في المرجع نفسه.

وأنَّ الكينونة هي بالأحرى نمطُ كونٍ للكائن أو طريقة كون له.

وأقول في مواجهة الذين اختاروا الوجود والموجود بإزاء das Seiend و dasإن في معنى Sein الوجود بالعربيَّة يدخل ولا بدَّ معنى الحضور والُّلقيا، ويعارض معارضة تامَّة معنى الانسحاب والغياب الذي يشاءه هايدغر للـ das Sein. وأنَّ الموجود لا يناسب قط بوصفه اسم مفعول لترجمة أسم الفاعل Das Sein. لذا، وخلافاً لشروح شارل مالك[1]، أتمسَّك بـ (الوجود) ومشتقَّاته بإزاء die Existenz ومشتقَّاته.

إلاَّ أنَّ الأهم من ذلك كلِّه هو التفكير في حقل المعاني المتفرِّعة من «الكون» والوجود حيث لدينا معاً: - الكون وكَوَن ويكون والكائن والكينونة والهوذا (الهوذيَّة) والهكذا (الهكذيَّة) والثّمة بإزاء das Sein وSein و Ist وdas Seiend و der Seinmoudus و das Dasein و Sosrin و es gibt

- والوجود والانوجاد والقيام بالإزاء والتكوين والتكوّن بإزاء:

die Seinverfassung و die Vorhandenheit و Existenzialitat وdie Existenz (EK-s--)

و die Generation.

ولعلَّ إغفال وجوب هذا التمييز الحاسم هو ما أدَّى بشكل أساسيٍّ، وما لا يزال يؤدّي، إلى زيادة لبس النصِّ المترجم وزيادة غموضه وحوشِيَّته من ثمَّ.

أمَّا المسألة الثانية فتعود الى وفرة التمييزات والفروق التي يعمد إليها هايدغر في هذا المدخل إلى كتابه الرئيس. إلاَّ أنَّها إن كانت مفيدة ولازمة بين الظاهرة والظهور والتظاهر والفَينُمان بإزاء:

Die Erscheinung و das Erscheinen و der Schein و das phânomen، فإنَّ مثل هذه الفائدة تصبح غامضة أو بعيدة المنال في موضوعين:

- الأوَّل: حين يمعن هايدغر في التفريق بين العناصر المكوَّنة لبنية السؤال، حيث يعمد إلى التفريق بين» السّأل والسأل- عن وطرح السؤال بإزاء das Fragen و das Fragen- nach وdie Fragestellung أو ينوِّع إلى السأل – بصدد، والسؤالة، والسؤل، والمسألة، والسائل، والمسؤول بإزاء Das Anfragen bei و das Gefrdate وdas Gefragen و das Erfrgate و das Fragen و das Befragate.

- الثاني: حين يرى ضرورة أن يتكلم على التبدّي والإعلان (بإزاء das Sichzeigen وdas Sich-

[1]- شارل مالك، المقدِّمة، سيرة ذاتيَّة فلسفيَّة، بيروت، دار النهار، 2001، الفصل الحادي عشر بعنوان: الكيانيَّة.

melden أوعلى التمخُّض والنضج (die Hervorbringe die Ausstrahlung) أو على الوهج والضوء (بإزاء die Helle و das Licht) فلا يعود القارئ يرى ما الداعي المنهجيّ لهذا الإفراط في التدقيق.

أجازف إذن بنشر هذه الترجمة لمدخل الكون و«الزمان» التي أردتها أمينة للنصِّ المنقول بقدر ما يستطيع السياق العربيُّ تحمُّل ذلك. أقول: قصدتُ لهذه الترجمة أن تكون أمينة، فإن بدا أنَّ ثمَّة انزياحاً عن الأصل، أو خيانة له كما يحب المتغرغرين بذلك، - وسيظلُّ ثمَّة انزياح بالضرورة بفعل الفارق اللُّغويِّ وإعمال التفسير الشخصيِّ في فهم النصِّ - فإنَّه انزياح غير مقصود وخيانة مرتكبة من فِرط الأمانة.

موسى وهبه

«الكون» والزمان

«يبدو أنَّكم قد تآلفتم من أمد بعيد، مع ما تعنون تخصيصاً حين تستعملون تعبير «كائن»، أمَّا نحن الذين اعتقدناه مهوماً ذات مرَّة فقد بتنا الآن في إحراج»[1]. هل لدينا اليوم جواب عن سؤال ما إذا كنا نعلم ماذا نعني تخصيصاً بكلمة «كائن»؟ لا، البتَّة، يجدر إذن أن يطرح السؤال عن معنى الـ«كون» من جديد. هل نحن إذن أيضاً، اليوم وحسب، في إحراج عدم فهم تعبير «كون»؟ لا البتة، يجدر إذن قبل أي شيء أن يستنهض من جديد فهم ما لمعنى هذا السأل. إن البلورة العينية للسؤال عن معنى «كون» هو مقصد المبحث اللَّاحق. وتأويل الزمان بوصفه الأفق الممكن لكلِّ فهم للـ«كون» بعامَّة، هو هدفه التمهيديّ.

إنَّ النظر إلى مثل هذا الهدف بمطمحه ذاك وبحوثه اللَّازمة، والطريق المؤدّية إلى هذا الهدف، يستلزمان إيضاحاً مدخلاً.

مدخل: عرض السؤال عن معنى الـ «كون»

الفصل الأول: سؤال الـ «كون»: وجوبه وبنيته وتصدُّره

في وجوب التكرار المفصح للسؤال عن الـ «كون»:

السؤال هذا صار اليوم في النسيان. ومع أنَّ زماننا يحسب بمثابة تقدُّم أن تستحسن «الميتافيزيقا»

[1]- أفلاطون، السفسطي، 244.

من جديد، إلَّا أنَّ المرء بات يعفي نفسه من بذل الجهد لإثارة «صراع جبابرة» جديد «بصدد الأوسية»؛ ومع أنَّ السؤال المتطارح ليس أيَّ سؤال كان، فهو جعل أفلاطون وأرسطو يلهثان بحثاً، وإن خَبَتَ مذ ذاك كسؤال ثَيْميّ لبحث فعليّ. إنَّ ما بلغه الاثنان قد صمد عبر انزياحات و«أطلية» عديدة وصولاً إلى منطق هيغل. وما انتزعه الفكر ذات مرَّة بكبير جهد، من الفَينمانات، وإن بتقطُّع وفي وثبات أولى، صار متبذلاً من زمان.

ليس هذا وحسب، بل على أرض البدايات اليونانيَّة نشأت، بصدد تأويل الـ «كون»، عقيدة لا تصرح أنَّ السؤال عن معنى الـ «كون» نافل وحسب، بل تصادق، إضافة إلى ذلك، على فوات السؤال. يقال: «كون» هو الأفهوم الأعم والأخوَي الذي يعاند، بما هو كذلك، كل محاولة تعريف. والأفهوم هذا الأعم واللَّايعرّف من ثم، ليس به حاجة إلى أي تعريف، كل واحد يستعمله بثبات ويفهم مسبقاً أيضاً ماذا يعني بذلك كل مرة؛ وهكذا فإن ما كان، بانسحابه، ينزع بالتفلسف القديم إلى القلق ويبقيه فيه، صار بديهيَّة واضحة كالشمس؛ حتى أنَّ من لا يزال يسأل عنه صار يوصم بالغلط المنهجيّ.

في بداية هذا البحث لا يمكن أن تشرح بالتفصيل التحكُّمات التي تغرس وترعى بثبات متجدِّد انتفاء الحاجة إلى السأل عن الـ «كون». فهي لها جذورها في الأنطُلُجيا القديمة نفسها. وهذه الأخيرة بدورها ومن حيث الأرض اتي منها تطلع الأفاهيم الأنطُلُجية الأساسيَّة، بالصلة مع مطابقة تسويغ المقولات وتماميَّتها – لا تحظى بتأويل مرض إلَّا على هدي سؤال الـ «كون» الموضح والمجاب عنه. ولذا نريد مناقشة التحكُّمات فقط بقدر ما يلزم لإدراك ضرورة إعادة السؤال عن معنى الـ «كون» والتحكُّمات هذه ثلاث:

1 - الـ «كون» هو الأفهوم «الأعم»[1]. «فهمٌ ما للـ «كون» متضمّن سلفاً في كلِّ مرَّة في كلِّ ما يدرك من الكائن»[2]. لكن أعميَّة الـ «كون» ليست تلك التي للجنس. الـ «كون» لا يحيط بالمنطقة العليا من الكائن من حيث يتفصل هذا أفهومياً في جنس ونوع. (الـ «كون» بما هو كذلك، ليس جنساً)[3]. وأعميّة الـ «كون» «تتعدّى» كلَّ عموميَّة من نمط الجنس. فالـ «كون»، حسب إشارة الأنطُلُجيا الوسيطيَّة «متعال». وكان أرسطو قد عرف وحدة هذه «الأعميّة» المتعالية في مقابل كثرة أفاهيم الجنس الـ«شيئية» العليا كوحدة بالمماثلة. وهو بهذا الكشف طرح، رغم كلِّ تبعيَّته لتسآل أفلاطون الأنطُلُجي، مشكلة الـ «كون» على قاعدة جديدة أساساً. لكنه لم يبدّد، هو أيضاً، غموض ترابط المقولات ذاك. ناقشت الأنطُلُجيا الوسيطيَّة، وبخاصة في تيَّاري التومائيين والسكوتيين، هذه

[1]- أرسطو، ما بعد الطبيعة، B4,100 A 21

[2]- توما الآكويني، الخلاصة اللاّهوتيَّة II qu. 94 a 26

[3]- أرسطو ما بعد الطبيعة، ب 3. IIlud quod primo cadit sub apprehension, est ens, cuius intellectus in omnibus, quaecumque quis apprehendit

المشكلة طويلاً من دون أن تصل إلى وضوح أساسيّ. وحين يعيّن هيغل ختاماً الـ «كون» بوصفه :اللاَّ- متعيّن اللاّ- توسط فيه»، ويضع هذا التعيين في أساس كلِّ شروح المقولات التي يوسعها لاحقاً في المنطق، يبقى في المنظور نفسه الذي للأنطُلُجيا القديمة، مع هذا الفرق فقط: إنَّه يهمل المشكلة التي طرحها أرسطو: وحدة الـ «كون» في مقابل كثرة المقولات الـ «شيئيَّة». وعليه، حين يقال: الـ «كون» هو الأفهوم الأعمّ، لا يمكن لذلك أن يعني أنَّ هذا الأفهوم هو الأوضح. وأنَّه ليس به حاجة إلى أيِّ توسُّع في الشرح. فالأفهوم - «كون» هو الأغمض بالأحرى.

2 - الأفهوم - «كون» لا يعرّف: ذاك ما يستخلص من أعميَّته[1] وعن حقّ إن كان التعريف يقوم بالجس القريب والفرق النوعي؛ وبالفعل لا يمكن للـ «كون» أن يفهم بوصفه كائناً. (إلى الـ «كون» لا تضاف أيّ طبيعة)[2] ولا يمكن للـ «كون» أن يفوز بتعيين جراء نعته بالكائن. ولا يمكن استمداد الـ«كون» تعريفاً، من أفاهيم أعلى ولا يمكن عرضه عبر أفاهيم أدنى؛ لكن هل ينجم عن ذلك أن الـ«كون» لا يعود يثير أيّ مشكلة؟ لا، قطعاً، يمكن فقط أن نستخلص الآتي: الـ «كون» ليس شيئاً يشبه الكائن. ولذا فإن طريقة تعيين الكائن، المبررة ضمن حدود معيّنة - «تعريف» المنطق التقليديّ الذي له أسسه نفسها في الأنطُلُجيا القديمة - لا تنطبق على الـ «كون». [لكن] لا - تعريفية الـ «كون» لا تعفي من السؤال عن معناه، بل تستلزمه بالضبط.

3 - الـ «كون» هو الأفهوم البديهيّ. ففي كلِّ عرف ونص، وفي أيِّ تطرُّق إلى الكائن وأيّ تطرُّق ذاتيّ الى الذات إيَّاه، يستعمل الـ «كون» وتفهم العبارة من دون توسُّع. كلُّ واحد يفهم: السماء (-) زرقاء، «أنا (-) سعيد». لكن هذا الفهم الوسطيَّ يبرهن اللاَّ- فهم وحسب؛ ويكشف أنَّ لغزاً ما يكمن قبليّاً في أيّ تطرُّق إلى الكائن، في أي «كون» للكائن ككائن. فأن نحيا أبداً وسلفاً في فهم ما للـ «كون» ويغمض علينا في الوقت نفسه معنى الـ «كون» يدلّل على الوجوب الأساسي لتكرار السؤال عن معنى الـ «كون».

إنَّ البناء على البديهة في دائرة الأفاهيم الفلسفيَّة الأساسيَّة، وبخاصَّة حين يتعلَّق الأمر بالأفهوم- «كون» وسيلة ملتبسة، إذا كان صحيحاً أنَّ «البديهي» وحده فقط، أن «أحكام العقل المشترك السرّيَّة» (كانط)، يجب أن تصير وتبقى ثيمة الـ «تحليلات» المفصحة (شغل الفلاسفة).

يبقى أن تفحُّص هذه التحكُّمات بيّن، في الوقت نفسه، أن ليس الجواب وحسب عن السؤال عن الـ«كون» مفتقداً، بل أنَّ السؤال نفسه أيضاً غامض وحائر؛ ولذا فإنَّ تكرار سؤال الـ «كون» يعني: البدء ببلورة طرح السؤال بشكل وافٍ.

---

[1]- باسكال، أفكار وآراء، طبعة برانشفيك، ص 169، باريس 1922. «لا يمكن الشروع في تعريف الكائن من دون الوقوع في اللغو إذ لا يمكن أن نعرف لفظاً من دون البدء بهذا: هو(يكون) سواء عبّر عن ذلك أم أضمر. ليعرّف الكائن إذن يجب أن يقال: هو، وبالتالي أن يستعمل اللفظ المعرف في تعريفه نفسه.

[2]- enti non additur aliqua natura.

البنية الشكليَّة للسؤال عن الـ «كون»

على السؤال عن معنى الـ «كون» أن يُطرح. فإنَّ كلَّ سؤال أساسيّ. بل السؤال الأساسيُّ سيكون به حاجة إلى شفافيَّة مناسبة؛ وسيجب، من ثمَّ، أن يُشرح بإيجاز ما ينتمي إلى سؤال بعامَّة، وأن يمكن، انطلاقاً من ذلك، جعل سؤال الـ «كون» مرئيّاً كسؤال مُعلَم.

كلُّ سأل تحرٍّ. كلُّ تحرٍّ له توجُّهه المسبق من المتحرّى عنه. والسأل تحرٍّ عرِّيف عن الكائن في أن (هـ) وهكذا (هـ). والتحرّي العرّيف يمكن أن يصير «بحثاً» يحرِّر، بما هو تعيين، ما عنه يطرح السؤال. والسأل كسأل – عن، له ما عنه يُسأل (سؤلته). وكلُّ سأل – عن هو بطريقة ما سأل بصدد (استفسار). وإلى السأل ينتمي، إضافة إلى السؤال، مسؤول (مستجوب). وفي البحث، أي في السؤال النظريِّ تخصيصاً، ينبغي أن يعيّن ما عنه يُسال (السؤل) وأن يرفع إلى الأفهوم. وفي السؤل تقوم، من حيث تكون المقصود بعينه، المسألة التي معها يصل السأل إلى هدفه. السأل بوصفه تطرُّقاً - إلى (سلوكاً) من قبل كائن، من سائل، له سمة كونيَّة خاصَّة، يمكن أن يتمَّ إمَّا بوصفه «مجرَّد استفسار»، وإمَّا بوصفه طرحاً صريحاً للسؤال. يبقى أنَّ مخصوصيَّة هذا الطرح هو أن يشفَّ السأل لنفسه بدءاً وفقاً لكلِّ السمات المنشئة للسؤال المذكورة.

على السؤال عن معنى الـ «كون» أن يطرح، وهكذا نرانا أمام وجوب أن نشرح سؤال الـ «كون» بصلته بالآونة البنيويَّة المشار إليها.

السأل كتحرٍّ به حاجة إلى هدي مسبق وفقاً للمتحرّى عنه؛ ويجب، من ثم، أن يكون المعنى الذي للـ«كون»، سلفاً في تصرُّفنا بطريقة ما؛ وقد سبق أن أشرنا إلى: أنَّنا نتحرَّك سلفاً وأبداً في فهم ما للـ«كون» منه يتولَّد السؤالُ المفصح عن معنى الـ «كون»، والنزوعُ إلى أفهمته. نحن لا نعلم ماذا يعني «كون»، لكن ما إن نسأل ماذا يكون الـ «كون»؟ حتى نكون في فهمنا للـ «كون» من دون أن نتمكَّن من تثبيت ماذا يعني «يكون» أفهوميّاً. ولا نعرف أبداً الأفق الذي انطلاقاً منه ينبغي أن نتلقَّفه ونثبته. هذا الفهم الـ «كونيّ» الوسطيّ الغامض هو واقعة.

ومهما كان هذا الفهم رجراجاً ومائعاً وقريباً من مجرَّد معرفة لفظيَّة فإنَّ لاتعيّن فهمه الجاهز هذا سلفاً هو في حدِّ ذاته ظاهرة إيجابيَّة تحتاج إلى توضيح. لكن بحثاً عن معنى الـ «كون» لا يمكن أن يعطي هذا التوضيح في البداية. فلا يكتسب تأويل معنى «كون» الوسطيّ خيطه الهادي إذن، إلَّا من الأفهوم – «كون» المبلور. وعلى ضوء الأفهوم، وبفضل طرق فهمه الصريح المنتمية إليه، ينبغي تبيان إلى ماذا يرمي فهم الـ «كون» الغامض أو غير المضاء، وأيّ أنماط من الإغماض أو من الإعاقة للإضاءة الصريحة لمعنى الـ «كون» هي ممكنة وواجبة.

إلى ذلك، يمكن لفهم الـ «كون» الوسطيِّ الغامض أن يختلط بنظريَّات وآراء تقليديَّة حول الـ «كون» مع بقاء كون هذه النظريَّات مصادر للفهم الغالب. مخفيّاً- إنّ المتحرَّى عنه في السأل عن الـ «كون» ليس لا – معروفاً بالتمام حتى حين يكون غير مدرك بداية البتَّة.

سؤلة السؤال المطلوب بلورته هو الـ «كون»، وهو الذي يعين الكائن ككائن والذي وفقه يفهم الكائن سلفاً على أيِّ نحو شُرح. «كون» الكائن «ليس» بكائن هو، والخطوة الفلسفيَّة الأولى للوصول إلى فهم مشكلة الـ «كون» هو «أن لا تُحكى حكاية»[1]، أي أن لا يعينّ الكائن ككائن بصدوره عن كائن آخر بالتسلسل كما لو أنَّ للـ«كون» سمة كائن ممكن. يلزم للـ «كون» إذن، بوصفه السؤالة، إظهار مخصوص ومعاير أصلاً للكشف عن الكائن. وينجم عنه أن المسألة، أن معنى الـ«كون»، يلزمه بدوره أفهمة مخصوصة منفصلة ماهويّاً أيضاً عن الأفاهيم التي بفضلها يكتسب الكائن تعيُّنه المعنويّ.

وبقدر ما يشكّل الـ «كون» السؤلة، وحيث إنَّ الـ «كون» يعني «كون» الكائن فإنَّ سؤال الـ «كون» يتَّخذ الكائن نفسه كمسؤول، وعليه أن يجيب بطريقة ما عن «كونه». لكن كي يستطيع أن يقدِّم سمات «كونه» غير ملخبطة يجب أن يكون قد صار بدوره في المتناول كما هو إنّا. وسؤال الـ «كون» مضطرّ، في ما يتعلَّق بمسؤوله، أن يعثر على السبيل القويم إلى الكائن ويبدأ به. لكنَّنا نقول «ما – يكون» (الكائن) على كثير من الأمور وبمعانٍ مختلفة. وكلُّ ما نتحدَّث عنه وما نرتئيه وما نتطرَّق – إليه بطريقة أو بأخرى هو كائن مثلما أيضاً يكون – ما نحن عليه وكيف نحن عليه، «كَوَنَ» يكمن في الآن، والهكذا، والواقع، والقيام، والاستمرار، والقيمة، والهُوَذا، ومن ثمَّة؛ فعلى أيِّ كائن يجب أن نتقرّى معنى الـ«كون» وفي أيِّ كائن يجب أن يتَّخذ الكشف عن الـ «كون» منطلقه؟ هل المنطلق اعتباطيٌّ، أم أنَّ ثمَة كائناً معيناً يعود إليه أن يتصدَّر في بلورة معنى الـ «كون»؟ ومن هو ذاك الكائن النموذجيّ وبأي معنى له أن يتصدَّر؟

إذا كان على السؤال عن الـ «كون» أن يطرح بإفصاح، وكان عليه أن يتمَّ في شفافيَّة كاملة، فإنَّ بلورة لهذا السؤال وفق الإيضاحات المعطاة تستدعي شرح طريقة النظر إلى الـ «كون»، وفهم معناه وتلقُّفه أفهوميّاً، وتهيئة إمكان حسن اختيار الكائن المتَّخذ مثالاً، وبلورة الطريق الصحيحة للوصول إلى هذا الكائن. إنَّ النظر إلى، والفهم والأفهمة، والاختيار، والوصول إلى، هي ضروب تطرّق – إلى منشئة للسأل، وفي الوقت نفسه كينونة لكائن معينّ، كائن نكونه، نحن السائلين، في كلِّ مرة. إن بلورة سؤال الـ «كون» تعني إذن استشفاف كائن ما، السائل - ، في «كونه». وإنَّ سأل هذا السؤال من حيث هو كينونة لكائن، يتعينَّ هو نفسه ماهويّاً وفقاً للسؤلة، وفقاً للـ «كون». وهذا

[1]- أفلاطون، السفسطي، ج 242.

الكائن الذي هو نحن في كلِّ مرَّة. والذي له، من بين إمكانات أخرى، إمكان السأل، نسمّيه الهوذا، ويستدعي الطرح المفصح الشفاف لسؤال معنى الـ «كون» المرور بدءاً بشرحٍ لكائن ما (للهوذا) من حيث «كونه».

لكن ألا تسقط مثل هذه المخاطرة في دورٍ بادٍ للعيان؟ أن يتوجَّب بدءاً تعيين كائن ما في «كونه» وأن لا يراد، على هذا الأساس، طرح السؤال عن الـ «كون» إلَّا لاحقاً، ماذا يعني ذلك سوى الدوران؟ ألا يفترض لفّاً لبلورة السؤال، ما بإمكان الجواب عن هذا السؤال وحده أن يقدّم؟ لكن الاعتراضات الشكليَّة – وكذلك الحجَّة المسمَّاة «الدور في الاستدلال» التي يسهّل جداً التلويح بها في ميدان البحث عن المبادئ- هي دائماً عقيمة عند الانصراف إلى النظر في السبل العينيَّة للبحث – وهذه الاعتراضات لا تقدِّم أيَّ شيء لفهم الـ «شيء»، بل تمنع التقدُّم في حقل البحث.

أمَّا واقعيّاً فإنَّ طرح السؤال المُعلَم بعامَّة لا يتضمَّن أيَّ جور. الكائن يمكن أن يصير متعيِّناً في «كونه» من دون أن يتوجَّب أن يجهّز سلفاً الأفهوم الصريح لمعنى الـ«كون»، وإلَّا لما أمكن قيام أيِّ معرفة أنطُلُجيّة . وليس بوسع أحد أن ينكر، حقّاً قيامها الواقعيّ. صحيح أنَّ الـ «كون» مستسلف في كلِّ أنطلُجيا سابقة، إلَّا أنَّه ليس مستسلفاً كأفهوم جاهز – لا بما هو ما عنه يسأل. استسلاف الـ «كون» له سمة اللَّمحة المسبقة عن الـ «كون» بحيث إنَّه بفضلها يكون الكائن المعطى سلفاً مفصلاً بصورة موقَّتة في «كونه». هذه اللَّمحة الموجَّهة عن الـ «كون» تتولَّد من الفهم الوسطيِّ للـ«كون» الذي فيه نتحرَّك أبداً والذي ينتمي في النهاية إلى قوام الهوذا الماهويّ. إنَّ مثل هذا «الاستسلاف» لا يشبه أبداً مصادرة مبدأ نستنتج منه ونشتقُّ سلسلة من القضايا. وإذا كان لا يمكن بعامَّة أن يتضمَّن طرح سؤال معنى {أي «دور في الاستدلال» فلأنَّه في الإجابة عن السؤال، لا يدور الأمر على تأسيس استنتاجيٍّ بل بالعكس، على تحرير أساسٍ ما مُضاء.

ليس من «دور في الاستدلال» في السؤال عن معنى الـ «كون» بل بالأحرى، إحالة مسبقة ولاحقة للسؤال (للـ«كون») إلى السأل بما هو كينونة لكائن. إنَّ استحواذ السؤال على السأل ماهويّاً ينتمي إلى المعنى الأخصِّ لسؤال الـ «كون». لكن ذلك يعني فقط: إنَّ الكائن الموسوم هوذا له صلة بسؤال الـ«كون» نفسه – وصلة فارقة على الأرجح، لكن بذلك ألا يكون قد أثبت سلفاً كائناً بعينه في تصدُّره عبر هذه الصلة، أفلا يكون قد أعطي سلفاً الكائن المثاليَّ الذي عليه أن يعمل بوصفه المسؤول الأول للسؤال؟ - إذا كانت الشروحات السابقة لم تكف للتدليل على تصدُّر الهوذا ولا على الحسم في الوظيفة الممكنة بل الواجبة لكائن قابل لأن يُسأل أصلاً، فقد أعلن على الأقل عن نوع تصدُّرٍ للهوذا.

تصدُّر سؤال الـ «كون» أنطُلُجيّاً

وسم سؤال الـ «كون» على هدي البنية الشكليَّة للسؤال بما هو كذلك. أوضح أنَّ هذا السؤال يتميَّز بأنَّ بلورته، بل بأنَّ حلَّه يستلزم سلسلة من الاعتبارات الأساسيَّة. غير أنَّه لا يمكن تسليط كامل الضوء على تمييز السؤال، إلّا إذا حُدِّد تحديداً كافياً من حيث وظيفته ومقصده وبواعثه.

فبين ما كان يبعث حتى الآن على وجوب تكرار السؤال، كان بالطبع أصله الجليل، لكن قبل كلِ شيء غياب جواب متعيّنٍ بل الغياب الصارخ لطرح مرض للسؤال، لكن قد يُرغب في أن يعلم لماذا قد يصلح هذا السؤال: أفلا يبقى، أليس هو، بعد كلِّ حساب، مجرَّد انشغال هوائيٍّ حول أعمِّ العموميَّات؟ - أتراه بالأحرى السؤال الأكثر مبدئيَّة والسؤال الأكثر عينيَّة من ثمَّ؟

الـ «كون» هو أبداً «كون» كائن ما. كلُّ الكائن يمكنه وفق دوائره المختلفة، أن يصير حقلاً لتحرير ميادين «شيئيَّة» بعينها وتحديدها. ميادين مثل التاريخ والطبيعة والمكان والحياة والهوذا واللُّغة.. إلخ، قابلة من جهتها لأن تُثْيَمَ كموضوعات لما يتناسب مع كلٍّ منها من أبحاث علميَّة. والبحث العلميُّ يُتمّ، بسذاجة وبدائيَّة، تطليع الميادين الـ «شيئيَّة» وإثباتها إثباتاً أوليّاً. أمَّا بلورة الميدان نفسه في بناه الأساسيَّة فيكون قد تمَّ، إلى حدٍّ ما، بفضل التجربة والعرض قبل العلميّين لدائرة الـ «كون» التي ميدانها الـ «شيئيّ» نفسه محدَّد. في البداية تظلُّ «الأفاهيم الأساسيَّة» الطالعة على هذا النحو الخيوط الهادية لأول انفتاح عينيٍّ للميدان. ومع أنَّ ثقل البحث يكمن أبداً في هذه الوضعيَّة، فإنَّ تقدُّمه الأخصَّ لا يتمُّ حين يراكم محصِّلات ويخزّنها في «كتب مرجعيَّة»، بل في الأسئلة الدائرة حول كلِّ مقوِّم من المقوِّمات الأساسيَّة للميدان والمثارة في الغالب بردّة فعل على مثل هذا التضخُّم في عرف الـ «أشياء».

تنطلق «حركة» العلوم المخصوصة أثناء المرجعة المشفَّة لأفاهيمها الأساسيَّة، سواء كانت مراجعة جذريَّة جداً أم قليلاً. وما يعيّن مستوى علم من العلوم هو مدى قدرته على إحداث أزمة في أفاهيمه الأساسيّة؛ إذ في مثل هذه الأزمات الملازمة للعلوم، تهتزُّ العلاقة التي يقيمها سأل البحث الوضعيِّ مع «أشياء» السؤلة عينها. وفي أيّامنا تُشاهد من كلِّ جانب نزعات تنهض في فروع العلم المتباينة، إلى إعادة بناء البحث على أسس جديدة.

فالعلم الأدقُّ، والأصلب في بنيانه على ما يبدو، الرياضيات، واقع في «أزمة أُسس». والمعركة بين الشكلانيَّة والحدسيَّة، رهانها الفوز بنوع أوليٍّ من درب آمنة توصل إلى ما ينبغي أن يكون موضوع هذا العلم. نظريَّة النسبيَّة في الفيزياء تتولَّد من النزوع إلى تثبيت الإطار الخاصِّ بالطبيعة كما هي «إنّا». وتسعى، بما هي نظريَّة لشروط الوصول إلى الطبيعة نفسها، وبتعيين كلِّ صلات النسبيَّة، إلى المحافظة على لا - تغيريَّة قوانين الحركة، فتُصدم جرَّاء ذلك بسؤال بنية الميدان الـ

«شيئيّ»، بمشكلة المادَّة. في البيولوجيا، الأسئلة التي يبدأ بطرحها تميل إلى العودة إلى ما دون تعيينات الحياة المعطاة في الآليَّة والإحيائيَّة، وإلى تعيين نوعية الحيِّ بما هو كذلك من جديد. في علوم الإنسان التأريخيَّة يقوى الاختراف وصولاً إلى الحقيقة التاريخيَّة يدفع من التراث نفسه أي بصياغته وتناقله: على تاريخ الأدب أن يصير تاريخ مشكلات اللَّاهوت يتحرَّى عن تفسير لـ «كون» للإنسان في صلته مع الله، يكون قد تقرَّر سلفاً في معنى الإيمان نفسه ومكث فيه، وهو يبدأ ببطء بإعادة فهم رؤية لوثر، التي تستند سستاميّتها العقائديَّة إلى «أساس» لم يتولَّد بدءاً من سأل ممَّن أهمته ليست غير كافية لمشكليَّة اللَّاهوتيَّة وحسب بل هي تخفيها وتشوُّهها أيضاً.

«الأفاهيم الأساسيَّة» تعيُّنات بها يتوصّل الميدان الـ «شيئيّ»، القائم في أساس كلِّ الموضوعات التيميَّة لعلم من العلوم، إلى فهم استباقيٍّ وتوجيهيٍّ لكلِّ بحث وضعيّ. ولا تحصّل هذه الأفاهيم تذكرتها: «تسويغها» المخصوص، بالتالي إلَّا باستشفاف بحثيٍّ استباقيٍّ ما للميدان الـ «شيئيِّ» نفسه، لكن إن كان كلُّ ميدان من هذه الميادين يحصل انطلاقاً من دائرة الكائن نفسه، فإنَّ مثل هذا البحث الاستباقيِّ المبدع للأفاهيم الأساسيَّة لن يعني سوى تأويل لهذا الكائن من حيث قوام «كونه» الأساسيّ. إن مثل هذا البحث يجب أن يتصدَّر ويفتح الطريق للعلوم الوضعيَّة ويمكنه ذلك. وإن شغل أفلاطون وأرسطو يقدِّم الدليل على ذلك. إنَّ مثل هذا التأسيس للعلوم يتميّز أصلاً من ذلك «المنطق» الذي يعرج خلف علم من العلوم، ويفحص حالة عارضة في علم ما وفق منهجه. وهو منطق منتج بمعنى أنَّه يرمي نفسه في حقل للـ «كون» معيّن، ويفتتحه في قوامه الكونيِّ، ويضع البنى المحصَّلة من ذلك، بوصفها قواعد شفافة للسأل، في تصرُّف العلوم الوضعيَّة. وهكذا، فإنَّ ما هو أول فلسفيّاً لن يكون، على سبيل المثال، نظريَّة في تشكيل أفهوميٍّ للتأريخ، ولا نظريَّة في المعرفة التأريخيَّة، ولا نظريَّة التأريخ كموضوع للتأريخ، بل تأويل للكائن التاريخيِّ تخصيصاً في تاريخيَّته. وهكذا أيضاً، فإنَّ الإسهام الإيجابيَّ لنقد العقل المحض لكانط يقوم في إعطاء إشارة البدء بالعمل من أجل بلورة ما ينتمي بعامَّة إلى طبيعة وليس في «نظريَّة» للمعرفة. منطق كانط التجاوزيُّ هو المنطق القبليُّ الـ «شيئيُّ» لميدان تنطلق «حركة» العلوم المخصوصة أثناء المرجعة المسمَّاة «طبيعة».

لكن الأنطُلُجيا، بمعنى اللّفظ الأوسع وبمعزل عن التيَّارات والنزعات الأنطُلُجية، هي نفسها بحاجة إلى خيط هادٍ. وصحيح أنَّ السأل الأنطُلُجيّ، هو أكثر أصالة من السأل الأنطيقيّ للعلوم الوضعيَّة، لكنّه يبقى ساذجاً وغير شفاف حين بحوثه عن معنى «كون» الكائن تترك معنى تنطلق «حركة « العلوم المخصوصة أثناء المرجعة بعامّة غير موضح. وما بالمهمَّة الأنطُلُجة حاجة إليه لإقامة علم أنساب غير استنباطيٍّ لمختلف الكينونات الممكنة، هو بالضبط التوافق المسبق على ما نريد قوله بالضبط بلفظ «كون».

تنطلق «حركة « العلوم المخصوصة أثناء المرجعة إذن إلى شرط إمكان قبليٍّ لا للعلوم التي تنقّب عن الكائن بوصفه كذا أو كذا، وتتحرّك دائماً وسلفاً في فهم ما للـ «كون» وحسب، بل أيضاً إلى شرط إمكان أنطُلُجيَّات تتقدَّم العلوم الأنطيقيَّة وتؤسّسها. إنّ أيّ أنطُلُجيا مهما بلغ غنى سستام المقولات الذي في تصرُّفها وتماسكه، تبقى في الأساس عمياء وتفسد مقصدها الأخصّ طالما لم تبدأ بتوضيح معنى الـ «كون» بشكل كافٍ، ولم تفهم هذا التوضيح بوصفه مهمّتها الأساسيّة.

البحث الأنطُلُجي المفهوم جيداً يعطي هو نفسه لسؤال تنطلق «حركة» العلوم المخصوصة أثناء المرجعة تصدره الأنطُلُجي على مجرد استعادة تراث جليل، وملاحقة مشكلة ما تزال غامضة. لكن التصدُّر العلميّ -»الشيئيّ» هذا ليس التصدُّر الوحيد.

4 - تصدُّر سؤال الـ «كون» الأُنطيقيّ

العلم بعامَّة يمكن أن يعرَّف بوصفه جملة ترابط عبارات صحيحة مؤسَّس. لكنَّ هذا التعريف عدا عن أنَّه ليس تامّاً، لا يبلغ العلم في معناه، فالعلوم بوصفها ضروب تطرُّق - إلى خاصَّة بالإنسان، لها كينونة هذا الكائن (إنسان). هذا الكائن يدعى في معجمنا هوذا. والبحث العلميُّ ليس أقرب كينونة ممكنة لهذا الكائن ولا الوحيدة. إلى ذلك، للهوذا نفسه امتياز على أيِّ كائن آخر، وينبغي جعل هذا الامتياز مرئيّاً، بصورة موقَّتة، ولذا يجب أن يتقدَّم شرحه على التحليلات اللاَّحقة المبيّنة له تخصيصاً.

الهوذا كائن لا يتأتىَّ بين كائنات أخرى وحسب. إنَّه بالأحرى متميّز منها أنطيقيّاً بأنَّ في «كون» هذا الكائن، إنمَّا يتقرَّر [مآل] الأُنطيقيّ نفسه لديه. ومن ثمّ، فإنَّه إلى تكوين الهوذا هذا ينتمي أن يكون له في «كونه» تعلُّق كينونيٌّ بهذا الـ «كون». وهذا يعني أيضاً أنَّ الهوذا يفهم نفسه بطريقة ما، ووضوح ما، في «كونه». وإلى هذا الكائن يعود أنَّه ليس عليه إلاّ أن يكون حتى ينفتح له «كونه» الذي له. إنَّ فهم الـ «كونه» نفسه هو تعينيَّة للهوذا. وتميُّز الهوذا الأنطيقيّ يكمن في أنَّه أنطُلُجيّ.

أنطُلُجيّ لا يعني هنا أيضاً: إنشاء أنطُلُجيّاً. فإذا كنَّا نخصُّ أسم أنطُلُجيا بالسأل النظري الموضح عن «كون» الكائن، فإنَّه من المناسب وصف أنطُلُجيَّة الهوذا المشار إليها بأنهَّا قبل أنطُلُجيَّة، لكن هذا لا يعني مجرَّد كائن أنطيقيٍّ بل كائن على نمط معينَّ من فهم الـ «كون».

الـ «كون» نفسه الذي يمكن للهوذا أن يتطرَّق إليه، وهو يتطرَّق إليه دائماً على نحو من الأنحاء نسمّيه وجوداً. وحيث أنَّ تعيين ماهيَّة هذا الكائن لا يمكن أن يتمَّ بالإشارة إلى «شيئي» ما، بل حيث إنَّ ماهيَّته تكمن بالأحرى في أنَّ عليه في كلِّ مرَّة أن يكون «كونه» من حيث يعود هذا إليه وحده، فإنَّ إسم هوذا («كون»- ذا) هو الذي اختير كتعبير أنطُلُجيٍّ لعَلم هذا الكائن.

الهوذا يفهم نفسه بالذات دوماً بدءاً من وجوده، من إمكان له أن يكون هو إيّاه أو لا يكون. هذان الإمكانان إمَّا أن يكون الهوذا اختارهما بنفسه، أو وقع فيهما، أو سبق أن ترعرع فيهما. فالوجود شأن يقرِّره دوماً الهوذا وحده بشكل تلقُّف للإمكان أو ترك له. وسؤال الوجود لا يتَّضح أبداً إلاّ بالمرور بالـ يوجد نفسه؛ وعليه نسمّي الفهم الذي يقود الذات إيَّاه فهماً وجوديّاً. فسؤال الوجود هو شأن للهوذا أُنطيقيّ، وهولا حاجة به إلى أيّ استشفاف نظريٍّ لبنية الوجود الأنطُلُجيَّة . أمَّا السؤال الذي به حاجة إلى ذلك فيهدف إلى تشريح مقوِّمات الوجود. ونسمّي انوجاديَّة مجموع هذه البنى المتماسك ويكون لـ«تحليلاتها» سمة الفهم الانوجاديِّ وليس الوجوديّ. ومهمَّة [إقامة] «تحليلات» انوجاديَّة للهوذا هي، من حيث إمكانها ووجوبها، معلمة سلفاً في قوام الهوذا الأنطيقيّ.

لكن، حيث إنَّ ما يعين الهوذا هو الوجود، فإنَّ «تحليلات» هذا الكائن الأنطُلُجيَّة بها أبداً حاجة إلى اتخاذ منظور مسبق على الانوجاديَّة، والحال أنَّنا نفهم هذه بوصفها تكوين الكائن الذي يوجد؛ وأن في فكرة مثل هذا التكوين تكمن سلفاً فكرة الـ «كون» بعامّة. يخضع إذن إمكان إتمام «تحليلات» الهوذا، هو أيضاً، للبلورة المسبقة للسؤال عن معنى الـ «كون» بعامَّة.

العلوم هي كينونات الهوذا التي بها يحيل نفسه أيضاً إلى الكائن الذي ليس عليه أن يكونه. لكن إلى الهوذا ينتمي ماهويّاً أن يكون في علام. فالفهم الكونيُّ الملازم للهوذا يعني إذن، وعلى نحو أصيل أيضاً، فهم شيء ما مثل «العالم» وفهم «كون» الكائن الذي يوصل إليه داخل العالم. والأنطُلُجيَّات التي تتَّخذ تيمة لها الكائن الذي سمة «كونه» أن لا يكون من مقاس الهوذا، هي، من ثمّ، مؤسّسة محفّز إليها في بنية الهوذا الأُنطيقيَّة التي تنطوي على تعينيَّة الفهم قبل الأنطُلُجي للـ «كون».

وهكذا، فيجب أن يبحث عن الأنطُلُجيا الأساسيَّة، التي فيها فقط يمكن للأنطُلُجيَّات الأخرى أن تجد مصدراً، في «تحليلات» انوجاديَّة للهوذا.

للهوذا، إذن، تصدُّر على كلِّ كائن آخر على مستويات عدَّة: الأول تصدُّر أُنطيقيّ: هذا الكائن متعيّن في «كونه» بالوجود. الثاني تصدُّر أنطُلُجيّ: الهوذا، على أساس تعيُّنه بالجود، هو في ذاته أنطُلُجيّ. لكن وعلى نحو أصيل أيضاً، إلى الهوذا ينتمي - بمثابة مقوّم لفهم الوجود - فهم لـ «كون» كلّ كائن ليس من مقاس الهوذا. للهوذا إذن، مرة ثالثة تصدُّر من حيث هو الشرط الأُنطيقيّ - الأنطُلُجيّ لإمكان كلِّ الأنطُلُجيّات. ثبت إذن أنَّ الهوذا هو الكائن الذي ينبغي، قبل أيِّ كائن آخر، تسأله أنطُلُجيّاً.

أمَّا «التحليلات» الانوجاديَّة فهي من جهتها، متجذِّرة، في المصاف الأخير، وجوديّاً أي أُنطيقيّاً. وفقط عندما يُدرَك وجوديّاً السألُ الملازم للبحث الفلسفيِّ كإمكان كونيٍّ لأيِّ هوذا يوجد، يكون

ثمة إمكان لانفتاح انوجاديَّة الوجود، وإمكان للفوز من ثمَّ بمشكليَّة أنطُلُجيَّة وافقيَّة التأسيس بعامَّة. لكن بذلك أيضاً يتبيّن تصدُّر سؤال الهوذا يفهم نفسه بالذات دوماً بدءاً من وجوده الأُنطيقيّ. تصدُّر الهوذا الأنطيقيّ - الأنطُلُجيّ سبق أن لوحظ باكراً، لكن من دون أن يكون الهوذا نفسه في بنيته الأنطُلُجيَّة الخاصَّة موضوع درك، أو من دون أن يشكِّل على الأقل مشكلة بحيث يتَّخذ هدفاً. يقول أرسطو: النفس هي بمعنى من المعاني الكائن[1]. الـ «نفس» التي تشكّل «كون» الإنسان تكشف في كينوناتها - لـ أيستيزس والـ نويزس («الحس والعقل) - كلّ كائن من حيث «إن» هـ ومن حيث «هكذا» هـ أي تكشفه أبداً في «كونه». هذه العبارة التي تحيل إلى أطروحة بارمينس الأنطُلُجيّة استعادها توما الأكويني وشرحها شرحاً مميّزاً. فهو يقول إنَّه من المناسب، في مهمَّة اشتقاق الـ «تجاوزيّات» أي سمات الـ«كون»التي تتجاوز كلَّ تعيُّن «شيئي» ممكن لجنس الكائن، ذكر الـ Verum بوصفه Transceendens من هذا الصنف. وهذا ما يحصل عند ذكر كائن يتمتّع، وفقاً لكينونته، بخاصيَّة أن «يناسب» أي كائن كان. هذا الكائن المميّز، «الأنس الذي من طبعه أن يناسب كلَّ كائن»[2]، هو النفس (أنيما). تصدُّر الهوذا على كلِّ كائن آخر كما يبرز هنا، وحتى وإن لم يوضح أنطُلُجيّاً، لا يجمعه أيُّ جامع بتذويتٍ سيّئ للكائن في جملته.

إنَّ إظهار التميُّز الأنطيقيّ - الأنطُلُجيّ لسؤال الـ «كون» يتأسَّس على تصدُّر الهوذا الأُنطيقيّ - الأنطُلُجيّ كما أشير إلى ذلك بصورة موقَّتة. لكن تحليل سؤال الـ «كون» بما هو كذلك في بنيته السألِيَّة ($2) قد صادف وظيفة ملحوظة لهذا الكائن ضمن طرح السؤال نفسه. وتبيّن الهوذا عندها بوصفه الكائن الذي ينبغي، بدءاً، بلورته أنطُلُجيّاً حتى يشفَّ السأل. والحال أنَّه قد ظهر الآن أنَّ «تحليلات» الهوذا بعامَّة هي ما يشكِّل الأنطُلُجيا الأساسيَّة، وأن الهوذا يصلح إذن، أساساً وتصدُّراً، بوصفه الكائن المطلوب سأله عن «كونه».

حين يصير تأويل معنى الـ «كون» المهمة المطروحة لا يعود الهوذا الكائن المطلوب سأله بدءاً وحسب، بل، إضافة إلى ذلك، الكائن الذي في كلِّ مرَّة يتعلَّق سلفاً، في «كونه» بما عنه يُسأل في هذا السؤال. ليس سؤال الـ «كون» إذن سوى تجذير للهوذا نفسه أساسيَّة، إلى الفهم قبل الأنطُلُجيِّ للـ«كون».

---

[1]- في النفس، ج 8، 431 ب 21، أنظر أيضاً نفسه، 5، 430 أ 14 وما يليها.

[2]- مسائل في الحقيقة، قارن مع تسويغ التجاوزيات الذي نهجه في كراس de natura generus، وهو في جوانب منه أدق من التسويغ المذكور، وبعيد عنه: ens quodnatum est convenire cum omni ente:

الفصل الثاني:

المهمَّة المزدوجة في بلورة سؤال الـ «كون» منهج البحث وخطته

5 - «تحليلات» الهوذا الأنطُلُجيَّة كتحرير للأفق من أجل تأويل لمعنى الـ «كون» بعامّة

بعَلْم المهام القائمة في «طرح» سؤال، تمّ إظهار أنَّ ثمَّة حاجة ليس فقط إلى إثبات أيِّ كائن عليه أن يصلح كمسؤول أول، بل أيضاً إلى تمثّل وتثبيت صريحين لنوع من طريق وصول إلى هذا الكائن. وقد تمَّ شرح أيِّ كائن يضطلع بهذا الدور البارز في إطار السؤال عن الـ «كون». لكن كيف ينبغي أن يوصل إلى هذا الكائن، الهوذا، وأن يرى إليه في تفسير فاهم؟

يمكن للتصدر الأنطيقيِّ - الأنطُلُجيِّ المنسوب إلى الهوذا أن يعزِّز الرأي بأنَّ هذا الكائن يجدب أن يكون أيضاً المعطى الأول، لا بمعنى القدرة على تلقُّف الكائن نفسه «بلا توسُّط» وحسب بل أيضاً من حيث تعطى كينونته سلفاً «بلا توسُّط». وصحيح أنَّ الهوذا، أنطيقيّاً، ليس قريباً أو ليس الأقرب وحسب بل إنَّه (نكونه) نحن إيَّانا. إلاّ أنّه، أنطُلُجيّاً أو بالأحرى بسبب ذلك بالضبط، الأبعد. وصحيح أنَّه إلى «كونه» الأخصِّ يتمني أن يكون لديه فهم ما به، وأن يتمتَّع في كلِّ مرة بمستوى معيّن من تفسيره. لكن ذلك لا يعني بأيِّ حال أن يكون بالإمكان اتِّخاذ تفسيره الخاص هذا القريب وقبل - الأنطُلُجيّ كخيط هادٍ مناسب، كما لو أنَّ على هذا الفهم للـ «كون» أن يصدر بالضرورة عن تأمُّل أنطُلُجيٍّ ثيميٍّ لقوامه الخاصّ. إنَّ للهوذا بالأحرى، تبعاً لكينونة تخصُّه، نزوعاً إلى فهم «كونه» انطلاقاً من ذلك الكائن الذي يتعلَّق به أساساً بثبات وبلا توسُّط، انطلاقاً من «العالم». في الهوذا نفسه، وفي فهمه الخاصِّ بالـ «كون» من ثمّ، يحصل على ما سنبيّنه كانعكاس أنطُلُجيٍّ لفهم العالم على عرض الهوذا.

تصدُّر الهوذا الأنطيقيِّ - الأنطُلُجيِّ هو، من ثمَّ، ما يفسِّر أن يظلَّ قوامه الخاصُّ - مفهوماً بمعنى البنية المقولاتيَّة الخاصَّة به - محجوباً عنه. فالهوذا أنطيقيّاً، هو «الأقرب» إلى ذاته، وأنطُلُجيّاً هو الأبعد، لكنّه، قبل - أنطُلُجيّاً، ليس بغريب.

كلُّ ما تمَّت الإشارة إليه موقّتاً هو أنَّ تأويل هذا الكائن يواجه صعوبات خاصَّة تعود إلى كينونة الموضوع الثيميِّ والتطرُّق الذي يثيّمه، وليس إلى نوع من سوء تجهيز قدرتنا المعرفيَّة أو من نقص، سهل علاجه على ما يبدو، في جهاز أفهوميٍّ حسن الإعداد.

وحيث إنَّه إلى الهوذا ينتمي ليس فقط فهم للـ «كون» بل أيضاً أن يتبلور هذا الفهم أو يتبدَّد تبعاً لكلِّ كينونة للهوذا نفسه، فإنَّ عرضه يمكن أن يعتمد على رصيد متوفّر سلفاً: السيكولوجيا الفلسفيَّة، والأنتروبولوجيا، والآطيقا، و«السياسة»، والشعر، والسيرة، وكتابة التاريخ تبعت كلٍّ منها، بطرق

مختلفة وبنسب متغيّرة، ضروب تطرُّق الهوذا وملكاته وقواه وإمكاناته ومصائره. السؤال فقط هو ما إذا كان لهذه التفسيرات التي تمَّت على نحو ما تمَّت عليه، من الأصالة الانوجاديَة بقدر ما قد يكون لها من أصالة من وجهة نظر وجوديَّة. النحوان لا يأتيان معاً بالضرورة لكنهما لا يتنابذان. العرض الوجوديُّ يمكن أن يتطلَّب «تحليلات» انوجاديَّة ما إن تفهم المعرفة الفلسفيَّة في إمكانها ووجوبها. وفقط حين تُبلور البنى الأساسيَّة للهوذا بلورة كافية وفقاً لتوجه صريح على هدي مشكلة الـ «كون» إنما تعثر النتائج على تسويغها الانوجاديّ.

«تحليلات» للهوذا إذن، يجب أن تظلَّ أول ما يُطلب في السؤال عن الـ «كون». لكن عندها تصبح مشكلة الفوز بطريق موصلة إلى الهوذا وتأمينها هي الأكثر إلحاحاً. ولنقل سلباً: لا يمكن لأيِّ فكرة عن الـ «كون» و«الحقيقة»، حتى وإن كانت بديهيَّة، أن تطبَّق على هذا الكائن في بناء دغمائيٍّ، ولا لأيِّ «مقولات» مخطَّطة سلفاً عن هذه الفكرة أن تفرض على الهوذا من غير تمحيص أنطُلُجيّ. بل إنَّ نوع الطريق والتفسير الذي سيختار يجب أن يكون بحيث يستطيع الكائن هذا أن يتبدَّى في عين ذاته انطلاقاً من ذاته إيَّاه. وعليه، بالضبط أن يُبدي الكائن في ما يكون عليه، بدءاً وغالباً، في يوميّته الوسطيَّة. وعلى أساس من هذه لن تطلع أيُّ بنى كانت أو بالمصادفة، بل البنى الجوهريَّة التي تصمد في كينونة الهوذات الحدثيّ، بوصفها البنى التي تعينه في «كونه». بالالتفات إلى القوام الأساسيِّ ليوميَّة الهوذا إذن إنَّما يبدأ الإبراز التمهيديّ لـ «كون» هذا الكائن.

«تحليلات» الهوذا، مفهومة على هذا النحو، تبقى بأسرها مهتدية بهدى مهمَّة بلورة سؤال الـ«كون». وتتعيَّن حدودها تبعاً لذلك. وهي لا يمكن لها أن تطمح إلى إقامة أنطُلُجيا تامَّة بالهوذا. وهذه يبقى بناؤها، بالتأكيد، مطلوباً إن كان على شيء مثل «أنتروبولوجيا فلسفيَّة» أن يقوم على قاعدة فلسفيَّة وافية. ولا يعطي التأويل اللاّحق، في مقصد أنتروبولوجيا ممكنة، أو على الأقل في صدد إقامة قاعدتها الأنطُلُجيّة، إلاّ بعض «القطع» غير الأساسيَّة مع ذلك. وتحليل الهوذا ليس فقط غير كامل، بل هو أيضاً، بخاصَّة، موقَّت. إنّه يبرز فقط، بداية، «كون» هذا الكائن من دون تأويل معناه. ودوره هو بالأحرى أن يمهّد لتحرير الأفق من أجل عرض أصل الـ «كون». وما أن يُبلغ هذا الأفق حتى تكون بـ«تحليلات» الهوذا التمهيديَّة حاجة إلى أن تكرَّر على قاعدة أنطُلُجيَّة عليا ومخصوصة.

معنى «كون» هذا الكائن الذي نسمّيه الهوذا، سيتجلَّى بأنَّه الزمنيَّة. وعلى هذا التجلّي أن يؤيّد تكرار تأويل بنى الهوذا المبدّهة موقتاً كي تظهر بما هي جهات للزمنيَّة. لكن مع هذا العرض للهوذا كزمنيَّة لا يعطى الجواب، دفعة واحدة، عن السؤال الهادي الذي يبقى السؤال عن معنى الـ «كون» بعامَّة. لكن الأرض تكون قد مهَّدت جيداً للحصول على هذا الجواب.

تمَّ باختصار تبيان: أنَّ للهوذا في قوامه الأنطيقيِّ «كوناً» قبل – أنطُلُجياً. فالهوذا «يكون» ist على نحو أنَه إذ يكون يفهم شيئاً ما بوصفه «كونا». وسيتوجَّب، مع التشبُّث بهذا الاقتران، أن نظهر أنما انطلاقاً منه، يفهم الهوذا ويفسّر، من دون إفصاح، شيئاً مثل الـ «كون» هو الزمان. وهذا يجب أن يُسلَّط عليه الضوء وأن يُفهم أصليّاً بوصفه أفق كلِّ فهم للـ«كون» وكلِّ عرض للكائن. للوصول إلى إراء ذلك يلزم شرح أصليٌّ للزمان بوصفه أفقاً لفهم الـ «كون» انطلاقاً من الزمنيَّة بوصفها «كون» الهوذا الذي يفهم «كونه». وللقيام بهذه المهمَّة على أكمل وجه لا بدَّ من تحديد أفهوم الزمان المحصّل على هذا النحو بالصلة مع ذلك الفهم العادي للزمان المصرَّح عنه في التفسير المتناقل لأفهوم الزمان التقليديِّ الذي ما زال صامداً منذ أرسطو حتى برغسون وما بعد. وهذا يتطلَّب أن نبيّن بوضوح صدور أفهوم الزمان وكلّ الفهم العادي للزمان بعامَّة، وكيفيَّة صدورهما عن الزمنيَّة. وبذلك معاً سيعاد إلى الأفهوم العاديِّ للزمان قسطه الذي يعود له من الأحقيَّة – على عكس أطروحة برغسون التي تظنُّ أنَّ الزمان في هذا الأفهوم هو من المكان.

من زمان بعيد يستعمل «الزمان» كمعيار أنطُلُجيٍّ بل أنطيقيٍّ لتمييز مختلف مناطق الكائن تمييزاً ساذجاً. يضادُّ كائنٌ ما «زمنيّاً» (المسارات الطبيعيَّة والأحداث التاريخيَّة) كائناً «لا- زمنياً» (العلاقات المكانيَّة والعدديَّة). كذلك جرت العادة أن يقام الفرق بين معنى للقضايا «لا- زمني» ونطق بها مجراه «زمني». وفي نهاية الحساب نكتشف بين الكائن «الزمنيّ» والأبديِّ «فوق الزمنيّ»، هوَّة سحيقة نجهد للعبور فوقها. ذلك أنَّ ما يعنيه «زمني» هنا يعود في كلِّ مرة إلى هذا: يقيم «في الزمان». وهو تعيين لا يزال غامضاً هو الآخر بما يكفي. لكن الواقعة أمامنا: الزمان بمعنى «الكون» في الزمان» يصلح كمعيار للفصل بين مناطق «الكون». فكيف يتأتَّى للزمان أن يتخذ هذه الوظيفة الأنطُلُجيَّة الخاصَّة جداً؟ كيف نسوّغ أنَّ شيئاً ما بالضبط كالزمان هو الذي يمارس وظيفة المعيار ويمارسها بالكامل؟ في هذا الاستعمار الأنطُلُجيّ الساذج للـ «كون» هل تجد ميزته الأنطُلُجيَّة الممكنة، طريقة للتعبير عن نفسها؟ - تلك الأسئلة لم تطرح حتى الآن ولم تعمّق. و«الزمان» الذي أفقه الفهم العاديُّ للزمان قد صار «من تلقائه» إن صحَّ القول إلى هذه الوظيفة الأنطُلُجيَّة «البديهيَّة» وبقي فيها حتى اليوم.

لا أهمّية لأن يكون الجواب «جديداً»، فهذا شأن برّانيّ

بل لا بدَّ من أن يكون له من القِدم ما يكفي كي نفهم الإمكانات التي فتحها «القدماء»

ما يجب تبيانه في مقابل ذلك، واستناداً إلى بلورة السؤال عن معنى الـ «كون»، هو أن، وكيف أن المشكليَّة المركزيَّة لكلِّ أنطُلُجيَّاتٍ متجذّرة في فَيْنُمان الزمان مدركاً وموضّحاً كما ينبغي.

إذا كان على الـ «كون» أن يفهم انطلاقاً من الزمان، وإذا ما صارت بالفعل مختلف جهاته

ومشتقَّاته مفهومة في جهويَّتها واشتقاقها من وجهة نظر الزمان، فإنَّ الزمان نفسه – وليس الكائن الذي يقيم «في الزمان» وحسب – يصير عندها، مرئيّاً في سمته «الزمنيَّة». لكن عندها لن يمكن لـ «زمني» أن يعني مجرَّد «كائن في الزمان». حتى إلى «لا – زمني» والـ «فو – زمني» هما، من حيث «كونهما»، «وزمنيان». وهما كذلك، هنا أيضاً، لا بمعنى أنَّهما أنقص «زمنيّاً» نسبة إلى الكائن «في الزمان» بل على العكس بمعنى إيجابيٍّ يبقى أن نوضحه. وحيث إن لفظ «زمني» قد تلقى من الاستعمال قبل الفلسفيِّ والفلسفيِّ للّغة، المعنى الذي تكلَّمنا عليه، ولأنَّ هذا التعبير سيجد له عنياً مختلفاً أيضاً في الأبحاث اللاّحقة، فإنّنا ندعو التعيُّن المعنويَّ الأصليَّ للـ «كون» وتعيُّن سماته وجهاته انطلاقاً من الزمان، تعيُّنه التزمّنيّ. والمهمَّة الأنطُلُجيَّة الأساسيَّة لتأويل الهوذا يكون في كلِّ مرة في «كونه» الحدثيِّ، «ما» وكيف سبق أن كان. بما هو كذلك، تتضمَّن إذن بلورة تزمُّن الهوذا يكون في كلِّ مرة في «كونه» الحدثيِّ، «ما» وكيف سبق أن كان.. وفي عرض مشكليَّة التزمّن إنمَّا يعطى الجواب العينيّ عن سؤال معنى الهوذا يكون في كلِّ مرة في «كونه» الحدثي، «ما» وكيف سبق أن كان. للمرة الأولى.

بما أنَّ الهوذا يكون في كلِّ مرة في «كونه» الحدثيّ، «ما» وكيف سبق أن كان، لا يفهم أبداً إلاَّ بالصلة مع الزمان، فإنَّ الجواب عن سؤاله يكون في كلِّ مرة في «كونه» الحدثي، «ما»، وكيف سبق أن كان. لا يمكن أن يلخَّص في عبارة معزولة وعمياء. والجواب لا يفهم حين نقتصر على تكرار ما ينصُّ عليه بشكل عبارات وبخاصَّة حين يعالج هذا النصّ كمجرَّد حصيلة، ويبلّغ لأخذ العلم بـ «وجهة نظر» يحتمل أن تكون خرقاء بالنسبة إلى الطريقة التقليديَّة لمعالجته. لا أهميَّة لأن يكون الجواب «جديداً»، فهذا شأن برّانيّ. بل حتى يكون للجواب شيء ما إيجابيّ لا بدَّ من أن يكون له من القِدم ما يكفي كي يعلّمنا أن نفهم الإمكانات التي فتحها «القدماء». والجواب، بمعناه الأصحّ، يحمل إلى البحث الأنطُلُجيِّ العينيِّ، ضمن الأفق الذي يحرِّره، شعار إعادة الزخم إلى السأل الفلسفيِّ، ولا يحمل شيئاً سواه.

أن يتحوَّل الجواب عن سؤال الـ «كون» إلى تعيين للخيط الهادي للبحث فذلك يفترض أنَّه لن يكون معطى بشكل واف إلاّ إذا أمكن، عبره، للكينونة الخاصَّة بالأنطُلُجيا التقليديَّة، ولمصائر سألها واكتشافاتها أو سقطاتها، أن تعاين كوجوب على مقاس الهوذا.

المهمَّة المتوخَّاة من تفكيك تاريخ الأنطُلُجيا

كلُّ بحث- وليس آخره البحث الذي يتحرَّك في فلك السؤال المركزيِّ عن الـ«كون» – هو إمكان أنطيقيٌّ للهوذا الذي «كونه» يجد معناه في الزمنيَّة. لكن هذه هي في الوقت نفسه شرط إمكان للتاريخيَّة بما هي كينونة زمنيَّة للهوذا نفسه، بصرف النظر عمَّا إذا كان كائناً، وكيف هو كائن «في

الزمان». والتعيُّن «تاريخيّة»، سابق على ما يسمَّى التاريخ (ماجريات تاريخ العالم ({حِدثانه}). والتاريخيَّة تعني تكوين «حِدثان» الهوذا بما هو كذلك، حِدثاناً يشكِّل الأساس الذي لا بدَّ منه كي يكون ممكناً شيء مثل «تاريخ العالم» والانتماء تاريخيّاً إلى تاريخ العالم: فالهوذا يكون في كلِّ مرة في «كونه» الحدثيّ، «ما» وكيف سبق أن كان. و«يكون» ماضيه، بإفصاح أم من غير إفصاح؛ ولا يكون كذلك فقط بمعنى أنَّ ماضيه سيسحب «خلفه»، إن صحَّ القول، وأنَّه سيملك الماضي كصفة ما تزال قائمة إزاءه، وقد تترك عليه آثارها أحياناً. الهوذا «يكون» ماضيه على طريقة «كونه» الذي في كلِّ مرَّة «يحدث» (ولنقلها بفجاجة) ابتداء من مستقبله. فهو، في كلِّ طريقة خاصَّة به إلى أن يكون، وأيضًا مع فهم العائد إليها من ثمَّ، يدخل في تفسير له متوارث يترعرع فيه. وانطلاقاً من هذا التفسير إنما يفهم نفسه بدءاً، وبنوع من ثبات. هذا الفهم يفتح إمكانات «كونه» ويقعّدها. ماضي الهوذا الخاصّ – وهذا يعني دائماً ماضي «تكوّنه»- لا يتبع أثر خطاه بل على العكس، يتقدَّم عليه أبداً.

الهوذا يكون في كلِّ مرة في «كونه» الحدثيّ، «ما» وكيف سبق أن كان. و«يكون» ماضيه، لا بمعنى أن ماضيه سيسحب «خلفه»، الهوذا «يكون» ماضيه ابتداء من مستقبله

تاريخيَّة الهوذا التكوينيَّة هذه يمكن أن تظلَّ مخفيَّة عنه، لكن يمكنها أيضاً أن تنكشف بطريقة ما وأن تحظى بعناية خاصَّة: يمكن للهوذا أن يكشف عن التراث ويحفظه ويتبعه بصراحة، ويمكن أن يؤخذ الكشف عن التراث وانفتاح ما «ينقله» وكيف ينقله كمهمَّة قائمة برأسها؛ بذلك يتَّخذ نفسه في كينونة للسأل والبحث تأريخيَّة. إلاَّ أنَّ التأريخ – وبالأحرى أنَّ التأريخيَّة ليست ممكنة ككينونة سائل إلاَّ لأنَّ الهوذا متعيّن في أساس «كونه» بالتاريخيَّة. فإذا ما ظلَّت هذه مخفيَّة عنه، وطالما هي مخفيَّة فإنَّ إمكان السأل والكشف التأريخيين للتاريخ يظلُّ أيضاً ممتنعاً عليه. وغياب التأريخ ليس دليلاً ضدّ تاريخيَّة الهوذا بل هو على العكس دليل عليها بما هو جهة نقص في هذا التكوين: لا يمكن لحقبة أن تكون لا – تأريخيَّة إلاَّ لأنَّها «تاريخيَّة».

أمّا إذا ما فهم الهوذا الإمكان فليس فقط ليستشف وجوده، بل أيضاً ليسأل بعامة عن معنى الانوجاديَّة نفسها، أي عن معنى تاريخيَّة الهوذا التكوينيَّة هذه يمكن أن تظلَّ مخفيّة عنه، مسبقاً؛ وإذا ما انفتح نظره، في هذا السأل، عن تاريخيَّة الهوذا الماهويَّة، فلا بدَّ له من أن يرى: أن سأل الـ«كون»، كما قدَّم بضرورته الأُنطيقيَّة- الأنطُلُجيَّة، هو نفسه يتَّسم بالتاريخيَّة. يجب، من ثمّ، أن تتلقَّى بلورة سؤال الـ «كون»، من المعنى «الكونيّ» الأخصّ للسأل نفسه بما هو سأل تاريخيّ، الأمر بأن تبدأ بالتحرّي عن تاريخه الخاصّ، أي بأن تصير تأريخيَّة كي، بفضل تملكها الإيجابيِّ للماضي، تتملَّك بالكامل أخصّ إمكانات السأل. إنَّ السؤال عن معنى الـ «كون» تبعاً لنوع الإتمام

الخاصِّ به، أي بما هو شرح مسبق للهوذا في زمنيّته وتاريخيّته، يجد نفسه مدفوعاً من تلقائه ليفهم نفسه كسؤال تأريخيّ.

لكن التأويل التمهيديَّ للبنى الأساسيَّة للهوذا مأخوذ في كينونته الوسطية الأقرب، حيث يفهم إذاً فوراً كتاريخيّ، سيظهر أيضاً الآتي: لدى الهوذا الاستعداد ليس فقط ليسقط في عالمه الذي فيه يكون، ولأن يؤوّل نفسه انعكاساً منه، بل لأن يسقط أيضاً في تراثه المدرك بكثير إفصاح أو قليله؛ فينتزع منه التراث مهمّة التوجُّه والسأل والاختيار. وهذا يصحُّ بخاصَّة على الفهم المتجذِّر في «كون» الهوذا وعلى بلورته الممكنة، - يصحُّ على الفهم الأنطُلُجيّ.

والتراث البالغ بذلك حدَّ الهيمنة يجعل ما «ينقله» بعيد المنال بل غامضاً بالأحرى بدءاً وغالباً. وهو يضع المنقول في عهدة البديهة، ويقطع طريق الوصول إلى «الينابيع» الأصليَّة التي منها استمدَّت المقولات والأفاهيم التراثيَّة بطريقة مشروعة في جانب منها. ويصل التراث إلى حدِّ إغراق مثل هذا الصدور في النسيان. ويركن إلى غياب أيِّ حاجة إلى العودة إليه ويمحو حتى مجرَّد فهم ضرورة مثل هذه العودة: والتراث يجتثُّ تاريخيَّة الهوذا من الجذور إلى درجة أنَّه لا يعود يهتمُّ إلاَّ بأنواع الطرز والتيّارات ووجهات النظر الفلسفيَّة التي يمكن أن تصادف في أبعد الثقافات وأغربها، ويسعى بهذا الاهتمام لتغطيَّة غيابه عن ذاته. والنتيجة أنَّ الهوذا، على الرغم من كلِّ اهتمامه التأريخي، ومن كلِّ الحماس لتأويل فيلولوجيّ «شيئي»، لا يعود يفهم أبسط الشروط التي، وحدها، تجعل ممكناً العود الإيجابيّ إلى الماضي بمعنى تملُّكه تملُّكاً مثمراً.

بيّنا بداية أنَّ السؤال عن معنى الـ «كون» ليس فقط لم يحسم، ليس فقط لم يطرح على نحو مُرضٍ، بل إنَّه صار إلى النسيان رغم كلِّ الاهتمام المولى للميتافيزيقا. فالأنطُلُجيا اليونانيَّة وتاريخها الذي ما يزال يعيّن حتى يومنا أفهوميَّة الفلسفة، عبر تفرُّعات وانحرافات عدَّة، يعطيان الدليل على أنَّ الهوذا يفهم نفسه ويفهم «كونه» بعامَّة ابتداءً من «العالم»، وعلى أنَّ الأنطُلُجيا هذه قد هوت في التراث الذي جعلها تنحطُّ إلى بديهيَّات وإلى مصاف مواد للإشتغال من جديد (وصولاً إلى هيغل). هذه الأنطُلُجيا اليونانيَّة المجتثّة الجذور صارت في القرون الوسطى كتلة تعاليميَّة صلبة. لكن سستاميّتها تختلف تماماً عن تشقيع قطع منقولة في بناء؛ فضمن حدود الاستعانة الدغمائيَّة لتصوُّرات اليونان الأساسيَّة عن الـ«كون»، ما تزال هذه السستاميَّة تنطوي على كثير من المخزون الذي به حاجة إلى شغل. فالأنطُلُجيا اليونانيَّة، مع البصمة التي تركتها السكولائيَّة عليها، تنتقل في الجوهري منها، عبر المنازعات الميتافيزيقيَّة لسواريز، وصولاً إلى ميتافيزيقا العصور الحديثة، وفلسفتها التجاوزيّة وتعيّن كذلك منطق هيغل في أسسه وأهدافه. لكن لمّا كانت دوائر «كون»

مميّزة، عبر هذا التاريخ، قد أخذت بالاعتبار، واهتدت بها المشكليّة أوليّاً (كوجيتو ديكارت، الأنا، العقل، الروح، الشخص) فإنَّ هذه الدوائر ظلَّت، جرّاء غياب سؤال الـ «كون» غياباً تامّاً، لا تُسأل عن «كونها» ولاعن بنية «كونها». بل تمَّ بالأحرى نقل الأساس المقولاتيِّ للأنطُلُجيا التقليديَّة إلى هذا الكائن مع الضبط الشكليِّ المناسب ومع اقتصارات محض سالبة، هذا إن لم تتمّ الاستعانة بالجدل بقصد تأويل أنطُلُجيٍّ لجوهريَّة الذات.

فإن كان سؤال الـ «كون» يستدعي هو نفسه شفافيَّة تاريخه الخاصّ فإنّ به حاجة إلى إعادة الطراوة إلى التراث المتيبّس ونزع القشور المتراكمة عبر الزمن. هذه المهمّة نفهمها بمثابة تفكيك على هدى سؤال الـ «كون»، للمخزون التقليديّ للأنطُلُجيا القديمة من أجل إعادة الوصل مع التجارب الأصليَّة التي بها تمَّ الحصول على تعيّنات الـ «كون» الأولى والهادية من ثم.

هذا الإثبات لنسب الأفاهيم الأنطُلُجيَّة الذي تهدف بحوثه إلى استخراج «شهادة ميلادها»، لا صلة له إذن بأيِّ إثبات فاسد لنسبيّة وجهات النظر الأنطُلُجيَّة. فليس للتفكيك المعنى السالب الذي لتفريغ للتراث الأنطُلُجيّ. بل عليه على العكس أن يسبر إمكاناته الإيجابيَّة. وهذا يعني أن يشير دائماً إلى حدوده المعطاة واقعيّاً مع كلِّ تسآل ومع تحديد حقل البحث الممكن الذي يرسمه له سلفاً هذا التسآل. التفكيك لا يتعلَّق سلباً بالماضي، نقده يطاول الـ «يوم» ونمط المعالجة الغالب لتاريخ الأنطُلُجيا، سواء تعلّق بجغرافية الآراء، أم بتاريخ الأفكار، أم بتاريخ المشكلات. لكن التفكيك لا يريد أن يدفن الماضي في العدم بل له مقصد إيجابيّ، ودوره السالب يبقى ضمنيّاً غير مباشر.

في إطار هذا المبحث الذي يهدف إلى بلورة أساسيَّة لسؤال الـ «كون»، لا يمكن لتفكيك تاريخ الأنطُلُجيا الذي ينتمي أساساً إلى هذا التسآل، أن يحصل إلا في بعض المحطات الحاسمة جداً من هذا التاريخ. تبعاً لنزعة التفكيك الإيجابيَّة، يستحسن أن يطرح بداية سؤال ما إذا كان تأويل الـ «كون»، في مجرى تاريخ الأنطُلُجيا كلّها، قد وضع ثيميّاً وإلى أيِّ حدّ، في صلة مع فينمان الزمان، وما إذا كانت مشكليَّة التزمن اللاّزمة لهذا الوضع قد تمَّت – قد كان يمكن أن تتمّ – بلورتها بشكل أساسيّ. إن الأول والوحيد الذي قام في بحثه بخطوة على الطريق باتجاه بعد التزمن، إن لم يجب القول: الذي ترك نفسه يندفع في هذا الاتجاه تحت ضغط الفينُمانات، هو كانط؛ إذ من دون إثبات مشكليّة التزمن لا يمكن أبداً أن نبدّد غموض تعليمه في الشيميّة. لكن قد يظهر على هذه الطريق أيضاً لماذا كان يجب أن يبقى هذا الحقل مقفلاً على كانط في أبعاده الخاصّة وفي وظيفته الأنطُلُجيّة المركزيَّة. كانط نفسه كان يعي أنه يغامر في حقل معتم: «شيميّة فاهمتنا بالنسبة إلى الظاهرات وإلى مجرّد صورتها هي فن دفين في أعماق النفس البشريَّة يظلُّ من الصعب أبداً أن ننتزع سرَّ أدائه من

الطبيعة لعرضه بشكل واضح للعيان». ما يتراجع كانط أمامه هنا هو ما يجب توضيحه ثيميّاً وتأسيساً إن كان يجب أن يكون لتعبير «كون» معنى مبين. في النهاية، إنَّ الفَينُمانات المستخرجة في التحليل اللاَّحق تحت عنوان «التزمّن» سوف تظهر بوصفها أحكام العقل البشريِّ الأكثر سريَّة التي تشكل «تحليلاتها»، حسب كانط، «شغل الفلاسفة».[1]

في سياق القيام بمهمة التفكيك على هدي مشكلية التزمن، يحاول هذا المبحث أن يؤول فصل «الشيميَّة»، وابتداء منه، لماذا كان ينبغي أن يظلَّ كانط غافلاً عن أن يرى إلى مشكليَّة التزمن: أمران حجبا عنه هذه الرؤية: بدءاً بإهمال سؤال الـ «كون» وصولاً إلى غياب أنطُلُجيا ثيميَّة للهوذا. وبتعابير كانطيَّة، غياب «تحليلات» مسبقة لذاتيَّة الذات. بدلاً من ذلك، يقتصر كانط على استعادة موقف ديكارت دغمائيّاً، وإن كان يطوّره جوهريّاً. إلاَّ أنَّ تحليله للزمان، رغم إرجاعه هذا الفينُمان إلى الذات، يبقى سائراً على هدي فهم الزمان العادي الذي يتناقله التراث. وهذا ما، في النهاية، يمنع كانط من أن يشتغل على بلورة فينمان «تعيين زماني تجاوزي» في بنيته الخاصة ووظيفتهن. وبفعل هذا الأثر المزدوج الذي يمارسه التراث، يغرق الربط الحاسم للزمان بالـ «أنا أفكِّر» في ظلام دامس، ولا يشكّل أيَّ مشكلة.

ينساق كانط، عبر استعادته لموقف ديكارت الأنطُلُجيّ، إلى تقصير أساسي: (لا يقيم) أنطُلُجيا للهوذا. وهذا التقصير، الموافق لنزوع ديكارت الأخصّ، حاسم. فمع الكوجيتو سوم، يزعم ديكارت إعطاء الفلسفة أرضاً جديدة وصلبة. إلاَّ أنَّ ما يتركه غير متعيّن في هذا البدء «الجذريّ» هو كينونة الشيء المفكّر وبالضبط معنى «كون» الـ «كون» (سوم). إن بلورة الأسس الأنطُلُجيَّة المضمرة للكوجيتو سوم هو ما يُعلم المرحلة الثانية في طريق الرجوع التفكيكيّ لتاريخ الأنطُلُجيا. وسيأتي التأويل بالدليل لا على أنَّ ديكارت كان عليه أن يقصر بالضرورة في معنى الـ «كون» بعامّة وحسب بل سيظهر أيضاً لماذا ارتأى أن «يقينيَّة» الكوجيتو المطلقة تعفيه من طرح سؤال معنى «كون» هذا الكائن.

لكن الأمر لا يتوقَّف، بالنسبة إلى ديكارت، عند هذا التقصير، عند لا - تعين أنطُلُجي تامّ للشيء المفكِّر، للعقل أو للنفس. بل إنّه يسوّف «أشياء» تأمُّلاته الأساسيَّة على مسار نقل الأنطُلُجيا الوسيطيَّة إلى الكائن الذي يطرحه كأساس ثابت. فالشيء المفكّر يتعيّن أنطُلُجيا كأنس ens، وفي الأنطُلُجيا الوسيطيَّة يثبت المعنى الـ «كوني» أنس، ما أن يفهم الأنس كأنس مخلوق. أمَّا الله،ـ بما هو أنس لا متناهٍ، فهو الأنس اللاَّمخلوق. لكن مخلوقيَّة شيء ما بالمعنى الأوسع لتولّده هي أوان

[1]- نقد العقل المحض (الطبعة العربية)، ص 119.

بنيويّ أساسيّ للأفهوم – «كون» القديم. ينكشف ظاهر بدء التفلسف من جديد إذن بوصفه غرضاً لحكمة مهلكة على أساسها سوف تنصر المرحلة اللاَّحقة نهائيّاً عن إقامة «تحليلات» أنطُلُجيَّة تتَّخذ الذهن كتيمة على هدى سؤال الـ «كون»، وتنصرف عن أيِّ نقاش نقديٍّ، من ثمَّ، مع الأنطُلُجيا القديمة الواصلة إليها.

يمكن لأيِّ عارف بالعصر الوسيط أن يرى أنَّ ديكارت ظلّ «خاضعاً للسكولاتيَّة الوسيطيَّة، وأنه يستعمل مفرداتها. لكن هذا «الكشف» لا يتقدَّم بنا في شيء طالما استمرَّ التعتيم على هذا الأثر الأساسي للأنطُلُجيا الوسيطيَّة على التعيين – أو اللاَّتعين – الأنطُلُجي للشيء المفكِّر في المرحلة اللاَّحقة: ولا يمكن تقدير هذا الأثر إن لم يتمّ إظهار معنى الأنطُلُجيا القديمة وحدودها على هدي سؤال الـ «كون». بكلام آخر تجابه التفكيك مهمَّة تأويل تربة الأنطُلُجيا القديمة على ضوء مشكليَّة التزمن. وإذا ذاك سيتَّضح أنَّ الشرح القديم لـ «كون» الكائن موجه وفي»العالم» أو «الطبيعة» بالمعنى الأوسع، وأنَّ فهم الـ «كون» الذي يحصّله مستمدٌّ من «الزمان». الدليل البرانيُّ على ذلك – وهو ليس بالتأكيد برانيّاً وحسب – هو تعيين معنى الـ «كون» كـ باروسيه أو كـ أوسيه، ما يعني «الحضور» الأنطُلُجي – التزمني. فالكائن يتلقَّف في «كونه» كحضور، أي أنَّه مفهوم بالرجوع إلى نمط زمانيٍّ معينَّ هو «الحاضر» (القائم أمام).

مشكليّة الأنطُلُجيا اليونانيَّة، كمشكليَّة كلِّ أنطُلُجيا أخرى، عليها أن تستمدَّ خيطها الهادي من الهوذا نفسه، الهوذا، أي «كون» الإنسان، سواء في تعريفه المبتذل أم الفلسفيّ، محدَّداً بوضعه (ZOON LOGON EKON)، بوصفه الحيّ المتعيّن «كونه» أساساً بالقدرة على النطق. الـ LEGUEIN ليغين هو الخيط الهادي للوصول إلى بنى "كون" الكائن المصادق في الكلام على ما يكون ومناقشته. ولذا تصير الأنطُلُجيا القديمة التي تتشكَّل عند أفلاطون "جدليَّات". ومع تقدم بلورة الخيط الهادي الأنطُلُجيّ نفسه، أي مع تقدُّم "هرمينوطيقا" اللوغُس يبزغ إمكان القبض على مشكلة الـ «كون» بصورة أكثر جذريَّة. وتصبح «الجدليَّات» إذ تتحوَّل إلى عائق للفلسفة، نافلة. ولذا لا يعود لدى أرسطو «أيُّ فهم لها» حين يقيمها ويوسِّع لها في تربة أكثر جذريَّة. الـ leguein نفسه أو noein – أي مجرَّد إدراك شيء ما قائم إزاءنا في محض إزائيَّته، شيء كان برمنيدس اتَّخذه خيطاً هادياً لشرح الـ«كون» – يتَّخذ البنية التزمنيَّة لمحض «إحضار» شيء ما. الكائنة الذي يظهر في اللوغُس ويظهر له ويُفهم فيه بوصفه الكائن المخصوص، يتمُّ عرضه من ثمَّ الرجوع إلى الحاضر أي يفهم كحضور (كوجود أوسيه).

إلاّ أنّ هذا العرض اليونانيَّ للـ «كون» يتمُّ في غياب أي علمان مفصح للخيط الهادي الذي

يشتغل فيه، من دون معرفة بل من دون فهم لوظيفة الزمان الأنطُلُجيّة المضمرة فيه، من دون إلقاء نظرة على أساس إمكان هذه الوظيفة. وعلى العكس يتَّخذ الزمان نفسه ككائن بين كائنات أخرى، ويسعى لتلقُّفه هو نفسه في بنية «كونه» ابتداء من فهم للـ «كون» موجّه ضمناً وبسذاجة وفقاً له.

في إطار البلورة الأساسيَّة اللاَّحقة لسؤال الـ «كون»، يستحيل أن نعرض بالتفصيل للتأويل التزمنيّ لأسُس الأنطُلُجيا القديمة وبخاصَّة في مرحلة بلوغها العلميَّة الأنقى والأعلى، أي عند أرسطو. وبدلاً من ذلك سيعطى شرحاً لكتاب أرسطو عن الزمان[1] الذي يمكن اختياره كعلامة فارقة لقياس علم الـ «كون» القديم في قاعدته وحدوده.

كتاب أرسطو عن الزمان هو التأويل الإجماليّ الأول الواصل إلينا لهذه الظاهرة. وهو عينّ جوهريّاً كلَّ تصوُّر لاحق للزمان - بما فيه تصوُّر برغسون. فابتداء من تحليل الأفهوم الأرسطيِّ للزمان تنكشف دفعة واحدة خلفيَّة بكاملها، أعني أنَّ التصوُّر الكانطيِّ للزمان يتحرَّك في البنى التي طلّعها أرسطو، وأن توجّه كانط الأنطَلَجي من ثمَّ - وأياً كانت الفروق التي أدخلتها جدة السأل - يبقى يونانيّاً في أساسه.

لن يمكن لسؤال الـ «كون» أن يبلغ عينيّته الحقَّة إلاَّ بإتمام تفكيك التراث الأنطُلُجيّ. فبالتفكيك إنما يحصل الدليل التامُّ على أن سؤال الـ «كون» لا بدَّ منه، وبه يتجلَّى معنى الكلام على «تكرار» السؤال. وسيكون على كلِّ بحث في هكذا حقل، حيث الغموض يكتنف «الشيء» نفسه أصلاً[2]، سيكون عليه أن يحذر من المبالغة في تقدير نتائجه. لأنَّ سألاً مثل هذا يُلزم نفسه باستمرار بالوقوف أمام إمكان انفتاح أفق أكثر أصالة وكليَّة، يتيح إمكان أن يستمدَّ منه الجواب على السؤال: ماذا يعني الـ «كون»؟ ولا يمكن معالجة مثل هذه الإمكانات جديّاً إلاَّ بعد أن يستفيق من جديد سؤال الـ «كون»، وبعد أن نحوز على حقل من نقاشات يمكن إدارتها.

المنهج الفيميائيُّ للبحث

ما إن يعينّ الموضوع التيميُّ للبحث («كون» الكائن / معنى الكائن بعامَّة)، وإن بصورة مؤقَّتة، حتى يبدو أنَّ منهجه قد رُسم بذلك بالذات. وضع الـ «كون» في تضادٍّ مع الكائن، وشرح الـ «كون» نفسه هو مهمَّة الأنطُلُجيا. ويبقى منهج الأنطُلُجيا مشكلاً إلى أعلى درجة طالما هو يطلب النصح من الأنطُلُجيَّات المتوارثة تاريخيّاً، أو من محاولات مماثلة. وبما أنَّ الاستعمال الذي يعمله هذا

[1]- السماع الطبيعتي، 217.
[2]- كانط، نقد العقل المحض، ص 96.

المبحث بلفظ أنطُلُجيا يؤخذ بمعناه الواسع والشكليِّ، فإنَّه يمتنع من تلقائه عن النهج القائم على توضيح منهجه باتِّباع تاريخه.

كذلك باستعمال لفظ أنطُلُجيا لا تُطلق الكلمة على فرع فلسفيٍّ بعينه قائمٍ في موضعه بين مجموعة فروع أخرى. وليس المطلوب تنفيذ مهمَّة فرع ما موجود سلفاً، بل على العكس تماماً: إنَّه انطلاقاً من تطلُّب أسئلة محدَّدة، ومن طريقة للمعالجة تقتضيه «الأشياء بعينها»، يمكن لفرع من الفروع أن ينشأ.

على هدي السؤال عن معنى الـ «كون»، يجد البحث نفسه في مواجهة مع السؤال الأساسيِّ لكلِّ فلسفة. والحال أنَّ طريقة معالجة هذا السؤال هي الطريقة الفيميائيَّة، فلا يتعلَّق هذا المبحث من ثمّ، لا بـ «وجهة نظر» ولا بـ«تيّار» ما؛ لأنَّ الفيمياء ليست هذا ولا تلك، ولا يسعها أبداً أن تكون كذلك طالما أنَّها تفهم نفسها. «فيمياء» يعني بدءاً أفهوماً منهجيّاً، وهو يسم موضوعات البحث الفلسفيِّ لا في ما فيها من «شيء»، بل في كيف هي. فكلَّما توسَّع الأفهوم المنهجيِّ أكثر كلَّما عيّن هيئة العلم الأساسيَّة باتِّساع أكبر، وكلَّما كان متجذِّراً، أصليّاً، في مداولة «الشيء» بعينه ابتعد عمّا نسمّيه الوسائل التقنيّة التي لا تخلو منها الفروع النظريَّة.

اسم «فيمياء» يعبرّ عن شعار يمكن صياغته هكذا: «إلى الأشياء بعينها»، في مقابل كلِّ التركيبات الهوائيَّة والاكتشافات الفجائيَّة، وبالتضادِّ مع قبول الأفاهيم المسوّغة بطريقة محض ظاهريَّة، ومع أشباه الأسئلة التي تفرض نفسها غالباً خلال أجيال بوصفها مشكلات. قد يرد علينا: لكن هذا الشعار واضح تماماً بذاته إضافة إلى أنَّه لا يعبرّ إلاّ عن مبدأ كلِّ معرفة علميَّة، فلا نرى لماذا على هذه البديهيّة بالذات أن ترفع عنواناً لبحث. - في الواقع، ثمّة «بديهيّة» نريد أن نتفحّصها عن قرب أكثر، وبقدر ما هو لازم لإيضاح نهج هذا المبحث. ولسوف نعرض فقط أفهوم الفيمياء الأوليّ.

التعبير ذو شقّين : فينمان ولوغس، يعودان معاً إلى اللّفظين اليونانيين (فينمنُن) و(لوغس). واسم فينمينولوجيا، إذا ما نظر إليه من خارج يشابه تيولوجيا، بيولوجيا، سوسيولوجيا، وهي أسماء تترجم بـعلم الله وعلم الحياة وعلم المجتمع. وعليه، فإنَّ الفيمياء ستكون علم الفينمانات. والفيمياء ستكون علم الفينمانات. وعلى الأفهوم الأولي للفيمياء أن يطلع بتعيين معنى اللفظين المكوّنين للإسم: فيمنان ولوغس، ومعنى الإسم المركَّب من الاثنين؛ أمَّا تاريخ اللفظ نفسه، الذي ظهر على ما يبدو في مدرسة فولف، فلا أهميّة له هنا.

أ-الأفهوم – فينمان

التعبير اليونانيُّ الذي إليه يرجع لفظ فينمان يشتقُّ من الفعل الذي يعني يتبدّى، فينمان يعني إذن ما يتبدّى، والسافر نفسه هو صيغة متوسطة من كيف، أخرج إلى وضح النهار، أوهج. تعود إلى الجذر مثل، الضوء، الوهج؛ أي ما ضمنه يمكن لشيء ما أن يصير، في نفسه إيّاه، سافراً مرئيّاً. يجب إذن التوقُّف عند هذا: ما – يتبدّى - في - نفسه- إياه، السافر كمعنى لتعبير فينمان. الفينمانات هي إذن جملة ما في وضح النهار، أو ما يمكن أن يسلّط عليه الضوء، وما يعيّنه الإغريق أحياناً بـ (الكائن) ببساطة. ويمكن للكائن الآن أن يتبدّى في نفسه إيّاه بطرق تتنوَّع بقدر ما هنالك من وسائل للوصول إليه. ويمكن للكائن الآن أن يتبدّى الكائن بوصفه ما ليس ما هو عليه في نفسه إيّاه. بتبدّي الكائن على هذا النحو «يُرى» على هيئة الـ ؛ ونسمّي هذا التبدِّي التظاهر. وفي اليونانيَّة يحمل التعبير فينمان أيضاً معنى ما هو على هيئة «المتظاهر»، «التظاهر». يدلُّ إلى خير هو «في الحقيقة» على غير ما يبدو عليه. المهمُّ من أجل فهم أشمل للأفهوم فينمان، أن نرى كيف أنَّ ما هو مسمّى في معنيي(«فينمان» التبدِّي و«فينمان» التظاهر) يأتلف في بنيته. إذن، فقط بقدر ما يزمع شيء ما، بحسب معناه، إلى أن يتبدى، أي إلى أن يكون فينماناً، بقدر ما يمكن له أن يتبدَّى كما ليس ما هو عليه، بقدر ما يمكن له أن يبدو على هيئة الـ... وحسب. ففي معنى (التظاهر) يكمن المعنى الأصليّ (فينمان، السافر) بوصفه أساساً ثانياً. في معجمنا نعني باسم فينمان المعنى الإيجابيَّ والأصليَّ كي نميّز الفينمان من المظهر بما هو تعديل سالب للفينمان. لكن ما يعنيه كلٌّ من الإثنين لا علاقة له بما نسميه Erscheinung بالألمانيّة (=ظاهرة) أو أيضاً blosse Erscheinung (= مجرّد ظاهرة).

وبالفعل يجري الكلام على ظاهرات مرضية. ويقصد بذلك أعراض في الجسد تتبدى و«تشير» في تبديها إلى شيء ما لا يتبدى هو، بوصفه هذا المتبدي. حصول مثل تلك الأعراض، تبدّيها، يترافق مع تواجد اضطرابات لا تتبدّى هي. وعليه فإن الظاهرة كظاهرة «شيء» ما، بالتحديد لا تعني تبديه بل إعلان عن شيء ما لا يتبدى هو، عبر شيء ما يتبدى. الظهور هو لا – تبدّ. لكن ينبغي لهذه اللا ألاَّ تخلط مع اللا السالبة من حيث هي تعين بنية التظاهرة. فما لا يتبدآ، على نحو ما يجري للظاهر لا يستطيع كذلك أن يتظاهر. والإشارات والعروض والإمارات والرموز، أيا كان تنوعها فيما بينها، لها جميعها بنية الظهور الصورية الأساسية هذه.

ومع أن «الظهور» ليس، ولن يكون قط تبديا بمعنى الفينمان، فليس ثمة من ظهور ممكن إلا على أساس من تبدّي شيء ما. لكن الظهور هذا مع التبدي الممكِّن له ليس هو الظهور نفسه. الظهور هو الاعتلان عبر شيء ما يتبدى. فغ، قلنا إننا بلفظ «ظاهرة» نحيل الى ما عبره يظهر شيء ما

من دون أن يكون هو نفسه ظاهرة، فإننا بذلك لا نحيط بالأفهوم فينمان بل نستسلفه استسلافاً يبقيه محتجباً، إذ بهذا التعيين للـ «ظهور» يستعمل تعبير «ظهر» بمعنيين: ما به يظهر شيء ما يعني ما به شيء ما يعتلن أي لا يتبدى. وفي القول: «من دون أن يكون هو نفسه ظاهرة»، الظاهرة تعني التبدي. لكن التبدي هذا ينتمي الى «ما به» يعتلن شيء ما. وعليه فإن الفينمانات ليست قط ظاهرات، بل إن كل ظاهرة، بالأحرى، تدين بوقوعها للفينمانات. إن تعريف الفينمان بوساطة الأفهوم – ظاهرة غير الموضح سلفا/ معناه إيقاف الأمور جميعاً على رأسها، وإن «نقداً» للفيمياء يقوم على هذا الأساس لهو، على الأقل، تجرؤ غريب.

ويمكن لتعبير «ظاهرة» أن يعني أيضاً أمرين: الأول، الظهور بمعنى الاعتلان بما هو لا – تبد، ومن ثم المُعلن نفسه – ما بتبديه ينمّ عما هو لا _ متبدٍّ، ويمكن أخيراً، أن نستعمل الظهور كاسم للفينمان بحقيق المعنى كتبدّ. فإذا ما أشرنا إلى المطالب الثلاثة المتنوعة هذه بوصفها ، «ظاهرة» فلا مفر عندها من اللخبطة.

لكن اللّخبطة ستزداد بعد بشكل أساسيٍّ حيث يمكن للظاهرة أن تتّخذ مدلولاً آخر أيضاً. فالمُعلن، الذي بتبدّيه ينمُّ عن المحتجب [اللاّ – سافر]، إذا ما لقف بوصفه ما يحصل عن المحتجب بوصفه ما ليس بسافر أصلاً، فإنّ الظاهرة ستعني التمخُّض – عن أو بالأحرى المتخمَّض به إنّما من دون أن يطلّع كون المتخمَّض عنه الخاصّ: [وتلك هي] الظاهرة بمعنى «مجرّد ظاهرة». وصحيح أن المُعلن المتمخَّض عنه يتبدّى بما هو نضح ممّا يعلن عنه ويخفيه في ذاته باستمرار، إلاّ أنّ اللاّ – ابداء المخفيَّ هذا ليس تظاهراً. كانط يستعمل لفظ ظاهرة بهذا التشابك: الظاهرات بحسبه، هي بدءاً «موضوعات الحدس الأمبيريّ»، ما يتبدَّى فيه. وهذا المتبدّي (الفينمان بالمعنى الأصليّ حقاً) هو معاً ظاهرة بما هي نضح مُعلِن عمّا، في الظاهرة، ينسحب.

ومثلما يمكن لفَينمان منشئٍ للظاهرة بمعنى المعتلن عبر متبدٍّ، أن يتحوّل بالسلب إلى تظاهر، كذلك يمكن للظاهرة أيضاً أن تصير إلى مجرَّد مظهر: في أحمرين، ويمكن للاحمرار المتبدّي هذا أن يعتدّ بمثابة اعتلان عن وجود حمّى تشير من جهتها أيضاً إلى اضطراب في الجسد.

يدلُّ الفينمان، يدلُّ المتبادي- في - نفسه- إيّاه، على تضادّ شيء ما على نحو مخصوص. أما الظاهرة فتعني، على العكس، صلة إحالة – إلى قائمة في كائن بعينه بحيث إنّ المحيل – إلى(المُعلن – عن) لا يمكن له أن يقوم بوظيفته الممكنة إلاّ حين يتبدّى الكائن في نفسه إيّاه، حين يكون فينماناً: الظاهرة والتظاهر يتأسَّس كلٌّ منهما بطريقة مختلفة في الفينمان – ولا يكفّ مُلخبِط تنوّع الفينمانات التي تحمل أسماً: فينمان ومظهر وظاهرة ومجرد ظاهرة، عنان يُلخبِط إلاّ بدءاً من فهم الأفهوم –

فَينمان بوصفه كـ المتبدّي – في نفسه – إيّاه.

أمَّا أن يبقى غير متعيّن أيُّ كائن سيدعى فَينماناً، في تلقُّف الأفهوم – فينمان هذا، وأن يبقى السؤال: ما إذا كان المتبدّي في كلِّ مرّة كائناً أم سمة كون لكائن، مفتوحاً؛ فمعناه أنَّ ما أُدرك هو الأفهوم – فينمان الصوريّ وحسب. أمّا أن يُفهم بالمتبدّي الكائن الذي يتوصَّل إليه عبر الحدس الأمبيريّ بالمعنى الكانطيّ، فمعناه أنَّ الأفهوم – فينمان الصوريّ قد عثر على تطبيقه المشروع: في أفق المشكليَّة الكانطيَّة يمكن التمثيل على ما يُفهم فيميائيّاً تحت فَينمان، بصرف النظر عن فروق أخرى، بالقول: ما قد يتبدّى معاً ودفعة واحدة، وان لا – تيميَّاً، في الظاهرات، (أي) في الفينمان بالمعنى المبتذل، يمكن حمله على أن يتبدَّى تيميّاً: ويكون المتبدّي – هكذا – في- نفسه – إيّاه (صورتا الحدس) فينمانيّ الفيمياء. إذ من البيّن أنَّه يجب أن يتمكَّن المكان والزمان من أن يتبدَّيا هكذا،ـ ويجب أن يتمكَّن كلٌّ منهما أن يصير فينماناً، إن كان كانط يُدلي بقول تجاوزيٍّ تأسيسيٍّ حين يقول: إنَّ المكان هو الأين القبليُّ لنسقٍ من الأنساق.

لكن، إن كان على الأفهوم – فينمان الفيميائيّ بعامّة، أن يصير مفهوماً بمعزل عن كيف قد يتعيَّن المتبدّي على نحو أدقّ، فلا بدَّ من النظر مسبقاً في معنى الأفهوم – فينمان الصوريّ وتطبيقه المشروع بدلالاته المبتذلة. – قبل تثبيت الأفهوم – فيمياء الأولي يجب تحديد دلالة لوغُس كي يتّضح بأيِّ معنى يمكن للفيمياء أن تكون «علماً» للفينمانات بعامَّة.

ب- الأفهوم – لوغُس

الأفهوم – لوغس، عند أفلاطون وأرسطو، متعدِّد الدلالات، وهو كذلك بالتأكيد من حيث تتنابذ دلالاته من دون أن تنتظم وفق دلالة أساسيَّة. إلَّا أنَّ الأمر لا يعدو «كونه» مجرَّد تظاهر لا بدَّ من أن يستمرَّ طالما لم يُلقف تأويل الدلالة الأساسيَّة في مضمونها البدئيّ. حين نقول: إنَّ دلالة لوغس الأساسيَّة هي الحديث – عن، فإنَّ الترجمة الحرفيَّة هذه لا تجد كامل مصداقها إلَّا من تعيان ماذا يعني الحديث – عن، نفسه. إنَّ التاريخ الدلاليَّ المتأخِّر للفظ لوغس، وبخاصَّة تأويلاته الاعتباطيَّة المتنوِّعة في الفلسفة اللَّاحقة، لا تني تحجب معنى الحديث – عن الخاصِّ مع أنَّه بادٍ بما يكفي: لوغس سوف يؤوّل بعده عقلاً وحكماً وأفهوماً وتعريفاً وأساً وعلاقة. لكن، إلى أيِّ حدٍّ يمكن «للحديث – عن» أن يتبدَّل حتى يدلَّ لوغس على كلِّ ما يدخل في التعداد هذا المقصر حقيقة على استعمال اللُّغة العلميَّة؟ إذ حتى حين يفهم لوغس بمعنى الإدلاء – بـ، إنَّما الادلاء – بـ بمعنى «الحكم»، فإنَّه من الممكن أن تخطئ هذه الترجمة المشروعة ظاهريّاً، الدلالة الأساسيَّة، وبخاصَّة حين يفهم الحكم من خلال «نظريَّات الحكم» الحاليَّة. إنَّ لوغس لا يعني، وليس بالدرجة الأولى

على أيٍّ حال، الحكم حين يفهم الحكم كـ «ربط» أو كـ «اتِّخاذ موقف» (تأييد أو رفض).

لوغس كحديث – عن، يعني بالأحرى شيئاً مثل deloun، إبداء ما عنه يُتحدّث في الحديث – عن. وقد هذَّب أرسطو شرح هذه الوظيفة للحديث – عن بوصفه appophainesthai؛ اللُّوغس يُرى phainesthai شيئاً ما، يُري ما عنه يُتحدَّث، ويُريه بالضَّبط للمتحدِّث (الوسيط) وللمتحادثين في ما بينهم. في الحديث – عن (appophansis) وبقدر ما هو حديث – عن بحقّ، يجب أن يستمدَّ ما يُتحدَّث به ممَّا عنه يُتحدَّث بحيث يسفر التواصل بالحديث عن مقوله، ما عنه يتحدَّث، ويوصله للآخرين. تلك هي بنية لوغس كـ (appophansis) إلاَّ أنَّ هذا النمط من الإسفار بمعنى الإراء المبين، لا يخصُّ كلَّ "حديث- عن": (Euke)، مثالاً، تسفر هي أيضاً، إنّما بطريقة مختلفة.

وللتحدُّث – عن (للإراء)، في أدائه العينيِّ، سمة التكلُّم أي الإفشاء بالكلم. وإنّ لوغس هو بالضّبط phone meta appophansis، إفشاء فيه يكون شيء ما مرئيّاً في كلِّ مرَّة.

ولأنَّ وظيفة لوغس كـ (appophansis) تكمن في الإراء المبين لشيء ما، ولهذا وحسب، فإنَّه يمكن للوعي أن يكون له صورة التأليف البنيويَّة. و"تأليف" لا يعني هنا ربط التصوُّرات وإقرانها، أي تداول مجريات نفسيّة سوف يثير الربط بينها "مشكلة" كيف تتطابق، بما هي جوانيَّة، مع بران الفيزيائيّ. إنَّ للـ syn هنا دلالة محض إخباريَّة تعني: إراء شيء في معيِّته وشيء ما، إراء شيء ما كشيء ما.

وكرَّة أخرى، لأنّ لوغس إراء فهو يمكن أن يكون محقّاً (=مصيباً) أو غالطاً (=مخطئاً). والمهمُّ هنا أيضاً التخلّص من أفهوم للحقيقة مصطنع بمعنى «تطابق»، فهذه الفكرة لا ترد أصلاً في الأفهوم aletheia: «حقيقة» لوغس كـ alethein تعني إخراج الكائن الذي عنه يُتحدَّث في leguein بما هو appophainesthai، من «كونه»، وإراءه كـ لا – محتجب alethein، للكشف – عنه. وبالمثل تعني «الغلطيَّة» psendesthai نوعاً من خداع بمعنى الحجب: وضع شيء أمام شيء (على طريقة الإراء) وتمريره من ثمَّ كما ليس ما هو عليه.

لكن، بما أنَّ للحقيقة هذا المعنى، وبما أنَّ لوغس نمط معيَّن من الإراء، فإنَّه ينبغي أن لا يرى إلى لوغس بوصفه «المحلّ» البدئيَّ للحقيقة. وحين نعيِّن الحقيقة، على ما هو دارج في أيامنا، بوصفها ما ينتمي إلى الحكم تخصيصاً، ونستشهد، إضافة إلى ذلك، بأرسطو، يكون هذا الاستشهاد من دون مشروعيَّة وبخاصَّة أنَّ الأفهوم – حقيقة يُساء فهمه: ما هو «حق» بالمعنى اليونانيِّ، وبمعنى أكثر أصالة بالتأكيد من لوغس المذكور، هو الـ Esthesis، محض التلقّي الحسّيّ لشيء ما: هذا التلقّي هو دوماً حقٌّ طالما أن Esthesis يصوّب للى ldia أي إلى الكائن الذي لا ينال إلاّ فيه وله، مثال الرؤية للألوان. وهذا يعني أنَّ النظر يكشف – عن ألوان دوماً، والسمع يكشف – عن أصوات

دوماً. أمّا "الحقُّ" بالمعنى الأكثر محضيّة والآصل، الكاشف – عن من دون أي حجب قط، فهو الـ noein المحض، محض التلقّي الرَّائي إلى أبسط التعيُّنات الكينونيَّة للكائن بما هو كذلك، هذا الـ noein لا يمكنه أن يحجب أبداً، ولا أن يكون غالطاً أبداً؛ يمكنه على الأكثر أن يكون غير متلقٍّ، غير كافٍ لمجرَّد بلوغ الهدف.

ما لم يعد له صورة محض الإراء التامَّة، ما بات يلجأ في تبيينه، إلى شيء آخر ليُري بذلك شيئاً ما كشيء ما، هو ما يتلقَّى، مع هذه البنية التأليفيَّة، إمكان الحجب. لكن "الحقيقة الحُكميَّة" هي الوجه الآخر لهذا الحجب وحسب. أعني ظاهرة – حقيقة متعدِّدة التأسيس. وهكذا تخطىء الواقعيَّة والمثاليَّة، جذريّاً وبالتساوي، معنى أفهوم – حقيقة اليونانيِّ الذي بمعزل عنه لن يمكن، بعامَّة، أن يفهم إمكان شيء مثل "نظريَّة المثل" كـ معرفة فلسفيَّة.

ولأنَّ وظيفة لوغس تكمن في محض إراء شيء ما، في جعل كائن ما يُتلقّى، فإنّ لوغس قد يعني عقلاً. ولأنَّ لوغس من ثمّ لا يؤخذ بمعنى leguein وحسب، بل، أيضاً بمعنى legomenun، بمعنى المبين بما هو كذلك، الذي ليس سوى hyppokaimenun الكامن أبداً بتواجه في أساس كلِّ مساءلة ومحادثة تطرأ عليه، فإنّ لوغس كـ legomenun يعني أساساً و ratio (علَّة). أخيراً، لأن لوغس كـ legomenun يمكن أن يعني أيضاً: ما عنه يتساءل كشيء ما، ما يصير مرئيّاً في صلته بشيء ما، في صلته، فإنّ لوغس يتَّخذ دلالة صلة وعلاقة. قد يكفي هذا التأويل "للحديث الخبريِّ" من أجل إيضاح الدلالة الأوليَّة للفيمياء.

ج- الأفهوم – فيمياء الأوليّ

بالاستحضار العينيِّ لما تحصَّل في تأويل "فينمان" و"لوغس" تتَّضح للعيان الصلة الجوانيَّة بين المقصود بكلٍّ من هذين اللَّفظين. التعبير – فيمياء يصاغ باليونانيَّة leguein ta phenomena لكن leguein يعني appophainesthai. ففيمياء تعني إذن appophainesthai ta phenomena إزاء ما يتبدّى بعينه إيَّاه كما يتبدَّى بعينه إيَّاه. ذاك هو المعنى الصوريُّ للبحث الذي يتَّخذ إسم فيمياء. على أنَّ ما يرد في التعبير ليس سوى الشعار المصاغ أعلاه: «إلى «الأشياء» بعينها».

إسم فيمياء هو إذن بالنظر إلى معناه غير تلك التسميات من عيار تيولوجيا وما شابه. فهذه تسمّي موضوعات العلم مأخوذاً وفق قوامها «الشيئيّ» المتنوِّع في كلِّ مرَّة. أمَّا الـ«فيمياء» فلا تسمّي أبداً موضوع أبحاثها ولا هي تسم عنوان «شيئيَّتها». واللّفظ يوحي فقط بتوضيحات حول كيف الإبانة وطريقة المعالجة لما يجب أن يعالج في هذا العلم. وعلم «الـ» فينمانات يعني: ذلك الدرك لموضوعاته الذي فيه يجب على كلِّ ما يطاوله الشرح أن يعالج بإبانة مباشرة تسويغاً مباشراً؛ ذاك هو المعنى الذي في الأصل للتعبير: «فيمياء وصفيَّة». الوصف هنا لا يدلُّ على وسيلة مشابهة لتلك

التي للمورفولوجيا الإحيائيَّة مثلاً – بل إنَّ له بالأحرى معنى زجريّاً: استبعاد كلِّ تعيين غير مسوَّغ. أمَّا سمة الوصف نفسه، بالمعنى الخاصِّ للُّوغس، فلا يمكن أن تثبت إلاَّ ابتداء من «شيئيَّة» ما هو مطلوب «وصفه»، أي بجعله يمثِّل كفينمان بصدد التعيين العلميّ. صوريّاً، تسمح دلالة الأفهوم - فيمياء الصوريّ الدارج بتسمية كلِّ إبانة للكائن كما يتبدَّى في عينه أيَّاه، فيمياء.

فإلى أين نلتفت كي نخلّص الأفهوم – فيمياء الصوريّ من صوريَّته وصولاً إلى الأفهوم الفيميائيّ؟ ماذا ينبغي على الفيمياء أن «تُري»؟ ما الذي يجب أن يدعى «فينماناً» بالمعنى المخصوص؟ ما الذي هو، من حيث ماهيَّته، الثيمة الضروريَّة لإبانة مفصحة؟ - من الواضح أنَّه ما لا يتبدَّى أصلاً وغالباً وما يكون، بخلاف ما يتبدَّى بدءاً وغالباً، منسحباً، إنَّما في الوقت نفسه ما ينتمي ماهويّاً إلى ما يتبدَّى مشكِّلاً له معنًاه وأساسه.

لكن ما يبقى منسحباً بمعنى استثنائيٍّ، أو ما يؤول بل توقف إلى الاحتجاب، أو ما لا يتبدَّى إلاَّ «مقنعاً» ليس الكائن ذا ولا الكائن ذاك، بل هو، على ما أبرزت التأمُّلات السابقة، «كون»: الكائن. وقد يمكن أن يكون محتجباً إلى حدِّ أن ينسى وأن يندثر كلُّ سؤال عنه وعن معناه، ولذا فإنَّ ما يتطلَّب، ابتداء من «شيئه» الخاصِّ، أن يصير فينماناً بمعنى مخصوص، إنَّما هو ما «تتمسَّك به» الفيمياء وتتَّخذه موضوعاً تيميّاً لها.

إنَّ الفيمياء هي طريقة الوصول إلى ما ينبغي أن يكون تيمة الأنطُلُجيا وتعيينه تعييناً مسوّغاً. والأنطُلُجيا ليست ممكنة إلاَّ كفيمياء. والأفهوم – فينمان الفيميائي يشير إلى «كون» الكائن بما هومتبدٍ والى معناه وتعديلاته ومشتقَّاته. والمتبدّي ليس أيَّ متبدٍّ كان وليس بالأحرى شيئاً مثل الظهور. إن «كون» الكائن لا يمكن له أبداً أن يكون شيئاً ما خلفه يقف شيء آخر «لا يظهر هو».

«خلف» فينمانات الفيمياء لا يقف شيء أصلاً – لكن ما عليه أن يصير فينماناً يمكن أن يكون منسحباً. ولأنَّ الفينمانات ليست بدءاً وغالباً، معطاة، فلهذا بالضبط ثمَّة حاجة إلى الفيمياء؛ الاحتجاب هو الأفهوم الآخر لفينمان.

طريقة الاحتجاب الممكن للفيمنمانات متنوِّعة، فمرَّة يمكن للفينمان أن يكون محتجباً بمعنى أنه لم يُكشف عنه بعد بعامَّة، وليس ثمَّة معرفة أو لا معرفة بوجوده. ومرَّة أخرى يمكن للفينمان أن يكون متخفّياً. وفي هذه الحالة يكون قد سبق له أن كان منكشفاً لكنَّه عاد من جديد إلى الاحتجاب. وهذا الاحتجاب يمكن أن يكون مجملاً؛ فإن لا، فمن العادة أن يظلَّ ما سبق أن كان منكشفاً، مرئيّاً وإن كتظاهر وحسب. والحال أنَّ ثمَّة تظاهراً بقدر ما ثمَّة «كون». والاحتجاب هذا بوصفه «تقنُّعاً» هو الأوفر لأنَّ إمكانات الغلط والضلال صعبة التبديد للغاية. فقد تدّعي البنى الكيانيَّة المتوفِّرة، وإن محتجبة من حيث أساسها وأفاهيمها، مشروعيَّتها ضمن «سستام» ما: فتعطى، على أساس من

اندماجها في تركيب السستام، بوصفها ما لم يعد به حاجة إلى تسويغ أوسع، وما هو واضح، وما يمكنه من ثمَّ أن يصلح كمنطلق لاستنتاج متسلسل.

والاحتجاب نفسه سواء أدرك بمعنى الإنسحاب أم التخفِّي أو التقنّع، هو ذو إمكان مزدوج: فبعض الاحتجاب عرضيٌّ وبعضه ضروريٌّ، بمعنى أنَّه يدخل في أساس طريقة قيام المكشوف - عنه. وكلُّ أفهوم فيميائيّ، أو عبارة فيميائيَّة متولِّدة من الأصل تتعرَّض لإمكان التشويه بوصفها مقولاً تواصليّاً؛ فهي تتناقل بفهم فارغ، وتفقد قوَّتها وتصير أطروحة بلا أساس. إنَّ إمكان التيبُّس وإفلات «المتمسِّك به» الأصليّ كامن في الشغل العينيِّ للفيمياء نفسها؛ وصعوبة هذا البحث تقوم بالضَّبط في أنَّ عليها أن تصير نقديَّة، بالمعنى الإيجابيِّ، ضدَّ نفسها.

إنَّ ما يجب الفوز به بدءاً من موضوعات الفيمياء هو حصول الـ «كون» والبنى الكيانيَّة على نمط الفينمان، ولذا فإنَّ منطلق التحليل، كما بلوغ الفينمان واختراق الاحتجابات السائدة تتطلَّب حرصاً منهجيّاً مخصوصاً. إن في فكرة تلقُّف الفينمانات وشرحها، تلقُّفاً وشرحاً «أصليَّين» و«حدسيَّين»، إنمَّا يقوم الضدُّ من سذاجة «الرؤية» «اللاَّتوسط فيها» غير المفكِّرة.

على أرض الأفهوم - فيمياء الافتتاحيّ المحدَّد صار بمقدورنا الآن أيضاً تثبيت دلالة اللَّفظين: «فينماني» و«فميائي»: يسمَّى «فينمانياً» ما هو معطى وقابل للإستيطاح في حصول الفينمان؛ من هنا الحديث عن بنى فينمانيَّة. أمَّا «فيميائي» فيعني كلَّ ما ينتمي إلى نوع الإبانة والشرح ومخّاً يخرِّج الأفهمة اللاَّزمة لهذا البحث.

وحيث إنَّ الفينمان بالفهم الفيميائيِّ هو وحده أبداً ما يخرِّج الـ «كون» وحيث أنَّ الـ «كون» هو أبداً «كون» كائن فإنَّ ثمَّة حاجة، من أجل تحرير الـ «كون»، إلى إعداد الكائن نفسه إعداداً صحيحاً. وعلى هذا أن يتبدّى، في جميع الأحوال، وفقاً لطريقة الوصول إليه الخاصَّة به نوعيّاً. بذلك يصير الأفهوم - فنيمان المبتذل سديداً بالمعنى الفميائيِّ علماً أنَّ المهمَّة الأوليَّة لتثبيت الكائن الأنموذجيِّ فيميائيّاً كمنطلق للـ «تحليلات»، تتعينَّ بصحيح معناها سلفاً ودوماً انطلاقاً من هدف الـ «تحليلات» هذه.

إنَّ الفيمياء، بالنظر إلى «شيئيَّتها»، هي علم «كون» الكائن - أنطُلُجيّاً. وقد تولّدت، أثناء إيضاح مهمَّات الأنطُلُجيا، ضرورة (قيام) أنطُلُجيا أساسيَّة تتَّخذ تيمة لها الكائن المتميّز انطُلُجيّاً وأُنطيقيّاً، الهوذا، ممَّا يضعها أمام المشكلة الرئيسة: السؤال عن معنى الـ «كون» بعامَّة. وانطلاقاً من البحث نفسه سيتبيّن أنَّ المعنى المنهجيَّ للوصف الفيميائيِّ هو التفسير. ولوغس فيمياء الهوذا له طابع الهرمينوين (eei hermenu) الذي عبره يفصح، لفهم الـ «كون» المنتمي إلى الهوذا نفسه، عن المعنى المخصوص للـ «كون»، وعن بنى «كونه» الخاصّ. فيمياء الهوذا هي هرمينوطيقا بالدلالة

الأصليَّة للكلمة التي تشير إلى شغل التفسير. إلاَّ أنَّه بقدر ما ينفتح، عبر الكشف عن معنى الـ «كون» وبنى الهوذا الأساسيَّة بعامَّة، أفق كلِّ بحث أنطُلُجيٍّ لاحق على الكائن الذي من مقاسه، تصبح هذه الهرومينوطيقا «هرمينوطيقا» بمعنى بلورة شروط إمكان كلِّ بحث أنطُلُجيّ. أخيراً، بقدر ما للهوذا الصدارة الأنطُلُجيَّة على كلِّ كائن - بما هو كائن في إمكان الوجود - تتلقَّى الهرمينوطيقا بوصفها تفسيراً لمعنى الـ «كون»، معنى ثالثاً مميّزاً هو، فلسفيّاً، المعنى الأول لـ «تحليلات» انوجاديَّة الوجود. وفي هذه الهرمينوطيقا من حيث تبلور تاريخيَّة الهوذا أنطُلُجيا كشرط إمكان للتأريخ، من ثمَّ، تجد ما لا تسمّى هرمينوطيقا إلا بالاشتقاق: منهجيَّات علوم الإنسان التاريخيَّة، أساسها.

الـ «كون» بما هو تيمة الفلسفة الأساسيَّة ليس جنساً لكائن وهو مع ذلك يخصُّ كلَّ كائن. أمَّا «يونيفرسيليّته»؟ فيبحث عنها في موضع أعلى. و الـ «كون» والبنى الكونيَّة تفيض عن كلِّ كائن وعن كلِّ تعيان أُنطيقيٍّ ممكن لكائن. فالـ «كون» هو «المتعالي» باختصار. وتعالي «كون» الهوذا تعال متميّز بقدر ما يكمن فيه إمكان التفريد الأكثر جذريَّة ووجوباً. كلُّ انفتاح للـ«كون» بوصفه متعالياً هو معرفة تجاوزيَّة. إنَّ الحقيقة الفيميائيَّة (إن انفتاحيَّة الـ «كون») هي حقيقة تجاوزيَّة.

أنطُلُجيا وفيمياء ليستا فرعين معرفيَّين متمايزين بجوار فروع أخرى منتمية إلى الفلسفة؛ العنوانان يسمَّيان الفلسفة نفسها وفقاً لموضوعها ولطريقة معالجته: الفلسفة هي أنطُلُجيا فيمائيَّة «يونيفرسيل» تنطلق من هرمينوطيقا الهوذا التي تمسك، بما هي «تحليلات» للوجود، طرف الخيط الهادي لكلِّ سأل فلسفيٍّ أينما ينبثق وحيثما يرتدّ.

إنَّ البحوث اللَّاحقة لم تصر ممكنة إلاَّ على تلك الأرض التي مهَّدها أ. هوسيرل: «بحوثه المنطقيَّة» حقَّقت للفيمياء اختراقاً. وقد بيّنت شروح الأفهوم - فيمياء الأوليّ إنَّما هو أساسيٌّ فيها ليس تحقُّقها كـ «اتِّجاه» فلسفيٍّ؛ أعلى من التحقُّق يقوم الإمكان: إنَّ فهم الفيمياء يكمن فقط في تلقُّفها كإمكان[1].

بالنظر إلى تعثُّر العبارة وعدم «شاقتها» في سياق التحليلات اللَّاحقة تلزم إضافة ملحوظة: إن الحكي عن كائن قصصيٍّ شيء ودرك الكائن في «كونه» شيء آخر. وبالنسبة إلى هذه المهمَّة الأخيرة إنَّ ما ينقص ليس الكلمات بل بالأحرى «النحو». وإن سمح بالإشارة إلى أبحاث تحليليَّة كونيَّة مبكّرة لا تضاهى مستوى، فلنقارن المقاطع الأنطُلُجيَّة في «بارمنيذس» أفلاطون، أو الفصل الرابع من الكتاب السابع من «ميتافيزيقا» أرسطو، مع مقطع قصصيٍّ من توكيديد. وسنرى إلى أيِّ حدٍّ كانت الصياغات، التي فرضها على الإغريق فلاسفتهم، غريبة، وحيث تكون القوى أقل جوهرياً،

[1]- إذا ما نجح البحث اللَّاحق بإحداث خطوة إلى امام في تفتيح «الأشياء بعينها»، فإنَّ المؤلّف سيدين بذلك بالدرجة الأولى لإدموند هوسرل الذي سمح له، عبر تعليمه في فريبورغ، أن يتآلف، بفضل قيادته الشخصيَّة المتطلِّبة، وسماحه بفتح الطريق الى بحوثه غير المنشورة، مع أكثر ميادين الفيمياء تنوُّعاً.

ويكون، بالإضافة إلى ذلك، ميدان الـ «كون» المطلوب فتحه أصعب أنطُلُجياً بكثير من ذاك الذي مثُل أمام الإغريق، لا بدَّ من أن يتزايد تطرُّف الأفهميَّة وجَلَف العبارة.

خطَّة الكتاب

السؤال عن معنى الـ «كون» هو السؤال الأعمُّ والأقوى. إنَّما يكمن فيه في الوقت نفسه إمكان أن يتفرَّد به هوذا مخصوص تحديداً. ويحتاج تحصيل الأفهوم - كون الأساسي والمخطط الأولي للأفهمة الانطُلُجية اللازمة له، تعديلاته الضرورية، إلى خيط هاد عيني. ولا تناقض كلية الأفهوم - «كون» خصوصية البحث أعني النفاذ إليه عن طريق تأويل خاص لكائن معين، الهوذا، منه يجب الحصول على الأفق الَّلازم لفهم الـ «كون» ولتفسيره الممكن، وحيث إنَّ هذا الكائن «تاريخيّ» فإضاءته إضاءة أنطُلُجيَّة مخصوصة تصير تأويلاً «تاريخيّاً» بالضرورة.

إن بلورة سؤال الـ «كون» تنقسم إلى مهمَّتين يتناسب معهما جزءا هذا الكتاب:

الجزء الأول: تأويل الهوذا وفقاً للزمانيَّة وشرح الزمان بوصفه الأفق التجاوزيَّ الخاصَّ بالسؤال عن الـ «كون».

الجزء الثاني: السِّمات الأساسيَّة لتفكيك فيميائيٍّ لتاريخ الأنطُلُجيا على هدي مشكليَّة التزمن.

ينقسم الجزء الأول إلى ثلاثة أقسام:

التحليل الأساسيُّ التمهيديُّ لهوذا.

الهوذا والتزمُّن.

الزمان والـ «كون».

وينقسم الجزء الثاني بدوره ثلاثيّاً:

التعليم الكانطيُّ في الشيميَّة والزمان كتمهيد أوليٍّ لمشكليَّة التزمُّن.

التأسيس الأنطُلُجيُّ للـ «كوجيتوسوم» الديكارتيِّ واستعادة الأنطُلُجيا الوسيطيَّة في مشكليَّة الأشياء المفكِّرة.[1]

كتاب أرسطو في الزمان بوصفه تمييزاً للأساس الفينمانيِّ وحدود الأنطُلُجيا القديمة.

---

[1]- res cogitans.

قائمة المصادر والمراجع

1. مارتن هايدغر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا - هيلدرلين وماهيَّة الشعر، ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز ومحمود رجب السيد، وراعها على الأصل الألماني وقدَّم لها عبد الرحمن بدوي، القاهرة - دار النهضة العربيَّة، 1964.

2. مارتن هايدغر، التقنيَّة - الحقيقة - الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، بيروت، الدار البيضاء 1995.

3. مارتن هايدغر، مبدأ العلَّة، ترجمة نظير جاهل، بيروت، م.ج.د.

4. هايدغر، «الكينونة والزمن»، ترجمة جورج كتورة وجورد زيناتي، في «الغرب والفكر العالمي» العدد الرابع، خريف 1988، بيروت مركز الإنماء القومي، والعدد مخصَّص لمارتن هايدغر، نصوص نسيان الكينونة، قدَّم له جورج زيناتي بـ «ملاحظات حول ترجمة هايدغر»، وتضمَّن إضافة إلى المقال المذكور إعادة ترجمة «ما الفلسفة» و«ما الميتافيزيقا» و«مبدأ الهويَّة» وحواراً مع مارتن هايدغر نشر بالألمانيَّة عام 1976.

5. محمد محجوب، هايدغر ومشكل الميتافيزيقا، تونس، دار الجنوب للنشر، 1996.

6. «العرب والفكر العالمي»، مرجع مذكور.

7. شارل مالك، المقدِّمة، سيرة ذاتيَّة فلسفيَّة، بيروت، دار النهار، 2001، الفصل الحادي عشر بعنوان: الكيانيَّة.

8. باسكال، أفكار وآراء، طبعة برانشفيك، باريس 1922.

Synopses of Essays

‘Ilmol-Mabda’

The Question of Cosmic Meaning: Moussa Wahba's Engagement With Martin Heidegger

Summary

Lebanese philosopher Moussa Wahba distinguished himself in his approach to Heidegger's work, diverging from typical interpretations. Instead of authoring a definitive treatise, Wahba focused on translating Heidegger's ideas into Arabic, exploring how his metaphysical concepts could resonate in the language.

Wahba sought to test whether Heidegger's ideas could be expressed authentically in Arabic and, if so, how they might be articulated. This meticulous engagement did not aim to reinterpret Heidegger but rather to bridge his philosophy with the Arabic intellectual tradition.

Keywords: Cosmic Meaning - Heidegger - Arabic Philosophy - Translation - Metaphysics

❊ ❊ ❊

The Twelfth issue- 1446 A.H. – Winter 2024 A.D.

The Language of Ontological Inquiry: To What Extent Does a Name Reflect Its Essence?

By Lubna Al-Kouki

Summary

The origins of language have long been debated, beginning with the Greeks, who asked whether a name inherently reflects the essence of the object it denotes or if it is a matter of convention.

Heraclitus believed that names naturally correspond to their objects and were divinely ordained. In contrast, Democritus argued that language is a human convention, as a single object can have multiple names.

Muslim philosophers engaged deeply with these questions, investigating the origins of language, the evolution of dialects, and related issues such as the "creation of the Quran" and the relationship between language and thought.

Keywords: Ontology of Language - Al-Farabi - Al-Razi - Al-Shahrastani - Ibn Jinni - Ibn Faris - Derivational School - Divine Ordination - Imitation Theory

❊ ❊ ❊

Metaphysics of the Question:The Discipline of Inquiry Into Temporal and Eternal Existence

By Mahmoud Haidar

Summary

This study explores the nature of the question as a means of inquiry into the visible and hidden aspects of existence. It identifies two dimensions of existential temporality:

1. The Time of Things and Essences: This involves questioning the temporality of entities and their characteristics.

2. The Supra-Temporal Realm: This pertains to the divine and absolute unseen.

This duality demands an interpretive approach that is both rigorous and delicate, addressing not only the nature of things and their existential essence but also the question itself as a phenomenon.

Far from Aristotle's view of philosophy as arising from human wonder, this study posits the question as a metaphysical phenomenon, probing beyond the apparent truth to uncover what underlies it. The question becomes the most awe-inspiring and profound phenomenon in human thought, shaping the essence of being and knowledge.

Keywords: Time - Timelessness - Being - Question and Answer - Infinite Existence - Essential Flow - Essence and Identity

❊ ❊ ❊

philosophy, emphasizing their intrinsic connection to human and divine truths.

This paper calls for a revival of Ibn Arabi's teachings, especially in a world where women face systemic oppression. Ibn Arabi's philosophy presents femininity as essential to understanding humanity's spiritual and existential purpose.

Keywords: Philosophy of Femininity - Andalusia - Ibn Arabi - Gendered Mysticism - "Women and a Half"

❊ ❊ ❊

Heidegger, Boredom, and the Arabic Language: Can Arabic Unlock German Metaphysics?

By Frank Darwish

Summary

This article explores the concept of "boredom" (Langeweile) in Heidegger's Basic Concepts of Metaphysics. It examines its translation into Arabic, revealing the limitations of a single term to fully capture its nuanced meanings.

Through meticulous analysis, the study demonstrates that Arabic provides key insights into Heidegger's metaphysical lexicon. By engaging with the term's German origins, Arabic emerges as a language capable of both clarifying and expanding upon Heidegger's thought, offering an innovative approach to philosophical translation.

Keywords: Boredom - Metaphysics - Being and Time - Arabic as a Key - Hermeneutics - Heidegger

isolated but unfold as a series of interconnected inquiries, offering multiple objective answers to the same idea.

Philosophy is often misunderstood as abstract musings; instead, it seeks to understand fundamental questions about life, existence, and meaning. While it doesn't always provide definitive answers, it fosters critical and free thinking.

This study analyzes the rhetorical strategies employed by Frederick II to clarify his philosophical inquiries directed at Ibn Sabʿin. It investigates how Ibn Sabʿin's answers navigate direct and indirect meanings, rooted in classical works like The Treatise on the Sicilian Questions.

Keywords: Philosophical Question - Sicilian Issues - Eternity of the World - Immortality of the Soul - Ibn Sabʿin - Frederick II

❊ ❊ ❊

Inquiry Into Femininity According to Ibn Arabi: "What Is Not Feminized Cannot Be Relied Upon"

By Miftah Hallab

Summary

The poetic verse by Andalusian mystic Ibn Arabi, "We are female for what is born within us; so let us praise God, for there is no man in the cosmos," underscores the centrality of femininity as the origin and secret of existence.

Ibn Arabi's philosophy elevates femininity to a primary concept filled with meaning while cautioning against its interpretive pitfalls. Andalusian heritage celebrated women's roles in poetry, prose, and

The Twelfth issue- 1446 A.H. – Winter 2024 A.D.

The Stumbling Question of Modernity About God: Who Created Whom: God or the Human Brain?

By Georges Hilal

Summary

Who created whom? Did God create the human brain, or did the brain create the idea of God?

This pivotal question lies at the intersection of physics, philosophy, and theology, addressing a complex issue. It was explored in a symposium at the Montreal Cultural Center featuring two Canadian professors specializing in philosophy and sociology of religion, Georges Hilal and Yannick Fieldieu, along with Joseph Arthur Bergeron, a researcher in the philosophy of science.

Though this question has been debated for centuries, it resurfaces in modern discourse amid renewed tensions between atheism and contemporary religious faith in Western societies.

Keywords: Stumbling Question - God - Human Brain - Atheism - Faith - Neuroscience

❊ ❊ ❊

The Ontology of the Question in the Sicilian Issues: Ibn Sab'in's Answers to Frederick II's Inquiries

By Bahaa Al-Din Sayyed Ali Ahmed Zidan

Summary

Philosophical questions explore the reality of God, humanity, and the world, and their interrelations. These questions are not

The Socratic Question and Its Aims
A Critical Approach to Open Inquiry

By Ghidan al-Sayed Ali

Summary

This study examines the purpose of Socratic questioning from three perspectives: first, as a desire to uncover absolute truths and the essences of things; second, as a method to awaken the mind and provoke thoughts to discover the truth within oneself; and third, as a tool to expose the false claims of those asserting possession of absolute truth. Socratic questioning, in essence, challenges the notion of definitive answers, embodying Socrates' famous assertion: "The only truth is that there is no truth."

The research delves into the apparent contradictions in Socratic epistemology, exploring whether knowledge is external or a process of recollection, and how Socrates unified knowledge with virtue, assessing his success in this endeavor.

Keywords: Socratic questioning, absolute truth, sophistic response, unity of knowledge and virtue.

❊ ❊ ❊

The Twelfth issue- 1446 A.H. – Winter 2024 A.D.

The Gnostic Question and the Debate of Revival

A Comparative Critique of al-Jabri and Taha Abdulrahman

By Noura Bouhnash

Summary

The question of revival lies at the heart of the intellectual debate in Arab culture. Since the encounter with the Western "other," respondents have sought to determine the right path and means for revival. In this context, the debate between Moroccan thinkers Muhammad Abed al-Jabri and Taha Abdulrahman represents a pivotal moment in the discourse on renaissance. The debate reflects divergent views on the method to be followed—rationalism versus spiritually aided rationalism.

While al-Jabri views mysticism as an irrational practice linked to intellectual resignation that hinders revival, Abdulrahman sees it as a vibrant experience and a manifestation of spiritually aided intellect, which transcends pure rationalism. The debate showcases contrasting visions: the Western-inspired rationalism and the Islamic model of spiritually enhanced intellect rooted in moral purposes aligned with Shariah.

Keywords: intellectual resignation, spiritually aided intellect, mysticism, revival, al-Jabri, Taha Abdulrahman.

❊ ❊ ❊

The Question About Questioning in Modern Philosophy
A Reading in the Excavations of Michel Meyer

By Jamil Hamdawi

Summary

Philosophical questioning forms one of the fundamental elements and constants upon which reflection, research, and philosophical creativity are built. It is the foundational and essential question or what is called the "question of the question," which constitutes the essence of philosophy, generating it in forms of systems and fragments that allow philosophers to understand, interpret, and change the world.

Western philosophy has tried to build its systems and methods relying on metaphysical philosophical questioning but has not focused on constructing philosophies and systems around the question of the question, as the Belgian philosopher Michel Meyer has done. Through his focus on fundamental questions, Meyer re-read Western philosophy, especially critical and constructive questions. The study thus explores this approach, emphasizing how philosophy historically pursued themes rather than questioning foundational or essential questions.

Keywords: question of the question, metaphysical question, Western philosophy, argumentative inquiry, Michel Meyer.

❊ ❊ ❊

The Twelfth issue- 1446 A.H. – Winter 2024 A.D.

On the Mystery of the Hidden Treasure Anticipations of Transcendent Wisdom

By Mahdi Zamani

Summary

Doubts often arise regarding the sacred saying, "I was a hidden treasure, and I loved to be known, so I created creation to be known." Despite its transmission in numerous Islamic scholarly works, in terms of both authentication and meaning, the majority of scholars affirm its authenticity and profound significance. They derive iconic theological insights from it, related to the realm of oneness and divine essence. Meanwhile, others argue that the phrase "I loved to be known" signifies the ultimate purpose of creation as the love of creation for God and their return to Him as the ultimate cause.

This analytical study explores the views of the founder of transcendent wisdom, Sadr al-Din al-Shirazi (Mulla Sadra), and his school's commentators. It first examines how God's purpose in creating arises from His love for Himself and other beings. Secondly, it analyzes how the "hidden treasure" refers to pure oneness—the essence. The study presents four interpretations of the saying, illustrating the concealment and manifestation of the Divine, differing from mainstream theologians.

Keywords: hidden treasure, transcendent wisdom, divine will, purpose of creation, essence, self-revelation.

My Personal Encounters with Richard Dawkins' Atheistic Propositions

By Alister McGrath

Summary

The Irish theologian and thinker Alister McGrath discusses his personal experiences, particularly regarding the relationship between belief in God and scientific progress. By presenting his personal journey, which included a challenging phase of atheism, McGrath engages critically with the ideas of one of the 20th century's most prominent atheistic figures, Richard Dawkins.

Among the primary questions raised by McGrath are the utility of Dawkins' propositions based on science aimed at disproving the belief in God. McGrath illustrates, based on his personal experience, that Dawkins' atheism was not a fleeting phase but was closely linked to his acquired scientific knowledge and his thinking, heavily influenced by secularization and atheistic tendencies in modern Western societies. McGrath believes Dawkins was unjust in his judgments on religion and lacked substantive evidence for his views, due to his dogmatic adherence to science and materialistic methodology.

Keywords: questioning, troubled inquiry, atheism, Dawkins, God, science, religious faith.

❊ ❊ ❊

Abstract

Synopses of Essays in the Twelfth Issue of 'Ilmol-Mabda'

The Troubled Questioning About God

The Question as the Answer Itself

By Mahmoud Haidar

How can a question be elevated to the status in which it becomes the very answer to a reality whose manifestation has yet to appear? This inquiry transports us into a field of knowledge we might describe as the "intrinsic realization" of the answer within the heart of the question. By "intrinsic realization," we refer to the unity of question and answer, and the impossibility of separating one from the other. The question functions in the same manner as the answer—without this alignment, no genuine response could emerge, nor any understanding take root. Accordingly, by virtue of this shared nature, a question cannot truly be its answer unless both belong to the same genus. A flawed question inevitably leads to a flawed answer. And the same logic applies to a correct question and its correct answer. Thus, we find ourselves before a single existential entity whose role is to inquire and to unveil what the realms of being conceal—subtle truths and dense realities beyond measure.

Table of Contents

- The Ontology of Questioning in Sicilian Matters

Ibn Sabʿīn's Responses to the Inquiries of Frederick II

- Baha' al-Din Sayyid Ali Ahmad Zidan..... 144

- Questioning the Secret of Femininity in Ibn ʿArabi

"What is not feminized is not to be relied upon..."

- Meftah Hallab 166

- Boredom and Its Question in Heidegger

What if Arabic Were the Key to German Metaphysics?!

- Frank Darwish 194

- The Metaphysics of the Question

The Practice of Interrogating Being in Its Temporality and Atemporality

- Mahmoud Haidar 210

Fields of theorization

- Language and Its Ontological Question:

To What Extent Does the Name of a Thing Correspond to Its Essence?

- Lubna Al-Kouki 244

- The Question of the Meaning of the Universe:

Moussa Wahbeh as a Reader and Translator of Martin Heidegger into Arabic 258

Table of Contents

Introduction

- "The Question in Its Very Being as an Answer"

- Mahmoud Haidar 7

Issue Folder

- The Troubled Questioning About God

My Personal Encounters with Richard Dawkins' Atheistic Propositions

- Alister McGrath 28

- On the Question of the Mystery of Blindness in the Hidden Treasure

Outlooks from Transcendent Philosophy (Hikmah Muta'āliyah)

- Mahdi Zamani 38

-The Question of Questioning in Modern Philosophy

A Reading of the Excavations of Belgian Philosopher Michel Meyer

Jamil Hamdaoui 66

- The Gnostic Question and the Dialectics of Revival

A Comparative Critique between Al-Jabiri and Taha Abderrahmane

- Noura Bouhnach 92

-The Socratic Question and Its Aims

A Critical Approach to the Method of Open Inquiry

- Gheydan Al-Sayyid Ali 112

- Modernity's Stumbling Question About God

Who Created Whom: God or the Human Brain?

- George Hilal 132

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

12

A Scholarly Peer-Reviewed Quarterly Journal on
Metaphysical Knowledge and Divine Wisdom
The Twelfth issue- 1446 A.H. – Winter 2025 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- Talal Atrisi

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

ISSN: 3078 -1949

ILMOLMABDAA

12

A Scholarly Peer-Reviewed Quarterly Journal on
Metaphysical Knowledge and Divine Wisdom
The Twelfth issue- 1446 A.H. – Winter 2025 A.D.