

علم المبدأ
ILMOLMABDAA

مجلس الأمناء

(بحسب الترتيب الأبجدي)

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

علم المبدأ

ILMOLMABDAA

7

فصلية علمية محكمة تعنى بمعارف الميتافيزيقا و الحكمة الإلهية
العدد السابع - 445هـ - خريف 2023م

رئيس التحرير

محمود حيدر

المجلس العلمي الاستشاري

مصطفى النشار

سليمان أولوداغ

سيد علي الموسوي

مدراء التحرير

إحسان الحيدري * الهذيلي المنصر * محمد علي ميرزائي

إدريس هاني * غيضان السيد علي * ديلافير غورر

مجلس التحكيم العلمي

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

التصميم والإخراج الفني

Red Design Company

المدير المسؤول

خضر إبراهيم حيدر

قاسم الطفيلي

تواصل

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

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

ص.ب: 113/5748 - بيروت - لبنان



فهرس المحتويات

7.....مفتتح فينومينولوجيا الغيب.. بَدَاوْها عَيْنُ خفائِها

محمود حيدر

المحور

فينومينولوجيا الغيبيّ

الوحي بما هو كينونة.. أو استثمار بونهوفر لأنطولوجيا هايدغر

30.....جوش دي كيزر

علم الله الأزليّ في ظهوراته

درس مسألة اختيار الإنسان بين ويليام كرايغ والعلامة الطباطبائيّ

58.....عبد الرسول كشفي

الفحصُ القَبليّ لفينومينولوجيا الغيب

مقاربة سوسيو-أخلاقية للإلحاد

84.....شرف الدين عبد الحميد

البَداء في العلم الإلهيّ

دراسة مقارنة للمفهوم بين الميرداماد وملا صدرا

112.....محمد علي إسماعيلي

الظهور الفعليّ للعالم ونظرية سرّ القدر

رؤية استقرائية من منظور العرفان النظري

130.....فادي ناصر

غرضُ الله من إظهار العالم

رؤية فينومينولوجية تحليلية للفعل الإلهيّ

160.....والتر ستيس



فهرس المحتويات

كمال الاستجلاء الإلهي بالإنسان الكامل

تأصيل المفهوم في ضوء الوحي ومدرسة ابن عربي

- محمد مهدي گرجيان - صديقه محمدى - إشراف: يد الله يزدان بناه..... 176

وقائع الغيب وشهوده

التجلي والجلء في فضاء الفينومينولوجيا المقارنة

- محمود حيدر 192

الفينومينولوجيا القاصدة

إمكان الأنطولوجيا كفينومينولوجيا بين هوسرل وهايدغر

- جان هيبوليت 220

أفنان

فينومينولوجيا الفن الإسلامي

الامتداد الجمالي بين عالمي الغيب والشهادة

- حمادة أحمد علي- زينب عبد الحميد 230

الرموز المكنونة للروحانيّة

دراسة تحليلية في شعائر سماع الطريقة المولويّة

- ديلافير غورر- بتول غورر 252

حقول التنظير

شبهة الاختصام بين التصوّف وعلم الكلام

حدود الائتلاف والاختلاف

- ناجي الحجلوي 262



فهرس المحتويات

مكنز الكتب

- "فلسفة ما وراء الإمكانية" للبروفسور حسن عجمي

الحقيقة النهائية للكون ليس وراءها إلا الواقع

- قدمت له: هيئة التحرير 280

- "من الإمكان الماهوي إلى الفقر الوجودي"

لمحمد بن رضا اللواتي

- قراءة وتحليل: آية علي - رهام مكّي 287

فينومينولوجيا الغيب.. بداؤها عين خفاها

محمود حيدر

ما كنا لنبتغي نحنًا اصطلاحياً مُرَكَّبًا كـ «فينومينولوجيا الغيب»، إلاَّ قَصْدَ المؤالفة بين شأين يتراءيان للنَّظَر كما لو كانا على طرفي نقيض. ولأنَّ هذا المُرَكَّب يبدو على غير ما تعودناه في أرض المفاهيم، تغدو المسألة في شأنه جائزةً من ناحيتين: الأولى، في مدى صواب مصطلح تَرَكَّب على مفردتين لكلٍّ منهما فرادتها المعرفية وخصوصيتها الحضارية، ودلالاتها في الفلسفة والمعارف الإلهية. أمَّا الثانية، فمتعلِّقة بالاستفهام عن ظهور الغيب كإمكان ميتافيزيقيٍّ يمكن التعرف على كيفية ظهوره بالمشاهدة العقلية. وإذ نتحرى ما تستجليه دلالة المصطلح، نرانا بإزاء زوجيةٍ ضدِّيةٍ غالبًا ما يكون اللقاء بين طرفيها انفتاحًا على حقيقةٍ مُفارقةٍ المقصود من هذا، اختبار واستكشاف إمكان شهود العقل على ذات الشيء ومظهره بوصفهما أمرًا واحدًا. ولأننا في مُنفسح التنظير لظاهريات الغيب، فبالإمكان النظر إلى مفارقاتها كحقيقةٍ واحدةٍ مشهودٍ عليها بالعقل. لكنَّ العقل الشاهد هنا، ليس ذلك المحبوس في كهف المفاهيم، وإنما الذي جاوز نوازل دنياه، ثمَّ تواصل بالامر القدسيِّ، حتى أدرك سرَّ الموجودات ذكْرًا وعتيًا. بهذه المنزلة يُشقُّ السبيل نحو معرفة البديهيات العقلية والمشاهدات القلبية، وحالذاك لا تعود الظواهر تُشاهد إلاَّ على نصاب التوحيد والتناغم. على الدُّرْبَةِ إياها يتيسَّر فهم المفارقات في ظهورات الغيب، كمثَل ما وُصف الفعل الإلهيُّ بأنه ظهورٌ من غيب، وغيبٌ في ظهور. بمعنى أنَّ كلاً من جناحي الفعل الإلهيِّ متضمَّنٌ في نظيره، بل هما على واحديَّةٍ

موثوقة ترعاها عنايةً الفاعل وتديبُهُ. من هنا جاء قول العرفاء «اعرفوا الله بالله». وقصدُهم في ما قالوا، هو ما يكون فيه تحصيلُ المعرفة بالله من الأثر العينيّ لتجليّ أسمائه وصفاته وأفعاله. وما نعينه بالأثر العينيّ هو عالم الممكنات الذي لا تحقّق لوجوده إلاّ بمعية الحقّ، ما يعني أنّ موجوديّة الكثرات هي ذات وجود بالاعتبار، ذلك لأنّها ليست عين الوجود، بل ما له الوجود بأمرية الواجد. فالموجود الحقيقيّ يعني - كما يذكر أهل الحكمة - هو ما ذاته الوجود أو هو نفس الوجود، وما سواه إنّما يُهمهم وجوده على سبيل المجاز لا الحقيقة. فالله المتجليّ في عوالم خلقه إنّما هو ظهورٌ على إنشاءات الوحدة والاختلاف، وعلى وحدة الظاهر والباطن. ولذا قيل إنّ الحقّ تعالى ما عُرِفَ عن حقّ معرفةٍ إلاّ بجمعه الأضداد.

I

«الواحدية البسيطة» كدربة استبصار

تتخذ «فينومينولوجيا الغيب» سيرية «جمع الشمل» بين ذات الوجود وصورته التي يظهر فيها. على هذا المتخذ، ومن هذا المحلّ، يصير ممكناً عقلاً صوغُ المبدأ الذي تُستخرج منه نظرية معرفية متبصرة ترى إلى الشيء في ظهوره بما هو عين حقيقته في خفائه. فالموجود الأعيانيّ - وفقاً لهذا المبدأ- موصولٌ بالأمر الغيبيّ، ومنه يستمدُّ ماهيته وهويته وظهوره. وبهذا الوصل يفتح الأفق أمام شهود العقل على فعل الغيب، عبر تعرّف صيروريّ تغدو معه منزلة الإظهار بمصدرها الغيبيّ، ومنزلة الظهور بواقعها المرئيّ، على نشأة واحدة. أمّا كمال التعرّف على المنزلتين، فبوساطة وعي أعلى لا يكون فيه إدراك ظاهر الشيء منفصلاً عن إدراك حقيقته الذاتية وجوهريته. أمّا التلازم الذاتي بين الشيء وأصله فلا يفهم بأنّه ذلك الذي يظهر من تلقاء نفسه بنفسه - على نحو ما زعمت فينومينولوجيا الماهيات الصمّاء - وإنّما الذي يوجد ويظهر بفعل وحيانيّ يرعاه ويحرّكه ويعتني به في خفائه واعتلانه. لأجل ذلك، يصير منطقيّاً القول أنّ من شأن العقل المتّصل بالغيّب أن ينشئ حقلاً معرفياً يتأزّر فيه شهود العقل وشهود القلب ليصبح معه بدء الأشياء عين خفائها. وفي هذا الحقل بالذات يرتفع التباين بين منزلتي الخفاء والظهور، ولا يعود الفصل بينهما إلاّ في ما تقتضيه طبيعة الدّهن البشريّ من تقسيم يميّز بين ظهور الشيء وسره المستتر.

في تمظهرها المنبسط على وحدة المفارقات، تبددّ الموجودات كلّها كمظهر وأثر لأمرٍ موجدٍها، ولكن على سبيل الاختلاف في الخفاء والجلء كما يبين ملاً صدرا. هذا ما

يوجبُه منطِقُ الواحديَّة البسيطة في جمع الأضداد من دون أن يفارق الضدُّ ضده قيدَ لمحة. بالواحديَّة البسيطة ينسبُ وعيُّ أعلى يُجاوِزُ وهمَ التناقضِ بين استدلالاتِ العقلِ الأدنى، وكشوفاتِ العقلِ في أطواره المابعدية. ولأنَّ العقلَ في تمدُّده وترقيته قادرٌ على استبطانِ ما وراءِ الحسنِّ، فإنَّ من شأنِ ذلك تقويضَ الزَّعمِ بأنَّ سرِّيانَ التعقُّلِ من حقيقةٍ إلى أخرى هو سرِّيانٌ زائفٌ منطقيًّا، أو أنَّه يعمل خارجَ المنطق. بينما الذي يحصل بفعل الامتدادِ العقليِّ هو نشوءُ حقلٍ منطقيٍّ مخصوصٍ لا يكتفي بتوصيفِ الظواهر وتفسيرها، بل يمضي قُدماً إلى وعيها وعياً مطابقاً، ثمَّ إلى الحكمِ عليها واتِّخاذِ موقفٍ حيالها. الحكم والموقف في هذا المقام، خاصيتان جوهريتان لم تغلح بهما فينومينولوجيا العقلِ الأدنى لما قرَّرت وقف الحكم على ذوات الأشياء لجهلها بها. لقد انبرى أهل العقلِ الأدنى، ومنذ التأسيس اليونانيِّ، إلى تعليق الحكم على الظاهرة لتوكيد الامتناع عن التصديق بأيِّ شيء لا يتعيَّن في المظهر. تلقاء ذلك، لن نجد - طبقاً لمنهج الواحديَّة البسيطة - أيَّ تعليقٍ للحكم على ذوات الأشياء في المحرابِ المعرفيِّ لفينومينولوجيا الغيب. وما ذلك إلاَّ لأنَّها بيَّنةٌ وصادقةٌ، وأنَّ البرهانِ عليها له منطِقُه الخاصُّ، حيث إنَّ الكشوفاتِ الناتجة منه ذاتُ هويَّةٍ يقينيةٍ انطلاقاً من حجَّيتها الذاتية. ورغم ما تنطوي عليه المعرفتان العقلية والكشفية من خصائصٍ ومميَّزات، فإنَّهما غير قابلتين للانفصالِ واقعيًّا، بل هما حاضران إحداهما في نظيرتها حضوراً متعيِّناً لا شيةً فيه. هذه المعادلة سيكون لها إسهامٌ بينٌ في رُفدِ الوعي التوحيديِّ المؤيَّدِ بفهمٍ دقيقٍ للعلاقة بين الغيب وظواهر الموجودات. فالذي يعرفه العارف من الواحديَّة البسيطة لفينومينولوجيا الغيب هو النظر إلى الكينونة البادية له بوصف كونها أثراً للتجلّيات الأسمائية والأفعالية والصفائية. كما يعرف في الآن عينه أنَّ إدراكِ الإسمِ الأعظم لا يحصل لأحدٍ من العالمين، لغاية إحاطته بالأشياء وقِيوميَّته عليها كما تبيَّن الحكمة المتعالية. ولذا، سيعرب عن ذلك بالقول: لا فهم للإسمِ الأعظم بالكيف، ولا قلب يثبته بالحدِّ، ولا وصف له إلاَّ كما وصف نفسه، خلق الأشياء وليس من الأشياء شيءٌ مثله. [ملاً صدرا- المظاهر الإلهية- ص (62)]. ولنا أن نؤيِّد ما ذهبنا إليه بما أشار إليه الحكماء الإلهيون من أنَّ الأحديَّة، التي هي «الإسمِ الأعظم»، تُعدُّ أوَّل وجودٍ ذاتيٍّ ممنوعٍ الاتِّصافُ به لغيره، لأنَّه صرف الذات المجردة عن الصفات. ولذا، كان من أنسب ما يقال عن الله إنَّه ليس كمثله شيء. فمقام الذات أو «غيب الغيوب» هو شأنٌ لا يُحمل على القول ويتأبَّى على اللَّفظ. ولو تَلَفَّظَ عنه بلفظ فليس ذلك بصائبٍ حتى لو كان هذا اللَّفظ صادقاً في اللَّحظة التي يصدر فيها على لسان اللَّفاظ. لهذا السبب، كان الاستفهام عن فعل الله وتجلِّيه بأسمائه الحسنى في عالم الخلق مُغايِراً

للسؤال عن ذاته الأحديّة. فالسؤال عن الذات مطنونٌ به على عقل السائل، ولا يُجهرُ به، لأنّه استفهام عن غيب مطلق ممتنع أصلاً عن الفهم، وكذلك لأنّه ليس بعارض، ولا بمحكوم إلى زمان ومكان. أمّا معرفّة الخالق كإمكان عقليّ فحاصلٌ في مقام تجلّيه بأسمائه وأفعاله، لأنّ معنى الخلق كفعل إلهيٍّ يُدرك بالإظهار، أي بإيجاد المخلوق. أمّا حقيقة الفعل بما هي ذات الفاعل فأمرها ممتنعٌ لأنّ حقيقته تعالى عينُ ذاته الصّمدية المنزّهة عن الظهور. وذاك ما يوضّحه مأثورُ القول: «له معنى الرّبوبيّة إذ لا مربوب، وله حقيقة الإلهيّة إذ لا مألوه، وله معنى العالم ولا معلوم، ومعنى الخالق ولا مخلوق. ثمّ إنّهُ ليس مذ خلق الخلق استحقّ معنى الخالق، ولا بإحداث المخلوقات استفاد معنى البارئيّة». على هذه السّيريّة أمكن أن نتبصّر كيف تجري حقيقة التوحيد في مقام الفعل الإلهيّ مجرى الكشف عن ستائر الجلال المخزون في سرّ الأحديّة من أجل أن تستوي الرحمانيّة على عرش التدبير. أمّا الأحديّة، وبحكم صمديّتها الممتنعة عن الانّصاف، فإنّها تعيّب الصفات، وبالتالي لا يكون منها إلّا الظاهرُ بها. ولا تكون الصفة عين الذات إلّا إذا اتّصفت بصفاتهما بلا تكثّر ولا اختلاف. أمّا إذا كانت من صفات الفعل فهي غير الموصوف لاقترانها بالفعل وحدوثها حاصلٌ بحدوث الفعل. ويبقى غيب الغيوب هو الحضور الأتم بذاته في ذاته لذاته. ولم يزل بذاته ممتنعاً عمّا سواه قبل الخلق ومعه وبعده، فلا تجري عليه العبارة، ولا تسري إليه الإشارة. فلا اسم له من تلك الحيثيّة ولا رسم، حتى تعرّف في خلقه لخلقهِ بأن ظهر في الإمكان بالإمكانات وفي الكون بالأكوان، فجعلها معاني كونيّة كليّة وجزئيّة على صفة كينونته في ظهوره بها. ولقد جعلها كذلك حتى يمكن معرفته منها والتوجّه بها إليه.

في «عالم الإمكان» المعرّف في الكلام الإلهيّ بـ(كُن)، أو عالم الأمر والخلق، فإنّ الموجودات كلّها تكون موجودةً فيه على وجه الإطلاق، أي أنّها غير مقيّدة بهيئة، فلا هي متحيّرة بمكان ولا متحيّنة بزمان. ولكون مادّتها واحدة استحال تمييز أنواعها وأجناسها بعضها عن بعض، بمعنى أنّها مادّة غير متعيّنة ولا متخصّصة. خلاف الأمر ما هو عليه عالم الوجود المقيّد؛ فالوجودات فيه تكون وجوداً مقيّداً بصورة. والوجود المقيّد هو إيّاه «العالم المرئيّ» الممتلئ بالصُّور، والذي هو كناية عن الشيء الذي يحصل العلم به بعد ظهوره، سواء تعلق هذا الظهور بالجواهر المستترة أم بالأعراض البادية للعيان. وفي الحالين (أي الموجودات الجوهرية والعرضية) تكون ممكنة الوجود، وتحتاج إلى موجد لها هو الواجب ذاتاً.. ولما كان العالم المرئيّ عبارة عن الموجودات التي تحتلّ مرتبةً خاصّةً في مجموع الوجود، كانت الأجسام والجسمانيّات كافة - على تعدّد أجناسها وأنواعها- عالماً واحداً؛

فليس أيُّ نوع من الأنواع، وأيُّ جنس من الأجناس، صاحب إحاطة بأنواعه وأجناسه. لذلك؛ كانت موجودات الطبيعة كافة في عرض بعضها البعض، لا في طول بعضها البعض. ولأجل ذلك، صنَّف الفلاسفة عوالم الوجود إلى عالم المفارقات (العقول)، وعالم الطبيعة (العالم المرئي المادي)، ثمَّ العالم الروبوي الذي هو أعظم عوالم الوجود، ولا يمكن لأيِّ ذرَّة من الوجود الخروج عن إحاطته بها.

II

الظهور الأسمائي.. أو فينومينولوجيا الحدوث الإسمي

لا نجد في محراب الأسماء الإلهية إلا ما له دلالة على الفعل والإنشاء. من أجل ذلك، ما عاد جائزاً في معرض التأصيل لفينومينولوجيا الغيب أن يوصف الفاعل المنشئ إلا بما يليق بحضرته المقدَّسة من وصف. ولقد كان علينا أن نسميه بما سمى ذاته من أسمائه الحسنى. وحين يجري الكلام على أوَّل ظهور للغيب بوصفه البدء الأول لعالم الإمكان، فإنَّ الاسم المطابق الذي نذهب إليه هو اسمُ الله المبدئ حيث ابتدأ المبدأ الأوَّل وأبداه، ما يشير إلى أنَّ المبدأ هو المخلوق الأوَّل للمبدئ، بمعنى أنَّه المظهر البدئي الذي به كان ابتداء ظهور العالم.

يُعرَّف الاسم في المعارف الإلهية، والمعرفة العرفانية على وجه الخصوص، بأنَّه مظهرٌ مستورٌ بتعيَّنته. أو هو التجلي الأوَّل كمظهر للاسم. وقد قيل فيه الكثير: إنَّه عبارة عن الوجود المنبسط والظهور القيومي للحضرة الإلهية، وإنَّه ظلُّ الفيض الأقدس الأحدي، أو تجلي الاسم الأعظم على وجه الغيبية الأحديَّة. أمَّا القول عن الإسم الأعظم بأنَّه عبارة عن الذات مع أحد تجلياتها، -أي الذات من حيث عينها- فذلك ما يخالف حقيقة التوحيد، ذلك لأنَّ الذات من حيث كونها ذاتاً، لا تتعيَّن بأيِّ تعيَّن على الإطلاق. وهذا عائدٌ إلى أنَّ التعيَّنت لا تخلو من شائبة التركيب والنقص، والله تعالى عينُ الكمال الأتمِّ، ومنزهٌ عن كلِّ أشكال التركيب.

نضيف: أنَّ تعيَّن الأمور- في الحكمة المتعالية- يختلف عن تشخُّصها؛ لأنَّ التعيَّن أمرٌ نسبيٌّ والتشخُّص ليس كذلك؛ بل هو نحو وجود الشيء وهويته. (ملاً صدرا، 1981م، 113:1، 24؛ 11). أمَّا من وجهة نظر داوود القيصري شارح «فصوص الحکم» لابن عربي، فالتعيَّن عبارة عن الشيء الذي يكون به امتياز كلِّ شيء عن غيره، وهو الأمر الذي يكون ما به التعيَّن؛ فقد يكون عين الذات، من قبيل تعيَّن واجب الوجود الممتاز بالذات، أو كتعيَّن

الأعيان الثابتة في علم الحق، حيث يكون تعيينها عين ذاتها؛ لأنَّ الوجود عندما تنضمُّ إليه صفة مميزة تجعله عيناً ثابتة في الحضرة العلميّة.

وإذن، كلُّ ما في عالم الإمكان إنمّا هو صورةُ اسم من أسماء الله، ومظهرُ شأن من شؤونه. فأسماء الله معانٍ معقولة في غيب الوجود الحقّ، بمعنى أنّ الذات الأحديّة التي لا سبيل للعقل إلى إدراكها، ولو وجدت في العقل أو أمكن له أن يلحظها، لكان ينتزع منها هذه المعاني، ويصفها بها. والذات الأحديّة مع أحديّتها وبساطتها هي مصداقٌ لحمل هذه المعاني عليها من غير وجود صفة زائدة. [المعجم في لغة القرآن- ص 719 محمد واعظ زاده]. ولإيضاح هذه الدقيقة يلفتُ العرفاء إلى أنّ المعية بين ذات الله وأسمائه الحسنی ليست كالمعية بين العرضي والذاتي، أو بين العرض والجوهر، ولا كذلك كمعية الذاتيات في الماهيات الإمكانية، ذلك لأنَّ الحقّ ليس ذا ماهية كليّة، بل إنّ حقيقته ليست إلّا وجوداً مقدّساً بسيطاً صرفاً لا إسم له ولا رسم، ولا إشارة إليه إلّا بصريح العرفان، ولا حدّ له ولا برهان عليه إلّا بنور العيان وهو البرهان على كلّ شيء، والشاهد في كلّ عين. فجميع الأعيان المعقولة والطبائع الكليّة ليست عند التحقيق سوى علاماتٍ دالّةٍ على الوجودات الإمكانية والتي هي مظاهر أسمائه وصفاته.

لكن، كيف لمظاهر الغيب أن تُحصّل المعرفة بها وفقاً لنظرية الحدوث الإسمي؟

الحدوث الإسمي - حسب واضعي نظريته - يعني ظهور الغيب لنفسه وللوجود في آن. وهذه واحدة من أدقّ نظريات الحكمة النظرية الباحثة في حدوث العالم وقدمه. فالماهيات وأعيان الموجودات تصبح موجودةً كظهور عينيّ في طور الأسماء والصفات. وإذ تتجلى الذات الأحديّة المقدّسة في أسمائها سيكون لكلّ اسم منها مظهرٌ في التعيّن الواقعي، ويكون مبدأ ومرجع ذلك المظهر هو عين الاسم المناسب له.

تبيين الأمر: أنّ كلّ موجود من موجودات عالم الكثرة راجعٌ إلى غيب ذلك الاسم؛ الذي هو مصدره، وأنّ مبدأ اختلاف المظاهر يكون باختلاف الظاهر وحضرات الأسماء. وعلى هذا النحو، يُعرّف الله تعالى بمظاهر الأعيان والأسماء والصفات والخلق. وهو يعرف المخلوقات في المواطن والمقامات كافةً، وأمّا الإنسان فيعرف الله من خلال الأسماء والصفات، إلّا أنّه يستحيل عليه الاطلاع على حضرة الحقّ في مقام الهويّة والأحديّة. تقول نظرية «الحدوث الإسمي» أنّ ماهيات وأعيان الموجودات تظهر في مرحلة الأسماء والصفات، مع أنّها لم تكن ظاهرة قبل ذلك. أمّا ظهورها بعد أن لم تكن ظاهرةً إنّما هو

ضربٌ من ضروب الحدوث. والمقصود، أن الموجودات لم تكن موجودة في تعيُن الأحديّة، - وهي التعيُن الأوّل للذات والمرتبة المتقدّمة على الواحديّة - ثمّ ظهرت إلى الوجود بعد التعيُن الثاني في مقام الواحديّة. ويلفت القائلون بنظريّة الحدوث الإسميّ إلى أنّ الأشياء والماهيات ليس لها ظهور في مرتبة الذات، وإنّما تظهر في التجليّ الأسمائيّ، وهو ما يُعبّر عنه العرفاء بـ«الظهور بعد البطون»، ويُطلقون عليه الحدوث. وهو عينه الذي أطلق عليه الفيلسوف العارف هادي السبزواريّ صفة «الحدوث الاسميّ». [راجع: الوحي الاعتنائيّ والحدوث الإسميّ - العدد السادس من مجلّة «علم المبدأ»].

أمّا الاستفهام الذي يُساق حول حدوث العالم بتجليّات الأسماء فهو هذا: كيف للغيب بما هو غيبٌ أن يظهر ويتراءى على مراتب وظهوراتٍ مختلفة؟

يحيلُ الاستفهام المذكور إلى ضرورة تبصّر معنى التجليّ كأحد أدقّ الأفاهيم الميتافيزيقية في التنظير الفينومينولوجيّ المتعالي. فالتجليّ بالإسم كتظهيرٍ إلهيٍّ لعالم الموجودات، هو ما يفضله يفسّر العرفاء - ومنهم خصوصاً ابن عربي ومُلاً صدرا - تعدّد المراتب الوجودية في عين كونها واحدة. وهذه المنزلة من المعرفة الوجودية تختزن رؤية تفارق ما دأبت إجراءات الفلاسفة والمتكلّمين أمداً طويلاً حيال فهم الصلّة الدقيقة بين الله والعالم. تستوي هذه المنزلة على مبدأ النظر إلى التجليّ كمبدأ إلهيٍّ في إيجاد الموجودات. ومن وجهة نظر ميتافيزيقا التجليّ أنّها تجعل تجليّ الإسم مُحايثاً للشيء مع تعاليه عليه. وذلك على قاعدة الانفصال لوجوب التنزيه، والاتصال لوجوب الاعتناء والتدبير. فهو متعال من جهة ذاته، مُحايثٌ من جهة أسمائه. فالتجليّ هو حركة الوجود الأزليّة الأبدية التي عنها يظهر الوجود في كلّ آن في ثوب جديد. وهكذا تتعاقب عليه الصور التي لا تتناهى عدداً من غير أن تزيد فيه، أو تنقص شيئاً من جوهر ذاته، وذلك على مبدأ أنّ للحقّ في كلّ خلق ظهوراً... ولقد تعدّدت الآراء حول كيفية صدور الكثرة عن الصادر الأوّل. لكنّ الرأي الشائع في الحكمة الإسلاميّة ما ذهب إليه الفارابي وابن سينا من أنّ العالم صدر من الصادر الأوّل على نحو الترتيب والترتّب. وظهرت قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد» كإحدى أبرز القضايا الإشكاليّة في تاريخ الميتافيزيقا والعلوم الإلهية.

بناءً على ما ذكر، شاع التساؤل عن ماهية وطبيعة وصفة ذلك الواحد الصادر أوّلاً بإرادة المبدىء الأعلى في منظومة الحكمة المتعالية أنّ الصادر الأوّل هو أول ممكن نشأ منه عالم الإمكان، إلاّ أنّه لا يحتاج إلى غيره من الممكنات، بل وجب أن يكون هو وساطة في وجودها، وينحصر احتياجه إلى الواجب نفسه وحسب، ثمّ ترى إليه على أنّه الممكن

الأشرف، وهو أوّل ما ينشأ من الوجود الحقّ. ويجمع صدر الدين الشيرازي بين القولين، أي الممكن الأشرف والعقل الأوّل، باعتبار هذا الأخير صادراً أوّل بالقياس إلى الموجودات المتعيّنة المتباينة المتخالفة الآثار. [ملاً صدرا، الأسفار، ج2، ص 270].

مهما يَكُن من أمر، فلو أخذنا بقاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»، أمكن لنا أن نبتني الفرضية التالية: الخلق الأوّل باعتباره معادلاً للواحد الذي صدر عن الواحد تعالى، ولكن على نشأة البساطة والتركيب، فكان واحداً ولاشيء قبله وكثيراً وكلّ الأشياء فيه ومعه فلا تفارقه أبداً.

III

«الحقُّ المخلوقُ به»: ظهورُ وإظهار

يدلُّ الظهور الأول على الذي ظهرَ بالكلمة الإلهية (كن). وهذا الظهور هو نفسه المبدأ الذي أبداه المبدئُ ومنحه الحَقَّانيَّة واستودعه سنَّته وقوانينه ومقاديره. وكلمة «كُن» التي كان بها «الحقُّ المخلوق به كلُّ شيء»، واستحقَّ بها حقَّانيته، هي حقٌّ لظهورها بالأمر الحقِّ الذي أوجبها فأخرجها إلى الوجود بأمره ووحيه. والأمر الإلهيُّ إيحاءٌ غيبيُّ ظهر به المخلوق الأوّل طائعا مستجيباً للكلمة الأمرة. ولأنَّ خاصية المخلوق الأول تكمن في إنفاذ الأمر الإلهيِّ بلا مُساءلة أو جدل، فقد سرَّت عليه الحَقَّانيَّة وكان له من «التخليق» نصيبٌ بمقدار ما أعطي من تقدير الخالق. وما دام الخلق الأوّل متصلاً بالقول الأمر فإنَّ جميع ما يصدر منه حقَّانيٌّ وحقيقيٌّ، إلاَّ أنه في الآن عينه، مجردٌ وساطة لقانون الخلق. ووفقاً لما قدَّر له، قامت طبيعته التكوينية على بُعد مركَّب: فالخالق المخلوق يُتمدِّج وحدة الأضداد من أجل ديمومة الخلق وتجده. هذا القانون متأصلٌ في الوجود منذ الأزل؛ لكن التعرُّف إلى ماهيته لا يُحصَل إلاَّ بشهود العقل وشهود القلب معاً. وفي تحقُّقهما يتحقَّق وعيٌ فائقٌ ومعرفةٌ فائقةٌ يدعوها ابن عربي بـ «الخيال الخالق». وهذا الأخير خيالٌ شهوديٌّ، والتعرُّف إليه تعرُّفٌ حضوريٌّ لا تشوبه شائبةٌ ولا يمنعه حجاب. وما ذلك إلاَّ لأنَّ كلَّ خيالٍ خلاقٍ هو تجلٌّ وتجددٌ للخلق. ولذا، فالخلق في ميثاق الوعي الفائق، ليس إبداعاً لشيءٍ لا وجود له، أو إبداعاً على غير مثال سابق، فذلك مستحيلٌ عقلاً وفعلاً، ولا هو فعل قام به الحقُّ في زمن مضى دفعة واحدة، ثمَّ فرغ منه، وإنما الخلق ذاتٌ أزليَّةٌ أبديةٌ تظهر في كلِّ آن في صور ما لا يُحصى من الموجودات كثرة. فإذا ما اختفت فيه صورةٌ تجلَّت في غيرها في اللحظة التي تليها. ما يعني أنَّ فعلية الخلق هي حركة التجليِّ المتجدد، والمخلوقات هي تلك الصور المتغيرة

الفانية التي لا قوام لها في ذاتها، وإنما قوامها بالحق الذي يوجد بمقتضى علمه، ويحفظ وجودها على النحو الذي يشاء، بمقتضى قدرته وإرادته. فـ: «إذا قلت القديم ففي المحدث، وإذا قلت الله ففي العالم، وإذا أخليت العالم من حفظ الله، لم يكن للعالم وجود، وإذا سرى حفظ الله في العالم بقي العالم موجوداً، بظهوره وتجليه يكون العالم باقياً... وهكذا يكون الخلق عند ابن عربي هو عين التجلي؛ يعني بذلك، إخراج ما له وجود في حضرة من حضرات الوجود إلى حضرة أخرى، أي إخراجها من الوجود في العلم الإلهي إلى الوجود في العالم الخارجي، أو هو إظهار الشيء في صورة غير الصورة التي كان عليها من قبل. بيان الأمر أن العالم من حيث بطونه في العلم الإلهي، هو حقيقة أزلية دائمة لا تفتى، ولا تبدل، ولا تتغير إلا من حيث صورها، أما حقيقة ذاتها وجوهرها فلا تخضع للكون والفساد، وإنما تخضع لهما صورها المتكثرة، ومظاهرها المتعددة. ذلك هو أفهوم الخلق في تنظير ابن عربي: تجلُّ إلهيٌّ دائمٌ في ما لا يحصى عدده من صور الموجودات، وتغيُّرٌ دائمٌ في ما لا يحصى من صور الموجودات، وتحوُّلٌ مستمرٌّ في الصور في كلِّ آن، وهو ما يطلق عليه اسم (الخلق الجديد). فالله هو الوجود المطلق، وكلُّ موجودٍ من الموجودات صورةٌ من صورهِ، والصورة إن أخذت في جزئيتها ليست هي الله في إطلاقه، إنما هي مجلى من مجاليه. [أبو العلا عفيفي- التعليقات على فصوص الحكم - الجزء الثاني - مصدر سبق ذكره - ص 213.]

يلامس العارف ذو الوعي الفائق - ومن خلال معرجه المعرفي واختباراته المعنوية - سرَّ الوجود في ذاته. وبهذه الملامسة التي يقترن فيها الذوق اللطيف بالعقل الشاهد، يذوي الجدل الذي شهده تاريخ الفلسفة ودار حول معضلة فهم التعارض بين خلق العالم من عدم أو خلقه من شيء كان قبله. فهذا تعارضٌ تنحجبُ بسببه معرفة الخاصية المعرفية الفريدة التي ابتكرها ابن عربي حيال التعرُّف على ماهية الموجود الأوَّل وأطلق عليه مسمًى «الحقُّ المخلوق به». ولأنَّه بهذه الصفة، فهو مخلوقٌ متفرِّدٌ بذاته، فاعلٌ بالخلق من جهة الواقع، منفعلٌ بالحقِّ الأعلى من جهة الغيب. وهو لذلك حظي بمنزلة الخلق الأوَّل المتجليِّ بالكلمة الإلهية البدئية «كُن». فهذه الكلمة يمثلها ابن عربي بـ «النفس الإلهيَّة»، وهي تعني الانبلاج كما ينبلع الفجر. بهذا يغدو الخلقُ أساسَ كشف الذات الإلهية لنفسها، ولذا، فلا مجال هنا للخلق من عدم لئلا تنشأ هوةٌ لا يمكن لأيِّ فكر عقلائيٍّ أن يمدَّ فوقها جسراً، لأنَّ تلك الهوةَ نفسها وبطابعها التمييزيَّ قائمةٌ على المعارضة والإبعاد بين الأشياء. فالتنفسُ الإلهيُّ يُخرجُ - ما يمسيه ابن عربي - نفساً رحمانياً، وهذا النفسُ هو الذي يمنح الوجود

والحياة لكل الأجسام «اللطفية» التي تشكل الوجود الأولي والتي تحمل اسم العماء.. إلى هذا الأمر يشير الفيلسوف الفرنسي هنري كوربان بذكره الحديث المنسوب إلى النبي (ص) لماً سئل أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ فأجاب: كان في عماء، ما فوقه هواء وما تحته هواء. يرى كوربان أن هذا العماء الذي يصدر عنه والذي فيه يوجد أزلاً الكيان الإلهي، هو نفسه الذي يقوم في الآن ذاته بتلقي الأشكال كلها، ويمنح للمخلوقات أشكالها: إنه نشطٌ وسكونيٌ، متلقٌ ومحققٌ، وبه يتم التمييز داخل حقيقة الوجود باعتبارها الحق في ذاته. إنه من حيث هو كذلك الخيال المطلق واللامشروط. وعملية التجلي الإلهي الأصلية التي من خلالها «يظهر» الوجود لنفسه بالتميز في وجوده الخفي، أي بإظهاره لذاته ممكنات أسمائه وصفاته والأعيان الثابتة، هذه العملية تعتبر خيالاً فاعلاً وخلاقاً وتجلياً. العماء بهذه الدلالة هو الخيال المطلق أو التجلي الإلهي أو الرحمة الموحدة، تلكم هي بعض المفاهيم المترادفة التي تُعبر عن الواقع الأصل نفسه، أي الحق المخلوق به كل شيء، وهو ما يعني أيضاً «الخالق المخلوق». فالعماء هو الخالق، بما أنه النفيس الذي يصدر عنه لأنه مخبوءٌ فيه: وهو من حيث هو كذلك اللامرئي و«الباطن». والعماء هو المخلوق باعتباره ظرفاً ظاهراً. فالخالق المخلوق يعني أن الوجود الإلهي هو المحجوب والمكشوف، أو أنه هو الأوّل والآخر. [هنري كوربان- الخيال الخالق عند ابن عربي].

IV

الوعي الفائق لفينومينولوجيا الغيب

لنا هنا سؤالٌ جوهرى:

ما نوع الوعي الذي نعي به الظهور الغيبي، وهل من إدراك لهذا الظهور يُستدل عليه بالعقل، وما طبيعة ومكانة هذا العقل الذي يتولى هذه المهمة؟..

نجد في ما بذلته الحكمة المتعالية الصدراتية ما يستظهر معرفة الكون الكبير (العالم) والكون الصغير (الإنسان) بوصفهما فينومينولوجيا وعي فائق. فالكون الطبيعي - وفقاً للنظرية الصدراتية - منحكم إلى التدبير الرحماني، ومجيبٌ لنداءات الأمر والوحي من غير سؤال أو تردد. والكائن الإنساني منحكم في معرفته إلى الفيض المقدس الذي منه ينتزك العلم الهادي على العقول والقلوب. فإن طبيعة الإدراكات والأفهام المتعلقة بالكون هي ذات صلةٍ وطيدةٍ بمدى سعة الوجود الإنساني، بحيث يستطيع الإنسان التعرف على

الموجودات بمقدار سعته العقلية والنفسية. فالكون اللامتناهي له مراتب وأطوار يمكن لكل إنسان أن يتعرفها بمدى قابليته للمعرفة. وقد عبر ملاًصدرا عن ذلك ببيان أن الظواهر المادية المحسوسة تحكي الحقيقة الغيبية وإن لابسها الضعف بسبب كثافتها والحواجب المحيطة بها. لكن الأشياء التي فوق مرتبة المادة- سواء كانت برزخية أم عقلية- فإن لها حكايتها الأقوى قياساً إلى الأشياء المحسوسة. تعتقد الحكمة المتعالية أن الإنسان، وبقدر سعته الوجودية، يصل إلى متن الواقع ويتوسّع في دائرة المعاني الموجودة لديه، وعلى أساس هذا الوصول، يصير العلم بالعلّة منتجاً للعلم بالمعلول، وتبعاً لهذه القاعدة المنطقية الفائقة، يتعلّم الإنسان حقائق الأشياء بعد الفناء في الله، ولكن لا كإفاضة صورة من الشيء في قلب الإنسان العالم، ولا كالنظر إلى الشيء المعلوم في مرآة الحق، بل كالنظر إلى حقيقة الشيء في الموطن الخاصّ به. وعليه، تذهب نفس العالم نحو المعلوم، وتدرّك حقيقته كما هي. وعلى أساس هذا التفسير يحدث شهود الأشياء في مواطنها الخاصة بها من خلال شهود علّتها. فمع أن لكل شيء في موطن الطبيعة، وفوق ذلك في موطن البرزخ، وفوقهما في الخزائن الإلهية، بل إلى ذلك كلّ في علم الحقّ الذاتي، وجوداً بسيطاً جامعاً إلهياً، وأنّ جميع هذه الموجودات في مواطنها أمرٌ واحدٌ ومشكّكٌ (متراتب).. إلا أن مفهومها وماهيّتها واحدة متشابهة تعرضها الكثرة بالعرض وتتبع الوجود. (جوادي آملي (ص 269-279).

يبقى التساؤل ضرورياً أيضاً، عمّا لو كان من سبيل لاستكشاف إمكانات العقل في إدراك ظهورات الغيب؟..

الكلام على العقل في هذا المقام ينحو نحواً غير مألوف في سياق الجهد المبذول لوعي الرابطة الامتدادية بين أطواره المعرفية المتعددة. ففي مسرى التعرف على الموجودات كمظاهر إلهية يرى جمع ممّن جاوزوا العقلانية الصلبة التي أوقفت نفسها على ظاهر الشيء، أن من شأن التوصل إلى ما يمكن إدراكه بشهود العقل، عبر ما ليس عقلائياً أن يفضي إلى زيادة التصور العقلاني عمقاً عن الغيب. لكن هذا التحويل الذي يجريه الوعي المجاوز لجهة توحيد العقلاني والأعقلاني، سوف يفتح أفقاً مفارقاً في ميتافيزيقا الوعي. من مزايا هذا الأفق المفارق، الوصل المنهجي بين فاعلية الغيب في الواقع، ومؤثرات هذه الفاعلية في تنشيط قابليات العقل واستعداده للامتداد إلى ما وراء عالم الحسّ. هذا الأمر يتيح للإيمان بالغيب حضوراً بيناً في الواقع يفترضه الترابط العميق بين معرفة الطبيعة (المعرفة العلمية)، ومعرفة ما فوق الطبيعة (المعرفة الفلسفية)، ومعرفة الغيب في ظهوره، أي (المعرفة الإلهية). وفق هذه الترابطية، تأخذ العناصر الأساسية لعلم ظهور الغيب بالتشكّل ليكون لدينا خاصية

أبستمولوجيةً توحد العقلانيَّ واللاعقلانيَّ على أساس «ديالكتيكية متعالية» يجمع الأضداد ويحقق التناغم في ما بينها.

هذا يفترض منطقيًا، الأخذ بالمناهج العقلية كتمهيدات ضرورية من أجل الوصول إلى فهم ما يستتر وراء عالم الخلق فهمًا عقليًا ومعرفةً حضوريةً. أمَّا النتيجة التي يؤول إليها هذا التناغم فهي مشاهدة فعل الحق المتجلي بالخلق بالشهود العقلي. من مفارقات هذا الطور الشهودي أنه وهو يدأب على استكشاف الحقائق العليا المحتجبة، لا ينفك عن الاعتناء بالمراتب الموجودات البادية للعيان كلِّ بمقدار سعتها. وهذا العقل الذي سمَّاه الحكماء بـ«العقل القدسي» هو إياه العقل الشهودي الذي ينطوي في ذاته على العقل المبتدئ، إلا أنه يفوقه في درجات التعالي. ويشير ابن سينا إلى مكانته المحورية في فهم حقائق الموجودات التي لا يمكن فهمها وتعلُّقها عن طريق العقل المقيّد بعالم الحس.

خلاصة القول أن ما يُشاهد من قبل الخواص يُنقل إلى غيرهم من أتباعهم ذلك بأن هذا العقل - حسب ابن سينا- هو سرِّياته في أزمنة الناس. [ابن سينا، كتاب الشفاء، المقالة الرابعة- ص 169-182]. فالعقل الشهودي هو الذي تُعرف به النماذج المطلوبة للحياة وفي مقدمها نموذج التدبير السياسي. وهو ما يتجلى في عقل النبي والوليِّ وسائر المصلحين من العرفاء. وهذا العقل بهذه الصفة الفعلية هو نفسه ما يسميه العرفاء العقل الوحياني الذي يتولى مهمة توثيق ما لم يستطع عليه العقل الفلسفي صبرًا وتدبُّرًا. ذلك بأنه عقل فائق يدرك الحقائق الكلية المطلقة بالكشف، ولا يشقُّ عليه إدراك الظواهر الجزئية وماهيتها.

V

النومينولوجيا: أو السبيل إلى وعي الشيء في ذاته

على خلاف ما هو عليه الفهم الآمن في «فينومينولوجيا الغيب»، لا تأتينا الفينومينولوجيا الدنيوية إلا بأفهام مكتظة بالتشاؤم. ولما أن جعلت السؤال المريب شرطًا وحيدًا للمعرفة، تبددت إمكانات الحصول على الأجوبة الآمنة. فالإنسان والكون- في معارف هذه الأخيرة - يشكَّلان معًا كينونةً متشظيةً ومقدوفاً بها في التيه. وكما أعرب أغلب فينومينولوجيي التجربة الحديثة - فإن الكينونة متروكة بلا راع ولا حافظ ولا صائن لها من العدم. بذلك اقترف فينومينولوجيو الحداثة خطأ أنطولوجيًا فادحًا لما سألوا عن ماهية الأشياء من دون أن تكون لديهم فكرة صحيحة عن طبيعتها، إذ لا يمكن معرفة الماهية من دون معرفة الوجود. ولأن الفلاسفة أهملوا الوجود، فقد تعدر عليهم الوصول إلى فهم ماهيته. وبالتالي، لن يكون

مستهجناً القول أن إهمال الماهية والوجود هو سمة متأصلة في الميتافيزيقا الأرضانية كما عرضها المشاؤون وأتباعهم من المتقدمين والمتأخرين.

لم تفلح فينومينولوجيا العقل الأدنى بفهم حقيقة مبدأ الأمر، أي «المخلوق الأول»، وكانت النتيجة أن أعرضت عنه احتساباً ليقين بدا لها مستحيلاً. بدلاً من ذلك، راحت تدور دورتها الأبدية حول أسئلة تتسلسل إلى ما لا نهاية، ثم لم تنفلت من برائته قط [محمود حيدر- «أصالة النومينولوجيا عرضية الفينومينولوجيا» - فصلية الاستغراب- العدد 27]. ربما علينا لكي يستوي الكلام حول أطروحة فينومينولوجيا الغيب على نشأة سوية، أن نؤسس لحلقات تفكير تقوم على مراجعة ميتافيزيقية تعيد الاعتبار إلى الأصل الذي منه وبه ابتداء العالم كظاهرة.

منشأ المعضلة في ظاهراتيات الحدائثة، يعود إلى سوء الفهم الميتافيزيقي لأول ظاهرة وجودية، أي إلى ظاهرة نشوء الكون الذي اتفقت الفينومينولوجيا اليونانية والحديثية معاً على أنه هو الشيء الذي يظهر من تلقاء ذاته. وبالتالي، هو نفسه الشيء الممتنع ذاتاً عن المعرفة، والذي ينبغي تعليق الحكم عليه. النتيجة التي ترتبت على هذه «المسلّمة» جاءت على خلاف ما تقتضيه البراءة العلمية، ومؤداها تقييد العقل وتعطيل إمكاناته إلى حدّ إنكار العلة المظهرة لهذا الشيء. وما ذاك إلا لأنّ العقل الفينومينولوجي الدينيّ منذ بداياته التأسيسية قرّر النظر إلى «النومين» كعلة تامّة نشأت من ذاتها بذاتها ولذاتها، ولا حاجة لها إلى علة خارجية تدفعها إلى الظهور. وبالتالي، سيضطرّ الناظر إليها لأن يتخذ هذه المسلّمة دُربةً له، كقاعدة ضرورية لوصف ما هي عليه ظواهر الموجودات في الواقع.

في الميتافيزيقا الحديثية، دارت الأفهام حول النومين مدارات شتّى من الجدل، إلا أنّها في خواتيمها لم تفارق ما تداوله حكماء اليونان وفلاسفتهم. هو حيناً نفس الأمر المكمون في الشيء، وهو عصيٌّ على الإدراك، ولا يُعرف إلا حين يبدو لنا في الواقع العينيّ.. ذلك ما كان أشار إليه هايدغر لما بيّن أنّ الحدائثة أخفقت في ابتكار تعريف للكليات يوازي أو يجاوز ما وضعه الإغريق. وإنّ فلاسفة اليونان مذ حدّدوا المعالم الأساسية لمبادئ فهم الوجود لم تتحقّق خطوة جديدة من خارج الحقل الذي ولجوه أول مرة.

نَدْر أن سُئلت الفلسفة عن الدوافع التي جعلتها تميل إلى الاعتناء بظواهر الموجودات والإعراض عن الأصل الذي هو علة إظهارها. الراجح أنّ سبب ذلك يعود في الغالب إلى أنّ الفينومينولوجيا لم تكن سوى مُركّبٍ ميتافيزيقيّ اتخذ مكانة حاكمة في تاريخ الميتافيزيقا.

ابتدأت الملحمة مع السوفسطائية وما تلاها، ثم مع الانعطاف الأرسطي عبر المقولات العشر، ثم امتدت إلى عهود الحداثة بأطوارها المتعاقبة. ولقد تخالفت التنظيرات أو تقاطعت، بصدد ماهية الفينومينولوجيا، وهويتها المعرفية، وطرائقها في التعرف إلى موضوعاتها. ولسوف نرى كيف امتلأ المعجم الفلسفي الحديث بما لا حصر له من التعاريف. منها من مضى إلى أن المعنى البدئي لكلمة ظاهرة (Phainomenon) مشتق من فعل (Phainesthai) بمعنى «ظهر». ومنها من رأى أن الظاهرة هي ما يظهر من تلقاء ذاته، أو ما هو باد للعيان، بقطع النظر عن السبب الكامن وراء إبدائه.

لا نتريب القول أن مسعانا إلى تأصيل المعرفة بالموجود الأول، ينبغي أن يكون محمولاً على رهان معرفي يسترجع ما قوضه النسيان في تاريخ الميتافيزيقا الكلاسيكية التي تحوّلت إلى فينومينولوجيا مقطّعة الأوصال. وحين يكون سمت العلم بالشيء في ذاته وغايته استشكاف المنسي والمغفول عنه من الوجود، فمما لا ريب فيه حالئذ، أننا بإزاء مهمة عظيمة تستلزم أول ما تستلزم، مهمة إيجاد المنهج الموصل إليه. ولكونه علماً ينشد التعرف على المظهر الأول، أي على الموجود البدئي وسرّ ظهوره، والكيفية التي ظهرت منه الكثرة، تُعيد النومينولوجيا، أو ما يسمّى «علم النومين»، الاعتبار لكلام متجدد حول فينومينولوجيا الوجود المتعين على نحو يجاوز الثنائيات المؤسسة للمعضلة الميتافيزيقية في القول الفلسفي الحديث. ولذا، فإن المهمة التأسيسية لعلم «النومينولوجيا» هي إذاً، استكشاف حقيقة موجود فطرت موجوديته على وحدة البساطة والتركيب. وبالتالي، إدراك حقيقة هذا الجوهر الوجودي الذي حظيت ذاته بفرادة جمع الوحدة إلى الكثرة، هو الشيء الوحيد الذي تقوم طبيعته التكوينية على الثراء والفقر في آن، أي الاحتياج إلى موجدته وخالقه وكونه مبدأ مؤسساً لعالم الممكنات.

حين وقفت المدارس الفينومينولوجية الحديثة باندهال أمام «النومين» (الجوهر في ذاته)، دأبت على تعريفه بالألا مشعور به، أو بالشيء المصموت عنه والمغفول عن سيرته. غير أن هذا «التسقيط المفهومي» لـ «الشيء في ذاته» كمظهر أول لم يكن بداعي النظر إليه كأمر بديهي، وإنما لكونه السر الذي استتر عن النظر، وعزّ فهمه على طبائع العقول المشغولة بدنيا المظاهر. ولما تنبه إدموند هوسرل إلى مشكلة تقديم الفينومينولوجيا كعلم ومنهج بينما هي مفصولة عن أصلها، طفق يرتب نظاماً لتفكير مفارق يقصد منه إخراج مشروع الفلسفي ممّا ينطوي عليه من إغماض، وما قد يسفر عنه من عثرات في بنيتة التكوينية. لذا، سيطلق شعاره الأثير بضرورة «الرجوع إلى الأشياء ذاتها» (To The Things Themselves).

أما ديناميات الرجوع إلى الأشياء في ذاتها واستبطان ماهياتها، فهذا ما لم نشهد له بيئة لدى هوسرل. حصل ذلك رغم تميزه عما ذهب إليه الإغريق حين استعملوا مصطلح «الأبوشي» للإشارة إلى استحالة معرفة الشيء في ذاته. لكن هوسرل أراد تأويل هذا المصطلح في إطار منهجيته الجديدة التي تقول بالتقييد لا «الاستحالة»، أي بلزوم التعليق المؤقت للحكم على طبيعة الموجود الأول وسره المكمن، وذلك من أجل التوجه نحو مقام متعال (ترانسندنتالي) تُدرَك فيه الصور العقلية الحقيقية للأشياء تبعاً لتلازم «القصديّة» و«الشعور»، اللذين يشكّلان جوهر منهجه الفينومينولوجي. الفينومينولوجيون من نظرائه، وكذلك الذين جاؤوا من بعده، سيواجهون هذه المعضلة، فضلاً عن معضلة التوفيق بين توصيف الظواهر وتعليق الحكم عليها. بسبب من هذا التعقيد المعرفي، سوف تنمو التباينات وتتضاعف حيال تعريف ماهية وهوية ومهمة المنهج الفينومينولوجي ومقاصده. من أبرز تداعيات هذه القضية أن جمعاً من هؤلاء ذهبوا شوطاً أبعد ليقرروا أن الفينومينولوجيا هي علم الماهيات الذي يُدرَك بوساطة الحدس، بوصفه المرحلة القصوى من إدراك معنى الظواهر. والحدس - كما يقرّر المشتغلون بعلم الشيء في ذاته - هو المقدرة على التوغّل عبر الحاجز الفاصل بين الوعي والوعي الباطني (اللاوعي). ولأنّ هذا الأخير متّصل بالوعي الكلي، فإنّه يستطيع العثور على مَنفذٍ إلى مصدر لمعرفة مفارقة لأعراض الأشياء ومظاهرها.

المُحقّق عن هوسرل أنّه حاول فهم الشيء في حضوره الأولي البدئي في العالم. وأنّ هذا الشيء سيكون عنده موضوع الإدراك الحسي، والجوهر الحامل للمقولات، واستطراداً، هو ما يُقابل الذات العارفة على مستوى نظرية المعرفة. لكنّ مشكلة فهم حقيقة الأشياء لدى رائد التنظير الفينومينولوجي المستحدث، هي تلك التي ستظهر بصيغة الاستفهام الذي يحتاج إلى جواب: كيف يمكن لذات واحدة، من دون أن تتعرّف إلى تاريخ الفكر البشري، أن تعود إلى العلاقة الأولية مع الأشياء المحضة، لتعيد تحديد حقيقتها من جديد؟

حيال هذا الاستفهام، دأب هوسرل في مسعاه المنهجي على عدم الفصل بين «النومين» و«الفينومين»، بل جعلهما كينونة واحدة، يُمكن التعرّف إليها حضورياً من دون توسّط المفاهيم. وهو في هذا التصعيد المعرفي يكون قد اقترب بصورة ملحوظة ممّا ذهبت إليه فينومينولوجيا الغيب من دون أن يتمكن من النفاذ إلى فضاءها المتعالي. فلقد اعتقد أنّ ذات الأشياء (النومين) هي نفسها التي تحضر، فيُدركها الفاعل المعرفي - أي الإنسان - حيث يحصل التطابق بين الذهن والعين من بعد أن كانا منفصلين. وهذا الاعتقاد جاء نتيجة فرضيته التي تقول إنّ ذات الأشياء هي ماهيتها. أي هي نفسها الخصائص التي تميّزها والعناصر التي

تكوّنها وتبدو من خلالها للعيان. سوى أنّ هذه التأويليّة المتقدّمة حيال الظاهراتيّة لدى هوسرل، لم تجد الأفق الذي يفتح على تحقيق حلّمه الكبير في إخراج العلوم الأوروبيّة من مأزقها الأنطولوجي. وما ذاك إلاّ لإصراره على جعل الفينومينولوجيا علماً قائماً بذاته ومستقلاًّ عن كلّ المسلّمات الميتافيزيقيّة. وهذا هو الأمر الذي سيؤدّي به - وبسبب «التقويس» أو «تعليق الحكم»- إلى المكوث مجدّداً في دنيا الإغريق.

من بعد هوسرل، سنشهد على انعطافات غير محمودة النتائج في مساعي هايدغر وتنظيراته. فقد حصّر الأخير فينومينولوجيا الوجود بفهم ما قد يسفر عنه العطاء المتبادل بين الكينونة والإنسان المتعرّف «الدازين». أي أنّه سيعيد نقل المعضلة إلى الإنسان كموجودٍ محوريٍّ في فهم الوجود الذي يواجهه. إلاّ أنّه في دراسته الشهيرة «ما الميتافيزيقا؟»، يعود هايدغر القهقري إلى دائرة التعتيل ليُصرّح بأننا لا نستطيع أن نصل إلى معرفة نفس الأمر وواقع الأشياء، وإنّما تتعاطى مع ظهوراتها فقط. لكنّ هذا الإقرار بالعجز عن معرفة الشيء في ذاته، بدأ أنّه يُناقض مكوّنًا أساسيًا في منظومته الفلسفيّة حين احتجّ على تاريخ الميتافيزيقا منذ الإغريق إلى ما بعد الحدّثة على أنّه تاريخٌ مطبوعٌ على «نسيان الكينونة». الثابت أنّ هايدغر أخذ مسلكه الظاهراتي عن أستاذه هوسرل، ولاسيّما لناحية قوله بالوحدة بين ذات الشيء وظهوره العيني، إلاّ أنّه سيخالفه الرؤية في ما بعد. وفيما كان هوسرل يقول بأصالة الماهيّة والظهور في آن، انبرى هايدغر إلى القول بأصالة الظهور، حيث يظهر الوجود من خلال وعي الدازين له. ولذلك، فإنّ أصالة ظهور الوجود بوساطة «الدازين» لا تعني قريباً أو تمثلاً لأصالة الوجود، كما نظرت لها الحكمة المتعالية في الفضاء الإسلامي، ذلك لأنّ رؤية هايدغر للكينونة لم تنفذ إلى الماوراء والألامتناهي، بل طفقت حبيسة دنيا المقولات الأرسطيّة ولم تغادرها قط. لذلك، يصرّح هايدغر باستحالة قدرة الدازين على تجاوز الكينونة لكي يتحقّق بإدراكاتٍ أعلى من فضاءاتها المتاحة. فالمعنى عنده هو أنّ «الدازين» (الإنسان) حين يتواجه مع الكينونة بانفتاحٍ ووعي، ويرمي نفسه في لجّتها، تظهر له حقيقة الوجود بقدر وعيه واستعداده. وعليه، تُصبح الموجودات ذات معنى حين تصير تحت مرأى وعي «الدازين» لها.

VI

دُرْية الاقتراب من فينومينولوجيا الغيب

في حقبةٍ تاليةٍ من تطوره الفكريِّ سوف يستأنف هايدغر ما توقّف عنده أستاذه هوسرل، أي وجوب تفعيل نظريّة فهم الأصل الذي نشأت منه الظواهر. لقد كان من البينّ لديه أنّ الفشل الأساسيّ للتفكير الميتافيزيقيّ، هو أنّه تصوّر الكينونة كأرضيّة أبدية ثابتة وغير متغيّرة، أي أنّها السبب الأوّل *causa sui*، أو «المحرّك غير المتحرّك».. أو بما هي «حضور دائم» *standige Anwesenheit, stetes Vorhandensein*، «قائم الآن» *[An nunc stans]*. **Introduction to Metaphysics, trans. Ralph Manheim (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1959), pp. 180-82, 193**. لكنّ الكينونة - حسب تصوّره اللاحق- ليست سبباً أو أرضيّة أبدية بل إنّها حدثٌ *Ereignis* - «يمنح» أو «يعطي» أكثر من أيّ سبب أو أرضيّة. ولأنّها حدث، فستصبح «أكثر غموضاً من أيّ شيء غامض، وأبسط من البسيط، وأقرب من القريب، بل وأبعد من البعيد، الذي فيه نحن البشر نعيش حياتنا الزمنية». لكن، أي نوع من الحدث هي هذه الكينونة؟ يجيب هايدغر بأنّها حدث الوحي أو الانكشاف *Unverborgenheit*، وبالتالي فهي ليست شيئاً، «كائنًا» يمكن الكشف عنه في حدّ ذاته. بل هي حدث «الإضاءة»، *Lichtung*، الذي ينير الكائنات بما في ذلك الإنسان. على هذا النحو، تبقى الكينونة غير مرئية، بل «الأكثر خفاء من الخفي». وأمّا كشف الكائنات فيعني جعلها تتفتح، و«تحريرها»، والسّماح لها بأن تظهر على أنّها ما هي عليه. ومن ثمّ فإنّ حدث الوجود هو حدث كشف الحقيقة. وباعتبارها حدثاً يؤسّس العالم، فإنّ الكينونة هي في الأساس ذات طابع زمنيّ. بل إنّها في جوهرها هي الزمان نفسه. وفقاً لغادامير، استطاع هايدغر أن يحطّم «المخطّط الترنسندنتالي» للفلسفة ما بعد الديكارتيّة والكانطيّة، والذي يكون الزمان بموجبه وظيفّةً للوعي الذاتي، والشكل البديهيّ الخالص للحدس الذي يتمُّ بوساطته اختبار العالم.

كفّت الميتافيزيقا التي عهدناها مع قدماء الإغريق عن أن تكون العلم بالهيات ما بعد الطبيعة. جرى هذا من بعد أنسها المتمدادي بالمفاهيم، حتى لقد أخذت إلى دنيا الطبيعة، ودارت مدارها، ولم تكن في مجمل أحوالها ومشاغلها سوى مكوثٍ مديدٍ على ضفاف

الكون المرئي. لقد انسحرت الفلسفة الأولى بالبادي الأوّل حتى أشركته مُبديه وبارئه، ثمّ راحت تخلع عليه ما لا حصر له من ظنون الأسماء: المحرّك الأوّل غير المتحرّك، «النومين أو الشيء في ذاته»، «العلة الأولى» و«المادة الأولى أو الهولي»، وأخيراً وليس آخراً «القديم والأزلي». .. وجرياً على هذه الحكاية ستنتهي إلى نعته بالموجود الذي أوجد ذاته بذاته من عدم، ولما أن وُجدَ لم يكن له من حاجة إلى تلقّي الرعاية من سواه. هو بحسب «ميتافيزيقاهم» كائنٌ مكتفٍ بذاته، ناشطٌ من تلقاء ذاته، ومتروكٌ لأمر ذاته.

الفلسفة الحديثة - حتى وهي في ذروة دهشتها بذاتها - لم تَبْرَح هذه المعضلة الموروثة عن السلف الإغريقيّ. مبدأها المنبسط على ثنائِيَّة «النومين» و«الفيومين» ظلّ ملازمًا لها كما هو في نشأته الأولى. وبسبب من هذه الملازمة تجددت ألوان المعضلة وتكثرت أنواعها، واستدام الاختصام والفرقة بين جناحي الثنائيّة. ولما لم يكن لهذا المبدأ أن يبلغ مقام الجمع بين الجناحين، أفضت الإثنيّة في علوّها الإنشطارِي إلى وثنيّة صارخة حلّت ورسخت في قلب الميتافيزيقا، قديمها ومستحدثها. من هذا النحو، لم يُفلح النّظام الفلسفيّ الكلاسيكيّ في مجاوزة معضلته الكبرى المتمثّلة بالقطيعة الأنطولوجيّة بين الله والعالم. وهو حين تصدّى لمقولة الوجود بذاته، أخفق في إدراك حقيقته، ثمّ أعرض عنها وأخلد إلى الاستدلال المنطقيّ والتجربة الحسيّة. لهذا ظلّ الموجود الأوّل في هندسة العقل المقيّد بالمقولات العشر لغزاً يدور مدار الظنّ، ولما يبلغ اليقين. وبسبب من قيديّته سرّت ظنونه إلى سائر الموجودات ليصير الشكُّ سيّد التفلسّف منذ اليونان إلى ما بعد الحداثة. من أجل ذلك، سنرى كيف سيخفق التاريخُ الغربيُّ رغم احتمائه بهندسات العقل الذكيّ، في إحداث مسيرة حضاريّة مظفّرة نحو النور والسعادة. فلقد تخلّل ذلك التاريخ انحدار عميق إلى دوامة المفاهيم والاستغراق مليّاً في أعراض المرئيّات الفانية. النتيجة أنّه كلّما ازدادت محاولة الإنسان فهم دنياهُ وعالمه الواقعيّ ازداد نسيانه ما هو جوهرِي. والنظّار الذين قالوا بهذا لا يحصرون أحكامهم بتاريخ الحداثة، بل يرجعونها إلى مؤثرات الإغريق، حيث وُلدت الإرهاصات الأولى لتأولات العقل الأدنى. وهو العقل إيّاه الذي سترته الفلسفات اللاحقة، لتصبح العقلائيّة العلميّة معها حكماً لا يناعه منازعٌ في فهم الوجود وحقائقه المستترة. وكحصيلة لمسارات العقل الأدنى ستأخذ الثورة التقنيّة صورتها الجليّة، لتفتتح أفقاً تفكيرياً سيعمّق القطيعة مع أصل التكوين وحقيقة الوجود.

لم تهمل الميتافيزيقيا التقليدية (القبلية) حقيقة الوجود فحسب، بل أهملت أيضاً حقيقة الحقيقة. أي أنها تجاوزت في إهمالها حقيقة الشيء في ذاته ثمّ لتهمل حقيقة موجد هذا الشيء. إنَّ ما يؤخذ على المنطق الأرسطيّ أنّه يظهر عاجزاً عن إدراك المعرفة التصوريّة، وكذلك في إدراك المعرفة التصديقيّة. بيان ذلك أنّ المعرفة التصوريّة لا تستقيم في هذا المنطق، وهذا عائداً إلى أنّ تعريف آية ماهيّة يوجب استخدام الأجناس والفصول، ولأنّ الأجناس العالية بسيطة، والحدّ غير ممكن حيالها، فسيكون متعدياً تعريف أيّ من الأجناس والأنواع التالية عليها أو الواقعة تحت سمائها.

سوف يؤدي هذا الخلل في الاسم الأنطولوجي للميتافيزيقا إلى صدع في المبدأ المؤسس للموجود الأوّل كظاهرة بدئية، الأمر الذي سيكشف عن مُشكلٍ بديهيّ سها عنه القول الفلسفيّ الإغريقيّ فضلاً عن لواحقه المستحدثة: فإذا كانت مهمّة الميتافيزيقا البحث في الوجود بما هو موجود، فإنّ مبتدأها ومنتهاها تمثّل بحصر معرفتها بالموجود في ظهوره العيانيّ وعدم الاكتراث بما هو عليه في خفائه وكُمونه. فإذا كانت الفينومينولوجيا تدلّ على الشيء كما يتبدّى في العلن، فإنّ هذا «المتبدّي» (النومين) ما كان له أن يتبدّى ويظهر لولا اتّصاله بمصدره الأوّل، الذي هو علته الفاعلة وماهيته وحقيقته الواقعيّة. وفي مجمل القول، ثمة من الاختلالات التكوينيّة في بنية التفكير الفينومينولوجيّ المحض ما يفضي إلى صرفها عن أن تؤدّي وظيفتها المنهجية في استقراء الوجود المتعين، على نحو يقيمها في مقام العلم التامّ القوام. في رأس قائمة الاختلالات هو الانفصال عن المبدأ المؤسس لكلّ ظاهرة، ووقوفها على التوصيف البحث لعلاّماتها الظاهريّة ولدلالاتها الرمزيّة على أبعد تقدير، وبالتالي افتقارها إلى نظريّة كاملة وراسخة في التبرير والتسويغ، وبقاء مفاهيمها الجوهرية والأساسية عامّة وغامضة.

VII

مستخلص

نحن إذًا، تلقاء ضربين من علم ظواهر الوجود:

الأول، ذاك الذي أخلد إلى أرض المرئيات، ولم يرَ إليها إلا تبعًا لأحكام المقولات العشر ومبادئها الفيزيائية. بسبب من ذلك، فإنَّ النظام الفينومينولوجيَّ الحديث سيعود القهقريَّ ليستعين بالمبدأ المؤسس للعقلانية الإغريقية المثلومة... أي إلى المبدأ الذي يقيد المعرفة الفلسفية بمقولة «الموجود بما هو موجود»، ثمَّ ينظر إلى هذه «المسلّمة» كأيقونة مقدّسة لا مرأى فيها. نتيجة هذا الاعتقاد كانت الجهرَ باستحالة معرفة الهوية الحقيقية للشيء في ذاته. ثمَّ لتؤول النتائج المترتبة على هذه الرؤية إلى نشوء ميتافيزيقا معتلة الأركان، لا تفقه من الموجودات سوى ظاهرها المكتظّ باللايقين.

الثاني: ذاك الذي جاوز القشرة الفيزيائية للوجود الظاهريّ، وأقام تبصّراته على توحيد الوجود وتعامله مع كثراته كنفس واحدة. فعلى أساس هذا العلم لن نرى من شقاق بين ما يتبدّى للعيان، وما يختزنه المتبدّي من حقائق مستترة. وعليه، يستوي القول أنّ «الشيء في ذاته» هو في كُونه عينُ ظهوره في العلن. فإنّما هو في حقيقته ليس تجريديًا ذهنيًا يمكن النظر إليه بمعزل عمّا يبدو فيه، فهو في خفائه عين البداء والظهور.

ومن أجل أن تصوّر نظرية معرفة لمثل هذه الصيرورة نقترح ما نسمّيه بـ «وحدة الأفق». تلك التي تتكامل فيها مراتب التعرّف على الموجودات بغية التوصل إلى إدراك ما يتخفى منها. و«وحدة الأفق» كنظرية معرفة هي ما تأخذ به فينومينولوجيا الغيب كمنهج تعرّف على ماهية الشيء وهويته الظاهرة. وهو منهج يتأسس على مسلمتين متلازمتين لا تقبلان الانفصال والتناقض: مسلمة العقل ومسلمة الوحي. عن طريق الوصل الواعي بين هاتين المسلمتين تنبسط وحدة الأفق لوعي فعل الغيب على ضربين متناغمين من المعرفة الشهودية: أ- شهود الحقيقة الدنيا بوساطة العقل في امتداداته إلى ما وراء المظاهر. ب- شهود الحقيقة العليا بالقلب المؤيّد بمعارف الوحي.

استكمالاً لهذه السيرورة التكاملية تأخذ فينومينولوجيا الغيب دُرْبتها الفريدة في معرفة الوجود والموجود. فالشهود الحضورية لذوات الأشياء يسري عبر سلسلة طولية مترابطة ومتداخلة تنتهي بشهود الفؤاد كإعراب عن الوعي الفائق بظواهر الغيب. فإذا كان العقل

يشهد على الأشياء كظهور حقيقيٍّ وفقاً لمبدأ الاستدلال والبرهان والتجربة، كذلك يشهد الوحي على ما فوق ذلك. وبالشهود العقليّ المتّحد بالشهود الفؤاديّ، تُدرّك حقائق الأشياء بما هي حقائقٌ واقعيّةٌ عينيّة. فما يوجد ويُرى في القضايا الوحيانيّة، له بعدٌ إحساسيٌّ واقعيٌّ كما في رؤية الأنبياء (ما كذب الفؤاد ما رأى)، وكذلك في ما يراه الأولياء والعرفاء من كرامات بوصفها واقعاً مشهوداً. ومع أنّ الكشف له حجّيته الذاتية للمكشوف له، إلّا أنّه لا يمكن نقله للآخرين إلّا من خلال ترجمة الآثار الناجمة عنه. ولعلّ أهمّ الفضائل التي يقدمها الكشف في معرض الاستدلال والبرهان، هو تقديم تصوّر صائب للعقل حيال القضايا التي تقع فوق مشاغله الحسيّة وقدرته الإستدلاليّة، ذلك بأنّ المزيّة الجوهرية للعقل المستنير بإضاءات الكشف والشهود، هي وضوح القضية ومعرفة ماهيّتها. فالتصوّر الصحيح لأيّ قضية يفوق التصديق بها أهميّة، باعتبار أنّ الاستدلال على مسألة ما يفترض تصوّرها بشكل صائب، أي كما هي موجودة في الواقع. (يزدان بناه - فلسفة الفلسفة - ص 365). ولأنّ ذوات الأسباب لا تُعرف إلّا بأسبابها» كما تبين الحكمة المتعالية، فذاك يعني أنّ العلم بالمسبّب إذا حصل عن طريق السبب فقد لامس طوراً علمياً فائقاً. ما يعني أيضاً أنّ الوصول إلى ذوات الأسباب هو أمرٌ متعلّق بالكشف والشهود ومنحصرٌ فيه. وعلى هذا الأساس، فإنّ شهود حقيقة الموجود هو مرحلةٌ عقليّةٌ عليا لتحقّق اليقين، ومن ثمّ فإنّ الحكمة الحاصلة عن طريق الكشف والشهود تكون أعلى من الحكمة العقليّة، وتكون المعرفة الشهوديّة للوجود حكماً حقّة.

غاية المعرفة إذن، كشفُ الكمون الذي هو مبدأ الموجودات. وهذا ما يتأتّى ثمره بمجاهدات العقل والكشف. أمّا العلم بسرّه فهو أمرٌ ممكنٌ فقط عن طريق العلم الحضوريّ الفعليّ والمباشر. في حين أنّ التفكير الحقيقيّ بهذه المنزلة المعرفيّة، هو بالسير الجوهريّ من الظاهر إلى الباطن ومن الكثرة إلى الوحدة، والسير من الظاهر إلى الباطن يشمل السير من ظاهر الكلام إلى باطنه، ومن ظواهر الأمور إلى ماهيّاتها، ومن الماهيّات إلى الوجود.. وبالتالي السير من الأسماء إلى الذات، وانتهاءً بالسير من الحقّ إلى الخلق.

* * *

لم يكن الكلام على «فينومينولوجيا الغيب» سوى دفع باتجاه «تفلسّف» مُفارق ينظر إلى هيئة البدء الأوّل بوصف كونه ظهوراً واقعيّاً قابلاً للفهم. الغاية من ذلك، التمهيد لأفق ميتافينومينولوجيٍّ يستجليّ المحبوء في علم الوجود، ويستظهر ما يختزنه الشيء في ذاته من قابليّاتٍ مؤسّسة لفتوحاتٍ معرفيّةٍ متجدّدة في عالم الميتافيزيقا...

عالم المبدأ
LMOLMABDAA



المحور

■ فينومينولوجيا الغيبيّ

جوش دي كيزر

■ علم الله الأزليّ في ظهوراته

عبد الرسول كشفى

■ الفحصُ القبليّ لفينومينولوجيا الغيب

شرف الدين عبد الحميد

■ البدأ في العلم الإلهيّ

محمد علي إسماعيلي

■ الظهور الفعليّ للعالم ونظرية سرّ القدر

فادي ناصر

■ غرضُ الله من إظهار العالم

والتر ستيس

■ كمال الاستجلاء الإلهيّ بالإنسان الكامل

محمّد مهدي گرجيان - صديقه محمّدي

■ وقائع الغيب وشهوده

محمود حيدر

■ الفينومينولوجيا القاصدة

جان هيبوليت

فينومينولوجيا الغيبي الوحي بما هو كينونة.. أو استثمار بونهوفر لأنطولوجيا هايدغر

جوش دي كيزر

باحث في الفلسفة واللاهوت. جامعة سانت. بول، مينيسوتا. أميركا.

ملخص إجمالي:

تحاول هذه الدراسة الكشف عن العلاقة بين ديتريش بونهوفر والفينومينولوجيا التي تمّ التفاوضي عنها إلى حدّ كبير منذ أن وصلت دراساته إلى مرحلة النضج، في لحظة ما من ستينيات القرن الماضي. وستبيّن أنّ توضيح هذه العلاقة يمكن أن يساعد في فهم المواقف اللاهوتية المهمة التي يتخذها.

كانت علاقة بونهوفر بمارتن هايدغر موضوعاً لبعض الجدل. وبينما ركّز البعض على نقده له، أكّدت مساهمات أخرى أحدثت على تأثره به. وفي حين يجب النظر إلى النقد والتأثر على أنّهما متكاملان، فإنّ الأخير يسلط الضوء على كيفية تأثير الفينومينولوجيا على بونهوفر في أثناء سعيه لصياغة منهجه اللاهوتي.

إلى ذلك، ستتعبّ هذه الدراسة أعمال أولئك الذين تحدّثوا عن العلاقة الإيجابية بينهما، في محاولة لإظهار كيف ولماذا تأثرت أطروحة بونهوفر لما بعد الدكتوراه «الفعل والكينونة»، بشدّة بالموضوعات التي كانت موضوع اهتمام هايدغر في كتابه «الكينونة والزمان». ومن أجل الوصول إلى استنتاجات محدّدة، ستطرّق إلى تأثر بونهوفر بكارل بارت (خصوصاً مقاله «القدر والأمثول»)، وذلك لإظهار أنّه رغم اتفاقه مع انتقاداته لللاهوت الليبراليّ، فقد رفض مقاربتة القائمة على الفعل (أي المقاربة المثالية) لمصلحة مقارنة أنطولوجية تعتمد على التطبيق المماثل لمفهوم هايدغر عن الكينونة.

* * *

مفردات مفتاحية: الكينونة - لاهوت الصليب - شركة القداسة - المحدودية المنغلقة - هايدغر - بونهوفر.

تمهيد:

اتّسمت علاقة ديتريش بونهوفر^[1] بمارتن هايدغر^[2] بالجدل. فقد ركّز البعض على نقده له، فيما أكّدت مساهمات أخرى على تأثره به. وفي حين يجب النظر إلى كلا النقد والتأثر على أنّهما متكاملان، فإنّ الأخير يسلط الضوء على كَيْفِيَّة تأثير فينومِينولوجيا على بونهوفر أثناء سعيه لصياغة منهجه اللاهوتيّ.

من أجل الوصول إلى استنتاجاتي، سأتطرق إلى تأثر بونهوفر في كتابه الفعل والكيونة بكارل بارت (خصوصاً مقاله «القدر والأمثول») وذلك لإظهار أنه على رغم اتفاقه مع انتقاداته لللاهوت الليبراليّ، فقد رفض مقاربتة القائمة على الفعل (أي المقاربة المثاليّة) لمصلحة مقاربة أنطولوجيّة تعتمد على التطبيق المماثل لمفهوم هايدغر عن الكيونة.

لقد كان بونهوفر، كما سنرى، مدفوعاً بالرغبة في استعادة الجوانب الحيويّة من لاهوت لوثر حول الصليب الذي يظهر فيه إعلان الله عن نفسه بشكل ملموس: الله كحاضر في كليّته بدل الآخر في كليّته. وهكذا يطوّر ما يمكن أن نطلق عليه لاهوت الجسد الصليبيّ - a crucicentric body theology حيث يصبح جسد المسيح جسداً أتباعه، أي الكنيسة. ورغم أنّ الاسترجاع التماثليّ لهايدغر يتضمّن، في جانبه الآخر، نقداً لمنهجية الإلحادية المنغلقة على ذاتها، إلاّ أنّ تأثيره، كوسيلة مساعدة لاستعادة لاهوت الصليب، استمرّ قائماً في أعمال بونهوفر اللاحقة.

أولاً: اكتشاف هايدغر:

لا بدّ من القول أنّ تفاعل بونهوفر مع هايدغر - باستثناء «المحاضرة الافتتاحية» في جامعة

[1]- ديتريش بونهوفر Dietrich Bonhoeffer : قسّ لوثرّيّ ولاهوتيّ وفيلسوف وشاعر أيمانيّ معاصر. ولد في 4 من فبراير 1906م، وتوفيّ في التاسع من أبريل 1945م. كان عضواً مؤسساً في كنيسة الاعتراف، ولعبت كتاباته التي تتناول دور المسيحية في العالم العلمانيّ، والتي نادى فيها بما يُسمّى بـ «المسيحية غير المتديّنة»، دوراً كبيراً ومؤثراً في المجتمع في ذلك الوقت، كما وصف الكثير من الناس كتابه «ثمن التلمذة» The Cost of Discipleship بالكلاسيكيّ الحديث.

وإلى جانب كتاباته الدينيّة، اشتهر بونهوفر بمقاومته القويّة للديكتاتورية النازيّة. وشارك أيضاً في مخططات أعضاء الأبنير Abwehr (مكتب الاستخبارات العسكريّة الألمانيّة) في ما يتعلّق باغتيال أدولف هتلر. قبض البوليس السريّ الألمانيّ جيستابو (Gestapo) عليه في أبريل 1943م، وأعدم شنقاً في أبريل 1945م، بعد أن قضى فترة سجيناً في معسكر الاعتقال النازيّ، وكان ذلك قبل استسلام ألمانيا بثلاثة وعشرين يوماً فقط.

[2]- العنوان الأصليّ للدراسة هو:

Revelation as Being: Bonhoeffer's Appropriation of Heidegger's Ontology وهي نشرت في:

The Journal of Religion, 2018.98:348-370. The University of Chicago, 12 /06/ 2018..

ترجمة: أ.د. خنجر حميّة، أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية.

برلين^[1] - يقتصر إلى حد كبير على أطروحته التأهيلية Habilitationsschrift "الفعل والكينونة"^[2]. يشكّل القسم الأول من الكتاب ديباجة فلسفية للقسم الرئيسي الذي يُعنى بالمقاربة اللاهوتية. ويتم استخدام مفهومي «الفعل» و«الكينونة» في عنوانه قصد تقسيم الفلسفة إلى معسكرين: تلك الأنساق التي تركز على سؤال المعرفة، وتلك التي تبدأ بإعطاء شكل ما من أشكال الكينونة. الأولى هي نظريات الفعل، وفقاً لبونهوفر، لأنها في الأساس محاولات من الذات البشرية المستقلة لفهم الذات والواقع وأيّ شيء آخر. والثانية هي الأنطولوجيات التي تتميز في تأكيدها على أن المعرفة المطلقة للذات المستقلة ليست شرطاً أساسياً للانخراط في الواقع وفهمه؛ أو بالأحرى، يبدأ المرء بانعطاء معين للواقع يسبق المعرفة الإنسانية ويشكّل سياقها.

المهم هنا ملاحظة أن بونهوفر قد أقام مناقشته بطريقة يتم فيها تقديم هايدغر في ضوء إيجابي إلى حد ما. أولاً، يتم وضع الفلسفة الترنسندنالية الكنتية والمثالية الهيجلية إلى جانب نظريات الفعل من المناقشة، ويُنظر إليهما على أنهما غير كافيتين لفهم الذات للعالم. وقد نتوقع أن تكون الأنطولوجيات أفضل حالاً، ولكن هناك أيضاً فشل إدموند هوسرل وماكس شيلر في اختبار البحث عن أنطولوجيا حقيقية تفلت من التحديد المسبق للمعرفة البشرية. وحدها المقاربة الأنطولوجية لهايدغر تحظى بموافقة بونهوفر المتحفظة، لأن الأول أيضاً فشل في توفير نقطة انطلاق أنطولوجية حقيقية للآهوت، وبقية الأنطولوجيا الخاصة به «مكتفية بذاتها» لأنها «فلسفة التناهي الإلحادية الواعية»^[3]، التي «لم يُترك فيها أي مجال لمفهوم الوحي»^[4]. حتى في نسق هايدغر، بما أن الكينونة تقع بطريقة أو بأخرى ضمن سلطة تفكير أنا... فإن الأنا يفهم نفسه انطلاقاً من ذاته ضمن نسق مغلق»^[5]. وسنرى لاحقاً أن بونهوفر لم يستطع تكييف هذا المفهوم مع اللاهوت. فقط دراساته الحديثة إلى حد ما هي التي بدأت بتقييم تأثير هايدغر بشكل إيجابي^[6]. وثمة تفسيرات أخرى

[1]- Dietrich Bonhoeffer, Barcelona, Berlin, New York: 1928-1931, Dietrich Bonhoeffer Works, vol. 10 (Minneapolis: Fortress Press, 2008) (hereafter DBWE 10), 389-407.

[2]- Dietrich Bonhoeffer, Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology, Dietrich Bonhoeffer Works, vol. 2 (Minneapolis: Fortress Press, 2009) (hereafter DBWE 2).

[3]- DBWE 2:72.

[4]- DBWE 2:73.

[5]- DBWE 2:76

[6]- Charles Marsh, Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology (New York: Oxford University Press, 1994); Christiane Tietz-Steiding, Bonhoeffer's Kritik Der Verkümmten Vernunft: Eine Erkenntnistheoretische Untersuchung, Beiträge Zur Historischen Theologie (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999); Stephen Plant, "In the Sphere of the Familiar": Heidegger and Bonhoeffer," in Bonhoeffer's Intellectual Formation: Theology and Philosophy in His Thought, ed. Peter Frick, Religion in Philosophy and Theology (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 301-27; Michael P. DeJonge, Bonhoeffer's Theological Formation: Berlin, Barth, and Protestant Theology (Oxford: Oxford University Press, 2012).

راحت تقرأ هايدغر بشكل سلبي من خلال إطلاق انتقادات لفكره مستخرجة من فكر بونهوفر نفسه^[1]. لكن ما يتم تجاهله بسهولة في هذه التفسيرات هو الوظيفة الإيجابية التي يؤديها هايدغر في كتاب «الفعل والكينونة».

في الحقيقة، ثمة شيء متناقض في تفاعل بونهوفر مع هايدغر. إذ رغم أنه لا يتفق مع كل ما يقدمه تقريباً - وبالفعل فإن نقاده الذين سنتطرق إلى أعمالهم باختصار لا يختلفون الأمور - إلا أنه لا يزال الفيلسوف الذي يوفّر فكره في «الكينونة والزمان» مفتاح المشكلة التي يكافح هو من أجلها. إن التحول المنهجي الناتج من الأفكار المقتبسة هنا يتردد صداه في جميع أنحاء عمل بونهوفر منذ هذه النقطة فصاعداً، حتى عندما يتم إسقاط أية إشارة علنية إلى هايدغر من المفردات اللاهوتية. أعني بذلك التحول من الإبستمولوجيا الحدائنية إلى الهرمنيوطيقا القائمة على الأنطولوجيا كنقطة انطلاق للممارسة اللاهوتية. إنه الأساس الفلسفي لتقرير ترك الوحي يتحدث عن نفسه بكل أبعاده الدنيوية ويخاطب الإنسانية على هذا النحو. لذلك، يستعير فكرة الكينونة كنقطة انطلاق للممارسة اللاهوتية، لكنه يبقى متمسكاً بالبدئية القائلة بأن هذه الكينونة لا يمكن أن تكون أبداً مفهوماً مُعطى مع الخلق، لأنه «لا توجد في اللاهوت مقولات أنطولوجية تقوم أول الأمر على الخلق»^[2]. لهذا السبب، لا يوجد سوى تبن جزئي، سأقول تشابهاً، لهايدغر في «الفعل والكينونة».

في كتابه «الكينونة والزمان»، يوضح هايدغر أن نيته من التحقيق في كينونة الكائنات ترتبط ارتباطاً وثيقاً بنقده لنظرية المعرفة (في صيغتها الحديثة) فيقول: «وهكذا فإن ظاهرة الكينونة في... being-in تمّ تمثيلها في معظم هذه الصيغ حصرياً بواسطة نموذج واحد - هو معرفة العالم. ولم يكن هذا هو الحال في نظرية المعرفة فقط؛ لأنه حتى السلوك العملي قد فهم على أنه ليس نظرياً أو «غير نظري»؛ ولأن المعرفة قد أعطيت هذه الأولوية، فإن فهمنا لنوع الكينونة الخاصة بها يؤدي إلى الضلال، وبالتالي، فإن الكينونة في العالم being-in-the-world يجب أن يتمّ تحديدها بشكل أكثر دقة بواسطة الإشارة إلى معرفة العالم، ويجب جعلها في حدّ ذاتها مرئية باعتبارها «نمطاً» وجودانياً للكون في....»^[3]

[1]- Charles Marsh, "Bonhoeffer on Heidegger and Togetherness," *Modern Theology* 8, no. 3 (1992): 263-83; Robert Scharlemann, "Authenticity and Encounter: Bonhoeffer's Appropriation and Ontology," *Union Seminary Quarterly Review* 46, nos. 1-4 (1992): 253-65; Jens Zimmermann, "Dietrich Bonhoeffer and Martin Heidegger: Two Different Visions of Humanity," in *Bonhoeffer and Continental Thought: Cruciform Philosophy* (Bloomington: Indiana University Press, 2009); Brian E. Gregor, "Formal Indication, Philosophy, and Theology: Bonhoeffer's Critique of Heidegger," *Faith and Philosophy* 24, no. 2 (2007): 185-202.

[2]- DBWE 2:32.

[3]- Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. Joan Stambaugh, rev. ed. Dennis J. Schmidt (New York: Harper Perennial, 2010), 55.

في هذا الإطار، يأسف هايدغر لغياب الاهتمام بالكينونة التي تكمن وراء كل الكائنات، ويرى أن تصحيح الوضع يتطلب نظرية معرفة تصنف كينونة الدازاين في العالم Dasein's being-in-the-world بدلاً من أن تكون تعبيراً عن تجريد نظري. هنا ينصبُّ تركيزه على الدازاين، على البشر القادرين والميَّالين إلى التساؤل حول كينونة كياناتهم الخاصَّة، في سياق مقدوفية الدازاين في العالم وتطوُّره في الزمانية. هو لا يبدأ في محاولته التعرف على العالم بشكل تجريديٍّ وموضوعيٍّ بصفحة بيضاء، بل يجد نفسه دائماً مُلقى به بالفعل في العالم ويمتلك فهمًا ومعرفة معيَّنة لذاته ولمحيطه. إنَّ كينونة الدازاين في العالم هي «ظاهرة موحَّدة»^[1] تستلزم أن تكون معرفته لذاته وللعالَم جزءاً من كينونته^[2].

أ- تعقُّب تطوُّر فكر بونهوفر:

يقدم هايدغر لبونهوفر الرؤية الحاسمة، نوعاً من الإعداد الأولي الذي كان يبحث عنه؛ شيئاً يسمح له بوضع الممارسة اللاهوتية على أساس جديد. وإذا نظر المرء إلى الشركة المقدَّسة Sanctorem Communio^[3] من منظور الفعل والكينونة، فليس من الصعب تفسير الابتكار المنهجي الذي يتبدى في هذه الأطروحة على أنه بحث أولي عن نموذج لاهوتي جديد يمكن من خلاله تحقيق لاهوت نسقي. إذاً، لا يجد هذا البحث إعادة تصوُّره الناضج والقوي إلا في الفعل والكينونة من خلال تبني لاهوت هايدغر الأنطولوجي القبلي الذي يتجاوز أو يهْمش شرط اليقين المعرفي^[4]. ونحن نشعر بالفعل في Sanctorem Communio عند بونهوفر بعناية خاصَّة في ما يتَّصل بالمنهجية. فهو من ناحية، يكتب أن علم الاجتماع والفلسفة الاجتماعية ضروريَّان «لاكتساب فهم منهجي للبنية المجتمعية للكنيسة المسيحية» (مقترحاً أن الأمر كلُّه يتعلَّق بالمجتمع الكنسي)، ومن ناحية أخرى يكتب أنه «لا يمكن فهم «الشخص» و«الحالة الأولية» و«الخطيئة» و«الوحي» بشكل كامل إلا بالإشارة إلى الحالة الاجتماعية» (مما يشير هنا بوضوح إلى علم اجتماع لا يُستخدم في خدمة العلم الكنسي فحسب، ولكن أيضاً في خدمة جميع المفاهيم اللاهوتية المهمة)^[5].

هنا بالفعل تُعتبر مقارنة بونهوفر «فينومينولوجية» بشكل واعٍ^[6] من أجل إنصاف «التميز البنوي

[1]- Ibid., 49.

[2]- Ibid., 56

[3]- Dietrich Bonhoeffer, Sanctorem Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church, Dietrich Bonhoeffer Works, vol. 1 (Minneapolis: Fortress Press, 2009) (hereafter DBWE 1).

[4] - عندما يقول بونهوفر في مقدِّمة Sanctorem Communio إنه يأسف لعدم تمكُّنه من تحديث المادَّة إلى الوضع الحالي للنقاش، الآن، بعد ثلاث سنوات من كتابته، فرمما يشير «الندم» إلى نضجه المنهجي تحت تأثير فلسفة هايدغر؛ أنظر: DBWE 1:21

[5]- Ibid.

[6] - وحده المنهج الفينومينولوجي يمكنه التغلُّب على المقاربة الجينية، التي تعتبر علم الاجتماع فئة فرعية من التاريخ. DBWE 1:30

للمجتمعات الدينية^[1]. إنه يبحث عن طرق لإعطاء الأولوية للوحي كمقولة مستقلة: «وبالتالي فإن هدفنا هو فهم بنية الحقيقة المعطاة لكنيسة المسيح، كما انكشفت في المسيح، من منظور الفلسفة الاجتماعية وعلم الاجتماع»^[2]. وهكذا في *Sanctorum Communio* ينجز البحث هذا من منظور علم الاجتماع والفلسفة الاجتماعية. ما ينتج عن هذه المقاربة المبتكرة هو فهم المسيح وموقفه على أنه المسيح الموجود بما هو كنيسة *Christus-als-Gemeinde-existierend*^[3]. ويبدو الأمر كما لو أن الاهتمامات المعرفية تتراجع فجأة إلى الخلفية عندما يجد المنظور الاجتماعي مجتمعاً موجوداً بالفعل؛ المجتمع الذي يطلق على نفسه اسم المسيح، والذي يؤسس المسيح ذات نفسه. وبالتالي يقود *Sanctorum Communio* بونهوفر إلى تأكيدات وابتكارات مهمة مثل لاهوته المتمركز حول المسيح، وفكرة المجتمع كشخصية مطبقة على الكنيسة باعتبارها المسيح الموجود حالياً على الأرض، وربما الأهم من ذلك، أولوية الوحي^[4]. ولكن هل كانت هذه الأولوية في مقارنته اللاهوتية^[5] مبررة بما فيه الكفاية؟

ب- اللقاء مع كارل بارت:

حري القول أن اللقاء مع بارت أقنع بونهوفر بالحاجة إلى التأكيد على استقلالية الوحي، لكنه سوف يحقق ذلك بطريقة مختلفة جذرياً. فقد تعرّف على لاهوت بارت قبل بضع سنوات فقط، وتوصل إلى «موقف نقدي في ما يتعلق باللاهوت الليبرالي لأساتذته»^[6]. وربما تبني «مبدأ الإستمولوجيا البرامجية لبارت»^[7] في البداية، كما يقترح بانجريتز *Pangritz*، ولكن ليس لفترة طويلة.

إن مقارنة بارت للحفاظ على مفهومه الواقعي للوحي تتبع النمط الكنطي الترنسندنالي. فإله في فكر كنط غير متاح كموضوع للوعي البشري، وهو يظهر فقط كمسلمة ضرورية في علم الأخلاق الكنطي. لا وحي عند كانط! لكن بارت، بالطبع، يبدأ بمفهوم الوحي ذاته، ولا يوجد لاهوت من دون الله الذي يكشف ذاته. وكل شيء آخر هو مجرد دين. بهذا المعنى، يكون بارت لاهوتياً واقعياً. ولكن لكي تعمل هذه الواقعية بشكل صحيح، يجب أن يُنظر إلى الله على أنه غير قابل للموضعة *nonobjectifiable* على الإطلاق. هنا نرى أن مثالية كنط، كما يسميها بارت، أو، بشكل

[1]- DBWE 1:31.

[2]- DBWE 1:33.

[3]- DBWE 1:121.

[4]- DBWE 1:33, 62.

[5]- DBWE 1:65

[6]- Andreas Pangritz, "Dietrich Bonhoeffer: 'Within, Not Outside, the Barthian Movement,'" in *Bonhoeffer's Intellectual Formation: Theology and Philosophy in His Thought*, ed. Peter Frick, *Religion in Philosophy and Theology* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 24.

[7]- Ibid.

أكثر تحديداً، مثالية كمنظومة النرنسندنالتية، مع ثنائيتها القوية بين الذات والموضوع، وبين العارف والمعروف، وبالتالي بين الإنسانية والله، تصبح مفيدة لبارت. لقد تحول القول المأثور: «لا لاهوت من دون إعلان عن الذات» إلى: «لا واقعية (لاهوتية) من دون مثالية». ولا يمكن تلقّي الوحي إلاّ كشيء غير مباشر. إنّه واقعيٌّ ولكنّه غير ملموس على الإطلاق.

نلاحظ بالتالي، أنّ بونهوفر يستخدم استراتيجية مختلفة. فبالنسبة إليه، يجب أن يكون الوحي ملموساً أكثر، وأن يكون الله قابلاً للفهم ويمكن تملكه^[1]، وإلاّ فإنّ الحديث عن وحي الله ذات نفسه سيتعثر، وسيصبح الحديث فارغاً عن شيء لا يصبح أبداً واقعياً أو ملموساً بالنسبة إلى الإنسانية؛ ولا يتجسّد أبداً في واقعية العالم وتاريخ البشرية. من هنا يتبدّى الفعل والكيونة، جهداً متواصلًا لإعادة التفكير في اللاهوت، مع بارت في ما يتعلق بأولوية الوحي، وضدّ بارت في التفكير في هذا الوحي باعتباره شيئاً ملموساً، ومتجسّداً، وتاريخياً.

في الصفحات الأولى من كتاب *الفعل والكيونة*، يصوغ بونهوفر مشكلة اللاهوت بطريقة تجعل المقاربة البارتيّة المثالية الترنسندنالتية، التي يمثّلها الفعل، تتعارض مع المقاربة الأنطولوجيّة الواقعيّة التاريخيّة، أي التي تمثّلها الكيونة: «في قلب المشكلة يكمن الصراع مع صياغة السؤال الذي طرحه كمنظومة المثالية على اللاهوت. إنّها مسألة صياغة مفاهيم لاهوتية حقيقية، ومسألة القرار الذي يتّخذه المرء بين التفسير الفلسفيّ الترنسندناليّ والتفسير الأنطولوجيّ للمفاهيم اللاهوتية. وهي مسألة «موضوعيّة» مفهوم الله والمفهوم المناسب للمعرفة، كما أنّها مسألة تحديد العلاقة بين «وجود الله» والفعل العقليّ الذي يدرك ذلك الكائن»^[2].

إنّ تملك أنطولوجيا هايدغر، التي يكون فيها الفعل والكيونة مترابطين بشكل فريد، يصبح أمراً حاسماً بالنسبة إلى استراتيجية بونهوفر. وسنكشف نحن تفاصيل هذا التملك لاحقاً لأننا نحتاج أولاً إلى فهم الاختلافات في الالتزامات اللاهوتية التي تكمن وراء الاختيارات الفلسفية التي اتّخذها كلٌّ من بارت وبونهوفر.

وفقاً لمايكل دي يونغ Michael DeJonge، فإنّ «لاهوت الفعل عند بارت هو لاهوت الفعل المصلح، ولاهوت الشخص عند بونهوفر هو لاهوت الشخص اللوثري»^[3]. في لاهوت بارت، يتحدث الله من «الجانب الآخر» باعتباره الله الذي يتصرّف بحريّة، الإله صاحب السيادة. بينما لا يوجد لدى بونهوفر مثل هذا التقارب مع الفكر الإصلاحيّ. وإذا لم يكن لدى بارت، على الأقلّ في البداية، مشكلة مع ما يسمّى بما وراء الكالفينيّة extra calvinisticum (التي تعلّم أنّ اللوغوس

[1]- DBWE 2:91. 24 DBWE 2:27. 25 DeJonge, *Bonhoeffer's Theological Formation*, 11. 26 Ibid., 47-48.

[2]- DBWE 2:27.

[3]- DeJonge, *Bonhoeffer's Theological Formation*, 11.

هو أيضاً خارج التجسّد، وفي الوقت نفسه غير معروف) وما ينجم عن ذلك من انبساط للطبعين الإلهية والبشرية في التجسّد^[1]، لأنّه يشكّل المصدر لمفهومه المثاليّ للوحي غير المباشر، فإنّ بونهوفر يرتجف من الفكرة. كان حلّه مبنياً على المفهوم اللوثريّ للتجسّد: أي على فكرة يسوع باعتباره الله-الإنسان. فكرة أنّه في يسوع، الله معنا وبيننا بشكل ملموس. وهو يجد الإلهام في الإصرار اللوثريّ على عقيدة التواصل اللغويّ *communicatio idiomatum* التي تستلزم أنّ جميع الصفات الإلهية موجودة في التجسّد، بحيث يكون الله كله حاضراً تماماً في المسيح. وبالتالي يقف الحاضر تماماً لبونهوفر في مواجهة الآخر تماماً لبارت. ويؤدّي هذا التركيز إذاً على ما يسمّيه دي يونغ «لاهوت الشخص عند بونهوفر»^[2].

بيد أنّ المصطلح الذي أودّ استخدامه هو لاهوت الجسد، لأنّ حضور الوحي يتمّ تحديده بشكل ملموس مع جسد المسيح. ويتمّ تطبيق فكرة «الجسد» مجازياً (وأسرارياً *sacramentally*) على الكنيسة، التي تصبح بعد ذلك الوحيّ المستمر، وهو التصوّر الذي يسعى بونهوفر إلى تبريره من خلال هايدغر. بعد ذلك بوقت طويل، كتب، وهو يفكر في هذا التفاعل مع بارت، وكيف وضع نفسه في مواجهة هذا اللاهوتيّ العظيم، أنّه أراد أن يقود مساراً وسطاً بين لاهوت بارت «الحديث» وإرثه الليبراليّ، لكنّه لم يستطع المضيّ قدماً مع «وضعيّة الوحي» *positivism of revelation* عنده^[3]. عندما لا يصبح الآخر تماماً هو الحاضر تماماً (متجسّداً وتاريخياً)، فكيف يمكن للوحي أن يصبح أكثر من مجرد فرضيّة إيجابية لشيء يؤمن به المرء؟ ومن هنا نفهم انتقادات بونهوفر لكلّ من كنت وبارت في كتاب *الفعل والكيونة*^[4]. وعندما يكون الوحي حاضراً بشكل ملموس، يمكن مقارنته هرمنيوطيقياً وفينومينولوجياً: إنّ ظاهرة جسد المسيح التي يمكن إدراكها والتي يشارك فيها المؤمن دائماً، هي بيئة ما هو معروف بالفعل في الرجاء والإيمان^[5]. وحوار بونهوفر مع بارت سيقوده إلى اكتشاف هايدغر، لأنّ رفض «الفعل» يستلزم الارتباط الخلاق مع «الكيونة». والذي ما زلنا بحاجة إلى رؤيته هنا هو أن تجنيد «كيونة» هايدغر ضد «فعل» بات هو من أجل شيء أكثر أهميّة: وهو استعادة لاهوت لوثر حول الصليب.

[1]- Ibid., 47-48.

[2]- Ibid., 7-9, 75.

[3]- Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, Dietrich Bonhoeffer Works, vol. 8 (Minneapolis: Fortress Press, 2010) (hereafter DBWE 8), 364, 373.

[4] - ناقدًا كنت، يرى بونهوفر أنّ الذات ترسم بشكل مستقلّ حدود المجاوزة (Act and Being, 43). وهو يمكنه توجيه النقد نفسه ضدّ بارت، لكنّه بالأحرى يوجّه ضده الاتهام بالانقسام بين الذات القديمة/التجريبية والذات الجديدة/«السماوية» الناتج من رسم مثل هذه الحدود الكنتية (Act and Being, 99).

[5] - من الواضح أنّ النضال من أجل مقارنة منهجيّة تتغلّب على الاندفاع نحو اليقين المعرفيّ والهوس به، سواء تمّ البحث عنه في شكله الليبراليّ الأنثروبوسّي *anthropocized* أم تمّت مكافحته في نسخته البارتيّة الكنتية الترنسندناليّة، كان في الطليعة من فكر بونهوفر.

مع ذلك، وقبل أن نتمكّن من الوصول إلى هناك، نحتاج أولاً إلى فحص التفسيرات في دراسة بونهوفر حول لقاءه بهایدغر.

ثانياً: تفسيرات إيجابية لهايدغر في دراسة بونهوفر:

في ما سبق، وضعتُ الأساس لتفسير بناء لاستثمار بونهوفر لهايدغر. ومع ذلك، لا يتفق جميع دارسي بونهوفر الذين كتبوا حول هذا الموضوع مع هذا الرأي. فالسؤال الذي يُطرح هو: هل استُقبلت فلسفة هايدغر بالتقدير أم تمّ تقويضها ورفضها؟ والسؤال الثاني هو: هل كان لتأثير هايدغر على بونهوفر حضور دائم؟

قبل أن نقدّم تحليلنا الخاصّ، سنقوم أولاً بدراسة الأدبيّات الأكثر صلة بهذا الموضوع. لكن حدود دراستنا لا تسمح لنا بمعالجة التفسيرات النقديّة للقاء بونهوفر مع هايدغر كما نجدها في أعمال بريان غريغور Brian Gregor، وتشارلز مارش (1992 Charles Marsh)، وروبرت شارلمان Robert Scharlemann، وجنس زيمرمان^[1] Jens Zimmermann. نحن لا نقلّل هنا من قيمة أعمالهم، وهم سيحصلون على استحقاقاتهم في نهاية هذا المقال، لكن لا يمكننا النظر في مقترحاتهم. سننظر بدلاً من ذلك في أعمال مارش (1994 Marsh)، وبلانت Plant، ودي يونغ DeJonge، بالإضافة إلى تحليل تيتز Tietz الشامل لنظرية المعرفة عند بونهوفر.

إنّ تفضيل استثمار بونهوفر الإيجابي لهايدغر يسترشد بالاعتناع بأنّ الاستخدام الأساسي له إنّما كان من أجل تقديم توضيح مفاهيمي لاستعادته لاهوت الصليب من حيث الكينونة لا من حيث الفعل.

أ- دراسة بونهوفر حول الاستثمار الإيجابي لهايدغر:

تحضيراً لحجّتنا، سنتقل الآن إلى ثلاثة مترجمين لبونهوفر يقدمون وصفاً إيجابياً لتأثير هايدغر، هم: تشارلز مارش (1994)، وستيفن بلانت، ومايكل دي يونغ. بعد ذلك، سنلقي أيضاً نظرة على كتاب كريستيان تيتز Christiane Tietz الذي يحمل عنوان: نقد بونهوفر للعقل المشوّه Bonhoeffers Kritik der Verkrümmten Vernunft. وسننظر أولاً إلى رؤى مارش حول الكيفيّة التي يعمل بها هايدغر في فكر بونهوفر، ثمّ سننظر إلى موقف دي يونغ من تملك بونهوفر لأنطولوجيا هايدغر، بعد ذلك سنتقل إلى توسّع بلانت إلى تأثير الفينومينولوجيا على محاضرات الكريستولوجيا.

[1]- إنّ خيار غياب هذا التأثير تماماً، كما يبدو على سبيل المثال، أنه يشير إلى الغياب الفعلي لهايدغر في معالجة فيل: لاهوت بونهوفر، لم يعد يعتبر قابلاً للتطبيق. (Ernst Feil, The Theology of Dietrich Bonhoeffer (Minneapolis: Fortress Press, 1985),

في كتابه: استعادة ديتريش بونهوفر: وعد لاهوته، وهو علامة بارزة في دراسة بونهوفر^[1]، قدّم مارش أربع ملاحظات (1) هي: «أولاً، يتبع بونهوفر هايدغر في جهوده لفصح هيمنة الذات التي تفكّر انعكاسياً في ذات نفسها»^[2]. وبينما يفعل هايدغر ذلك من أجل الفلسفة، فإنّ بونهوفر يفعله خصيصاً من أجل اللاهوت. (2) ثانياً، هو يكمل هذا التملّك التقويضيّ بالتأكيد على أنّ الوجود الإنسانيّ في هذا العالم هو موقع مهمّ، وإن لم يكن موقع معرفة، بما في ذلك المعرفة اللاهوتيّة. و«يعتقد بونهوفر أنّ تحليل هايدغر للكينونة في العالم يشير إلى طريق نحو علاقة متبادلة قابلة للحياة بين الكينونة والفكر، حيث لم يعد للعقل الأولويّة على الكينونة ولا تهبط الكينونة إلى مستوى العقل»^[3]. (3) «ثالثاً، الأمر الأساسيّ في بحث هايدغر في مسألة الكينونة هو تمييزه بين أيّ كائن معين (Seiende) والكينونة ذات نفسها (Sein). وهو يعتقد أنّ التفكير الدقيق في هذا التمييز يمكن أن يسهّل التغلّب على الخطأ اللاهوتيّ المتمثّل في مماهة الكائن الأعلى والله»^[4]. (4) أخيراً، «تأثر بونهوفر بادعاء هايدغر أنّ فهم الكينونة ممكن من خلال الممارسة المنضبطة لـ«التساؤل الأصيل»»^[5]. ويربط مارش هذا التساؤل الهايدغريّ مع خطّ بحث بونهوفر («من» بدلاً من «كيف» أو «ماذا» عندما يواجه البشر الخطابات المضادّة) في محاضرات الكريستولوجيا.

يستكشف كتاب تكوين بونهوفر اللاهوتي لمايكل دي يونغ العلاقة بين بونهوفر وبارت^[6]. ويشير أيضاً إلى أنّ كلا اللاهوتيين يرغبان في الحفاظ على احتماليّة الوحي، لكن بونهوفر يسعى لتحقيق ذلك بطريقة مختلفة تماماً. وفي مقابل جدليّة بارت الكنطيّة، اكتشف دي يونغ ما يسمّيه «لاهوت الشخص»^[7]، حيث يشير الشخص إلى الله-الإنسان، يسوع المسيح. وهذا له علاقة بجدليّة الفعل والكينونة الحاضرة في كتاب الفعل والكينونة. الوحي هو فعل (لأنّ المجاوزة transcendence الإلهيّة في شخص المسيح تلتقي بالبشر)، وهو كينونة (لأنّ هذه المجاوزة الإلهيّة لها كينونة حقيقية مستمرة في التاريخ من خلال المسيح وفي الكنيسة)^[8]. ويشير دي يونغ بعد ذلك إلى أنّ الفرق بين بارت وبونهوفر متجدّد في الالتزامات الطائفيّة: «لاهوت الفعل عند بارت هو لاهوت الفعل المصلح، ولاهوت الشخص عند بونهوفر هو لاهوت الشخص اللوثري»^[9]. والوحي ليس في

[1]- Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology* (New York: Oxford University Press, 1994).

[2]- *Ibid.*, 117.

[3]- *Ibid.*

[4]- *Ibid.*, 119. 38 *Ibid.*, 7-9, 75. 39 See *ibid.*, 68. 40 *Ibid.*, 11. 41 *Ibid.*, 13. 42 *Ibid.*, 32. 43 *Ibid.*, 69

[5]- *Ibid.*, 120.

[6]- DeJonge, *Bonhoeffer's Theological Formation*.

[7]- *Ibid.*, 7-9, 75.

[8]- *ibid.*, 68.

[9]- *Ibid.*, 11.

المقام الأول العمل في الكلمة (الإصلاح) أو الوجود في السر (الكاثوليك)، ولكنه شخص يسوع المسيح (اللوثريّة، ولكن أعيد تعريفه على أنه المسيح كشخص في مقابل تفسير هول اللوثريّة على أنه المسيح كضمير)^[1].

يصل بونهوفر إلى الوضوح المفاهيمي لأفكاره حول لاهوت الشخص بمساعدة أنطولوجيا هايدغر. لذلك فإنّ تقييم دي يونغ DeJonge لدور هايدغر متوازن، عندما يقول: « لذلك، فإنّ تقييم بونهوفر لهايدغر ذو شقين. بالمقارنة مع الفلاسفة الآخرين، فإنّ هايدغر متفوق لأنّه يتجنّب المشكلة الفلسفيّة للفعل والكيونة التي تترك الفلسفات الأخرى. ومع ذلك، من وجهة نظر اللاهوت، يكرّر خطأ كلّ فلسفة، وهو توجيه التفكير، وفي نهاية المطاف العالم، باتجاه الذات^[2]. يتعقّب بونهوفر فكرة هايدغر، كما يقول دي يونغ، عن «تعاضد suspension الفعل والكيونة في الدازاين» (مع الحفاظ أيضاً على المفهوم الكنطي للكيونة في إشارة إلى المجاوزة)، ممّا يؤدي إلى الوجود المسيحيّ كوحدة فعل وكيونة مفتوحة على المجاوزة^[3].

من المثير للاهتمام أن نرى كيف أنّ علم الكنيسة الفينومينولوجيّ الاجتماعيّ في نصّ بونهوفر (Sanctorum Communio) والبديل الذي كان يبحث عنه للمجاوزة الجذريّة لمفهوم بارت عن الوحي، يجتمعان معاً في الاستيلاء على مبدأ هايدغر الأنطولوجيّ.

في مقال بعنوان «في نطاق المألوف»: هايدغر وبونهوفر»، لم يكن بلانت، مثل دي يونغ إلى حدّ كبير، مهتماً بـ «تقويض» هايدغر بقدر اهتمامه «فينومينولوجياً» بفحص نقاط الاتصال المحتملة في فكرهما. يلاحظ بلانت ابتعاداً أنطولوجياً عن الإبستمولوجيا الحدائثة فيقول: «كانت مغامرة هايدغر تعني أنّ الإبستمولوجيا هي في الواقع مشكلة ثانويّة، وأنها مشكلة مشتقة من المشكلة الأنطولوجيّة»^[4].

ويقرأ بلانت أنّ بونهوفر يحاول تحديد مشكلة اللاهوت في عصره باعتبارها مشكلة إبستمولوجيا دينيّة أو منهج لاهوتيّ. وهو يقول (في نقل جزئيّ عن بونهوفر): «ربما يكون من اللآفت للنظر، في ضوء ما قرأه في الكيونة والزمان حول الخطأ في جعل الإبستمولوجيا هي السؤال الأساسيّ للفلسفة، أنّ بونهوفر يعترف بأنّ مشكلة الفعل/الكيونة تنشأ من «المسألة التي طرحها كنط والمثاليّة على اللاهوت» والتي هي «محاولة الأنا فهم نفسها»^[5]. لكن التقدير لهايدغر سيقابله نقد مماثل،

[1]- Ibid., 13.

[2]- Ibid., 32..

[3]- 43 Ibid., 69.

[4]- Plant, "In the Sphere of the Familiar," 307. 45 Ibid., 318. 46 Ibid., 320.

[5]- Ibid., 318.

ملخصه أنه لم يترك مجالاً للوحي، وأنَّ على الفلسفة أن تتنازل عن المساحة التي تشغلها للمسيح^[1]. يعتبر بلانت أنَّ تأثير هايدغر كان في الواقع أوسع وأكثر انتشاراً، وأنه استمرَّ إلى ما هو أبعد من التفاعل الفعلي في الفعل والكينونة. وهو يؤكِّد أنَّ تأثير هايدغر أقوى في محاضرات الكريستولوجيا منه في الفعل والكينونة، ليس لأننا يمكننا رؤية إشارات واضحة فيها إلى هايدغر، ولكن لأنَّ بونهوفر يعمل بطريقة مشابهة جداً لما يفعله هو وهو سرل كفينومينولوجيين. الفينومينولوجيا تدور حول إظهار الأشياء ذات نفسها وشعارها هو "Zu den Sachen selbst"^[2]. ومثل هذه المنهجية تبدَّى في ثلاث طرق في محاضرات الكريستولوجيا بحسب بلانت: (أ) لا توجد محاولة للانتقال من الظاهرات إلى الماهية، أي أنَّ سؤال «كيف» المتعلِّق بالمسيح مستبعد. (ب) يبدو أنَّ التمييز الهايدغري بين الأسئلة الأنطية والأنطولوجية يظهر في محاضرات الكريستولوجيا. وسؤال التصنيف الأنطي، سؤال «كيف»، يتعرَّض في مواجهة الخطابات الأنطولوجية المضادة. (ج) يستبدل بونهوفر الكريستولوجيا بالأنطولوجيا؛ ويحلُّ المسيح مكان الكينونة، ونتيجة لذلك لم يعد الدازاين يتَّجه نحو الموت بل نحو الحياة^[3].

ب- انتقاد بونهوفر في ما يتعلَّق بتفسيره لهايدغر:

في كتابها نقد بونهوفر للعقل المشوَّه^[4] Bonhoeffers Kritik der verkrümmten Vernunft، تقدِّم كريستيان تيتز التحليل الأكثر شمولاً حتى الآن لتأثير هايدغر، بما في ذلك تفسير بونهوفر الخاطيء له أحياناً. والواقع أنَّ تقييمها متوازن لأنَّه يشير إلى المواضيع التي يرتكب فيها بونهوفر الأخطاء، ولكن من دون أن يلغي ذلك فكرة استخدامه لهايدغر. ما أريد مناقشته هنا هو انتقاد فهم بونهوفر لهايدغر لأنَّه يوضح كيف كان الأول متقدِّماً على نفسه خطوة عندما كان يفسِّر الثاني.

ما تعتبره تيتز سوء فهم من جانب بونهوفر هو، في رأيي، دليل على عبقرية الإبداعية. وفقاً لها، لقد أساء فهم هايدغر بشأن نقطة رئيسية. بادئ ذي بدء، يعتقد أنَّ هدف الأخير هو إخضاع التفكير باستمرار إلى الكينونة من أجل إعطاء الأولوية للكينونة على الفكر. وتقول: «على وجه الخصوص، فإنَّ الدازاين، بما أنَّه منخرط دائماً في إمكانيات محدَّدة، فهو دائماً يكون قبل أن يفهم نفسه، أو بشكل أكثر دقَّة: هو دائماً يفهم نفسه على أنه يكون»^[5]. وتضيف إلى ذلك: «وفي الوقت نفسه،

[1]- Ibid., 320.

[2]- «نحو الأشياء ذات نفسها».

[3]- Plant, "In the Sphere of the Familiar," 323-26.

[4]- Tietz-Steiding, Bonhoeffers Kritik Der Verkrümmten Vernunft.

[5]- „Insbesondere ist das Dasein, da es immer schon in bestimmte Möglichkeiten hineingeraten ist, immer schon, bevor es sich versteht, genauer: ist es immer schon, als was es sich versteht.“ Tietz-Steiding, Bonhoeffers Kritik Der Verkrümmten Vernunft, 71.

وفقاً لملاحظة بونهوفر، فإنَّ الكينونة تعتمد على الفهم، لأنَّه لا يمكن العثور عليها إلاً في فهم الكينونة^[1]. هذا التنسيق بين الفعل والكينونة - كما تقول - هو اختزاليٌّ في ما يتعلَّق بالفعل، بما أنَّ هايدغر أوضح أنَّ مساواة الكينونة بالوعي تعني إعاقة الفكر الإنساني. وتضيف: «(ب) بدلاً من ذلك، وفقاً لهايدغر، يشير مفهوم الدازاين إلى «علاقة الوجود بماهيَّة الإنسان» (وإلى العلاقة الجوهرية للإنسان بانفتاح (Da) الكينونة»^[2]. أمَّا بونهوفر فإنَّه يميل إلى سحب علاقة الدازاين والكينونة عند هايدغر إلى داخل جدل المثاليَّة والواقعية أكثر ممَّا ينبغي، في الوقت الذي يتجاوز سؤال هايدغر حول الكينونة في الواقع مثل هذا الجدل^[3]. ثمَّ تخلص تيتز إلى ما يأتي: «عندما يدرس بونهوفر هايدغر من منظور واقعيٍّ - مثاليٍّ، فإنَّه يطرح فقط السؤال الأونطيَّ ontische حول الكيفية التي تكون بها المعرفة ممكنة، ممَّا يسمح للمرء برؤية الكائنات في ذات نفسها، ولكن بطريقة لا يستحوذ فيها التفكير على ما هو مفكَّر فيه، بل بالأحرى يتمُّ إعطاء الأولويَّة للكينونة على الوعي، ويتمُّ التحفُّظ على الواقع قبل التعرُّف عليه. ولكن ليس هذا هو السؤال الذي يجيب عليه هايدغر في الواقع»^[4].

هل صحيح أنَّ بونهوفر يرتكب خطأً في الفهم؟ نظراً لميله إلى الجمع ببراعة بين الأطر المفاهيمية المختلفة وقدرته على استخدام مثل هذه المفاهيم في بيئة مختلفة جذرياً، ربما يكون من الجيد أن ننظر إلى الموضوع من زاوية أقرب. لقد وضع - ويجب ألا ننسى ذلك أبداً - كتابه «الفعل والكينونة» على خلفية نقاش متواصل مع كارل بارت. وللحصول على فكرة عن مدى التركيز المكثَّف على بارت في هذه المناقشة، من الضروريِّ مقارنة الفعل والكينونة بمحاضرة بارت «القدر والأمثول»، وهو شيء سنحاول القيام به في القسم الآتي^[5]. وستُظهر هذه المقارنة كيف يستدعي بونهوفر المفاهيم الهايدغرية إلى حوار معه.

عندما تخلص تيتز إلى قناعة بأن استخدام بونهوفر لهايدغر هو في الأساس أونطيٌّ، لا يسع

[1]- Ibid., 72. "Gleichzeitig zu dieser ist bei ihm nach Bonhoeffers Beobachtung aber das Sein vom Verstehen abhängig, denn es ist nur im Seinsverständnis zu finden."

[2]-Ibid., 73. "Vielmehr wird nach Heidegger mit dem Begriff des Daseins der 'Bezug des Seins zum Wesen des Menschen' und 'das Wesensverhältnis des Menschen zur Offenheit ('Da') des Seins' bezeichnet."

[3]- Ibid., 74.

[4]-Ibid., 75. "Wenn Bonhoeffer Heidegger unter dem realistischen-idealistischen Blickwinkel untersucht, so stellt er nur die ontische Frage danach, wie eine Erkenntnis möglich ist, die das Seiende an ihm selbst sehen läßt, also bei der sich das Denken nicht des Gedachten bemächtigt, sondern eine Vorordnung des Seins vor dem Bewusstsein, der Realität vor dem Erkennen durchgehalten wird. Das ist aber nicht die Frage, auf die Heidegger eine Antwort gibt."

[5]- Karl Barth, "Fate and Idea in Theology," in *The Way of Theology in Karl Barth: Essays and Comments*, ed. H. Martin Rumscheidt (Allison Park, PA: Pickwick, 1986), 25-61.

المرء إلا أن يوافق على ذلك، لأنَّ بونهوفر مهتمُّ فقط بجعل هايدغر مفيداً أونظياً للإبستمولوجيا الخاصة به المشبعة بالعلم الكنسيّ (النطاق «الأونطيّ» لـ«المسيحية»)، وهذا هو بيت القصيد. سيرفرض بونهوفر فلسفة هايدغر باعتبارها نظاماً مغلقاً على نفسه، لكنه ما يزال يجد تعاضد الفعل والكيونة مفيداً لمشروعه اللاهوتيّ. ومع ذلك، فإنَّ الاستخدام التماثليّ (الأونطيّ) الناتج، يؤدّي إلى وجود أنطولوجيا منافسة تعود بقوة، كما سنرى في الخاتمة.

ثالثاً: استخدام هايدغر من أجل استرجاع لاهوت الصليب:

أ- الاندفاع إلى أحضان الكيونة:

سأقوم الآن، كما وعدت، ولو بإيجاز، بمقارنة كتاب الفعل والكيونة مع نصِّ بارت «القدر والأمثول». وفي مكان آخر، سأدافع عن وجود علاقة وثيقة بين الفعل والكيونة عند بونهوفر وسلسلة محاضرات كتبها كارل بارت ونُشرت تحت عنوان «القدر والأمثول» مباشرة قبل عمل بونهوفر^[1]. وإذا كانت العلاقة بين الوثيقتين قد تبدو في البداية تافهة أو ربما مسلية، فإنَّ التحليل الأعمق يكشف أنَّ هذا الارتباط يدلُّ على الاستراتيجية المتباعدة التي يتبّعها بونهوفر في ما يتعلّق بموضوع الفعل والكيونة. وسيُتضح أنَّ تحليل هذه الخصوصية سيؤدّي إلى فهم استخدامه لأنطولوجيا هايدغر.

إنَّ حجة بارت في القدر والأمثول هي أنَّ كلاً من الواقعيّة والمثاليّة (اللتين يسميهما بالمناسبة بالمصطلحين البديلين القدر والأمثول)، باعتبارهما أسلوبين في الفكر الغربيّ لفهم الإنسانيّة والعالم، يقدمان طريقتين في التفكير لعالم اللاهوت. فالواقعيّة تحاول فهم العالم انطلاقاً ممّا هو موجود في العالم، بينما المثاليّة تبدأ بالفكرة، بالفكر الإنسانيّ. والتفكير البشريُّ له في الوقت نفسه إمكانيّاته الخاصّة وحدوده الخاصّة. وهذان المصطلحان اللذان يقدم لهما بارت مجموعة من المرادفات ويشير إليهما ضمناً بـ «الكيونة» و«الفعل» على التوالي (!)^[2]، هما بالنسبة إلى اللاهوتيّ إغراء وضرورة على حدِّ سواء.

يتجوّل بارت بين إيجابيات وسلبيّات كلّ مقارنة منهما من أجل التوصل في النهاية إلى نتيجة مفادها أنَّ أنماط التفكير هذه لا مفرّ منها، لذا من الأفضل أن نبقى في جانب الحذر مع تفضيل بسيط لأسلوب التفكير المثاليّ، وذلك لأنّه في المثاليّة (وخصوصاً عند كمنط) يدرك المفكّر حدوده في التفكير بشكل عامّ وفي التفكير في الله بشكل خاصّ. وهو يخلص إلى أنَّ هذه المقاربة تتماشى بشكل جيّد مع لاهوت لوثر حول الصليب الذي يقاوم به *speculatio majestatis* ويرفض التكهن بشأن «الله في

[1]- Josh de Keijzer, "Bonhoeffer as Subversive Reader of Barth: The Strange Relation between Bonhoeffer's Act and Being and Barth's Fate and Idea" (unpublishe).

[2]- Barth, Fate and Idea, 36.

قوّته وحكمته وجلاله غير المفهومة^[1]. وبما أن لوثر « لم يرفض ضرورة الجدل اللاهوتيّ»، فإنّ بارت يعتبر لاهوته الجدليّ الخاصّ به تمثيلاً أميناً واستمراراً لنهج لوثر. ويصبح الأمر مثيراً للاهتمام عندما نبدأ بمقارنة الفعل والكينونة بالقدر والأمثول. إذا كان «القدر» و«الأمثول» يشيران إلى مقاربتين: واحدة واقعيّة والثانية مثاليّة، فإنّ «الكينونة» و«الفعل» يعلان ذلك. وإذا كان «القدر» و«الأمثول» هو الثنائيّ الذي يقدّم لعلم اللاهوت خيارين عليه أن يختار بينهما، فإنّ «الكينونة» و«الفعل» يقدّمان أيضاً استراتيجيّتين يحاول اللاهوتيون من خلالهما تحقيق العدالة لمفهوم الله.

تقدّم مقالة بارت ثلاث إمكانيّات: القدر، والأمثول، والتوليف synthesis، وكما تقدّم وصفاً وبعض الأمثلة لكلّ منها. ومن الواضح أنّه يرفض القدر والتوليف، وينتهي بتقييم إيجابيٍّ إلى حدّ ما للمثاليّة. من جانبه، يقدّم بونهوفر أيضاً ثلاث إمكانيّات، مع الأمثلة والتوصيفات، ثمّ يرفض كلّاً من مقاربتيّ الفعل/المثاليّة والكينونة/الواقعيّة الحصريّتين، ويقدم حلاً على شكل توليفة من «الفعل» و«الكينونة» يلعب مفهوم الكينونة فيها دوراً حاسماً ومبتكراً. وإذا كان بارت يرى أنّ التوليف يقع فريسة إمّا للقدر أو للأمثول، فإنّ بونهوفر يعتبر التوليف على وجه التحديد مكان الوعد.

لا شكّ في أنّ أوجه التشابه البنيويّة بين العملين لافتة للنظر بحيث لا يمكن تجاهلها. ويصبح من الصعب جدّاً إنكار أنّ بونهوفر يولي في كتاب الفعل والكينونة اهتماماً وثيقاً بالقدر والأمثول، لأسباب ليس أقلّها أنّه يشير إليه بشكل متكرّر. وجهة نظري هي أنّ هذا التشابه ليس ظاهرة ثانويّة لما يحاول بونهوفر القيام به. وتحليل الحوار النقديّ المستمرّ الذي أجراه مع بارت^[2] يتناسب مع هذا الاقتراح. فكتاب الفعل والكينونة يُعدّ، من نواحٍ عديدة، قراءة تقويضيّة للقدر والأمثول، وبالتالي يقدّم مقارنة بديلة لعلم اللاهوت. ومع ذلك، نظراً لقراءة بونهوفر الدقيقة والجديرة بالتقدير دائماً لكتابات لوثر، لا بدّ من قول المزيد في هذه المرحلة. فبينما يشير بارت إلى لاهوت لوثر حول الصليب باعتباره نموذجاً للاهوت الجدليّ/المثاليّ، يقدّم بونهوفر ليس فقط قراءة تقويضيّة لبارت، ولكن أيضاً تفسيراً تصحيحياً للوثر حيث لم يعد يتمّ تفضيل المثاليّة بل ربط المثاليّة (الفعل) والقدر (الكينونة) في توليف دقيق ومتوازن.

هذا هو بالذات ما يقودنا إلى هايدغر. فوضع الفعل والكينونة في سياق الحوار مع القدر والأمثول يُظهر أنّ بونهوفر في خلافه مع بارت والمثاليّة، خصوصاً عندما يتمّ تصنيفهما على أنّهما مخلصان للوثر، يندفع إلى أحضان الكينونة. لقد اختبر فهم هايدغر للدازين على أنّه «الكينونة

[1]- Ibid., 30.

[2]- Josh de Keijzer, "Bonhoeffer's Habilitationsschrift: Reading 'Act and Being' as Theologia Crucis," 34-55, https://www.academia.edu/33148728/Bonhoeffers_Habilitationsschrift_Reading_Act_and_Being_as_Theologia_Crucis.

في...» باعتبارها نسمة من الهواء النقيّ. وبالتالي قدّمت له الفينومينولوجيا الأنطولوجيّة عند هايدغر المفتاح المنهجيّ الذي كان يفتقده. وكان هناك جانب محدّد لمفهوم هايدغر عن الكينونة وعن الطريقة التي يرتبط بها الدازاين بالكينونة، وهو ما كان مفيداً لبونهورفر.

عادة، عند محاولة مقارنة الكينونة في اللاهوت، يتمّ تجسيد الوحي، ويصبح شيئاً تحت تصرّف اللاهوتيّ بحيث يتمّ ترويضه وتدجينه. وهنا يرى بونهورفر أنّ الخطر يكمن، على سبيل المثال، في فهم الكنيسة كمؤسسة، أو فهم الوحي مختزلاً إلى كلمة الله الموحى بها لفظياً^[1]. ويسمح له هايدغر بتصوّر الكينونة كشيء غير مدجّن أو موضّع objectified. ويجدر القول، ببساطة، أنّ الدازاين يشارك دائماً في كينونة كيانه. إنّها علاقة تأويليّة تكون فيها موضّعة objectification الكينونة مستحيلة. ومن خلال تحليلنا للعلاقة بين القدر والأمثول، وبين الفعل والكينونة^[2]، أصبح لدينا تفسير لكيف ولماذا يستخدم بونهورفر هايدغر. لقد تمّ استخدام الأنطولوجيا الخاصّة به لجعل مفهوم الكينونة مثيراً لصياغة حديثة لللاهوت لوثر حول الصليب، بحيث يصبح من الممكن، في الربط بين الفعل والكينونة، التحدّث عن الوحي وتقديم ادّعاءات لاهوتيّة.

في البداية، يكون الاستخدام تماثلياً وأدائياً - بعد كلّ شيء، يبدو هايدغر مفيداً فقط في ما يتعلّق بترابط الفعل والكينونة وليس في ما يتعلّق بالحاده المنهجيّ - ولكن بمجرد إنجاز هذا الاستخدام، فإنّ مفهوم بونهورفر للكينونة يعمل كنقد لفلسفته. إنّّه يستخدم هايدغر ضدّ هايدغر، حتى عندما لا يكون هذا هو الهدف الأوليّ للاستخدام. وقبل أن تتمكّن من وصف هذا الإجراء المزدوج، نحتاج للنظر إلى الطريقة التي يتمّ بها استدعاء أنطولوجيا هايدغر في الفعل والكينونة.

ب- الطريقة التي يتمّ بها استدعاء أنطولوجيا هايدغر باعتبارها كينونة وحي:

يتبنّى بونهورفر أنطولوجيا هايدغر على النحو الآتي: نحن نتعلّم أنّه «لا يمكن اكتساب فهم للكينونة من حيث المبدأ إلاّ على أساس «تأويليّة الدازاين»^[3] لأنّ فهم الكينونة هو سمة من سمات الدازاين. ولشرح كيفيّة تعامل الدازاين مع هذه المسألة، يقتبس بونهورفر هايدغر باستحسان فيقول: الدازاين «هو بحيث أنّه شيء يفهم شيئاً مثل الكينونة»^[4]. وعلى هذا النحو، «إنّ فهم الكينونة هو في حدّ ذاته سمة محدّدة لكينونة الدازاين»، لأنّ «الكينونة هي بحيث تمكّن المرء من فهم الكينونة»^[5]. على عكس Vorhandensein (الكون في متناول اليد)، وهو خاصيّة مميّزة للأشياء،

[1]- DBWE 2:104.

[2]- DBWE 2:72.

[3]- DBWE 2:68; see Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (London: SCM Press, 1962), 62.

[4]- Heidegger, *Being and Time*, as quoted in DBWE 2:68.

[5]- Ibid. 66 Ibid. 67 Ibid. 68 DBWE 2:71. 69 Ibid. 70 Ibid. 71 Ibid.

فإنَّ الدازاين ينخرط في الاكتشاف التأويلي ويتملِّك الكينونة، وهو ما يعني أنَّه في كلِّ الأحوال "ما يمكن أن يكونه، وبالطريقة التي يكون بها إمكانيته".^[1] إنَّه دائماً بالفعل ما يحاول "فهم ذات نفسه وتحديد لها ليكونها". هذا الرأي - وهنا يصيب بونهوفر الهدف عندما يقرّر استخدام فكر هايدغر - «يساعد على فهم الميل نحو الواقعية الفلسفية»^[2].

إنَّ الواقعية اللاهوتية من نوع محدّد للغاية هي ما يسعى له بونهوفر. والفكرة القائلة بأنَّ العالم الخارجي بحاجة إلى إثبات هي فكرة خاطئة تماماً لأنَّ حقيقة الدازاين تتضمن مثل هذا الواقع الخارجي: «إنَّ «فضيحة الفلسفة» ليست في أنَّ هذا الدليل [أي الدليل عن طريق الفكر على وجود عالم خارجي] لم يتمّ تقديمه بعد، ولكن في أن مثل هذه البراهين متوقّعة وتكرّر باستمرار.... إذا تمّ فهم الدازاين بشكل صحيح، فسوف يتحدّى مثل هذه الأدلة»^[3]. ومع هذا النقد للمثالية والأولوية الواضحة للكينونة على الفكر، يصبح التوازن بين الروح والواقع واضحاً، لأنَّ الدازاين الذي يستفسر عن كينونته هو في الوقت نفسه روح تاريخي.

ثم يختتم بونهوفر معالجته لهايدغر بالتقييم الآتي: «للكينونة أولوية على الفكر، ومع ذلك فإنَّها تساوي الدازاين، وتساوي فهم الكينونة، وتساوي الروح. وهذا يكمل بالنسبة إلينا صورة أنطولوجيا هايدغر»^[4]. وفي تقييمه هذا، لاحظ بونهوفر أنَّه «من منظور مشكلة الفعل والكينونة، يبدو أنَّه تمّ التوصل هنا إلى ترابط حقيقي بين الاثنين»^[5]، لأنَّ الكائن الذي يحظى بالأولوية هو كائن روحي «يكون «ويفهم»^[6] الكينونة في الوقت نفسه. والدازاين بحكم تعريفه هو مزيج من الفعل والكينونة.

«لقد نجح هايدغر في إقحام الفعل والكينونة معاً في مفهوم الدازاين؛ كلُّ ما يقرّره الدازاين ذات نفسه، وحقيقة أنَّه محدّد في ذات نفسه، يجتمعان هنا»^[7]. وهكذا فإنَّ الفعل والكينونة مقحمان معاً في مفهوم الدازاين.

هذا الترابط بين الفعل والكينونة يعتبره بونهوفر، والمثالية الترنسندنتالية والأنطولوجيا، إنجازاً فريداً، نظراً لأنَّ «الإنجاز الأنطولوجي الحقيقي لـ «إضمحلال» [Aufhebung] الفكر في الكينونة مشروط بالرؤية القائلة بأنَّ الكائنات الإنسانية، بما هم دازاين، لديهم تحت تصرفهم فهم للكينونة بشكل منهجي»^[8].

[1]- 65 Ibid.

[2]- Ibid.

[3]- Ibid.

[4]- DBWE 2:71.

[5]- Ibid.

[6]- Ibid.

[7]- Ibid.

[8]- DBWE 2:72.

المشكلة الوحيدة، من منظور اللاهوت والوحي، هي أن هايدغر يتصور الدازاين باعتباره مغلقاً بشكل أساسي بالنهاي. ويلاحظ بونهوفر جيداً أن «القدرة الوجودية للدازاين على أن يكون» ليست سمة عامة للدازاين. بل يتم الكشف عنها بشكل أساسي عن طريق «النهاي المغلق» للدازاين، وفقاً لهايدغر^[1]. لكن هذا لا ينصف مفهوم الوحي، لأن كل الخليفة من خلاله مفتوحة أمام الله. وبالتالي، فإن الفينومينولوجيا الأنطولوجية عند هايدغر «تظل غير مناسبة لللاهوت»^[2]. ويبدو أن هذا يدمر أملنا في دور بارز لهايدغر في فكر بونهوفر، لولا حقيقة أنه في هذه المرحلة بالضبط يستخدم بشكل مبتكر مفهومًا فلسفيًا يبدو أنه يتعارض مع اللاهوت، عندما يطبق على لقاء الكائنات الإنسانية وجهاً لوجه vis-à-vis مع الوحي ما يطبقه هايدغر على الدازاين في علاقته بالكينونة.

بناءً على ما سلف، إذا كان هايدغر يربط بين الفعل والكينونة فإن بونهوفر يجمع بين «الفلسفة الترنسندنالوية الحقيقية والأنطولوجيا الحقيقية - على نحو يختلف عن المثالية والفينومينولوجيا»^[3]: أولاً، لأن الفلسفة الترنسندنالوية الحقيقية والأنطولوجيا الحقيقية «قد استوعبت المشكلة الفلسفية للفعل والكينونة وفكرت فيها بدقة»^[4] وثانياً، لأنه بسبب هذا الفهم الشامل، يمكن تطبيق المفاهيم على مسألة الوحي بأدق طريقة.

عبر «الفلسفة الترنسندنالوية الحقيقية» يشير بونهوفر إلى الرئيان الأساسي للمشروع الكنطي الذي يؤكد أن المعرفة تشير دائماً إلى ما هو آخر، في حين أن «الأنطولوجيا الحقيقية» هي الرئيان الأساسي المستمد من فلسفة هايدغر والذي يقول بأن الوجود الإنساني هو دائماً بالفعل «كينونة في...» بحيث تكون المعرفة معرفة بالفعل، أو بعبارة أكثر دقة، بحيث تكون المعرفة هرميوطيقاً تشاركية^[5].

يستفيد بونهوفر إلى أقصى حد من اضمحلال الدازاين في الكينونة، لتأكيد أن أنطولوجيا هايدغر تنطبق على الاعتقاد بمشاركة الدازاين في كينونة الوحي. وهو يعتقد أن «مفهوم الوحي في حد ذاته سيستعيد شكلاً جديداً تماماً لتلك الأسئلة»، وأن الإجابات التي ستتم صياغتها ستكون «مساعدة في فهم مفهوم الوحي»^[6].

ويقودنا هذا إلى المقاربة المحددة لمشكلة الفعل والكينونة التي يقدمها في ما يتعلق بمسألة

[1]- Ibid.

[2]- DBWE 2:73.

[3]- DBWE 2:79.

[4]- Ibid.

[5]- لاحقاً في كتاب «الفعل والكينونة»، ينسى بونهوفر في بعض الأحيان ذكر الفلسفة الترنسندنالوية الحقيقية عندما يذكر الأنطولوجيا الحقيقية. وربما يرجع ذلك إلى أن «الكينونة في الإشارة إلى...» النزعة الترنسندنالوية مفترضة مسبقاً في «الكينونة التشاركية في...» من الأنطولوجيا الخالصة.

[6]- DBWE 2:79.

الوحي،^[1] وهو يسعى للربط الصحيح بين الفعل والكيونة، والإبستمولوجيا والأنطولوجيا، في مواجهة المنهج اللاهوتي.

ج- ارتباط الفعل والكيونة:

المشكلة في مقاربات الفعل المثالية الترنسندنتالية أن الذات المفكرة هي المسيطرة، وأن هناك عدم احتمالية للوحي، في حين أن مشكلة الأنطولوجيا والفينومينولوجيا (هايدغر، والكيونة أو المقاربات الأنطولوجية) هي أن الدازاين يعيش ويفسر ويقارب الكيونة خارج إمكانيات الدازاين الفطرية واستمراريتها. في ظل المقاربة الأنطولوجية، من الواضح أن المشكلات ليست أقل صعوبة، لأن الوحي لا يمكنه معالجة مثل هذا الدازاين من الخارج، أو، بدلاً من ذلك، لا يمكن أن يكون مثل هذا الدازاين مفيداً كمقولة لاهوتية. في هذا الإطار، يقرر بونهوفر أن مفهوم الوحي «يتطلب أيضاً تفسيراً حقيقياً لكيونة الوحي، أي المعرفة بأن وجود الكائنات الإنسانية هو دائماً كيونة في...»^[2]. وعند هذه النقطة بالتحديد، ترك تأثير هايدغر بصمته في فكره. والواقع أن معرفة الوحي التي «ينجزها» أولئك الموجودون بالفعل داخل الوحي، يشبه إلى حد كبير الدازاين عند هايدغر الذي يجد نفسه يعرف بالفعل كيونة وجوده الخاص كما هو مُلقى به في العالم.

إن الكيونة التي يفكر فيها بونهوفر هي الكنيسة التي تُفهم مجازياً وأسرارياً على أنها جسد المسيح. وتوضح نظريته في علم الكنيسة كيف أن مجتمع المصلوب هو المسيح الموجود كمجتمع. وفائدة مفهوم هايدغر عن «الكيونة في...» يمكن العثور عليها في الطريقة التي تساعد على توضيح موقع المؤمن تجاه جسد المسيح، والتي هي الطريقة نفسها التي يرتبط بها الدازاين بكيونته عنده.

لا يحاول بونهوفر في المقام الأول توضيح علم الكنيسة - رغم أن ذلك يحدث في هذه العملية - ولكنه يفسح المجال لحضور الوحي في شروطه الخاصة. هو يتصور مفهوم الوحي على أنه تاريخي، وله ديمومة وجودية، وأنه هرميوطيقي وعملي أيضاً. ويجد المؤمنون أنفسهم دائماً في «الكيونة في..» التي هي كيونة الوحي، أو مجتمع الكنيسة. وكيونة المرء مسيحياً هي «الكيونة في المسيح»، وهو ما يساوي «الكيونة في الكنيسة»^[3]. هذه هي الشركة المقدسة *sanctorum communio*، المسيح الموجود كمجتمع.

فقط من خلال نقل مفهوم هايدغر الفلسفي إلى علم اللاهوت، يستطيع بونهوفر تحقيق أنطولوجيته الحقيقية المرغوبة. إنها ليست مجرد أنطولوجيا هايدغر، بل نسخته المنطقية والمنقاة

[1]- DBWE 2:81.

[2]- Ibid.

[3]- DBWE 2:108.

التي تتضمن الرّيان الكنطيّ الترنسندناليّ المتمثّل في «الكيونة في الإشارة إلى...». يقول بونهوفر: «هنا، ولأول مرة، يمكن للأنتولوجيا الحقيقيّة أن تتحقّق في حدّ ذاتها، فقط إذا قامت بتعريف «الكيونة في.....» بطريقة تجعل المعرفة، عندما تواجه نفسها في الوجود، تلغي نفسها مراراً وتكراراً في مواجهة كيونة تلك الأشياء الموجودة ولا تجربها على أن تكون تحت تصرّفها.^[1]»

د- استثمار فكرة الوحي ككيونة من أجل «لاهوت الصليب»:

لقد نجح بونهوفر في تقديم الوحي تحت مفهوم الكيونة. ويُعدّ هذا إنجازاً رائعاً نظراً للمناخ السائد في الدراسات اللاهوتيّة في ذلك الوقت، والاستحالة الظاهرة لتصور فهم أنتولوجيٍّ للوحي. لقد ابتعد كلٌّ من اللاهوت الجدليّ والإصلاح اللوثريّ عن الفهم البشريّ للوحي، ولجأ إلى طرق مختلفة للفعل بدلاً من الكيونة. وإذا كان بارت قد أشار بالفعل إلى أنّ اللاهوت الجدليّ، بميله نحو المثاليّة والفلسفة المتعالية (على الأقل في لاهوت بارت)، هو تعبير أمين عن لاهوت لوثر حول الصليب، فمن الذي تجرّأ على تصوّر الكيونة باعتبارها وحيّاً؟ وكيف يمكن ربطها بلاهوت الصليب؟ لقد بات واضحاً، من خلال تصوّر الوحي تحت نمط الكيونة، أنّ بونهوفر حصل على صفة جيّدة حول الكيونة من أجل لاهوت الصليب.

يجدر القول هنا، أنّ الكنيسة، وفيها المؤمن، بما هي وحدة الفعل والكيونة، تتميزّ بأربع سمات، عند بونهوفر:

1 - الكنيسة هي المكان الذي يُفهم فيه الدازين. وهذا يعني أنّ الدازين لا يمكن فهمه حقاً إلّا عندما يتمّ تناوله من الخارج، أي أنّ حقيقته عن نفسه ليست إمكانيّة إنسانيّة مستقلّة. وكما رأينا، لا يمكن لأنتولوجيا هايدغر المستقلّة أن تعترف بهذا أو أن توفّره.

2 - يعالج بونهوفر نمط كيونة وحي الله داخل الكنيسة، مفترضاً أنّها «مكوّنة من الإعلان الحاضر عن موت المسيح وقيامته، داخل جماعة الإيمان ومن جانبها ومن أجلها»^[2]. وهذا يعني أنّ الوحي لا يشير ببساطة إلى حدث سابق، ولكن في كونه إعلاناً يجب أن يُنظر إليه على أنّه شيء حاضر. الكنيسة هي المسيح الحاضر.

3 - إنّ نمط كيونة البشر داخل الكنيسة هو أنّ وجودهم «يتمّ التصرّف فيه»^[3] (حتى أن بونهوفر

[1]- DBWE 2:109.

[2]- DBWE 2:111.

[3]- يبدأ بونهوفر قسمه باقتباس من لوثر: "Prius est enim esse quam operari, prius autem pati quam esse. Ergo" (from the Lectures on Romans, 105, n. 2, and 434, WA 56:117) وترجمته: «وهكذا، يمتلك الوجود الأولويّة على الفعل؛ غير أنّ فعل الوجود فيه (الخلق) يكون قبل الوجود. ولذلك، فإنّ الخلق والوجود والفعل يتبع بعضها بعضاً» (LW 25:104). والواقع أنّ بدء بونهوفر قسمه بهذا الاقتباس اللاتينيّ له أهميّة كبيرة في ضوء استراتيجيّته لربط مفهوم الكيونة بلاهوت الصليب.

يستشهد بكلمات لوثر عن nova nativitas، أي الولادة الجديدة، للإشارة إلى طبيعة هذا العمل^[1]. ويؤكد بونهوفر أنّ «كلّ مفهوم للكينونة لا يتطابق مع المسيح هو مفهوم «زائف» (بما في ذلك كينونة هايدغر «الأصيلة»). الفعل الحقيقي، برأيه، لا يأتي إلّا من كينونة تأثرت حقًا بالوحي.

4- المعرفة داخل الكنيسة كما يتصوّرها بونهوفر لها طابع مختلف تمامًا عن اللاهوت الجدليّ بمفاهيمه عن لاموضوعيّة الله، وحرية الله الشكلية، والتحدّث عن الله بمعرفة وعدم معرفة لكي ينصف مفهومه عن عدم مباشرة الوحي. بدلًا من ذلك، «إنّ مفهوم الطريقة الإيمانية للمعرفة هي مسألة إبستمولوجيا اجتماعيّة أساسية»^[2] يعرفها بأنّها «طريقة إيمانية للمعرفة [تعرف نفسها] يستحوذ عليها ويربّيها شخص المسيح في كلمة البشارة»^[3]. وتعتمد هذه المعرفة على الفئة الاجتماعية للشخص. فشخص المسيح هو «نقطة وحدة المقاربة الترنسندنالية والأنطولوجية للمعرفة»^[4]. ومن خلال النظر إليه، نتعلّم أنّ الإنسان «لا يقوم إلّا ببذل ذاته»^[5]، ولكن في هبة الذات هذه يتحرّر من الذي يهب نفسه له.

إذن، فإنّ مفهوم بونهوفر للوحي باعتباره كينونة ينجح في أن ينصف اهتمام اللاهوت الجدليّ بأنّ الوحي ليس موضوعيًا. أكثر من ذلك، لأنّ المقاربة الترنسندنالية ما تزال تحمل عبء تحديد حدودها الخاصّة - في هذا الصدد يفشل بارت، لأنّ الحدود تعتمد على الذات العارفة - فإنّ الكينونة باعتبارها وحيًا تخاطب الدازاين المؤمن بشكل أصيل من الخارج، على وجه التحديد عند النقطة التي فيها يشارك الدازاين المؤمن في كينونته بفعل الإيمان. لذلك، فإنّ هذا الوحي ليس حدثًا أنيًّا غير تاريخيًّا، لا يمكننا إلّا أن نحاول وصف آثاره بشكل غامض وفاشل، بل إنّه يتمشى تمامًا مع لاهوت لوثر حول الصليب مع تركيزه على الحضور بدلًا من الغياب، والتجسيد بدلًا من عدم الموضوعيّة، والإخلاص الذي يمكن الاعتماد عليه بدلًا من سيادة الله التي لا يمكن الاقتراب منها.

إنّ الطبيعة التاريخية والمتجسّدة لهذا الوحي في المسيح تتحقّق بتضمينه في الكنيسة، وهي تتماشى تمامًا مع الاستعارة الكتابية والفهم الأسراري للكنيسة، باعتبارها المسيح الموجود كمجتمع، والتي هي بدورها كينونة الوحي. في تضمينه الصليب في المجتمع، يبقى بونهوفر قريبًا جدًّا من

[1]- DBWE 2:116.

[2]- DBWE 2:126.

[3]- Ibid.

[4]- DBWE 2:128.

[5]- Ibid.

لاهوت الصليب عند لوثر.^[1] وما يزال هناك مجال للفعل في هذه الديناميكية، لكنه لم يعد الفعل المنعكس للفكر الانعكاسي، بل الفعل المباشر للثقة بالإيمان. والمعرفة التي يكتسبها الدازاين المؤمن من الوحي هي تلك التي يشارك فيها بالفعل. وما يجده الدازاين المؤمن في الكنيسة هو اللقاء بالمسيح، الذي تفهم شخصيته، كما تم التعبير عنها في جماعة الكنيسة ومن خلالها، على أنها هبة الذات. وهذا الفهم بدوره، لا يتم «فهمه» إلا بقدر ما يشارك فيه المرء. وبالتالي، فتصور بونهوفر للاهوت الصليب ليس مجرد بديل مناسب للاهوت الصليب الذي تم إعداده بما يتوافق مع رؤى الفلسفة الترنسندنالية والمثالية. بل بالإضافة إلى كونه أكثر إخلاصاً للوثر، فهو أيضاً ذو نسيج غني، ويدمج الكريستولوجيا، وعلم الكنيسة، والمنهج اللاهوتي، والأخلاق في كل ديناميكي واحد. ويشير بحثي الخاص إلى أن هناك ثلاث نقاط رئيسية للكينونة باعتبارها وحيًا في لاهوت بونهوفر المعاصر عن الصليب^[2]:

أولاً: إن لاهوت الصليب باعتباره كينونة له وظيفة بنائية إستمولوجية وخلاصية. إنه يرفض محاولات جذب الوحي إلى التفكير الانعكاسي، بينما يعمل في الوقت نفسه بما أنه حضور الوعد في المسيح الحاضر Christus prasesens في مجتمع الكنيسة.

ثانياً: يشير لاهوت الصليب باعتباره كينونة إلى الوحي باعتباره البيئة التشاركية الهرمنيوطيقية التي يبدأ فيها علم الوحي معرفته من خلال المشاركة بالفعل في الوحي. لا يوجد هنا موضوعية، بل فقط دائرة هرمنيوطيقية لاكتشاف يتوسع.

ثالثاً: تعتمد هذه الهرمنيوطيقيا على المشاركة، وهذه المشاركة ليست سوى عيش واقع الانعطاء الذاتي للمصلوب. لا يمكنك أن تعرف الوحي والله والمسيح إلا بقدر ما تحيا بحسب المسيح في العالم. والإيمان واكتشاف الذات والتحول الأخلاقي كلها أمور تدرج في لحظة واحدة من المشاركة في كينونة الوحي.

رابعاً: التقييم: الاستثمار التماثلي والتفنيد النقدي:

أ- ملاحظات عامة:

في ما يلي، نتطرق بإيجاز إلى سؤالين متبقيين يتعلّقان بالعلاقة بين بونهوفر وهايدغر.

[1] - وحتى في كتابات لوثر، ثمة علاقة قوية جداً بين المسيح والكنيسة والمؤمنين. وهذا ملحوظ بشكل خاص في أطروحته «السرّ المقدّس لجسد المسيح المقدّس والحقيقي، والأخوة»: *The Blessed Sacrament of the Holy and True Body of Christ, St. Louis:]1/and the Brotherhoods (Martin Luther, Luther's Works, 55 vols., ed. Jaroslav Pelikan, vol. 35 Concordia, 1964), 49-73*، التي كتبها لوثر بعد أشهر قليلة من مناظرة هايدلبرغ التي قدّم فيها «لاهوت الصليب». ويشير بونهوفر إلى هذه الرسالة مرات عدّة (DBWE 1:179-83, 190 and DBWE 2:120, 123). أنظر أيضاً: *de Keijzer, Bonhoeffer's Habilitationsschrift, 138-42*. حيث يُقال إنَّ تحوّل بونهوفر إلى فهم «لاهوت الصليب» بما أنَّه جسد المسيح (أي الكنيسة)، هو شيء إبداعيٌّ لكنّه مخلص للوثر في الوقت نفسه.

[2] - de Keijzer, "Bonhoeffer's Habilitationsschrift," 230-35.

الأول: كيف يربط الاستثمار والانتقاد أحدهما بالآخر؟

الثاني: هل تأثير هايدغر على بونهوفر هو تأثير عابر، أم أنّ هناك تأثيراً دائماً استمرّ في حمل عبئه بعد الفعل والكيونة؟

سأزعم أنّ تحليلي الخاصّ الوارد في هذه المقالة يوضح أنّ ثمة لقاءً إيجابياً في الغالب أدّى إلى قرارات منهجيّة ستظلّ مهمّة لبقية مسيرة بونهوفر المهنيّة. لكن المشاركة البناءة في حدّ ذاتها تؤدّي أيضاً إلى نقد هايدغر الحاضر بالفعل في الفعل والكيونة ذات نفسه.

ب- الاستخدام التماثليّ للمفاهيم الفلسفيّة:

رأينا أنّ هدف بونهوفر الأساسيّ لم يكن إنشاء أنطولوجيا منافسة أو تقويض ادّعاءات هايدغر الفلسفيّة. هو يخلص فقط إلى أنّ الفعل والكيونة في هايدغر متعاضان تماماً بالنسبة إلى الفلسفة، ويستخدم مفاهيمه عن الدازاين والكيونة كمساعد في بناء «الابستمولوجيا الدينيّة» الخاصّة به التي تصوّر الوحي على أنّه كيونة.

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ لاهوت الصليب *theologia cruce* اللوثريّ يدور حول اقتراب الله في المسيح من البشريّة بوعد الخلاص. وهذا الحضور يقيم مع البشريّة من خلال الكنيسة بما هي جسد المسيح، والتي بصفتها المسيح موجوداً كمجتمع هي كيونة الوحي الذي يجد فيه المؤمنون الأفراد أنفسهم دائماً مشاركين في الفعل من خلال عمل الإيمان. وفي الإيمان يوجدون معلّقين/ مسجونين *suspended* بين^[1] (*ingespannt zwischen*) ”في الإشارة إلى..” و ”الوجود في...”^[2]. وبالتالي، فإنّ المفهوم الهايدغريّ للكيونة هو الإضافة الحاسمة إلى تأليف بونهوفر للفعل والكيونة. من هنا، فإنّ ارتباط بونهوفر بهيدغر لم يكن في البداية نقدياً، بل كان ارتباط انتفاع. ولذلك فإنّ استخدامه للمفاهيم الفلسفيّة هو تماثليّ. وهذا يعني أنّ مفهومًا مثل الكيونة، أو، بشكل أكثر دقّة، ترابط الفعل والكيونة، كما حقّقه هايدغر في الفينومينولوجيا الخاصّة به، يعمل بالنسبة إلى بونهوفر على مستوى مختلف وبطريقة مختلفة لتحقيق هدف مماثل (*analogous*). تماماً كما يصف هايدغر الدازاين بأنّه ذلك الكائن الذي أصبحت كينوته موضع تساؤل بالنسبة إليه، تساؤل تتمّ الإجابة عليه تأويليّاً عندما ينخرط الدازاين في سياق كينوته وسياق العالم، فكذلك الدازاين المؤمن في المسيح هو ذلك الكائن الذي يطرح سؤال الوحي، ويرى أنّه أجيب عليه هرمنيوطيقياً/ فينومينولوجياً لأنّه يُشارك في كيونة الوحي هذا، جسد المسيح، في الاستسلام للإيمان من خلال المشاركة الذاتيّة. وهكذا يشكّل المنهج اللاهوتيّ، وعلم الكنيسة، والأخلاق وحدة جامعة.

[1]- DBWE 2:129.

[2]- DBWE 2:109, 119.

ج- استخدام بونهوفر النقدي لهايدغر ضد هايدغر:

إلى جانب الاستخدام التماثلي، هناك أيضًا علاقة نقدية مع هايدغر في الفعل والكيونة. ويرتبط هذان الأمران معًا بشكل جذري. في البداية، يشير بونهوفر إلى أن مفهوم الكيونة عند هايدغر هو مفهوم «المحدودية المغلقة» «closed-in finitude»^[1]، وبالتالي فهو «غير مناسب للآهوت». ومع ذلك، من خلال نقل ترابط الفعل والكيونة إلى الخطاب اللاهوتي، يتم التغلب على هذه السمة السلبيّة من خلال حقيقة أن الدازاين المؤمن يُخاطب بالضرورة من الخارج.

بمجرد أن يشارك الدازاين المؤمن من خلال الإيمان بالمسيح في وجود المسيح كمجتمع، فإنه يفهم، ويرى الآن، ويفسّر، ويشارك في ما لا ينتمي إلى إمكانيات الدازاين الخاصّة. وهذا يعني أن إلحاد هايدغر المنهجي لم يكن قادرًا في المقام الأول على تصوّر الوحي أو رؤية أنه يفتقر إلى شيء ما. حتى لو أفسح في المجال للوحي أو تصوّر الوحي كإمكانيّة - أيًا يكن الحكم الذي كان سيتم إنشاؤه - فإنه سيظلّ مجرد حكم على أساس إمكانات الدازاين الخاصّة. وهذه الإمكانيّة مناقضة للكيونة التي وضعها الله داخل الحقيقة^[2]، لأنها ليست إمكانيّة بشريّة، ببساطة لأننا خطاة، والخطيئة هي حالة أنطولوجيّة. في هذا السياق، يقول بونهوفر: «لو كان من الممكن حقًا أن يعرف الأشخاص أنفسهم أنهم خطاة بمعزل عن الوحي، فلن تكون «الكيونة في آدم» أو «الكيونة في المسيح» بمثابة تسميات وجوديّة لكنونتهم، لأن ذلك يعني أن البشر يمكن أن يضعوا أنفسهم في الحق، وأنهم يستطيعون بطريقة أو بأخرى أن ينسحبوا إلى كيونتهم الأعمق، بصرف النظر عن كونهم خطاة، وعن أنهم «ليسوا كيونة داخل الحقيقة». وبالتالي فإن كيونتهم في آدم سيكون لها أن يُنظر إليها على أنها احتماليّة «لإمكانيّة كيونة في الحقيقة» أكثر عمقًا^[3].

ومن المثير للاهتمام أن نرى كيف أن تملك بونهوفر التماثلي لهايدغر أصبح الآن مفيدًا فجأة ضده وضروريًا. وإنه لأمر مثير للسخرية إلى حد ما أن يجده مفيدًا في تصوّر الوحي فقط ليثبت، في ظلّ هذا التصوّر، أنه عاجز تمامًا عن تصوّر الوحي بدقّة.

د- الوحي بما هو كيونة:

كان تأثير هايدغر على بونهوفر هائلًا بلحاظ الغرض الذي طبّق الأخير من أجله أنطولوجيا الأول. لقد سمح له تصوّر الوحي على أنه كيونة باسترجاع رؤية مهمّة حول لاهوت الصليب. وهو تصوّر الوحي، في المقام الأول، باعتباره البيئة التشاركيّة التي يجد فيها الوجود المؤمن نفسه دائمًا عارفًا بالفعل (ومعروفًا) من خلال الوحي بحيث لا تكون معرفته مستقلة أبدًا، مع توفير لحظة

[1]- DBWE 2:72.

[2]- DBWE 2:96.

[3]- DBWE 2:136.

تقويضية أقوى من ما يمكن أن تحققه لحظة بارت المثالية النرسندنالية^[1]. وبطريقة لوثرية جيدة، فإن استرجاع بونهوفر لاهوت الصليب باعتباره كينونة يخدم كدحض لأي نسق، تماماً بما في ذلك منهجية هايدغر الإلحادية وجدلية الآخر الخاصة به.

ونظراً لأن الكينونة كوشي تفهم على أنها جسد المسيح، الذي هو المسيح الموجود كمجتمع، فإن وجود المؤمن هو دائماً وجود اجتماعي هرمينيوطيقي. يعرف المرء ما يشارك فيه بشكل جماعي، وما يمارسه، أي أن المعرفة هي ما يفعله.

إلى ذلك، تتحوّل المعرفة كفعل إلى لحظة أخلاقية (ينفي بونهوفر أن تكون أخلاقية بمعنى الإمكانية ولكنها ما تزال أخلاقية بمعنى الهبة الإلهية)، لأن المرء لا يستطيع أن يعرف المسيح إلا بقدر مشاركته في المسيح. أي أن يكون المرء مسيحاً للآخرين. ولا شك في أن مثل هذا الاستخدام التماثلي لهايدغر كأداة للتعبير عن لاهوت الصليب الموجه أنطولوجياً لا يمكن إلا أن يترك تأثيراً دائماً على أعمال بونهوفر اللاحقة.

وهذا يعيدنا إلى الأسئلة التي طرحناها في بداية هذا القسم، لنستنتج أن هناك جهداً بنّاءً وتقويضاً في لقاء بونهوفر مع هايدغر، حيث يعتمد جهد التقويض على التملك التماثلي البنّاء، ولكنه ينبع بالضرورة منه أيضاً، ويتم توضيح التماثل الذي تحوّل إلى تحليل نقدي من خلال الاقتراح القائل بأن الفعل والكينونة هما لاهوت الصليب. يجمع اقتراحي بين استخدامات بونهوفر البنّاءة والنقدية لهايدغر مع التحقق من صحة كل استخدام منهما.

إلى هذا، ثمة سؤال حول ما إذا كان تأثير هايدغر، القصير الأمد أم الطويل الأمد، يتم توضيحه أيضاً عندما نقرأ الفعل والكينونة باعتباره لاهوت الصليب. هذا السؤال ذو أهمية خاصة بالنظر إلى غياب هذا التأثير عن أعمال بونهوفر اللاحقة، وفي ضوء اقتراح بلانت بأن محاضرات الكريستولوجيا تقدّم دليلاً على وجود وضع فينومينولوجي بين أقواس. وبما أن هايدغر يتم استثماره على وجه التحديد لاسترجاع رؤى لوثر الأساسية، الذي يعتبر تأثيره على بونهوفر دائماً وجوهرياً، يمكننا القول أن تأثيره، بمعنى ما، يبقى قائماً إلى ما بعد الفترة الأكاديمية ويستمر في الهيمنة على مفاهيم بونهوفر ومفرداته. ولكن دائماً بقصد توضيح الموقف الأساسي للاهوت الصليب وسماته بما هو تقويض للأنساق الفكرية من أجل إفساح المجال لانفتاح غير نسقي على الوحي.

[1] - يُنسى اليوم أحياناً أن كتاب لوثر «لاهوت الصليب» كان أولاً، وقبل كل شيء، خطوة تقويضية ضد التأثير الأرسطي في اللاهوت المدرسي الذي حوّل نعمة الله الجذرية في المسيح إلى نسق تحوّل فيه أخلاقيات الفضيلة عند أرسطو إلى نسق من الأعمال الصالحة كشرط أساسي للخلاص.

لائحة المصادر والمراجع:

1. "Insbesondere ist das Dasein, da es immer schon in bestimmte Möglichkeiten hineingeraten ist, immer schon, bevor es sich versteht, genauer: ist es immer schon, als was es sich versteht." Tietz-Steiding, *Bonhoeffers Kritik Der Verkrümmten Vernunft*,
2. "Gleichzeitig zu dieser ist bei ihm nach Bonhoeffers Beobachtung aber das Sein vom Verstehen abhängig, denn es ist nur im Seinsverständnis zu finden."
3. Andreas Pangritz, "Dietrich Bonhoeffer: 'Within, Not Outside, the Barthian Movement,'" in *Bonhoeffer's Intellectual Formation: Theology and Philosophy in His Thought*, ed. Peter Frick, *Religion in Philosophy and Theology* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008),
4. Charles Marsh, "Bonhoeffer on Heidegger and Togetherness," *Modern Theology* 8, no. 3 (1992): 263-83; Robert Scharlemann, "Authenticity and Encounter: Bonhoeffer's Appropriation and Ontology," *Union Seminary Quarterly Review* 46, nos. 1-4 (1992): 253-65; Jens Zimmermann, "Dietrich Bonhoeffer and Martin Heidegger: Two Different Visions of Humanity," in *Bonhoeffer and Continental Thought: Cruciform Philosophy* (Bloomington: Indiana University Press, 2009); Brian E. Gregor, "Formal Indication, Philosophy, and Theology: Bonhoeffer's Critique of Heidegger," *Faith and Philosophy* 24, no. 2 (2007):
5. Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology* (New York: Oxford University Press, 1994); Christiane Tietz-Steiding, *Bonhoeffers Kritik Der Verkrümmten Vernunft: Eine Erkenntnistheoretische Untersuchung*, *Beiträge Zur Historischen Theologie* (Tübingen:

6. Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology* (New York: Oxford University Press, 1994).
7. Dietrich Bonhoeffer, *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*, *Dietrich Bonhoeffer Works*, vol. 2 (Minneapolis: Fortress Press, 2009) (hereafter DBWE 2).
8. Dietrich Bonhoeffer, *Barcelona, Berlin, New York: 1928–1931*, *Dietrich Bonhoeffer Works*, vol. 10 (Minneapolis: Fortress Press, 2008) (hereafter DBWE 10),
9. Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, *Dietrich Bonhoeffer Works*, vol. 8 (Minneapolis: Fortress Press, 2010) (hereafter DBWE 8),
10. Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church*, *Dietrich Bonhoeffer Works*, vol. 1 (Minneapolis: Fortress Press, 2009) (hereafter DBWE 1).
11. Josh de Keijzer, “Bonhoeffer as Subversive Reader of Barth: The Strange Relation between Bonhoeffer’s Act and Being and Barth’s Fate and Idea” (unpublishe
12. Josh de Keijzer, “Bonhoeffer’s Habilitationsschrift: Reading ‘Act and Being’ as Theologia Crucis,” https://www.academia.edu/33148728/Bonhoeffers_Habilitationsschrift_Reading_Act_and_Being_as_Theologia_Crucis.
13. Karl Barth, “Fate and Idea in Theology,” in *The Way of Theology in Karl Barth: Essays and Comments*, ed. H. Martin Rumscheidt (Allison Park, PA: Pickwick, 1986).
14. Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. Joan Stambaugh, rev. ed. Dennis J. Schmidt (New York: Harper Perennial, 2010),

15. Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (London: SCM Press, 1962),
16. Plant, 'In the Sphere of the Familiar,' Tietz-Steiding, *Bonhoeffers Kritik Der Verkrümmten Vernunft*.
17. "Wenn Bonhoeffer Heidegger unter dem realistischen-idealistischen Blickwinkel untersucht, so stellt er nur die ontische Frage danach, wie eine Erkenntnis möglich ist, die das Seiende an ihm selbst sehen läßt, also bei der sich das Denken nicht des Gedachten bemächtigt, sondern eine Vorordnung des Seins vor dem Bewusstsein, der Realität vor dem Erkennen durchgehalten wird. Das ist aber nicht die Frage, auf die Heidegger eine Antwort gibt."
18. Frick, *Religion in Philosophy and Theology* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 301-27; Michael P. DeJonge, *Bonhoeffer's Theological Formation: Berlin, Barth, and Protestant Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2012)
19. "Vielmehr wird nach Heidegger mit dem Begriff des Daseins der 'Bezug des Seins zum Wesen des Menschen' und 'das Wesensverhältnis des Menschen zur Offenheit ('Da') des Seins' bezeichnet."
20. Mohr Siebeck, 1999); Stephen Plant, "In the Sphere of the Familiar': Heidegger and Bonhoeffer," in *Bonhoeffer's Intellectual Formation: Theology and Philosophy in His Thought*, ed. Peter.

علم الله الأزلي في ظهوراته

درس مسألة اختيار الإنسان بين ويليام كرايغ والعلامة الطباطبائي

عبد الرسول كشي

أستاذ الفلسفة والإلهيات بجامعة طهران

ملخص إجمالي:

تُعتبر مسألة العلم الإلهي الأزلي (الأول) واختيار الإنسان، إحدى المسائل الأساسية في مباحث فلسفة الدين، وقد شغلت أذهان المتكلمين والفلاسفة لفترة طويلة، إذ كان الأمر مظنةً للتناقض، لأنَّ هذا العلم يستلزم العصمة. فإذا كان الله يعلم بالعلم في زمان T1 أنَّ الفاعل S سيقوم بالفعل A في زمان T3، فعندئذ S في زمان T3 لا يمكنه فعل أيِّ شيءٍ سوى A، ومن ثمَّ فإنَّ العلم الإلهي الأزلي يتعارض بشكلٍ واضح مع اختيار الإنسان.

في المقابل، يرى البعض أنَّ الإشكال غير وارد لعلمه تعالى بالفعل وبجميع أوضاعه وشرائطه في دائرة العلم الأوسط، أو في دائرة علمه تعالى بجميع العلل والأسباب المحيطة بالفعل وبالعلم الحضورى في طول علمه ببقية العلل.

هذا المقال سيبحث في ما قدّمه اللاهوتي ويليام كرايغ والفيلسوف المتأله محمد حسين الطباطبائي في هذا المجال، مع الإشارة إلى أن البحث يقارب موضوعه ضمن نظريتين مختلفتين، وإن كل من كرايغ والطباطبائي يقاربانها انطلاقاً من الاعتقاد بأن الله تعالى يعلم فعل الإنسان المختار بما له من أوضاع وشرائط وخصوصيات.

مفردات مفتاحية: علم الله الأزلي - الإنسان - الاختيار - علم الكلام - العلم الحضورى - ويليام كرايغ - محمد حسين الطباطبائي.

تمهيد:

تعدُّ مسألة العلم الإلهيِّ الأول واختيار الإنسان واحدة من بين مسائل أساسية يتمُّ التطرُّق إليها في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، وكذلك في علم الكلام المسيحيِّ والفلسفة الغربيَّة، حيث سعى البعض لإثبات التنافي بين علم الله الأزليِّ واختيار الإنسان، معتقدين، بناءً على التنافي^[1]، أنَّ الله^[2] إذا كان مطلقاً (عالمًا بكلِّ شيء) فهو يعلم مسبقاً بجميع أفعال الإنسان، ما يجعل أفعاله أمراً ضرورياً^[3] فيكون مسلوب الإرادة غير قادر على الإتيان بما يقابلها، وهذا مناقض للاختيار؛ فيما يرى آخرون عدم وجود تناف بين الأمرين عبر توضيح كيفية ارتباط العلم الإلهيِّ الأول^[4] بأفعال الإنسان من دون أن يكون مانعاً عن اختياره وحرية إرادته.

يرى العلامة الطباطبائي وويليام كرايغ أنَّ هناك توافقاً بين العلم الإلهيِّ الأول واختيار الإنسان، لأنَّ تعلق العلم الإلهيِّ بأفعال الإنسان يأتي من خلال المعرفة الإلهية بشروط وأسباب وقوع الفعل وحدوثه، أمَّا الاختلاف فيتمثَّل في أنَّ العلامة الطباطبائيَّ يعتقد أنَّ هذا النوع من المعرفة ناشئ من علم الله الحضورى بسلسلة العلل والأسباب، بينما يرى كرايغ أنَّ علم الله بشروط وقوع الفعل هو بواسطة المعرفة الوسطى^[5] الإلهية بالشرائط المخالفة لواقع الاختيار.

يستعرض هذا المقال الحلول المقترحة من كلا المفكرين في هذه المسألة ومقارنتها عملياً.

كما لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّه لا يمكن اعتباره نظرية العلم الأوسط حلاً نهائياً لمسألة العلم الإلهيِّ الأزليِّ واختيار الإنسان بسبب ما يرد عليها من إشكالات، لكن، ومن خلال إعادة تعريف الاختيار كما ذكر العلامة الطباطبائيُّ، يمكن تقديم نظرية حول العلاقة بين العلم الإلهيِّ وأفعال الإنسان الاختيارية والتي تقوم على أساس علم الله بأفعال الانسان الاختيارية من خلال معرفته بوقوع الفعل مع ما يحوطه من عوامل وشرائط.

وبما أنَّ اختيار الإنسان، بما يحوطه من شرائط قبل وقوعه إلى لحظة الإتيان به، مقولة واحدة،

*- المصدر: مجلة «حكمت معاصر»، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، السنة السادسة، العدد الثالث، خريف عام 1394 هـ ش.

*- ترجمة: محمود صالح- باحث في الفلسفة وعلم الكلام- جامعة المصطفى العالمية، د. علي هاشم - باحث متخصص في فلسفة الدين.

[1]- وهو مذهب التقديرية الحتمية في اللاهوت (Theological fatalism).

[2]- وهو الموجود المطلق والكائن المعصوم عن الخطأ (Infallible).

[3]- ومنطقياً تكون أفعاله قضايا ضرورية بشرط المحمول. المترجم.

[4]- أو ما نسميه العلم الأزلي.

[5]- middle knowledge لا يطلق في أدبياتنا الإسلامية مصطلح معرفة على علم الله تعالى، ولكن بما أنَّ الغرب قد حصر معنى العلم بمصطلح science بالمناهج التجريبية فلا محيص عن تعديل المصطلح من المعرفة الوسطى إلى العلم الأوسط. المترجم.

تعبير الأدبيات الإسلامية عن علم الله المسبق بمصطلح الأزليَّة، ولكن حفاظاً على السير العام لمباحث فلسفة الدين، تمَّ اختيار مصطلح العلم الأول بدل مصطلح الأزليِّ انسجاماً مع السياق العام ليتلوه العلم الأوسط ثمَّ العلم الأخير. المترجم.

فإنَّ العلمَ الإلهيَّ يتعلَّقُ بالفعل الذي يأتي به الإنسان باختياره وبارادته الحرَّة بما هو مقولة واحدة.

ويليام كرايغ: [1]

سعى ويليام كرايغ [2] لإثبات انسجام الإيمان بالله وصفاته الإلهية وبصورة خاصة مسألة العلم الإلهيِّ بالوقائع والأحداث التي ستقع في المستقبل مع اختيار الإنسان؛ لاعتقاده أنَّها أهمُّ مسألة تُتناول في تحليل صفة علم الله المطلق.

وقبل الدخول في بحث هذه المسألة، يجب التعريف أولاً بالمفاهيم الضرورية المتعلقة بها.

أزليَّة الله:

هناك معنيان للأزليَّة [3]:

الأول، هو الذي يُعرف بـ«الله باعتبار الزمان»، يكون وجود الله في الزمان بشكل لا نهائيِّ، وهذا يعني أنَّه كان حاضراً في كلِّ لحظات الماضي، وهو حاضر في الوقت الحالي، وسيكون حاضراً في كلِّ لحظات المستقبل.

الثاني، يُعرف بـ«عدم زمنيَّة الله»، فيشير إلى أنَّ الله موجود فوق الزمان، خارجاً عنه، ولأنَّ وجود الله بناءً على هذا المعنى «خارج عن الزمان»، فإنَّ جميع الأزمان متاحة حاضرة له؛ وكان الفلاسفة في العصور الوسطى يستخدمون مفهوم أزليَّة الله بمعنى «عدم الزمنيَّة»، فيما الفلاسفة المعاصرون يعتبرون أزليَّة الله «زمنيَّة» [4].

ويبيني تفسير أزليَّة الله في العصر الحديث، بشكل أساسيِّ، على كميَّة إدراك الناس للزمن؛ واستناداً إلى ذلك، طرح ماك تاجارت نظريَّتين مختلفتين أطلق عليهما تسميتي «النظريَّة أ» (A-Theory) و«النظريَّة ب» (B-Theory) حول الزمن، وتتوافق كلُّ منهما مع أحد المعاني لأزليَّة الله.

في النظريَّة (أ) يكون الزمن دينامياً (Dynamic time) يفي حال تغير مستمر، والتمييز بين الماضي والحاضر والمستقبل أمر عيني لا يعتمد على إدراكنا للتغيير؛ ووفقاً لهذه النظريَّة، فإنَّ

[1]- وليام لين كرايغ (بالإنكليزية: William Lane Craig) فيلسوف تحليليِّ ولاهوتيِّ مسيحيِّ أميركيِّ ولد في يوم 23 آب 1949 في مدينة بيوريا في ولاية إلينوي بالولايات المتحدة، وهو من أشهر اللاهوتيين الدفاعيين في العالم، وهو من خريجي جامعة بيرمنغهام وجامعة لودفيش ماكسيميليان في ميونخ، وقد قام بمناظرة عدد من مروجي الإلحاد، منهم ريتشارد دوكينز وسام هاريس، كما ناظر المسلم شبير علي مناظرات عدَّة. وقد ألف مجموعة كُتِب منها الإيمان المنطقيِّ.

[2]- في كتابه «توافق العلم الإلهيِّ الأزليِّ (الأول) واختيار الإنسان، الإيمان بالله - العلم المطلق».

[3]- eternity.

[4]- سعيد يمهر، محمد و فاطمه ملاحسني «ويليام كرايغ و تبين أزليَّة خداوند»، پژوهشنامه فلسفة دين (نامه حكمت)، ص: 6 - 11.

الأحداث الحالية هي التي تعتبر واقعية فقط بينما المستقبل لا وجود له، لا لأنه لم يحدث بعد بل لأنه غير موجود؛ أما في النظرية (B) فيعتبر الزمن ثابتاً^[1] من دون تغيير، ويُعدُّ التمييز بين الماضي والحاضر والمستقبل أمراً ذهنياً^[2] بحيث يتساوى الجميع وجوداً؛ وفي هذه النظرية فإنَّ الزمان هو عبارة عن روابط وعلاقات^[3] ثابتة غير متغيرة، «أقرب»^[4] و«أبعد»^[5].

إنَّ نظرية «الله باعتبار الزمان» تتوافق مع قبول النظرية (أ)؛ لأنها تفسر وجود الله في لحظة زمنية معينة، أي الآن، وبوجود ماضٍ ومستقبل؛ كما تتوافق نظرية الله «عدمية الزمان» مع النظرية (B) بمعنى تساوي حضور جميع الأزمنة لـ «الله»^[6].

وتكمن أهمية بحث أزلية الله بما يتناسب مع النظريات المختلفة حول الزمن في سياق مناقشة العلم الإلهي الأزلي واختيار الإنسان في كيفية تحديد نوع نظرة الأفراد لـ «أزلية الله» والزمان حول العلم الإلهي الأول للممكن المستقبلي؛ فوفقاً للنظرية «ب»، يُعدُّ المستقبل واقعياً وحقيقاً تماماً كالماضي والحاضر، وأنَّ الزمن لا يمنع التعيّن العليّ للأحداث بأيّ نحو من الأنحاء، وعلى هذا، يمكن لله أن يكون لديه معرفة حول المستقبل والممكنات المستقبلية بالنحو نفسه الذي يُعرف به الماضي والحاضر.^[7]

ورغم أنَّ أزلية الله غالباً ما تمّ تفسيرها بأحد المعنيين «الله باعتبار الزمان» و«عدم زمانية الله»، إلاَّ أنَّ ويليام كرايغ يقدم تفسيراً جديداً لفكرة أزلية الله ومن خلال قبول النظرية «A» حول الزمان، فالله تعالى «لا زمني» قبل الخلق، و«زمني» بعده؛ ونظراً لاعتقاده حدوث العالم، تبعاً لمنظومته العقدية، وتعاليمه الدينية، إضافة إلى أنَّ الزمان أمرٌ نسبيٌّ لا يمكن أن يكون موجوداً من دون وجود الأشياء، فلا يمكن أن يكون موجوداً قبل خلق الله العالم، لذلك، قبل الخلق، كان الله موجوداً خارج الزمان، ولكن بعد خلق العالم، أصبح زمنياً لسببين:

الأول: عدم توافق لا زمانية الله مع كونه علّة للعالم الزمنيّ.

الثاني: عدم توافق لا زمانية الله مع علمه المطلق، لأنه إذا كان عالماً مطلقاً يجب أن يكون لديه معرفة بالأمر الزمانيّ أيضاً، ولكن الله اللّازمنيّ، لا يمكنه العلم بالواقعيّات الزمانيّة وحقائقها.^[8]

[1]- Static time.

[2]- mental.

[3]- Links and relations.

[4]- earlier.

[5]- later.

[6]- Craig, William (1990). 'God and Real Time', Religious Studies, Vol. 26, No. 3 P 336 336 ص:

[7]- Craig, William (1991). Divine Foreknowledge and Human Freedom: The coherence of Theism: Omni science, EJ BRILL P 226.

[8]- Craig, William (1978). 'God, Time and Eternity', Religious Studies, Vol. 14, No. 4 P 501 - 503.

العالم المطلق:

يُعرّف ويليام كرايغ العالم المطلق على النحو التالي:

$S = O2$ هو العالم المطلق = تعريف لكل p ، فإذا كان p ، فإن S لديه علم بـ p وبكل ما يلازمه من $p^{[1]}$ يعتقد كرايغ أن $2O$ تعريفاً معتبراً وموجهاً^[2]، ووفقاً لهذا التعريف يمكن للمؤمن بالله أن يصدق بالعالم المطلق؛ كما أن هنا نقطة أساسية ومهمّة في تعريف كرايغ للعالم المطلق وهي أن معرفة الله من وجهة نظره مقولات؛ ومن هنا، فالمعرفة المقولية تقابل المعرفة الحضورية؛ والمعرفة الحضورية هي التي يعرف بهال العالم معلومه مباشرة وبلا وساطة.

الاختيار:

يعتبر ويليام كرايغ، كمعظم الفلاسفة الغربيين، الاختيار بمعنى القدرة على اختيار بين فعلين بديلين أو أكثر^[3]؛ فهو يرى أن الشخص المختار هو من لديه القدرة على منع نفسه من القيام بفعل معين، وفي الواقع سيقوم به، حتى لو لم يستخدم قوته وسلطته. بالإضافة إلى ذلك، يعتبر أن الفعل الاختياري هو الفعل الذي يتم تحقيقه حصراً بإرادة الفاعل الحرّة، من دون وجود أي سبب آخر يسهم في تحقّق الفعل، بمعنى أنه لا يسهم في تحقيقه أي سبب آخر غير إرادة الفاعل الحرّة، وفرض أيّ علة لتحقّق الفعل من وجهة نظر كرايغ يُعتبر نفيًا لمذهب الاختيار.

العلم الإلهي الأزلي (الأول) واختيار الإنسان:

يعتبر المذهب القدري^[4]، أن كلّ الأمور المستقبلية تكتسب ضرورة غير قابلة للتغير؛ وعليه لا يمكن للبشر أن يحققوا مستقبلهم بإرادتهم الحرّة، ممّا يؤدي إلى نفي اختيار البشر. إن القدرية الإلهية^[5] تبني على ضرورة علم الله الأزلي (الأول)^[6]، وبناءً على ذلك، بما أن الله يعلم في زمن قبل $t1$ أن علياً سيفعل الفعل «A» في $t1$ ، فلا يمكن لعلي أن يمنع تحقّق الفعل «A»، وبالتالي ففعله ليس اختيارياً؛ وهذا ما يفرض في أصل المسألة أربعة خيارات:

1. التسليم بعلم الله الأزلي (الأول) ورفض اختيار الإنسان، وهو في الواقع قبول التقدير الإلهي.

[1]- Craig, William (1991). Divine Foreknowledge and Human Freedom: The coherence of Theism: Omni science, EJ BRILL P 6.

[2]- justification

[3]- سعيدمهر، محمد و فاطمه ملاحسني، «ويليام كرايغ و تبين ازليت خداوند»، پژوهشنامه فلسفة دين (نامه حكمت)، س 8، ش

1 ص: 43

[4]- fatalism

[5]- fatalism theological

[6]- foreknowledge

2. التسليم باختيار الإنسان ورفض علم الله الأزلي (الأول).

3. التسليم بكليهما.

4. رفض كليهما.

في هذا السياق، يرى ويليام كرايغ أنَّ مسألة العلم الأوسط يمكن أن تكون المساعد على قبول الخيار الرابع، وتقديم الحلِّ النهائيِّ لتعلُّق العلم الإلهيِّ الأزليِّ بأفعال الإنسان بنحوٍ لا يتعارض مع اختيار الإنسان.

العلم الأوسط:

يُعدُّ لويس دي مولينا^[1] أول من طرح نظريَّة العلم الأوسط؛ وتهدف هذه النظرية إلى إعداد وتهيئة مبنى لعلم الله الأزليِّ بالممكنات المستقبلية من خلال تحليل اللحظات المنطقية لعلم الله؛ ومع أنَّ الله لديه علم بكلِّ شيء منذ الأزل، ولا يوجد تسلسل زمنيِّ في علمه، إلَّا أنَّه بحسب مولينا، هناك نوع من التسلسل المنطقيِّ في علم الله، بحيث أنَّ علمه ببعض القضايا يسبق علمه بالأخرى منها؛ ففي اللحظة الأولى من العلم الإلهيِّ^[2]، يعلم الله بجميع الممكنات، بما في ذلك الماهيات الشخصية والعوامل الممكنة؛ يطلق مولينا وهذا العلم هو العلم الطبيعي^[3]، لأنَّ متعلقات هذا العلم

[1]- لويس دي مولينا (بالإسبانية: Luis de Molina) هو أستاذ جامعيِّ وفيلسوف وقانونيِّ واقتصاديِّ إسبانيِّ، لاهوتيِّ يسوعيِّ وتعاليمه عن الفيض الإلهيِّ مشهورة، ولد في 29 أيلول 1535 في إسبانيا في مدينة قونكة، Cuena (في إقليم فنثاله)، دخل الطريقة اليسوعية في كويمبرا 1553 Coimbra، ودرس الفلسفة والأهوت هناك من سنة 1554 إلى سنة 1562 ثمَّ في إيفورا (1562-Evora) وتولى تدريس الفلسفة في كويمبرا (1563-1567) وتدرّس اللاهوت في إيفورا (1568-1583)، وأمضى بقية حياته في الكتابة حتى توفي في مدريد في 12 آب سنة 1600.

اشتهر بنظرية خاصة في العلاقة بين علم الله السابق وبين حرية الإرادة في الإنسان. وأهم مؤلفاته:

- اتفاق حرية الإرادة مع موهبة الفضل الإلهيِّ سنة 1588-1589. Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis.

- شروح على الجزء الأول من القديس توما سنة 1592. Commentaria in Primam Partem divi Thomae.

- في القانون والنظم، في 6 مجلدات 1593 - 1609 De jure et institutia.

وسميت المولنباوية باسمه Molinisme وهي نظريته في التوفيق بين العلم الإلهيِّ السابق وحرية الإرادة الإنسانية، إذ كيف تتفق حرية الإرادة الإنسانية مع تقدير الله السابق؟

وتشتمل على ثلاث صعوبات هي:

١ - كيف يمكن التوفيق بين علم الله السابق بما سيقع من أفعال الإنسان، وهو علم ثابت لا يتغير، وبين حرية إرادة الإنسان في أن تختار من الأفعال ما تشاء؟

٢ - إذا كانت كلُّ أفعالنا الحرة صادرة من الله بوصفه العلة الأولى، فكيف يمكن أن تكون إرادتنا الحرة علة حرة، أو كيف يمكن أن تُعزى أفعالنا الشريرة إلينا نحن؟

٣ - إذا كان الله يريد حقاً نجاة كلِّ الناس، فكيف نفسر هذه الحقيقة المخيفة وهي أنَّ الكثيرين يموتون من دون أن يتلقوا نور الإيمان، ولا يبلغون النجاة الأبدية؟.

هذه المشاكل موجودة في اليهودية والمسيحية والإسلام على السواء، وفي ما يتصل بالمسيحية، انقسم اللاهوتيون حيالها إلى مذهبين: مذهب توما، ومذهب مولينا، وقد أتبع الدومينيكان مذهب توما، وأتبع اليسوعيون مذهب مولينا. المترجم.

[2]- وهو علم مطلق غير مشروط.

[3]- Natural Knowledge.

ضرورية لا تستند لتصميم إرادة الله الإختيارية؛ فالله يعلم بعلمه الطبيعي وضعية جميع الأمور التي يمكن أن تتحقق، كذلك يعلم جميع ما يمكن أن تختاره المخلوقات بإرادتها الحرة.

وفي اللحظة الثانية من العلم الإلهي، يكون لله علم بجميع القضايا المخالفة للواقع الحقيقي، بما في ذلك القضايا المتعلقة باختيار المخلوقات، بمعنى أن الله، في تلك اللحظة، يعلم بوضع الأمور الممكنة تحققها في صورة تحقق الأمور السابقة، في حين أن الله، وفي اللحظة الأولى من علمه، لديه علم بجميع ما يمكن أن تأتي به المخلوقات وتفعله، وفي اللحظة الثانية من العلم الإلهي، يعلم بجميع ما ستفعله المخلوقات المختارة في الأحداث المختلفة؛ هذا النوع من العلم الإلهي ليس بسبب أن الأحداث والمواقف السببية والعلية تحدّد وتعيّن اختيار المخلوقات، بل بسبب كيفية اختيار المخلوق لفعله بإرادته الحرة؛ وعليه يعلم الله في هذه المرتبة من علمه الحالة الممكنة التالية التي ستتحقق إذا ما تحققت حالة معينة سابقة^[1]؛ يطلق مولينا على هذا النوع من العلم بخلاف الواقع اسم «العلم الأوسط»^[2]؛ لأنّ هذه اللحظة من علم الله تقع بين اللحظة الأولى والثالثة من العلم؛ فالعلم الأوسط، كالعلم الطبيعي، لا يستند إلى تصميم مشيئة الله، ولا يحدّد الله صدق أو كذب ما خالف الحقائق والوقائع الاختيارية.

مع هذا، فإنّ متعلّقات العلم الأوسط ليست ضرورية عند الله، بخلاف العلم الطبيعي، وبما أنّ الافتراضات المخالفة للواقع من المحتمل أن تكون صحيحة، يمكن لـ S منع قيام A في وضعيّة C، وفي هذه الحالة يكون المخالف للواقع صادقاً، والله سيعلم به؛ ورغم أنّه من الضروري أن يكون لله علم أوسط، فإنّ متعلّقات العلم الأوسط ليست ضرورية لله، ويمكن أن يكون لديه علم بالقضايا المخالفة للواقع بخلاف ما لديه علم به حالياً.^[3]

بين اللّحظتين الثانية والثالثة من علم الله هناك إرادة مطلقة له لتحقيق العالم؛ فالله لديه علم منطقي بجميع العوالم الممكنة بعلمه الطبيعي، بعلمه الأوسط يعلم من بين تلك العوالم التي يمكن تحقيقها وفي أي مجموعة مناسبة لتحقيق تدرج، وبالتالي، من خلال إرادته المطلقة يصدر أمراً لتحقيق العالم والذي له علم به بعلمه الأوسط.

أمّا في اللّحظة الثالثة^[4] فيكون لله علمٌ بجميع القضايا الصادقة في عالم الواقع بما في ذلك القضايا الممكنة مستقبلاً، ويطلق مولينا على هذه المرتبة من العلم اسم «العلم المطلق»؛ لأنّ لحظة

[1]- فتكون الأمور تشارطيّة متعلّقة بما إن حصل كذا فسيحصل كذا وهكذا. المترجم.

[2] -middle knowledge.

[3]- وما هذا إلا لكونها مشاركة، بالفروض والاحتمالات بجميع وضعياتها معلومة لله عزّ وجلّ.

[4] -Free Knowledge.

العلم الإلهي هذه تكون منطقيًا متأخرة عن أمر الله بتحقيق العالم، ومتعلقات هذه المرتبة من علم الله ليست ضرورية له أيضًا.^[1]

العلم الأوسط والعلم الإلهي الأزلي (الأول):

يوفر العلم الأوسط أساسًا لعلم الله الأزلي بالممكنات المستقبلية، ويمكن أن تكون هذه النقطة سببًا لتفوق النظرية المولينية في حل مشكلة العلم الإلهي الأول واختيار الإنسان مقارنة بالحلول الأخرى.

من هنا حيث يعلم الله، من خلال العلم الأوسط، بالشروط المخالفة للواقع، وما سيكون عليه وضع الأمور الممكنة في حال تحقق وضع الأمور السابقة، إذا ما حصلت وتحققت أمور مخالفة، أو أصدر الله تعالى أمرًا بتحقيق أمور مخالفة؛ ففي النهاية هو يعلم بما سيتحقق؛ حتى إذا تحققت الأمور السابقة والمتقدمة استنادًا للإرادة الاختيارية للمخلوق، فالله يعلم بعلمه بالشروط المخالفة لواقع الاختيار واردة المطلقة لتحقيق الأمور قبل ذلك بنتيجة هذه الشروط، وبناءً على ذلك فهو لديه علم بالأحداث الممكنة في العالم الواقعي.

وهذا الفهم لمبنى وأسس علم الله الأول مبني على نموذج أصالة التصور؛ لأن علم الله ناشئ من ذاته وعلى أساس شهوده البسيط بجميع الشروط المخالفة للواقع، ولا تبني على تصور وإدراك الأحداث المستقبلية أو أي شيء خارج عن ذات الله؛ كما أنه يدرك قرار إرادته؛ وبالنتيجة، يمتلك الله علمًا أوليًا سابقًا بما سيحدث فعلاً في المستقبل دون الرجوع إلى الأشياء الخارجية.

إثبات العلم الأوسط:

من الصعب جدًا إثبات العلم بالطرق الفلسفية والدينية؛ لأن هناك تمييزًا واضحًا بين العلم الأوسط والعلم المخالف للواقع والحقيقة؛ إذ قد يكون من الممكن من الناحية الدينية، الرجوع إلى النصوص التي تشير إلى أن الله يعلم بما سيتحقق من الأحداث المخالفة لتلك التي كان من المفترض تحقيقها، وهذا يشمل أفعال الفاعلين المختارين أيضًا، كما أنه، من الناحية الفلسفية، يمكن الاستدلال بأن الشروط المخالفة للواقع هي تحت قانون مانعة الخلو^[2]، وعليه، فهي إما صحيحة وإما كاذبة، فإذا كانت صحيحة فإن الله سيعلم بسبب علمه المطلق بجميع القضايا الصادقة كذلك؛ ومع هذا فإن الاستدلال المذكور، إذا تم، لا يثبت إلا أن الله لديه علم بالشروط

[1]- إذ كان يمكن لله إصدار أمر بتحقيق عالم غير العالم الحالي، وفي هذه الحالة تكون متعلقات علم الله المطلق متفاوتة كذلك.

[2]- وقد يطلق عليها نفي الفرض الثالث.

المخالفة للواقع، وبما أنّ العلم بالشروط المخالفة للواقع تتفاوت وتختلف عن العلم الأوسط، فإنّ هذا الاستدلال لا يكفي لإثباته.

في هذا المجال، يشير كرايغ إلى أنّ المدافع عن العلم الأوسط ليس مطالباً بإثبات ادّعائه إذ إنّ المدافع عن العلم الأوسط يشرح ويبين نموذجاً للعلم الإلهي، ويقدم بناءً على ذلك أسساً لعلم الله الأزليّ (الأول)؛ إنّ كلّ ما يحتاجه المدافع عن العلم الأوسط لتفنيد وإبطال رأي المخالفين هو أن يثبت أنّ مثل هذا التفسير والتوضيح ليس مستحيلاً^[1]؛ نعم يمكن للمخالف أن يقبل بأنّ مثل هذا التفسير باطل، وأنّ علم الله ليس هكذا، لكن إذا بيّن المدافع عن العلم الأوسط أنّ مثل هذا العلم ليس مستحيلاً، فإنّ مشكلة عدم علم الله بالممكنات المستقبلية ستحل وترتفع.

في النهاية، يرى كرايغ أنّه ورغم عدم وجود أسباب فلسفية ودينية كافية لإثبات العلم الأوسط، إلّا أن هناك أسباباً كلامية قوية تدفعنا إلى الإيمان بهذه النظرية، يمكن أن نشير من بينها إلى علم الله بالممكنات المستقبلية؛ فوفقاً لكرايغ، فإنّ نظرية العلم الإلهيّ الأزليّ الأول من دون العلم الأوسط نظرية غريبة إلى حدّ كبير؛ فإذا كان الله لا يملك سوى العلم الطبيعيّ من دون العلم الأوسط، فهو لا يملك العلم التامّ والكامل بما سيحدث في اختيار العالم الممكن والأحداث الممكنة فيه؛ فمن دون العلم الأوسط، يعلم الله فقط أنّ العالم الحقيقيّ هو أحد العوالم الممكنة التي لا نهاية لها^[2]، فهو ليس لديه علم بحقيقة أنّ هذا العالم سيتحقّق؛ ونتيجة لذلك يجد نفسه أمام تمثيل للعالم الحقيقيّ والأحداث المحتملة فيه من دون أن يكون لديه علم تام كامل به قبل الخلق والإيجاد، ونتيجة لذلك، فإن افتراض العلم الأوسط عند الله يوفرّ أساساً للعلم الأزليّ (الأول)، وهو ما يتوافق أيضاً مع اختيار الإنسان.^[3]

[1] - وهذا ما عبرنا عنه بالتبرير justification.

[2] - وذلك قبل أمره بخلق العالم.

[3] - Craig, William (1991). Divine Foreknowledge and Human Freedom: The coherence of Theism: Omni science, EJ BRILL P 244 - 237.

العَلَمَةُ الطَّبَاطِبَائِيَّةُ: [1]

يرى العَلَمَةُ الطَّبَاطِبَائِيَّةُ أَنَّ العِلْمَ الإِلَهِيَّ لَا يَتَعَارَضُ مَعَ اخْتِيَارِ الْإِنْسَانِ، وَرَغْمَ وُجُودِ العِلْمِ الْأَزْلِيِّ الْمَطْلُوقِ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ لَا يَزَالُ مَخْتَارًا؛ وَقَبْلَ أَنْ نَسْتَعْرِضَ وَجْهَةَ نَظَرِ العَلَمَةُ الطَّبَاطِبَائِيَّةِ فِي هَذِهِ الْقَضِيَّةِ، سَنَحَدِّدُ الْمَفَاهِيمَ الضَّرُورِيَّةَ الْمُتَعَلِّقَةَ بِهَذِهِ الْقَضِيَّةِ مِنْ وَجْهَةِ نَظَرِ العَلَمَةُ.

العِلْمُ الإِلَهِيُّ:

يَعْتَبِرُ العَلَمَةُ الطَّبَاطِبَائِيَّةُ وُجُودَ ثَلَاثَةِ أَنْوَاعٍ مِنْ عِلْمِ الْوَاجِبِ تَعَالَى، وَيُثَبِّتُ كُلَّ نَوْعٍ مِنْ هَذِهِ الْأَنْوَاعِ الثَّلَاثَةِ مِنْ عِلْمِ اللَّهِ مِنْ خِلَالِ الصِّفَاتِ الإِلَهِيَّةِ كَالِاطْلَاقِ الذَّاتِيِّ، وَبَسَاطَةِ الْوُجُودِ، وَتَجَرُّدِ الْوُجُودِ، وَحَقِيقَةِ أَنَّ اللَّهَ هُوَ عِلَّةٌ لِكُلِّ عِلَّةٍ.

عِلْمُ الْوَاجِبِ بِذَاتِهِ:

1 - كُلُّ مَوْجُودٍ مَجْرَدٌ لَهُ عِلْمٌ بِذَاتِهِ لِحَضُورِ ذَاتِهِ الْمَجْرَدَةِ عَنِ الْمَادَّةِ لِذَاتِهِ.

2 - الْوَاجِبُ تَعَالَى مَجْرَدٌ وَمَنْزَعٌ عَنِ الْمَادَّةِ وَالْقُوَّةِ.

وَبِالنَّتِيْجَةِ: الْوَاجِبُ تَعَالَى لَهُ عِلْمٌ بِذَاتِهِ وَهَذَا الْعِلْمُ هُوَ عَيْنُ ذَاتِهِ. [2]

وَكِرْسَمٍ مَنْطِقِيٍّ [3] فَإِنَّ الْقَاعِدَةَ هِيَ:

$$\setminus A - C \setminus$$

$$A=B$$

$$B=c$$

[1]- السيد محمد حسين الطباطبائي المعروف بالعلامة الطباطبائي (29 ذو الحجة 1321 هـ / 17 آذار 1904 م - 17 محرم 1402 هـ / 15 تشرين الأول 1981) من أبرز فلاسفة وعرفاء ومفكرّي الشيعة في القرن العشرين، وقد اشتهر بتفسيره المعروف بالميزان في تفسير القرآن، وبداية الحكمة ونهاية الحكمة، وكتابه المعروف أصول الفلسفة والمذهب الواقعي الذي تصدّى العلامة الشهيد مرتضى مطهري لشرحه والتعليق عليه.

تخرّج من حلقة دروس الطباطبائي الكثير من الأعلام كالمطهري والشيخ جواد الأملي والشيخ مصباح اليزدي والبهبشتي وغيرهم، وقد لعبت مناظراته مع الفيلسوف والمتخصّص بالشأن الشيعي «الفرنسي هنري كوربان» دوراً مهماً في إيصال الفكر الشيعي وصورة التشيع إلى المجتمع الأوروبي. المترجم.

[2]- للواجب تعالي علماً حضورياً بذاته، وعلماً حضورياً تفصيلياً بالأشياء، في مرتبة ذاته قبل إيجاد، وهو عين ذاته، وعلماً حضورياً تفصيلياً بها في مرتبته، وهو خارج من ذات، ومن المعلوم أن علمه بمعلولات، يستوجب العلم بما عندها من العلم.

[3]- المترجم.

علم الواجب بالمخلوقات في مرتبة الذات:

إحدى الصفات الأخرى لذات الواجب تعالى هي حقيقة الوجود الصرف البسيط الواحد بالوحدة الحقّة الذي لا يداخله نقص ولا عدم، فلا كمال وجودياً في تفاصيل الخلقة بنظامها الوجوديِّ إلاّ وهي واجدة له بنحو أعلى وأشرف^[1]، غير متميّز بعضها من بعض لمكان الصرافة والبساطة، فما سواه من شيء فهو معلوم له (تعالى) في مرتبة ذاته المتعالية علماً تفصيلياً في عين الإجمال وإجمالاً في عين التفصيل.

علم الواجب بالمخلوق في مرتبة المخلوق:

الواجب تعالى هو علّة العلل وما سواه من الموجودات معاليل له، منتهيةٌ إليه بلا بوساطة أو من دون واسطة أو وسائط قائمة الذوات به قيام الرابطة بالمستقل، حاضرةً عنده بوجوداتها، غيرٌ محجوبة عنه، وعليه للواجب (تعالى) علمٌ بذاته في مرتبة ذاته وهو عين ذاته، وأنّ له (تعالى) علماً

[1]- ربما يستدل على علمه سبحانه بالأشياء قبل اليجاد بالقاعدة الشريفة التي تفتن إليها الفيلسوف الكبير صدر الدين الشيرازي وهي : « بسيط الحقيقة كلّ الأشياء على النحو الأتم الأكمل الأبسط » وهذه القاعدة تثبت علمه سبحانه بالأشياء قبل اليجاد في مرتبة الذات بالتوضيح التالي :

إذا لاحظنا الوجودات الخاصة كالسما والأرض ونحوهما نرى ثمة وجوداً كوجود السماء - مثلاً - ولهذا الوجود حداً، وينتزع من حدّه ماهية، وهي ماهية السماء، فيلاحظ حينئذ أشياء ثلاثة : ذات الوجود، وحدّه، والماهية المنتزعة من حد، فينحلّ الملحوظ إلى ثلاثة :

1 - حقيقة الوجود.

2 - حد ذلك الوجود، والمراد من الحد : فقدان تلك المرتبة من حقيقة الوجود الثابت لمرتبة أخرى.

3 - الماهية المنتزعة من ذلك الحد التي تكون قالباً للوجود الخاص به.

فيكون الموجود - بعد الانحلال - مركباً من أشياء ثلاثة لا يكون المتحقّق منها إلاّ نفس الوجود.

وأما الحدّ فهو راجع إلى فقدان، كما أنّ الماهية أمر عديمي أيضاً ولكنّه صار موجوداً بالوجود، ولولاه لما كان لها وجود.

فكلّ موجود كان مركباً من هذه الأمور الثلاثة أي من (وجود وعدم وعدمي)

فهو مركب بأسوأ أنواع التركيب الذي لا ينفك عنها الامكان.

إذا عرفت هذا، فالله سبحانه بما أنّه لا كثرة في ذاته أبداً، يجب أن يجمع في مقام ذاته كلّ وجود، بحيث لا يشذ عن وجوده وجود، إذ لو صدق أنّه شيء، وذلك الوجود شيء آخر مسلوب عنه سبحانه لصار محدوداً، والمحدود يلازم الإمكان، وكلّ محدود مركب، وكلّ مركب ممكن، فينتج أنّه لا شيء من الواجب ممكناً.

فعلى ذلك فوجوده سبحانه يجب أن يكون مع صرافته وبساطته جامعاً لكلّ وجود يتصوّر، بحيث لا يمكن سلب وجود عن مرتبة ذاته، وإلاّ يلزم تركيبه من : أمر وجودي (وهو ذاته)، وأمر عديمي (وهو سلب ذلك الوجود عن ساحة ذاته)، وكان استجماعه لكلّ شيء لا بنحو الكثرة والتعدّد حتى يلزم التركيب بصورة أسوأ وأبشع، بل ذلك الاستجماع يكون بنحو أتم وأعلى، أي بشكل جمعي رتقي بحيث يكون في وحدته كلّ الوجودات، ولا يكون اشتماله على هذه الكثرات والوجودات موجباً لإنتظام وحدته وانتقاض بساطته.

فوجوده سبحانه مشتمل وجامع لكلّ وجود، لكن كلّ وجود ملغى عنه حده، الذي تنتزع عنه ماهيته وإن كان كماله موجوداً فيه.

وإن شئت توضيح هذا المطلب أكثر من ذلك فلاحظ حال الملكات بالنسبة إلى الأفعال الصادرة عنها.

فإنّ الملكة حالة بسيطة جامعة - على نحو الأتم والأبسط - فكان كلّ فعل يصدر منها وكلّ ظهور ينشأ منها، فالإنسان الواجد لملكة النحو قادر على الإجابة عن كلّ سؤال يرد عليه، وهذه الأجوبة الكثيرة الصادرة عنه بفضل تلك الملكة، كانت موجودة في نفس الملكة، لكن لا بتفاصيلها وخصوصياتها وحدودها وقبورها، بل بكمالها ووجودها الأتم والأبسط، إذ لولاها لكان معطي الكمال فاقداً له.

فكما أنّ الملكة - مع بساطتها - واجدة لكمال كلّ الأجوبة، وكمال وجودها لكن لا على نحو التمايز والخصوصيات، وإلاّ تلزم الكثرة ويلزم التركيب بشرّ صورها في « الملكة ».

فكذلك كلّ علّة واجدة لكمال معلولها ولبّ كمالها على النحو الأتم والأبسط. السبحاني جعفر، مفاهيم القرآن، ج6، ص: 323. المترجم.

بما سوى ذاته من الموجودات في مرتبة ذاته، وهو المسمى بـ «العلم قبل الإيجاد»، وأنه علمٌ إجماليٌّ في عين الكشف التفصيليِّ؛ وأنَّ له (تعالى) علماً تفصيلياً بما سوى ذاته من الموجودات في مرتبة ذواتها خارجاً من الذات المتعالية، وهو «العلم بعد الإيجاد»؛ وأنَّ علمه حضوريٌّ كيفما صُوِّرَ؛ نعم إذا كانت هذه الموجودات مجردة فهي معلومة له في مرتبة وجوداتها علماً حضورياً، أمَّا المجردة منها فبأنفسها، وأمَّا المادية فبصورها المجردة.

وتبغى الإشارة إلى أنَّ علم الله الأزليَّ بالمعلول ليس بمعنى أنَّ المعلول موجود في الأزل بوجوده الخاصَّ به، بل للواجب تعالى وبسبب بساطة وجوده علماً حضورياً بمعلولاته بعد الإيجاد في مرتبة المعلولات.^[1]

الاختيار:

الاختيار^[2] هو التمكُّن من فعل الشيء وتركه^[3]، وهو ترجيح الفاعل العالم المرید أحد الميلين على الآخر؛ فالاختيار يساوي الانتقاء، فيختار الإنسان بين القيام بالعمل أو تركه.^[4]

مفهوم الجبر:

الجبر هو أن يكون فعل الإنسان تحت تأثير علة خارجية عنه بشكل تام^[5]، فلا دور لإرادة الإنسان في الفعل. وبعبارة أخرى: هو إجبار الله العباد على ما يفعلون، خيراً كان أو شراً، حسناً كان أو قبيحاً، من دون أن يكون للعباد أية إرادة أو قدرة أو اختيار على الرفض والامتناع^[6].

وقد خلط البعض بين مفهوم الجبر مع الضرورة والاختيار مع اللآ ضرورة، وبناءً على مبدأ «ضرورة وجود المعلول عند تحقق العلة»، ذهبوا إلى إنكار اختيار الإنسان وقالوا بالجبر.^[7]

العلم الإلهيُّ الأزليُّ (الأول) واختيار الإنسان:

يرى الجبريون أنَّ العلم الإلهيَّ الأزليَّ (الأول) يتنافى مع اختيار الإنسان؛ «إنَّ ما علم الله عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد وإلَّا جاز انقلاب العلم جهلاً، وما علم الله وجوده من

[1]- طباطبائي، سيدمحمدحسين (1424 ق). نهاية الحكمه، قم: مؤسسه النشر الاسلامي ص: 351 - 352
[2]- الاختيار هو القصد إلى أمر متردد بين الوجود والعدم، داخل في قدرة الفاعل بالميل إلى أحد الجانبين على الآخر، كأن المختار ينظر إلى الطرفين، ويميل إلى أحدهما. المترجم.
[3]- ابن منظور، لسان العرب، مادة (خير).
[4]- شيرواني، علي (1388). ترجمه و شرح بدايه الحكمه علامه سيدمحمدحسين طباطبائي، قم: مؤسسة بوستان كتاب قم. ج: 4 ص:

[5]- الجبر في الفعل هو الحمل على الفعل بالقسر والغلبة. راجع، ابن منظور، لسان العرب، مادة (جبر).

[6]- العسكري مرتضى، المصطلحات الإسلامية: 148.

[7]- طباطبائي، سيدمحمدحسين (1391). اصول فلسفه و روش رئاليسم، تهران: صدرا. ج: 3 ص: 176 - 185

أفعاله فهو واجب الصدور عن العبد، وإلاّ جاز ذلك الانقلاب وهو مُحال في حَقِّه سبحانه، وذلك يبطل اختيار العبد، إذ لا قدرة على الواجب والممتنع، ويبطل أيضاً التكليف لابتنائه على القدرة والاختيار، فما لزم القائلين بمسألة خلق الأعمال فقد لزم غيرهم لأجل اعتقادهم بعلمه الأزليّ المتعلّق بالأشياء»^[1].

ويبحث الفخر الرازي الأدلّة العقليّة في إثبات الجبر، عبر مقدّمات هي:

1. الله عالم بجميع الأمور بالعلم الأزليّ.
2. علم الله معصوم من الخطأ، والله منزّه عن الجهل.
3. لازم فرض إمكانيّة تحقّق الأشياء في المستقبل وتخلّفها عن علم الله، أنّ يكون علم الله جهلاً.
4. لذا، فإنّ علم الله الأزليّ (الأوّل) بالأمر المستقبليّة، بما في ذلك أفعال الإنسان الاختياريّة، يستلزم أن يكون وقوع أيّ أمر في المستقبل ضرورياً.
5. ضروريّة أفعال الإنسان تستلزم أن يكون مجبوراً.

ونتيجة لذلك: فإنّ علم الله الأوّل يستلزم أن يكون الإنسان مجبراً وفاقدًا للاختيار.^[2]

ويجيب الرازي بأنّ العلم تابع لماهيّة المعلوم وليس لوجوده، ووجود المعلوم تابع للعلم؛ ومعنى تابعيّة علم الله للمعلوم هو أنّ علم الله في الأزل يتعلّق بتلك الماهيّة المحدّدة وتابع لها، ولما كان الله يعلم بتلك الماهيّة مع تلك الخصائص المحدّدة بها من الأزل، وفي الوجود أيضاً تحمل تلك الخصائص.

من جانبه، يذكر العلامة الطباطبائيّ في الردّ على الجبريين:

1. إذا كان علم الله تعالى تابعاً للماهيّة، فالماهيّة لا بدّ وأن تكون ذات أصالة ولها تحقّق وثبوت من ذاتها قبل الظهور والوجود، حتى يكون علم الله تعالى متعلّقاً بها. بينما الأصالة للوجود، والماهيّة ليس لها مثل هذه الأصالة والتقدّم على الوجود.
2. ما تعتقده المذاهب الجبريّة في كفيّة علم الله يستلزم كون علمه تعالى بالأشياء علماً حصوليّاً نظير علومنا الحصوليّة المتعلّقة بالمفاهيم، وقد أقيم البرهان في محله على بطلانه، وأنّ الأشياء معلومة له تعالى علماً حضورياً، وعلمه علماً حضورياً بالأشياء في مرتبة ذاته قبل الإيجاد وهو عين الذات، وعلم حضورياً بها في مرتبتها بعد الإيجاد وهو عين وجود الأشياء.

[1]- الجرجاني على بن محمد، شرح المواقف، ج 8، ص: 155. بتلخيص منّا. المترجم.

[2]- فخر رازي محمد بن عمر بن الحسين (1407 ق). المطالب العاليه من العلم الالهي، قم: الشريف رضي ص: 46 - 48.

3. علم الله الحقيقي بالموجودات، بمعنى أن جميع الأمور، بما في ذلك الأفعال الاختيارية للإنسان بتمام مشخصاتها وخصائصها، معلومة للواجب تعالى، كما أن الاختيار أحد هذه المشخصات^[1].

من هنا، فإن علم الله لا يتعلّق بالأمور بنحو مطلق، بل إن علمه متعلّق بكلّ شيء على ما هو عليه، فهو متعلّق بالأفعال الاختيارية بما هي اختيارية، فيستحيل أن تنقلب غير اختيارية، وبالتالي، عندما يتعلّق علم الله بفعل خاصّ، فهذا يعني أن الله يعلم منذ الأزل أيّ فعل للإنسان يقع بالاختيار وأيّ فعل يقع من دونه؛ فضلاً عن أنّه إذا تعلّق علم الله الأزليّ بفعل إنّما يوجب ضرورة وقوعه وتحقّقه بجميع أوصافه ومشخصاته المعلومة لله، وبالتالي فإنّ علم الله بالفعل الاختياريّ للإنسان يستلزم أن يقع باختياره بالضرورة.^[2]

هذا الاختيار للإنسان هو اختيار تكوينيّ لا اختيار مطلق؛ فما هو إلاّ أحد أجزاء سلسلة العلل، وبالإضافة إلى اختياره، فإنّ الأسباب والعلل الخارجيّة الأخرى دخيلة في تحقّق الفعل كذلك. ولذلك، فإنّ الفعل الاختياريّ للإنسان متوقّف على موافقة العلل والأسباب الأخرى الخارجة عنه، والإرادة الإلهيّة واحدة منها وهي على رأس هذه السلسلة، فجميع الأسباب والعلل، بما فيها اختيار الإنسان، تنتهي إلى ذاته تعالى؛ لأنّه خالق الإنسان واختياره.^[3]

في النتيجة، إذا تعلّق علم الله بأفعال الإنسان، فهذا لا يعني أن الإنسان مُجبر وأفعاله جبريّة؛ لأنّ هذا العلم يقتضي ويستلزم أن يتحقّق الفعل باختياره وإرادته، لا بنحو مطلق وعلى أيّ وجه؛ لذلك، فعلاقة التأثير والتأثر بين ذلك الشخص والفعل ما زالت قائمة، وهو سيأتي بذلك الفعل باختياره بالضرورة.

القضاء والقدر:

تشير آيات عديدة من القرآن الكريم إلى أنّ كلّ ما يحدث في العالم محفوظ عند الله منذ الأزل، وأنّه لا يقع أيّ حدث إلاّ بمشيئة الله؛^[4] وتشير آيات أُخرى^[5] إلى أنّ قدر كلّ شيء محفوظ عند الله

[1]- فعلمه الأزلي لم يتعلّق بصدور كلّ فعل عن فاعله على وجه الإطلاق، بل تعلّق علمه بصدوره عنه حسب الخصوصيات الموجودة فيه وعلى ضوء ذلك، تعلّق علمه الأزلي بصدور الحرارة من النار على وجه الجبر والاضطرار، كما تعلّق علمه الأزلي بصدور الرعدة من المرتعش كذلك، ولكن تعلّق علمه سبحانه بصدور فعل الإنسان الاختياري منه بقيد الاختيار والحرية، ومثل هذا العلم يؤكّد الاختيار، وهذا ما أكّده العلامة بقوله: إنّ العلم الأزلي متعلّق بكلّ شيء على ما هو عليه، فهو متعلّق بالأفعال الاختيارية بما هي اختيارية، فيستحيل أن تنقلب غير اختيارية. المترجم.

[2]- الطباطبائي، سيد محمد حسين، ترجمة تفسير الميزان، ترجمة سيد محمد باقر موسوي همداني، ج: 15 ص: 350 - 353.

[3]- المصدر نفسه، ج: 16، ص: 97.

[4]- الحديد، الآية: 22؛ الانعام، الآية: 59؛ آل عمران، الآية: 154؛ الحجر، الآية: 21.

[5]- الطلاق، الآية: 3؛ القمر، الآية: 4.

أيضاً؛ ومع ذلك ثمة آيات تشير إلى أن الإنسان مختار في أفعاله بحيث يمكنه التأثير على مصيره وتغييره؛^[1] وقد آمنت المعتزلة بأنَّ عموميَّة القضاء والقدر الإلهيَّ لجميع عالم الخلق، بما في ذلك الأفعال الاختيارية للإنسان، تعني نفي الاختيار عنه في حال أنه يدرك الاختيار من خلال شهوده وفطرته. كما آمن الأشاعرة بالجبر فسلبوا الاختيار والحرية من الإنسان بنحو تام، واعتقدوا بأنَّ كلَّ شيء، بما في ذلك أفعال الإنسان، معلول للقضاء والقدر.^[2]

مفهوم القدر والقضاء:

القدر - بفتح الدال وسكونه مبلغ الشيء وكنهه ونهايته، وقوله تعالى: {وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ}،^[3] فمعناه قُتِرَ وقياسه أنه أعطى ذلك بقدر يسير^[4]، القَدَرُ : فما يلحق الشيء من كمية أو حد في صفاته وآثاره هو القدر، والتقدير تعيين ما يلحقه من الصفات والآثار تعييناً علمياً يتبعه العمل على حسب ما تسعه الأسباب والأدوات الموجودة.^[5]

والقضاء، قضى يدلُّ على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته، قال الله تعالى: {فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ} أي أحكم خلقهنَّ، وسمي القاضي قاضياً لأنه يحكم الأحكام وينفذها، وسميت المنيَّة قضاءً لأنها أمر ينفذ في ابن آدم وغيره من الخلق.^[6]

وقال الراغب: «القدر والتقدير تبين كمية الشيء، والقضاء فصل الأمر قولاً كان ذلك أو فعلاً».^[7] فإذا أخذ هذا المعنى بالتحليل حقيقياً انطبق على الحدود التي تلحق الموجودات المادية من ناحية عللها الناقصة بما لها من الصور العلمية في النشأة التي فوقها. وفي الواقع، فإنَّ لكلِّ واحدة من العلل الناقصة بما فيها من الحيثيات المختلفة أثراً في المعلول يخصَّص إطلاقه في صفته وأثره.^[8]

وهذه الحدود جهاتٌ وجوديةٌ تلازمها سلوبٌ كما تبين أنفاً، ولها صور علمية في نشأة المثال التي فوق نشأة المادة تتقدَّر بها صفات الأشياء وآثارها؛ ولهذا فإنَّ الصور عالمية كالعالم الذي يقلب به الشيء فيحدِّ به الشيء بحدِّ أو حدود لا يتعداها.^[9]

[1]- الرعد، الآية: 11؛ النحل، الآية: 114؛ العنكبوت، الآية: 40؛ فصلت، الآية: 4؛ الدهر، الآية: 3؛ الكهف، الآية: 29؛ الروم، الآية: 41؛ الشورى، الآية: 20.

[2]- مطهري مرتضى (1390). انسان و سرنوشت، تهران: صدرا. ص: 33 - 40

[3]- الطلاق، الآية: 7.

[4]- ابن فارس أحمد، معجم مقاييس اللغة، ص: 877.

[5]- نفسه ص: 315

[6]- ابن فارس، المصدر نفسه، ص: 893.

[7]- الأصفهاني الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، كلمة «قدر وقضى».

[8]- نفسه ص: 312 - 318

[9]- نفسه

وعليه، يكون القَدَر بحسب العين هو التعيّن المنتزع من الوجود العينيّ والتقدير هو التعيين العلميّ الذي يتبعه العين والقضاء هو الإيجاب العلميّ الذي يستتبعه^[1].

و«المعنى العرفيُّ والمتعارف للقضاء هو عبارة عن جعل النسبة التي بين موضوع ومحموله ضروريّةً موجبةً»^[2].

من هنا، إذا أخذَ هذا المعنى حقيقيّاً بالتحليل غير اعتباريٍّ، انطبق على الوجوب الذي يتلبّس به الموجودات الممكنة من حيث نسبتها إلى عللها التامة، فإنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، وهذا الوجوب الغيريُّ من حيث نسبته إلى العلة التامة إيجاب، ولا شيء في سلسلة الوجود الإمكانية إلاّ وهو واجبٌ موجّب بالغير، والعلل تنتهي إلى الواجب بالذات، فهو العلة الموجبة لها ولمعلولاتها. ورد عن الإمام الرضا(ع)، وقد سأله يونس عن معنى القدر والقضاء، أنّه قال: «هي الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء، والقضاء هو الإبرام وإقامة العين»^[3].

والحاصل: أنّ حدّ الشيء ومقداره يُسمّى قدره، وكونه بوجه يتعيّن وجوده ولا يتخلف يُسمّى قضاءه.

وعليه، فإنّ علم الله بالممكنات عند الطبائبيّ، ينقسم إلى قسمين:

علم بالممكنات في مرتبة ذات الله وخارج الأشياء ذاتها.

علم بالأشياء خارج الذات وفي مرتبة الموجودات ذاتها.

وهو يرى أيضاً أنّ القضاء الإلهيّ على قسمين:

الأول: في مرتبة ذات الموجودات إذ يُطلق عليه القضاء الفعليّ ويعرّفه بهذا النحو: «إذ كانت الموجودات الممكنة بما لها من النظام الأحسن في مرتبة وجوداتها العينية علمًا فعليًّا للواجب تعالى، فما فيها من الإيجاب قضاءً منه تعالى»^[4].

الثاني: في مرتبة الذات الإلهية ويطلق عليه قضاءً ذاتيًّا خارجً من العالم، ويعتقد بأنّ العلم الذاتيّ متعلّق بجميع الموجودات ومنكشف له به في مرتبة الذات كلّ شيء على ما هو عليه في الأعيان على التفصيل بنحو أعلى وأشرف.

القضاء والقدر واختيار الإنسان:

[1]- نفسه : 318

[2]- الطبائبي، سيد محمد حسين، نهاية الحكمة، ص: 314

[3]- الكليني محمد بن يعقوب، الكافي، ج1، ص: 185.

[4]- المصدر نفسه.

لا بدّ من القول أنّ الأشياء في نظام الإيجاد والخلقة على صفة الوجوب واللّزوم؛ فانبساط القدر والقضاء في العالم ليس بمعنى نفي الاختيار.

إنّا نرى في بادي النظر أنّ نسبة الأفعال وجوداً وعدمًا إلينا متساوية، وإنّما يتعيّن واحد من الجانبين بتعلّق الإرادة به بعد اختيار ذلك الجانب، والضرورة والوجوب من شؤون العلة فإنّ العلة التامة هي التي إذا قيس إليها الشيء صار متّصفاً بصفة الوجوب، وإذا قيس إلى غيرها أيّ شيء كان لم يصر إلّا متّصفاً بالإمكان، فانبساط القدر والقضاء في العالم هو سريان العليّة التامة والمعلوليّة في العالم بتمامه وجميعه، وذلك لا ينافي سريان حكم القوّة والإمكان في العالم من جهة أخرى.

فالفاعل الاختياريّ الصادر من الإنسان بإرادته، إذا فرض منسوباً إلى جميع ما يحتاج إليه في وجوده من علم وإرادة وأدوات صحيحة، ومادّة يتعلّق بها الفعل، وسائر الشرائط الزمانيّة والمكانيّة، كان ضروريّ الوجود، وهو الذي تعلّقت به الإرادة الإلهيّة الأزليّة. لكن كون الفعل ضروريّاً بالقياس إلى جميع أجزاء علته التامة ومن جهتها، لا يوجب كونه ضروريّاً إذا قيس إلى بعض أجزاء علته التامة كما إذا قيس الفعل إلى الفاعل من دون بقية أجزاء علته التامة فإنّه لا يتجاوز حدّ الإمكان، ولا يبلغ البتة حدّ الوجوب، فلا معنى لما زعموه من أنّ عموم القضاء وتعلّق الإرادة الإلهيّة بالفعل يوجب زوال القدرة وارتفاع الاختيار، بل الإرادة الإلهيّة إنّما تعلّقت بالفعل بجميع شؤونه وخصوصيّاته الوجوديّة ومنها ارتباطاته بعلمه وشرائط وجوده. وبعبارة أخرى، تعلّقت الإرادة الإلهيّة بالفعل الصادر من زيد مثلاً لا مطلقاً بل من حيث أنّه فعل إختياريّ صادر من فاعل كذا في زمان كذا ومكان كذا، فإنّ تأثير الإرادة الإلهيّة في الفعل يوجب كون الفعل اختياريّاً وإلّا تخلف متعلّق الإرادة الإلهيّة عنها، ما يعني أنّ تأثير الإرادة الإلهيّة في صيرورة الفعل ضروريّاً يوجب كون الفعل اختياريّاً، أي كون الفعل ضروريّاً بالنسبة إلى الإرادة الإلهيّة ممكناً اختياريّاً بالنسبة إلى الإرادة الإنسانيّة الفاعليّة، فالإرادة في طول الإرادة وليست في عرضها حتى تتزاحما.

في النهاية، أصبح واضحاً أنّ كلّ فعل من أفعال الإنسان الاختياريّة ضروريّ وواجب الوجود إذا قيس إلى الإرادة الإلهيّة وفي الوقت نفسه، ومن جانب آخر، يكون نسبة إلى الفاعل نفسه ممكن الوجود واختياريّاً.^[1]

الأمريين الأمرين:

يرى المعتزلة أنّ أفعال الإنسان تستند إلى الفاعل نفسه فقط ولا تتأثر بأيّ علة غير إرادته؛ لذا، كانوا ينكرون تأثير إرادة الله في الأفعال الاختياريّة للإنسان ويعتقدون أنّ أفعاله مستقلة عن رغبة

[1]- الطباطبائي، سيد محمد حسين ترجمة تفسير الميزان، ترجمة سيد محمد باقر موسوي همداني، ج: 1 ص: 153 - 155.

وإرادة الله؛ وهذا هو التفويض المبحوث عنه في علم الكلام؛ أي أنّ الأفعال الاختيارية للإنسان تحت تأثير إرادته ولا تستند إلى أيّ فاعل آخر أو علّة أخرى، لكن هذا تقييدٌ لقدرة الواجب تعالى ويتنافى مع القدرة المطلقة له.

واستناداً إلى الرواية التي نُقلت عن الأئمة الأطهار(ع) «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين»^[1]، اعتمد العلامة الطباطبائيُّ نظريّة «الأمر بين الأمرين» في ما يتعلّق بأفعال الإنسان الاختيارية، وهو يعتقد أنّ النظرية الصحيحة في الأفعال الاختيارية للإنسان هي أنّ أفعاله تستند إلى إرادته وتستند أيضاً إلى إرادة فوق إرادته وفي طولها، أي أنّ العلّة العلوية تريد الفعل الإنسانيّ من خلال إرادة الإنسان، وبعد اختيار الفعل بإرادته واختياره الخاص، فيوجدّه ويحقّقه باتفاق المكونات الأخرى من الأسباب الماديّة والصورية والأحوال الزمانيّة والمكانيّة؛ فالأمر بين الأمرين يعني أنّ الإنسان هو واحد من أجزاء علّة الفعل، وبينما يتمُّ تحقيق الفعل في الخارج من خلال اجتماع هذا هذا الجزء مع الأجزاء الأخرى في العلل الضرورية الأمر بين الأمرين، حتى قبل تحقّق الفعل، كون نسبته متساوية إلى الإنسان متساوياً وقد يتحقّق وقد لا يوجد.^[2]

المقارنة بين نظريتي وليام كرايغ والعلامة الطباطبائي:

بعدما اتّضحت نظريّتا ويليام كرايغ والعلامة الطباطبائيّ بما يرتبط بالعلم الإلهيّ الأزلّيّ (العلم الأول) واختيار الإنسان، لا بدّ من الاطّلاع على النتائج والمعطيات التي قدّماها، خصوصاً لجهة المنهج الذي اتّبعه كلّ منهما.

العلم الإلهيّ:

تُعدُّ مسألة عدم انسجام علم الله بالأمر المختلفة والممكنات المستقبلية إحدى أهمّ المسائل التي تُثار في المقام، وقد ذهب كرايغ إلى أنّ علم الله عبارة عن قضايا، والعالم المطلق هو الذي يعلم بجميع القضايا الصادقة P وما يلازمها من قضايا $\sim P$ ، وعلم الله بالممكنات المستقبلية يعني علم الله بالقضايا الممكنة المستقبلية.

في هذا السياق، يرى العلامة الطباطبائيُّ أنّ علم العلّة البسيطة بمعلولها من سنخ العلم الحضوريّ، والمعلول حاضر بنفسه عند علّته، وبما أنّ الله تعالى علّة جميع عالم الوجود، فجميع موجودات العالم حاضرة عنده، غايته أنّه إن كانت مجردة فحضورها من دون وساطة، وإن كانت ماديّة فحضورها بوساطة صورها المجردة.

[1]- الصدوق محمد بن علي، التوحيد، الباب 59، الحديث 7.

[2]- الطباطبائي سيد محمد حسين، اصول فلسفه و روش رئاليسم، ج 3: ص 176 - 190.

وقدّم كرايغ تبعاً للمولينية علم الله في سلسلة من ثلاث لحظات منطقيّة:

الأولى: هي معرفة الله الطبيعيّة بالحقائق الضروريّة، هذه الحقائق مستقلّة عن إرادة الله وليست عرضيّة، وتتضمّن هذه المعرفة مجموعة كاملة من الاحتمالات المنطقيّة، مثل «جميع العزّاب غير متزوجين» أو «O لا يمكن أن يكون R وليس R في الوقت نفسه، في المكان نفسه، بالطريقة نفسها» أو «من الممكن أن يحصل O».

الثانية: تسمّى «المعرفة»، وهي تحتوي على مجموعة من الأشياء المحتملة التي يمكن أن تحدث في ظلّ ظروف معيّنة، بما في ذلك الحقائق المقابلة.

الثالثة: هي معرفة الله الحرّة (الأنطولوجيا الفعليّة للعالم)، وتتكوّن من الحقائق العرضيّة التي تعتمد على إرادة الله، أو الحقائق التي يأتي بها الله، والتي لا يتعيّن عليه تحقيقها، وقد تشمل الأمثلة عبارات مثل «خلق الله الأرض»، أو شيء خاصّ عن هذا العالم حقّقه الله، وهي تحتوي على المستقبل أو ما سيحدث.

وبين معرفة الله الطبيعيّة والحرّة يوجد العلم الأوسط (معرفة الوسطى) التي يعرف الله بواسطتها ما ستفعله مخلوقاته الحرّة تحت أيّ ظرف من الظروف، وهذه «حقائق» لا يجب أن تكون حقيقة، ولكنها حقيقة من دون أن يكون الله هو السبب الرئيسيّ لها لارتباطه بالظروف الخاصّة بالمخلوقات.

أمّا العلامة الطباطبائيّ فيرى أنّ علم الله تعالى على ثلاث مراتب:

الأولى: علم الواجب تعالى بذاته في مرتبة الذات.

الثانية: علم الواجب تعالى بالممكنات في مرتبة الذات.

الثالثة: علم الله تعالى بالممكنات في مرتبة ذاتها - أي الممكنات.

علم الله بالممكنات المستقبلية:

يرى كرايغ أنّ الإمكانيات المستقبلية جميعها تنضوي تحت أصل الصدق متعدّد القيم^[1]، وهي إمّا صادقة وإمّا كاذبة، وبما أنّ العالم المطلق، كالله جلّ وعلا، يعلم جميع القضايا المستقبلية الممكنة الصادقة، فالله تعالى لديه علم بالقضايا المستقبلية الصادقة، وهو علم يتحقّق في مرتبة المعرفة الحرّة والعلم الحرّ، بمعنى أنّ الله بعلمه الطبيعيّ يعلم جميع القضايا الممكنة، ويعلمه الحرّ يعلم القضايا الممكنة الاستقباليّة الصادقة التي ستتحقّق في المستقبل.

لم يرتضِ العلامة ما قدّمه كرايغ عن أنّ علم الله من سنخ القضايا، لذلك رأى أنّ سبب علم

[1]- many-valued truth.

الله بالممكنات الاستقبالية هو علمه بعلمها وأسبابها، إذ كل شيء فرض وجوده أو عدمه في نفس الأمر فوجوده أو عدمه ضروري^[1]، وكل معلول حاضر عند علته بالعلم الحضورى، والله تعالى علة جميع الأشياء، بما فيها العلل، فيكون تعالى بواسطة علمه عالماً بجميع ما سيكون في المستقبل.

الأزلية:

تقدم معنا تفسيران لمعنى الأزلية: الأول أن الله تعالى حاضر في جميع اللحظات والأزمان، والثاني أن الله تعالى خارج عن حيز الزمان، وتثبتت هاتان النظريتان في العصور الأخيرة، فأصبحت الأولى النظرية A والثانية النظرية B، وقد تبنت كريغ النظرية A لكن بعد تحقق الخلق، إذ الله قبل الخلق كان خارج حيز الزمان لكنه بعد الخلق، وبسبب ارتباطه بعالم المادة، أصبح حاضرًا في جميع الأزمان.

هنا يرى العلامة الطباطبائي أن الزمان هو عروض امتداد كمّي على الحركة تتقدّر به وتقبل الانقسام^[2]، وهذا يعني أن الحركة مختصة بالمادة، وبما أن الزمان مرتبط بالعالم المادّي، فهو جزء من هذا العالم، من هنا يكون فرض حدوثه فرضًا متناقضًا، لأن دليل الحدوث الزماني يعني أنه قبل الخلق كان هناك زمان مخلوق مقارن مع الله تعالى من دون العالم، في حين أن الزمان جزء من العالم، قال: «وأمّا حدوث العالم - بمعنى ما سوى الواجب - حدوثًا زمنيًا، فمعنى حدوث العالم حدوثًا زمنيًا كونه مسبقًا بقطعة من الزمان خالية من العالم ليس معه إلا الواجب (تعالى) ولا خبر عن العالم بعد، والحال أن طبيعة الزمان طبيعة كمّية ممكنة موجودة معلولة للواجب (تعالى) ومن فعله، فهو من العالم».

ولا معنى لكون العالم - وفيه الزمان - حادثًا زمنيًا مسبقًا بعدم زماني ولا قبل زمنيًا خارجًا من الزمان^[3].

و«الأزل هو الوجود غير المسبوق، والوجود الذي هذا شأنه غير محدود بحدّ، وليس معنى نفي الحدّ عنه أن يكون موجودًا في أزمنة غير متناهية سابقة، إذ لازم وجوده في أزمنة سابقة غير متناهية هو انطباقه على الزمان، ولازم الانطباق على الزمان كون الشيء حركة، أو ذا حركة متغيّرًا بتغيّرها متحوّلًا بتحوّلها، وإنما معناه نفي الحدّ عن الوجود غير المسبوق.. أن الشيء ذو حقّ من دون أيّ قيد أو شرط، أي ثابتًا على كلّ تقدير واقع أو مفروض لا يطرأ على ثبوته الحقّ تغيّر ولا تبدّل على الإطلاق».

[1]- سعيدي مهر، علم بيشين الهى واختيار انسان، ص: 134.

[2]- الطباطبائي محمد حسين، بداية الحكمة، ص: 121.

[3]- الطباطبائي محمد حسين، نهاية الحكمة، ص: 208.

والوجود الذي هذا شأنه لا يمكن أن يكون في عرض وجوده موجود حق آخر، إذ لو كان لكان لا بد من امتيازته عنه بحد فاصل مميز بينهما، وهذا يعني أن الوجود الحق المطلق يصير مقيداً^[1]. الأمر الذي تحسن الإشارة إليه أن مراد كريغ من العالم هو فقط عالم المادة، من هنا يرى أنه حادث، بينما العلامة يرى أن العالم هو أعم من عالم العقول وعالم المثال وعالم المادة، وأنه بالمعنى الأعم قديم، وعالم المادة هو الحادث فقط.

وعليه، لا خلاف بين كريغ والعلامة في أن العالم المادي حادث، لكن لا يرى كريغ العالم سوى عالم المادة، بينما العلامة يرى شموله إلى عالم العقول وعالم المثال أيضاً، وحدوثهما محال.

الاختيار:

يعرّف كريغ الاختيار بمعناه المتداول في الفلسفة الغربية، وعليه فاعل A في فعله لـ X مختار، ويمكنه باختياره أن لا يفعل أيضاً، وهذا المعنى نفسه يمكن أن نجده في كلام العلامة الطباطبائي، فالاختيار عنده هو الاختيار بين الترك والفعل، والفاعل المختار لا بد من أن يكون عالماً، وعليه، فالفاعل المختار هو الذي يختار بوساطة علمه الأصحح بين الفعل والترك.

الفرق بينهما أن كريغ يرى دخالة أي شيء غير الفاعل في الاختيار يخرج الفعل عن الاختيار، حتى السؤال عن علّة الفعل يخرج الفعل عن الاختيار، وهذا المعنى بنظر العلامة الطباطبائي يلازم التفويض لا الاختيار، فهو يرى الأمر بين الأمرين، وأفعال الإنسان الاختيارية هو خضوعها لإرادته المباشرة وللإرادة العليا الحاكمة على كل عالم الإمكان والتي هي في طول إرادته، فالإنسان يختار بإرادته الفعل أو الترك، لكنه في اختياره هذا مقهور لعلّة خارجة عنه حاكمة عليه.

علم الله الأزلي (الأول) بأفعال الإنسان الإختيارية:

يشارك كريغ والعلامة الطباطبائي في أن علم الله الأزلي (الأول) يتعلّق بأفعال الإنسان الإختيارية بما يحيط بها من شرائط وصفات لا بشكل مطلق، فالله تعالى يعلم مثلاً أن الشخص P فعل مختاراً الفعل A، وسبب علمه تعالى هو علمه بالأسباب والعلل والشرائط، بفرق أن كريغ يوسّط العلم الأوسط لله لكي يعرف الله هذه الأوصاف والشرائط، فالله يعلم أن الشخص P في وضعيّة C سيقوم باختياره بفعل الفعل الكذائي، لكن عند العلامة أن الله بسبب علمه الحضورى بجميع الأسباب والعلل، وبما أنه هو علّة العلل، فهو يعلم بجميع المعاليل، وحتى العلل الناقصة التي لها دخالة في تحقّق فعل الإنسان الإختياري على السواء، فيعلم الفعل الذي سيقوم به الشخص P في وضعيّة C.

[1]- الطباطبائي محمد حسين، علي والفلسفة الإلهية، ص: 51.

التغيير في العلم الإلهي:

بعد شرح كيفية تعلق العلم الإلهي بالأفعال الاختيارية للإنسان من وجهة نظر العلامة الطباطبائي وويليام كريغ، يطرح سؤال نفسه حول ما إذا تمنع الشخص عن القيام بالفعل أو تحقق الفعل الاختياري مغيراً لعلم الله الأولي (الأول).

اعتمد كريغ في ذلك الحل الذي طرحه الراهب والفيلسوف اكام، حيث قسم الحقائق إلى حقائق ثابتة^[1] وحقائق غير ثابتة^[2].

الحقائق غير الثابتة هي عبارة عن الحوادث والوقائع في الزمن الحاضر أو الماضي ترتبط بالحوادث والوقائع في الزمن المستقبلي بصورة غير حقيقية، بحيث تكون الحوادث الحالية والسابقة مقدّمة للحوادث المستقبلية، فالحوادث المتأخرة شرط وقوع تلك الحوادث المتقدّمة^[3].

أمّا الحقائق الثابتة فهي الحوادث والوقائع التي لا تكون مرتبطة أو متعلقة بشيء أبداً، والعلم الإلهي من سنخ المعارف غير المستقرّة ترتبط بالأمر المستقبلية بصورة خلاف الواقع، فإذا قام الإنسان بفعل على خلاف علم الله الأزلي (الأول)، فلا يعني هذا كذب علم الله، وإنما لأنّ معارف الله غير الواقعية مرتبطة بأفعال الإنسان الاختيارية، فإذا قام الإنسان بفعل شيء آخر مخالف فكذا سيكون علم الله بصورة أخرى مغايرة.

هذا الأمر يمكن تصيّدّه في كلمات العلامة الطباطبائي في بحثه للبداء. ورغم أنّه يرى أنّ علم الله تعالى حضوريّ وذاتيّ، فهو يرى أنّه في صورة وقوع البداء في أمر ما فإنّ الله تعالى يعلم التقدير السابق كما يعلم التقدير الحاليّ، ففعل الإنسان عبارة عن مجموعة من العلل والأسباب والشرائط التي يجب أن تتحقّق جميعها ليتمّ الفعل في عالم الخارج، وباختلاف أو تغيير أيّ من هذه العلل أو الأسباب فإنّ الفعل سيتغيّر وستختلف نتيجته، لكن هذا لا يعني أنّ الله تعالى لا علم له بهذه الشرائط والمتغيّرات الجديدة، حتى نعتبر التكاذب في علمه، بل إنّه يقدر أموراً ما تتغيّر وتتبدّل بتغيّر أسبابها وعللها، فعلمه لا ينقلب إلى جهل، كما أنّ المحو والإثبات كليهما معلومان لله تعالى.

[1]- Hard facts

[2]- Soft facts

[3]- Craig - Temporal Necessity: Hard Facts \ Soft Facts, P:83

الخلاصة:

اتبَّع ويليام كرايغ الطريقة الموليَّنة لحلَّ معضلة علم الله السابق (الأزليّ - الأول) واختيار الإنسان عبر تثبيت فكرة العلم الأوسط - المعرفة الوسطى.

فمن وجهة نظره أنَّ علم الله بما يرتبط بفعل الإنسان هو فقط بمعنى أنَّه سيقوم بالفعل، لا أنَّه بمعنى هو بالضرورة سيقوم بالفعل.

ويرى العلامَّة الطباطبائيُّ أنَّ اختيار الإنسان هو إمكانيَّة القيام بالفعل أو عدم القيام به إلى زمن القيام أو عدم القيام به، فلو قمنا بمقايسة الفعل بعد تحقُّقه إلى علله التامَّة لوجدناه ضروريًّا وغير متغيِّر، لكن إذا قمنا بمقايسته مع الإنسان الذي هو أحد العلل الناقصة لتحقُّق الفعل، فإنَّنا نجدَه ممكنًا. وعليه، يمكن للإنسان أن يقدم على الفعل كما يمكنه أن لا يقدم عليه.

كذلك لم يقبل كرايغ أصل الضرورة لعلم الله الأزليّ، إذ ذهب إلى أنَّ علم الله من جملة الحقائق غير الثابتة وغير الضروريَّة يرتبط خلافه بفعل الإنسان، فإذا قام الشخص بأفعاله بطريقة مغايرة فستكون معرفة الله تعالى بطريقة مغايرة أيضًا، ولكن يبقى أنَّه كيف يمكن هذا النوع من الربط من دون التغيُّر في ذات الله تعالى. كما أنَّه لم يستطع أن يبيِّن كيف يكون علم الله الأزلي متفاوتًا في صورة تحقُّق الفعل بطريقة متفاوتة.

ويشابه العلامَّة كرايغ في هذه المسألة، فهو يرى أنَّه إذا اختلفت شرائط تحقُّق الفعل مع العلم الإلهيِّ فإنَّ تحقُّق الفعل سيكون بطريقة متفاوتة وكلاهما في التقدير الإلهيِّ، لكن ليس هذا بمعنى جهل الله لأنَّ الله تعالى عالم بكلا التقديرين، لكنه لم يبيِّن كيفيَّة تغيير هذا التقدير، وكيفيَّة اختلاف معرفة الله وإنما يكتفي فقط بأنَّ الله تعالى عالم بكليهما.

ربما يكمن هذا النقص في نظريَّة العلامَّة الطباطبائيِّ بما طرحه ويليام كرايغ في مسألة علم الله الطبيعيِّ، ويقوم الدليل على بيان أنَّ العلم الطبيعيِّ لله بجميع الممكنات ومنها الشرائط والأسباب التي هي على خلاف واقع الاختيار، وعليه فالله يعلم أنَّه إذا كان شخص A في وضعيَّة C ما هو الفعل الذي سيقوم به، والنتيجة أنَّه باختلاف وتغيير شرائط الفعل فإنَّ الفعل سيقع على صورة مختلفة ومتفاوتة، وبما أنَّ الله تعالى يعلم بجميع علل وأسباب وشرائط التي هي على خلاف علمه تعالى فإنَّه يعلم أنَّ الشخص A ما هو الفعل الذي سيقوم به في حال تغيَّرت موقعيَّة C إلى موقعيَّة D وهكذا.

وما يفقد نظريّة العلم الأوسط قيمتها العلميّة فقدان الدليل المنطقيّ لإثبات نوع كهذا من العلم لله تعالى، وتنافيها مع تعريف الاختيار الذي قدّمه كرايغ نفسه، حيث ذهب إلى أنّ دخالة أيّ علّة غير الفاعل يخرج الفعل عن الاختيار، وبالتوجّه إلى العلم الأوسط فإنّ الإنسان يصبح كآلة التي تعمل الشرائط والأوضاع المختلفة التي هي من تحدّد كفيّة وقوع الفعل وليس إرادة الإنسان، في حين أنّ الإنسان في الواقع سنخ موجودات تعمل دائماً بكفيّة واحدة في الأوضاع والشرائط الواحدة. والله تعالى، بسبب معرفته بجميع هذه الأوضاع والشرائط، يعلم بجميع أفعال الإنسان الاختياريّة، وهذا لا يتناسب مع تعريف الاختيار الذي قدّمه كرايغ.

ما يقرب من هذا، تعريف الاختيار عند العلّامة الطباطبائيّ لكن لا يردّ عليه هذا الإشكال، لأنّ العلامة لا يرى وجود العلل الناقصة والأوضاع والشرائط المختلفة مانعة عن اختيار الانسان، لأنّ هذه الأسباب والأوضاع في طول بعضها البعض لا في عرض بعضها. من هنا، فإنّ الفعل الاختياريّ الذي ينسب إلى الإنسان ينسب أيضاً طولاً إلى العلل الناقصة الأعلى، وما قدّمه كرايغ من تعريف للاختيار هو في الواقع تعريف للتفويض لا الاختيار، فنسبة الفعل إلى الإنسان وإلى غيره من العلل الطوليّة لا ينافي الاختيار أبداً.

يبقى القول أنّه رغم هذا التفاوت الموجود في نظرتي كرايغ والعلّامة، فقد ذهبنا إلى علم الله تعالى بأفعال الإنسان الاختياريّة بوساطة معرفته بوقوع الفعل بجميع ما يصاحبه أوضاع وشرائط تشمل حتى اختيار الإنسان نفسه.

لأئحة المصادر والمراجع :

4. ابن فارس أحمد، معجم مقاييس اللغة، قم: دفتر انتشارات اسلامي، 1374 هـ ش.
5. آذرنوش، آذرتاش، فرهنگ معاصر عربي - فارسي، نشر ني، طهران، 1384 هـ ش.
6. الأصفهاني الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، الدار الشامية، بيروت، 1996.
7. الإفريقي ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عبد السلام هارون، دار صادر، بيروت، 1998.
8. الجرجاني على بن محمد، شرح المواقف، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004.
9. خواجه غير، عليرضا، «مطالعة تطبيقي مسألة بدء در تعاليم قرآن كريم، احاديث شيعي و حكمت متعاليه»، خردنامه صدرا، ش 43، هـ ش 1385.
10. السبحاني جعفر، مفاهيم القرآن، دار توحيد، قم المقدسة، 1384 هـ ش.
11. سعدي مهر، محمد و فاطمه ملاحسني، «ويليام كريگ و تبين ازليت خداوند»، پژوهشنامه فلسفة دين (نامه حكمت)، س 8، ش 1، 1389 هـ ش.
12. سعدي مهر، محمد، علم پيشين الهي واختيار انسان، طهران: پژوهشگاه فرهنگ و انديشة اسلامي، 1375 هـ ش.
13. شيرواني، علي، ترجمه و شرح بدايه الحكمه علامه سيد محمد حسين طباطبايي، مؤسسة بوستان كتاب، قم، 1388 هـ ش.
14. الصدوق، محمد بن علي، التوحيد، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1997.
15. الطباطبايي، سيد محمد حسين، علي والفلسفة الإلهية، قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعة مدرسين حوزه علمية، قم، 1388 هـ ش.
16. الطباطبايي، سيد محمد حسين، بداية الحكمه، مؤسسه النشر الاسلامي، قم، 1424 هـ ق.
17. الطباطبايي، سيد محمد حسين، ترجمة تفسير الميزان، ترجمة سيد محمد باقر موسوي همداني، دفتر انتشارات اسلامي، قم، 1374 هـ ش.
18. الطباطبايي، سيد محمد حسين، نهايه الحكمه، مؤسسه النشر الاسلامي، قم، 1424 هـ ق.

19. الطباطبائي، سيد محمد حسين، اصول فلسفه و روش رئاليسم، صدر، طهران، 1391 هـ ش.
20. الطباطبائي، سيد محمد حسين، رسايل توحيدى، مؤسسة بوستان كتاب، قم، 1388 هـ ش.
21. الفخر رازى، محمد بن عمر بن الحسين، المطالب العالیه من العلم الالهى، الشريف رضى، قم. 1407 هـ ق
22. الكليني محمد بن يعقوب، الكافى، تحقيق وتعليق محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف، بيروت، 1998.
23. الكليني، محمد بن يعقوب، اصول كافى، ترجمه و شرح سيد جواد مصطفى، انتشارات علمية اسلاميه، قم، 1363 هـ ش.
24. مطهرى، مرتضى، انسان و سرنوشت، صدر، طهران، 1390 هـ ش.

1. Craig, William (1978). 'God, Time and Eternity', Religious Studies, voi14.No4.
2. Craig, William (1986). Temporal Necessity: Hard facts \ Soft facts: International journal of philosophy of religion, vol 20, No2\3.
3. Craig, William (1990). 'God and Real Time', Religious Studies, vol26.No3.
4. Craig, William (1991). Divine Foreknowledge and Human Freedom: The coherence of Theism: Omni science, EJ BRILL.
5. Craig, William (1991). Divine Foreknowledge and Human Freedom: The coherence of Theism: Omni science, EJ BRILL.

الفحص القبلي لفينومينولوجيا الغيب

مقاربة سوسيو-أخلاقية للإلحاد

شرف الدين عبد الحميد

أستاذ الفلسفة اليونانية في كلية الآداب بجامعة سوهاج- مصر

ملخص إجمالي:

تعالج هذه الدراسة واحداً من أكثر المفاهيم نفيًا للمبدأ المؤسس لعلم ظاهريات الغيب، وأقصد به مفهوم الإلحاد وإنكار الحضور الإلهي كحضور مؤسس وراع للموجودات كلها. هذا النفي، كما هو معلوم قديماً وحديثاً، يُتوسَّلُ بإيستيمولوجيا حسية مادية لغاية وأد وإبطال أي معرفة إلهية ميتافيزيقية مجاوزة للمعارف المألوفة في الفلسفة الكلاسيكية.

تقوم دراستنا على فرضية أن المعرفة الإلهية لا يمكن أن تتأسس قبل تفكيك وتحليل البنية المفاهيمية لظاهرة الإلحاد، وكذلك قبل السعي لفهمها، وبيان تهافتها، وتقويض أسسها الإيستيمولوجية والأخلاقية والسوسولوجية.

سوف نتخذ من رؤية الحكيم اليوناني أفلاطون حقلاً تأسيسياً لتظهير التأصيل الفلسفي لفينومينولوجيا الإلحاد. ذلك أن التصدي الأفلاطوني لهذه الظاهرة يشكّل أول معالجة إستيمولوجية فلسفية في تاريخ الفكر الغربي. فلقد افتتحت أرض الجدل الفلسفي حول الإلهيات والمرئيات، ثم بادرت إلى تفكيك ونقض المفاهيم الأرتيائية الإلحادية. وهنا تأتي أهميتها أطروحتنا في تأسيس أولي قبلي يمكن البناء عليه واستثماره إستيمولوجياً وفلسفياً، خصوصاً أنه نتاج عقل كبير لحكيم أطلق عليه المسلمون يوماً وصفاً لافتاً هو "الفيلسوف الإلهي".

بكلمة وجيزة: لا يمكن تأسيس حضارة إنسانية عالمية تستمدُّ معارفها وديمومتها من الغيب قبل تفكيك ودحض المفاهيم الإلحادية الحسية المادية، والتي تمثل عائقاً يحول دون قبول الغيب كحقيقة واقعية، ويمنع استكمال المسار نحو التسليم بوجود العقل الإلهي؛ المبدع للعالم وللوجود، والقيّم عليه بدءاً ومآلاً...

* * *

مفردات مفتاحية: علم ظاهريات الغيب- الفحص القبلي- مفهوم الإلحاد- فينومينولوجيا الإلحاد- أفلاطون.

تقديم:

لا ريب في أن أول مهمة في علم ظاهريات الغيب، أو فينومينولوجيا الغيب (الحقل الذي تحاول مجلة «علم المبدأ» تطيره كمجال معرفي مفارق يعدُّ بفتح أفق جديد، في الميتافيزيقا الإسلامية)، تتمثل في إثبات المبدأ الغيبي الأول. إذ يعرض التساؤل المبدئي نفسه: كيف يمكن لظاهريات الغيب أن تبدأ في البحث عن مفاهيمها وأطرها النظرية، من قبل أن تقوم بإثبات المبدأ المؤسس لها؟ فلو افترضنا انهيار هذا المبدأ وعدم ثباته وإثباته، لصار فحص ظاهرياته وتجلياته من قبيل التلهي بالخيالي واللاحققي واللاواقعي. وامتداداً للسؤال آنفاً، تأتي ناحية أخرى أكثر إشكالية: أفلا يتوجب علينا تفكيك وتقويض المفاهيم الارتبائية والإلحادية قبل البدء بمهمتنا المتعالية المقدسة: التأسيس لحضارة رحمانية إنسانية إلهية عالمية؟

إذاً، إن أول مفهوم يجب طرحه على منهجيات فلسفة علم ظاهريات الغيب، هو تحصين مفهوم المبدأ المؤسس للغيب ذاته، ودفع الشبه والالتباسات العقلية الفلسفية المادية عنه. وهذا المبدأ يجب مقارنته مقارنة فلسفية عقلية أولاً، مقارنة تتوسل جميع مناهج الفلسفة المعاصرة، وليس منهج الحجاج العقلي القديم فحسب؛ وأعني به مبحث الأدلة على وجود الله بالطريقة الكلاسيكية، التي ربما تكون قد استنفدت - في عصرنا الموار بالمناهج الفلسفية والنفسية والاجتماعية والأنثروبولوجية المعاصرة - كثيراً من أغراضها.

يجدر القول أن تحليل ظاهرة الإلحاد من زاوية «سوسيو-أخلاقية»، هي وسيلة من وسائل الفحص «القبلي فينومينولوجي» لعلم الغيب. وأول تعريف لمفهوم الإلحاد في الفلسفة الغربية هو ما جاء به أفلاطون، في الكتاب العاشر من كتابه «القوانين»، وهو قدم أول تحليل حضاري: سوسيو-أخلاقي لهذه الظاهرة في القرن الخامس قبل الميلاد، القرن الذي أصبح فيه الإلحاد مفهوماً ورؤية للعالم والكون والإنسان، وصار ظاهرة اجتماعية مدنية. لقد كان عليه، وهو الفيلسوف الإلهي، أن يواجه هذه الظاهرة ذات الآثار المدنية الخطيرة على الفرد والمجتمع والدولة معاً. وهذا يؤكد لنا إن إثبات المبدأ الغيبي، وتقويض المفهوم المادي لمنكري الغيب، يبدأ من هنا: من تفكيك المفاهيم الارتبائية والإلحادية المشككة والمنكرة لعلم الغيب مبدأً وعالمياً متعالياً.

لم يكتف أفلاطون بتحليل ظاهرة الإلحاد والملحدين أخلاقياً واجتماعياً، بل قدم نقداً لمفهوم الإلحاد مؤسساً على أسس معرفية وأخلاقية واجتماعية عميقة. وإذا كان هذا التحليل النقدي للعقل

المادّيّ يمثّل الجانب السلبيّ النقديّ، فإنّه لم يكتفِ بذلك الجانب، بل قدّم جانباً إيجابياً بنائياً تمثّل في إقامته الأدلّة على وجود الألوهيّة، والإله الذي يعتني بالعالم والإنسان، مبيّناً طبيعته، وصفاته المتعدّدة، وتعالیه على المعرفة الإنسانيّة النسبيّة. وما أشبه عصرنا الذي أصبح فيه الإلحاد ظاهرة بين الفلاسفة بعصر أفلاطون، ومن هنا تأتي أهميّة هذا البحث.

السؤال الرئيس الذي تحاول أطروحتنا هذه مقارنته هو:

ما ظاهرة الإلحاد؟ وكيف حلّلتها أفلاطون تحليلاً أخلاقياً، اجتماعياً، وعقلياً عميقاً؟

سوف نحاول تقديم إجابة عن هذا السؤال، إضافة إلى أسئلة أخرى تتفرّع منه في ضوء التحليل النقديّ السوسيو-أخلاقيّ لظاهرة الإلحاد عند أفلاطون، لا سيّما لجهة ما تضمّنته «محاورة القوانين»، فضلاً عن محاوراته الأخرى بوجه عام.

وبناءً على ما تقدّم، سوف نتاخم الموقف الأفلاطونيّ من الإلحاد والفلاسفة الملحدين ضمن محورين رئيسيين:

- المحور الأوّل: تحليل الإلحاد، مفهوماً وظاهرة:

1. التحليل السوسيو-أخلاقيّ لمفهوم الإلحاد وظاهرة الفلاسفة الملحدين.
2. التحليل السوسيو-أخلاقيّ وأثر غياب العناية الإلهيّة.
3. التحليل السوسيو-أخلاقيّ وتأثير غياب العدالة الإلهيّة.
4. اقتراح وسائل الضبط الاجتماعيّ: القوانين والعقوبات.

- المحور الثاني: براهين وجود الإله وصفاته:

1. براهين وجود الإله.
2. صفات الإله.
3. نسبيّة المعرفة الإنسانيّة بالإله.

خاتمة: خلاصة تأويليّة.

المحور الأوّل: تحليل الإلحاد مفهوماً وظاهرة

تمهيد:

كان أفلاطون حرباً على الإلحاد والملحدين من فلاسفة عصره، (الذين يسميهم «رجال السوء هؤلاء»!)؛ فقد هاجمهم بقوة عقله الفلسفي الجبار. وعندما صار الفكر الإلحادي ظاهرة في عصره قرّر أن يواجه هذه الظاهرة الفكرية الاجتماعية («النظرية المشؤومة»، على حدّ تعبيره) بالتحليل السوسيو- أخلاقي، وبالْحجّة والبرهان العقليّ.

يبدو أفلاطون في الكتاب العاشر من كتابه «القوانين»، وهو الكتاب الذي يُعدُّ تاريخياً من نواحٍ كثيرة، كمجدّد على نحو مزدوج: ذلك أنّ الكتاب أساس لكلِّ ما تلاه من لاهوت طبيعيّ، وهو المحاولة الأولى في الأدب العالميّ لإثبات وجود الإله، وحكومة العالم الأخلاقية، من الوقائع المعروفة في النظام الكونيّ المشاهد. وهو يشمل أيضاً أول اقتراح أُعدّ- في ما نعلم- لمعالجة الاعتقادات الخاطئة في الإله والإلحاد كجرائم، والتحقيق من أجل كبت وإخماد الانحراف الضالّ المهترق^[1].

من هنا، سنعرض تحليله لهذه الظاهرة على النحو الآتي:

1. التحليل السوسيو- أخلاقيّ لمفهوم الإلحاد وظاهرة الفلاسفة الملحدين:

في معنى الإلحاد عموماً:

ما زالت كلمتا «ملحد»، «atheist»، و«كافر» «godless»، مصطلحين يُساء استخدامهما^[2]، ولذلك علينا أولاً أن نحدّد مفهوم الإلحاد بصفة عامّة، ثمّ نبيّن مفهومه عند أفلاطون.

كلمة إلحاد في اللغات الأوروبية مأخوذة من اليونانية وتحتوي على مقطعين: « α » = سلب، نفي، و« $\Theta\epsilon\omicron\varsigma$ =Theos» بمعنى إله. ومن هنا كان معناها الاشتقاقيّ: نفي الإله^[3]. وأيضاً كان الإلحاد صفةً تلحق بذلك الشخص الذي ينكر صفةً معيّنة، أو صفات عدّة لإله من الآلهة. وقد استخدم المصطلح في النهاية ليدلّ على أولئك الذين يرفضون وجود الإله بشكل مطلق^[4].

أمّا في العربية فكلمة ألحد عن = انحراف عن. وهو الكفر بالله، والملحد هو الذي يحكم على عبارة «الله موجود» بأنّها قضية كاذبة. وقد يطلق الإلحاد على إنكار وجود الله، كما قد يطلق على

[1]- د. تيلور مقدمة كتاب القوانين لأفلاطون، ترجمه من اليونانية إلى الإنكليزية د. تيلور، نقله إلى العربية: محمد حسن ظاها، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة، 1986م، ص 61.

[2] Paul Edwards: "Atheism", in the Encyclopedia of Philosophy, editor in chief Paul Edwards, () Vol 1, Macmillan Publishing Co, New York & London, 1967, p.174

[3]- د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م، ص 219.

[4] J. Zeyl: "theism and atheism" in Encyclopedia of Classical Philosophy, Chicago, London, () 1997, p. 544

إنكار صفة من صفاته. ويكفي أن ينكر المرء أصلاً من أصول الدين، أو اعتقاداً من الاعتقادات المألوفة حتى يُتَّهم بالإلحاد. وقد اتُّهم علماءُ بالإلحاد رغم أنَّهم قالوا بإله واحد، ولكنَّهم لم يسلموا من تهمة الإلحاد لمخالفتهم الإجماع^[1]. وكَم أُطلقت كلمة «الإلحاد» و«ملحد» و«ملاحدة» في الإسلام بتجاوز شديد؛ إذ لا نجد عند أحد ممَّن اتُّهموا بالإلحاد إنكاراً لوجود الله، لا عند «ابن الراوندي»، ولا عند «محمد بن زكريا الرازي»، وهما أشهر من اتُّهم بالإلحاد في الإسلام بسبب إنكارهما للنبوَّة والأنبياء؛ حيث اتَّجه الملحدون العرب إلى فكرة النبوَّة وإلى الأنبياء، وتركوا الألوهيَّة، بينما الإلحاد في الحضارات الأخرى - كالحضارة اليونانيَّة - كان يتَّجه مباشرة إلى الإله^[2].

كذلك أُطلق الكفرُ على مذاهب الفائلين بوحدة الوجود والحلول من الصوفيَّة مثل «الحلاج»، و«محي الدين ابن عربي» وغيرهما. وقد كَفَّر الغزالي الفلاسفة المسلمين، وعلى رأسهم «الفارابي» و«ابن سينا»؛ لإنكارهما علم الله تعالى بالجزئيَّات، وبالتالي أن يعنى بأفراد الناس. وهذا أحد الأمور الثلاثة التي كَفَّر بها الغزالي الفلاسفة المسلمين في كتابه «تهافت الفلاسفة»؛ ومن هنا فليس ثمة تطابق دقيق بين اللَّفظ الأوروبيّ واللَّفظة العربيَّة، كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي^[3]. ويمكن القولُ كذلك أنَّه ليس ثمة تطابق دقيق بين مفهوم الإلحاد عند أفلاطون وبينه عند الأوروبيين: اليهود أو المسيحيين؛ سواء القدماء أم المحدثين أم المعاصرين من الفلاسفة، رغم أنَّ كلمة الإلحاد في اللُّغات الأوروبيَّة مشتقة من اليونانيَّة؛ فيشرح الدكتور عبد الرحمن بدوي^[4] مفهوم الإلحاد الأوروبيّ ويميِّز فيه بين مقاصد عدَّة: فهناك أولاً التمييز بين الإلحاد العمليِّ، والإلحاد النظريِّ: والأول، هو موقف من يتصرَّف كما لو لم يكن هناك إله، فهو يقرُّ بوجود إله، ولكنه ينكر الله في سلوكه في الحياة- أمَّا الإلحاد النظريُّ المطلق فلا يقرُّ بوجود إله ولا بوجود أمور إلهيَّة. وينقسم الإلحاد النظريُّ بدوره إلى: إلحاد نظريِّ سلبيِّ، وإلحاد نظريِّ إيجابيِّ. الموقف السلبيُّ، هو الذي ينكر وجود الله والأمور الإلهيَّة، إمَّا عن جهل بالله (مثل «المتوحش» الذي يتحدَّث عنه جان جاك روسو)، أو لعدم اكتراث بالله (مثلما هو موقف هايدغر وبندتو كروتشه). أمَّا الموقف الإيجابيُّ، فهو الذي ينكر وجود الله لأسباب يتذرَّع بها (مثل موقف الماديين أمثال: لامتري وفويرباخ، وكارل ماركس، أو نيتشه واشترنر). وهناك الإلحاد النظريُّ الذي لا يقرُّ بوجود الله، ولكنه يقرُّ بوجود أمور إلهيَّة ويندرج تحت موقف المذهب الوضعيِّ «Positivism» وموقف اسبينوزا في بعض التأويلات، ومذهب الفائلين بوحدة الوجود، ومذهب المؤلَّهة «deists» اللذين يقعان على حافة الإلحاد والإيمان بوجود الله. ومن أشكال الإلحاد المعاصر: التحليل النفسيُّ الفرويديُّ؛ لأنَّه

[1]- د. عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفيَّة، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، 1992م، ص ص 64، 65.

[2]- د. عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، الطبعة الثانية، سينا للنشر، القاهرة، 1993م، ص ص 7، 8.

[3]- د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، ص ص 219، 220.

[4]- د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، ص 221.

يفسر فكرة الموجود الأعلى بأنها مستمدة من ثنائية الاتجاه العاطفي المؤلفة من الحب والخوف، والحاضرة في العلاقة بين الابن والوالد. ومن أشكال الإلحاد المعاصر أيضاً الوضعيّة المنطقيّة عند "كارناب"، و"مدرسة فيينا" عموماً إذ يرون أنّ كلمة "الله" هي مجموع من الحروف، ويقرّرون أنّ قولنا "الله موجود" يساوي تماماً قولنا "الله غير موجود"، لأنّ كلتا العبارتين خلوّ من المعنى.

المفهوم الأفلاطوني للإلحاد:

كان الإلحاد يعني عدم الاحترام العلني للنظام الديني في أثينا، مثل غيرها من المجتمعات القديمة الأخرى، وهذا يُعدُّ إثماً كبيراً بالطبع. ويبدو أنّ مجرد التعبير عن الرأي في مثل هذه الأمور كان يُعدُّ جريمة^[1]. ويجب علينا- كما يقول مايكل والتون^[2]- أن نلتفت إلى الفيلسوف أفلاطون، وليس إلى المؤرّخين، إذا ما أردنا معرفة ملامح الحياة الأثينية في القرن الخامس قبل الميلاد. فعلى سبيل المثال، فإنّ فقرة واحدة من محاورة فيدون لأفلاطون (= فقرة 96)، تعطي دراسة مفيدة، ولكن موجزة عن تصوّر الماديّة في القرن الخامس^[3].

ومن أهمّ مظاهر ماديّة القرن الخامس قبل الميلاد شيوع وانتشار ظاهرة الإلحاد. وبالفعل فإنّ أول تحليل اجتماعي وأخلاقي لمعناه، عند الإغريق القدماء، نجده في المقالة العاشرة من كتاب «القوانين» لأفلاطون، وهو من آخر ما ألفه وتوفّي من دون أن يتمّه، حيث يذكر ثلاثة أنماط لهذا المفهوم:

أنماط الإلحاد الثلاثة:

الأول: عدم الاعتقاد في وجود الإله.

الثاني: الاعتقاد بوجود الإله مع إنكار العناية الإلهية بشؤون البشر.

الثالث: الاعتقاد بأنّ الآلهة يمكن الفوز بعطفها بما يقدّم لها من مَلَق الصلوات والقرابين^[4].

على ذلك، يكون عدد الانتقادات الأخلاقية والعقلية الخاصّة والتي تشكّل في مجموعها منظومة إلحاديّة، وينتج منها بالفعل- إذا لم تكبح- الحياة الشريرة، وفقاً لما يراه أفلاطون، ثلاثة أنماط:

النمط الأوّل: عدم الاعتقاد بوجود الإله، أي إنكار أن يكون هناك إله من أيّ نوع، وهو مبدأ

[1]- د. تيلور مقدّمة كتاب القوانين لأفلاطون، ص 61.

[2]- ج. مايكل والتون: المفهوم الإغريقي للمسرح، نظرة جديدة إلى التراجيديا، ترجمة محسن مصيلحي، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 1998م، ص 18.

[3]- G.S.Kirk & J.E.Raven, The Pre-Socratic Philosophers, Cambridge At The University Press, New York, 1957, p.3.

[4]- أفلاطون: القوانين، ك10، 885، ص448.

يعالجه أفلاطون كشيء مطابق للنظرية الطبيعية الأيونية، القائلة بأن الكون بما فيه من عقول، هو نتاج للحركات التي لا غرض لها من العناصر المادية المختلفة من ماء وتراب وهواء ونار.

النمط الثاني: إنكار العناية الإلهية بالكون والإنسان، أي المبدأ القائل بأن هناك آلهة ولكنهم يقفون موقف الحياد الكليّ إزاء سلوك البشر، أي هؤلاء الذين ينكرون العناية الإلهية.

النمط الثالث: إنكار العدالة الإلهية، أي المبدأ القائل بوجود آلهة، وبأنهم يمارسون حكماً على أفعال العباد، وأن غير التائبين والمذنبين من غلاظ القلوب يستطيعون الإفلات من القضاء الإلهي بمجرد رشوته بالصلوات وتقديم القرابين.

ويعد النمط الأوّل من بين الأنماط الثلاثة، وهو الإلحاد البسيط، في نظر أفلاطون، أقلها جدارة باللوم من الناحية الخلقية، أمّا الثالث فهو أعظمها سوءاً، والأفضل لنا ألاّ نعتقد في أيّ إله قطّ، ولا نعتقد في إله مهمل لا يأبه لشيء، والأفضل كذلك أن نعتقد في آلهة مهملة، ولا نعتقد في آلهة تقبل الرشوة^[1].

نلاحظ هنا كيف يحدّد أفلاطون خطورة كلّ نمط من أنماط الإلحاد وفقاً لتأثيره على الناحية الأخلاقية الاجتماعية: فأسوأ أنواع الإلحاد هو ذلك النوع الذي تكون له آثار أخلاقية أكثر ضرراً على الفرد والمجتمع. وهو يقدّم تحليلاً نقدياً: اجتماعياً أخلاقياً عقلياً، لكلّ نمط من هذه الأنماط الثلاثة للإلحاد، كما سنرى في ما بعد.

عوامل الإلحاد:

كان أفلاطون يرى أنّ الإلحاد هو حصيلة عاملين:

- العامل الأول: الفلسفة المادية ويعني بها مادية الأيونيين الأوائل، أي فلاسفة المدرسة الأيونية الذين يدعوهم أرسطو بالفسيولوجيين «*physiologi, φυσιολόγοι*»، التسمية التي أطلقها أيضاً على كلّ الفلاسفة السابقين على سقراط، أي أولئك الذين بحثوا في الطبيعة «*physis, φύσις*»^[2] أي الفلاسفة الطبيعيين، ويعني بهم أفلاطون: رجال العلم، الذين افترضوا أنّ العالم ممكن أن يعلّل بمبادئ آلية مادية، مثل النار والماء والهواء والتراب والذرات، من دون أية إشارة إلى تصميم عاقل أو غرض إلهي.

- العامل الثاني: الإلحاد السفسطائيّ: ويعني به أفلاطون النظريات السفسطائية للإلحاد، أي آراء

[1] - د. تيلور: مقدّمة أفلاطون: القوانين، ص62.

[2] - Julian Marias, history of philosophy, translated from Spanish By Stanley Appelbaum and Clarence C. Strowbridge, Dover Publications, Inc, New York, 1967. p.12.

الفلاسفة السفسطائيين، الذين يعدُّون الألوهية من اختراع البشر^[1].

أ. الفلسفة المادية:

يصف أفلاطون مادية الأيونيين- ولعله كان يقصد بالتحديد فيلسوفي المذهب الذري: ليوكيبوس «Leukippus»، وديموكريتوس «Demokritos»، وكذلك الفلاسفة القائلين بالعناصر المادية وحدها- يصفها بأنها «نظرية مشثومة»، وأنها «تؤخذ على نطاق واسع كالكلمة الأخيرة في الحكمة»، وأن أصحاب هذه النظرية يقولون: «إنَّ كلَّ الأشياء العظيمة والجميلة هي من إنتاج الطبيعة والمصادفة». كما يقولون «إنَّ الماء والنار والتراب والهواء تدين جميعاً في وجودها للطبيعة والمصادفة». «وكان ذلك كما يقولون لا بفعل العقل، أو أيِّ إله أو فنٍّ، وإنما بالطبيعة والمصادفة»^[2].

لكن السؤال الذي يطرح نفسه: لماذا لم يذكر أفلاطون ديموكريتوس ولو مرة واحدة بالاسم في محاوراته؟ في تأويلي المقترح: أنه لم يذكره في كتبه صراحةً بسبب اتهامه بالإلحاد، وماديته وليس لسبب آخر، بل ربما لم يكرهه- والكلام عن الكره أو الحب يتعارض مع المواقف الفلسفية الموضوعية- إلا لهذا السبب! فقد كانت الفلسفة الذرية- كما يقول ريتشارد ماكيران^[3]- نظرية ميكانيكية «a mechanistic theory»، وكانت المنافس الرئيس للنظريات الغائية «teleological systems» عند أفلاطون وأرسطو. وإذا كان أرسطو أورد نظريات ديموكريتوس ونقدها، فإن أفلاطون أثر أن ينتقد أفكاره من دون أن يمنحه- وهو الملحد في نظره- شرف ذكره في محاوراته. ويبدو أن هذه النظريات الإلحادية قد ذاعت قبيل وفاة أفلاطون، بين اليونانيين، على نحو واسع فهو يقول في كتابه «القوانين»: «ومن المؤكَّد أنه لو لم تدع مثل هذه النظريات على ذلك النطاق الواسع- كما يمكن القول بعدل- وبين البشر جميعاً، فما كنا نحتاج لحجج ندافع بها عن وجود الآلهة»^[4].

ب. الإلحاد السفسطائي:

ما ينطبق على الماديين الأيونيين ينطبق كذلك على السفسطائيين الذين نادوا بنظريات مادية وطبيعية، وروجوا النسبية في المعرفة والأخلاق، ورأوا أن القانون والتشريع كلّه بالمثل ليس من عمل الطبيعة، ولكنه «عمل الفن، ومواقفه ليست حقيقية»^[5].

لا نشك في أن أفلاطون يقصد بالتحديد ثلاثة من أهم الملاحدة اليونانيين على الإطلاق وهم

[1]- د. تيلور: مقدِّمة أفلاطون: القوانين، ص 63.

[2]- أفلاطون: القوانين، ك 10، 890، ص ص 453، 454.

[3]- Richard D. Mckirahan & Patrica Curd, A Pre-Socratics Reader, Selected Fragments and Testimonia, Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis, Cambridge, Second Edition, 2011, p. 110.

[4]- أفلاطون: القوانين، ك 10، 891، ص 457.

[5]- أفلاطون: القوانين، ك 10، 890، ص ص 454، 455.

من السفسطائية الذين قدّم كلٌّ منهم أساساً عقلياً ونظريّة فلسفيّة عن الإلحاد تختلف عن غيره. فقد طرح بروديكوس نظريّة تحليليّة لغويّة لأصل الدين^[1]، وطرح كريتياس نظريّة السياسيّة الأخلاقيّة للإلحاد^[2]، في حين تبنت أنطيفون مذهباً مادياً طبيعياً إلحادياً^[3].

ومن وجهة نظر أفلاطون الإيمان العميقة، أنّ كلاً من الأيونيين والسفسطائيين «دانوا بمبادئ لا دينيّة وبعثوا بأنغامهم للآخرين كيما يتبعوهم»^[4]. وهو يشكو مرّ الشكوى من شيوع هذه النظريّات ويصفها بالوباء الذي يصيب المجتمع وخصوصاً الشباب، في مقتل. وفي ذلك يقول: «من ثمّ كانت أوبنتنا الخاصّة بعدم التدنّ بين الشبّان كما لو لم يكن هناك آلهة»^[5]. كما يُحزنه أن يرى من الضرورة بمكان أن «نثبت اليوم للشباب وجود الآلهة ووجود العناية الإلهيّة».

لقد أصبح هذا الأمر لا محيص عنه ما دامت هنالك نظريّات يصفها أفلاطون بأنّها مشؤومة- وهي نظريّات الأيونيين والسفسطائيين- التي تدّعي أنّها نظريّات علميّة تقول بأنّ العالم ليس نتيجة عقل إلهيّ؛ ولكنه من صنع الطبيعة والمصادفة فحسب، وفي ذلك يقول:

«الأثيني: ولكننا أزعجنا أنفسنا من دون أن نشعر بنظريّة مشؤومة.

كليتياس: وما عسى أن تكون هذه النظريّة؟

الأثيني: إنّها نظريّة تؤخذ على نطاق واسع، كالكلمة الأخيرة في الحكمة.. يُقال لنا- كما تعرف- أن أيّ شيء يوجد أو سيوجد إنّما هو نتاج الطبيعة أو الفن أو الصدفة.. إنّهم يقولون إنّ الماء والنار والتراب والهواء تدين جميعاً في وجودها للطبيعة والصدفة، ولا يدين واحد منها في وجوده للفن.. وكان ذلك كما يقولون لا بفعل العقل، أو أيّ إله أو فنّ، وإنّما- كما أخبرك- بالطبيعة وبالمصادفة»^[6].

لقد شاع الألحاد وانتشر بقوة- كالوباء- بين الشباب في عصر أفلاطون، وكان يتحمّ عليه أن يعالجه بكل ما أوتي من منطق وحبّة، وفي ذلك يبدو متألمً. ولعلّنا نسمع زفراته الحارّة، وهو يقول: «وتأتي كلّ هذه النظريّات يا أصدقائي من أناس يضعون بصماتهم كحكماء على الصغار، إنّهم الناثرون والشعراء الذين يعلنون أنّ الحقّ الذي لا ينقض هو ما يستطيع الرجل حمله بيده العليا، ومن

[1]- راجع: شرف الدين عبد الحميد، الفيلسوف اليوناني بروديكوس: الدين واللغة، مؤسّسة «مؤمنون بلا حدود»، قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة، 2 أبريل 2018م.

[2]- راجع: شرف الدين عبد الحميد، الفيلسوف اليوناني كريتياس والدين خدعةً سياسيّة، مؤسّسة «مؤمنون بلا حدود»، قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة، 28 أبريل 2017.

[3]- راجع: شرف الدين عبد الحميد، الفيلسوف اليوناني أنطيفون: الدين والطبيعة، مؤسّسة «مؤمنون بلا حدود»، قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة، 23 يونيو 2017.

[4]- أفلاطون: القوانين، ك10، 891، ص 457.

[5]- أفلاطون: القوانين، ك10، 890، ص 455.

[6]- أفلاطون: القوانين، ك10، 889، ص ص 453، 454.

ثم كانت أوبئتنا الخاصة بعدم التدئين بين الشبان كما لو لم يكن هناك آلهة»^[1]. «ومن المؤكد أنه لو لم تدع مثل هذه النظريات على ذلك النطاق الواسع- كما يمكن أن نقول بعدل- وبين البشر جميعاً، فما كنا نحتاج لحجج ندافع بها عن وجود الآلهة»^[2].

نقد مبدأي الطبيعة والمصادفة:

تعرض أفلاطون لحجة الفلاسفة الطبيعيين المنكرين لوجود الإله، وأن الطبيعة تقوم مقام الإلهة، وأن العالم جاء بمحض صدفة عمياء. ودحض كلا المبدئين تماماً، إذ استطاع تبين أن كل حركات الجسم تنشأ من حركات تسبق في النفس، وسيكون الغرض العاقل بالفعل في هذه الحالة، والصنعة الماهرة، أصلاً لكل من الطبيعة والصدفة، والنفس هي التي تتحرك حركة ذاتية، وتستطيع أن تتحرك غيرها من أجسام. وهذه لا يمكن أن تتحرك ذاتياً، بل تستلزم محرراً هو النفس، أو العقل. وهكذا يتضح أن النفس هي السبب في كل حركة كونية. وهذه النفس أو النفوس، هي الإله، أو الآلهة^[3]، وفي ذلك يقول أفلاطون: «إنهم- أي الأيونيون والفسطائيين- يعنون بالطبيعة ما كان هنالك في المبدأ. ولكن إذا استطعنا أن نبين أن النفس جاءت في الأول، وأنها لم تكن النار والهواء، بل هي النفس التي كانت هناك في المبدأ، فسيكون حقاً تماماً أن وجود النفس هو في الذروة الطبيعية، وسيكون ذلك هو الحال إذا أمكن البرهنة على أن النفس أكثر قدماً من الجسم، ولا شيء آخر»^[4]. «وما دام أن النفس، أو النفوس الخيرة الكاملة الخير، قد برهنت على أنها أسباب كل شيء، فإننا نتمسك بأن النفوس- آلهة.. فهل يحتمل أي رجل ممن يشاركون في ذلك الاعتقاد- أي من الملحدين- أن يسمع قول من يقول إن كل الأشياء ليست مليئة بالآلهة؟»^[5]

إثبات التصميم والغائية:

قد تحدّد القول عن الإله أو الآلهة بأنه نفس؛ وتحدّد القول عن النفس بأنها حركة ذاتية، والفارق الأساس بين اللاهوت عند كل من أفلاطون وأرسطو هو- بدقّة- أن الأخير يصرّ على أن يجعل أيضاً خلف مثل ذلك المصدر للحركة، محرراً غير متحرك وأكثر نهائية، ونشاط إله محصور بدقّة داخل ذاته، إنه تأمل متصل في ذاته. أمّا إله أفلاطون فنشاطه الخارجي شيء جوهري، فهو إذن، على خلاف إله أرسطو، خالق وذو عناية، بمعنى حقيقي (وعمّا إذا كان أيضاً خالقاً بالمعنى المسيحيّ أو

[1]- أفلاطون: القوانين، ك10، 890، ص 455.

[2]- أفلاطون: القوانين، ك10، 891، ص 457.

[3]- د. تيلور: مقدمة القوانين لأفلاطون، ص 63.

[4]- أفلاطون: القوانين، ك10، 892، ص 459.

[5]- أفلاطون: القوانين، ك10، 899، ص 470.

الإسلاميِّ الكامل، فذلك سؤال أصعب). على أيِّ حال، لقد جاد أفلاطون بالإطلاق في نسبة الغاية والتصميم، والتخطيط والتبصُّر للإله^[1].

وجوب معرفة العلم الإلهيِّ على الحكَّام:

يقرُّ أفلاطون أنَّه يجب على الحكَّام الذين يسمِّيهم «حرَّاس الدولة» أن يعرفوا العلم الإلهيِّ: «إذ لا يمكن أن نعهد بحكم المدينة إلى أناس لا يعرفون كلَّ ما يمكن معرفته عن الآلهة، «ذلك أنَّ الجهل يمثل هذه الأمور يورث الإلحاد، وهذا بدوره يحمل على العنف وعلى الاستهانة بالقوانين. إلَّا أنَّ هذا الجهل - ويأسف أشدَّ الأسف لذلك - شديد الانتشار في عصره: «إنَّ الذين دانوا بمبادئ لا دينيَّة وبعثوا بأنغامهم للآخرين كيما يتبعونهم - يقول أفلاطون - قد أساءوا بالفعل التدليل على قضيَّتهم وسفسطوا فيها، وأنا أعتقد بأمانة أنَّ تلك هي الحقيقة»^[2].

هكذا ينتقد - أخلاقياً وعقلياً - النمط الأول من الإلحاد، أي الفلاسفة المنكرين لوجود الإله أصلاً، كذلك ينتقد - أخلاقياً وعقلياً - الذين يقولون بوجود الإله ومع ذلك ينكرون عنايته بالإنسان والعالم.

2. التحليل السوسيوي - أخلاقيُّ وأثر غياب العناية الإلهيَّة:

إثبات العناية الإلهيَّة:

يعترض أفلاطون أيضاً على أولئك الفلاسفة الذين أنكروا العناية الإلهيَّة بالكون والإنسان، فيقول: «وعلينا الآن أن نحذر ذلك الذي يعترف بوجود الآلهة، ولكنه ينكر أنَّهم يوجِّهون أيَّ التفات إلى أعمال الناس»^[3]. وهو يحذِّر الناس من هؤلاء بقوَّة قد لا نجد لها عند غيره من الفلاسفة اليونانيين، ويرى أنَّ الآلهة تعتني بالإنسان بل تعتني بكلِّ صغيرة وكبيرة، وأنَّه لا يحول دون إرادتها شيء، وأنَّ الإله المهمل أشبه ببعسوب ولكن لا يلسع، وفي ذلك يقول: «حسناً ربَّما كان ليس من الصعب أن نثبت شيئاً كبيراً كهذا. وهو أنَّ الآلهة أكثر - وليست أقل - عناية بالأشياء الصغيرة منهم بالأشياء الكبيرة... هل سنعتبر الإهمال وعدم المبالاة والشراسة من خيرات النفس؟.. وأيُّ شخص شرس ومهمل، أو غير مُبال، يجب أن يُحكم عليه بأنَّه على مثل ذلك الخلق الذي سمَّاه الشاعر أشبه ببعسوب لا يلسع: إذًا، يجب ألاَّ يُقال مطلقاً أنَّ للإله خلقاً كذلك الخلق، وإنَّه لخلقٌ يبغضه الإله نفسه ويشمئزُّ منه»^[4].

[1] - د. تيلور، مقدِّمة القوانين لأفلاطون، ص 65.

[2] - أفلاطون: القوانين، ك10، 891، ص ص 457، 458.

[3] - أفلاطون: القوانين، ك10، 899، ص 471.

[4] - أفلاطون: القوانين، ك10، 900-901، ص ص 472، 473.

ويواصل أفلاطون حججه الأخلاقية العقلية لأثبت العناية الإلهية بالإنسان، وأنها لا يمكن أن يعثورها الإهمال أو الكسل، أو أنها تنقصها الشجاعة، والأدلة كثيرة على أن الآلهة تعتني بكل شيء صغيراً كان أم كبيراً، وذلك لأنه حتى بناء السور يخبرنا أن الحجارة الكبيرة لا بد وأن تستند إلى الحجارة الصغيرة، فلا فرق إذاً بالنسبة إلى الآلهة بين أن تعتني بكل كبيرة أو صغيرة في هذا الكون، ولا يمكن أن يكون الإله مهملاً؛ إذ المهملون هم أحط صنّاع البشر، فكيف يتسنى للملحدين إذاً القول بأن الإله مهمل؟ لا إله إذن يمكن أن يكون مهملاً بسبب الكسل أو البلادة، لأنه لا إله تنقصه الشجاعة». إن الآلهة لها من العناية والخير الكامل ما لا يسمح بإهمالها^[1].

ويقول أفلاطون: «إنه حتى بناء السور نفسه سوف يخبرك أن الحجارة الكبيرة لا تستقر جيداً من دون أن تستند إلى الحجارة الصغيرة.. إذاً ما كان لنا أن نتصور الإله كأحط صنّاع البشر، بينما يمضي أحسنهم في عملهم بالمزيد من الدقة، ويؤدّون واجباتهم الخاصة أداءً كاملاً سواء كانت أشغالاً كبيرة أم صغيرة، بفضل المهارة الواحدة نفسها. ويجب ألا نفترض أن الإله - وهو من قبل على أسمى قدر من الحكمة ومريد وقادر معاً، على أن يزود ويعطي - لا يبدي استعداداً للأمور الصغيرة، تلك التي وجدنا أن من السهل العناية بها، لكن استعداده - أي الإله - قاصر فقط على الأمور الكبيرة، مثل إنسان كسول وخاسر القلب يتهرّب من عمله خوف الإجهاد.. وأعتبر الآن أننا جادلنا من هو على استعداد لأن يتهم الآلهة بالإهمال جدلاً كافياً للغاية»^[2].

إلى ذلك، يأخذ أفلاطون على بعض الفلاسفة قولهم إن الآلهة لا يعنون بالبشر، ويؤكد وجود العناية الإلهية في كل شيء: فليست توجد في حركات الكواكب وصورة العالم فحسب، بل توجد أيضاً في الإنسان وفي كل شيء في الوجود، إذ لا يليق مطلقاً بالألوهية وما لها من مقام أن تترك الأشياء بغير نظام. وهو يحمل هنا على الطبيعيات الآلية التي تحاول أن تفسّر الوجود تفسيراً آلياً مخرجةً منه كلّ علّة غائية. ويستمر في تأكيد هذه العناية الإلهية، حاملاً بشدة على هؤلاء الذين ينسبون الأفعال السيئة إلى عدم وجود العناية الإلهية في الكون^[3].

تعليل وجود الشر في العالم:

فسر أفلاطون مشكلة وجود الشر في العالم سواء أكان هذا الشر خلقياً (قتل، سرقة، زنا، إلخ)، أم طبيعياً (كوارث طبيعية، زلازل، براكين، إلخ)؛ فوجود الأشرار في عالم الحس لا يعني أن عناية الإله لا تشملهم.

[1]- أفلاطون: القوانين، ك10، 901، ص 475.

[2]- أفلاطون: القوانين، ك10، 902-903، ص ص 476، 477.

[3]- د. عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، 1979م، ص 231.

بالنسبة إلى الشرِّ الخلقِيّ، كما يقول، لا بدّ من أن يلقي الأشرار جزاءهم في ساعة آتية ويوم لا ريب فيه، وكان الهدف الأخير عنده هو الخلاص والعبور بأمان إلى العالم الآخر. حيث يبلغ «أعظم مثوبة وأكبر مكافأة تنالها الفضيلة؛ أي خلود النفس»^[1]. كما ورد في أسطورة شخص يدعى «إر Er»^[2] التي يبين فيها أفلاطون الجزاء الذي ينتظر العادل^[3] والعقاب الذي يناله الظالم بعد الموت (نار تارتاروس^[4] Tartarus). وفي محاوره جورجياس: «من يموت بعد حياة عادلة ظاهرة بأكملها يذهب بعد موته إلى جزيرة السعداء، حيث يقيم بمأمن من جميع الشرور وفي سعادة كاملة، هذا بينما تمضي النفس الظالمة الكافرة إلى مكان التكفير والعذاب، وهو ما يسمونه الترتاروس»^[5]. وفي محاوره ألكيباديس الأولى: «وإذا عملتما، أنت والدولة، بحكمة وعدل، فإنكما ستعملان بأسلوب مُرضٍ للإله»^[6]. فـ «يجب أن لا يكون هدف الأفراد أو الدول إذن، القوة الطاغية المستبدّة، ياعزيزي ألكيباديس، بل يجب أن تكون الفضيلة هدف الجميع، إذا ما طلبوا السعادة»^[7]. فـ «كلُّ معرفة تبعد بصاحبها عن العدالة والفضائل الأخرى إنما تبدو ضرباً من ضروب الاحتيال لا الحكمة»^[8].

أما بالنسبة إلى الشرِّ الطبيعيِّ فإنَّ الإله لم يردّه، وإنما سمح به فداءً للخير الفائض على العالم، ولأنّه لا يعدو أن يكون خيراً أقلّ في هذا الوجود، فهو ضدُّ يتميّز به الخير مثلما يتميّز الصدق بالكذب، أو العدل بالظلم. ولذا استحال في نظر أفلاطون أن يكون العالم المصنوع خيراً محضاً وإلاّ لشابه نموذج الدائم أيّ الإله. فالعالم إذاً ناقص ولكنّه مع ذلك وُجد على أحسن ما يمكن. وهدف أفلاطون من دراسة العلوم- خصوصاً علم الفلك- هو الوصول إلى الحقائق غير المنظورة، التي تعبّر عن العناية وعن «خطة الإله في العالم»: «وإذن فعلياً أن نستخدم تلك السماء المرصّعة بالنجوم على أنّها أنموذج يوصلنا إلى معرفة الحقائق غير المنظورة»^[9].

غير أنّ هذه العناية الإلهية عند أفلاطون لا تساوي فكرة العناية الإلهية في الأديان السماوية، ولا العناية الإلهية التي تصوّرها الفلاسفة الرواقيون في ما بعد، إذ تصوّروا أنّ العقل الكوني يتدخل في

-
- [1]- أفلاطون: الجمهورية: ك10، 108، ترجمة ودراسة الدكتور فؤاد زكريا، راجعها على الأصل اليوناني، الدكتور محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974م، ص 567.
- [2]- أفلاطون: الجمهورية: ك10، 613، ص 575.
- [3]- أفلاطون: الجمهورية: ك10، 615، ص 576.
- [4]- أفلاطون: الجمهورية: ك10، 616، ص 577.
- [5]- أفلاطون: محاوره جورجياس: فقرة 523 ب، ترجمها عن الفرنسيّة، محمد حسن ظاظا، راجعها الدكتور علي سامي النشار، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970م، ص 147.
- [6]- أفلاطون: محاوره ألسيباديس الأول، ضمن أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الرابع، نقلها إلى العربية، شوقي داود تمران، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1974م، ص 332.
- [7]- أفلاطون: محاوره ألسيباديس الأول، ص 333.
- [8]- أفلاطون: محاوره منكسينوس أو عن الخطابة، فقرة 247 أ، ترجمة عبد الله حسن المسلمي، منشورات الجامعة الليبية، ليبيا، 1971م، ص 74.
- [9]- أفلاطون: الجمهورية: ك7، فقرة 530، ص 454.

تدبير كل صغيرة وكبيرة، وتوجيه كل شيء بحسب حكمته. العناية الإلهية عند أفلاطون تتلخص في تحقيق النموذج المثالي في المادة المحسوسة بقدر الإمكان. فالمادة التي صنع منها العالم كانت تتحرك حركة عشوائية غير منظمة^[1]. والإله هو الذي بث فيها النظام وأخرجها من حالة الفوضى. هكذا ردّ - أخلاقياً وعقلياً - على فلاسفة النمط الثاني (المنكرين للعناية الإلهية) فماذا كان ردّه على فلاسفة النمط الثالث (المنكرين للعدالة الإلهية أيضاً)؟

3. التحليل السوسيو- أخلاقي وتأثير غياب العدالة الإلهية:

إثبات العدل الإلهي:

هنالك قطعاً نضالاً أبدياً بين الخير والشرّ، وغالبًا ما يظهر الشرُّ بمظهر الظافر في الدنيا. ولكنّ الآلهة يتحالفون في هذا النضال الذي يحتاج إلي «تقيُّظ بارع». ولن نذهب - كما يؤكّد أفلاطون - إلى الاعتقاد بأنّ الآلهة قد يحدون البتّة عن سبل العدالة، أو يتسامحون إن دُفع إليهم مالٌ، أو تملّقتهم الأشرارُ، «شأن الكلاب يستهويها لطف الذئب!» فليس إلى حب الإله من سبيل إلاّ واحدة هي: «أن نعمل بكلّ ما فينا من قوّة كي نتشبه به»^[2]. وفي ذلك يقول: «فاصغ، إذا كان لديك أيُّ فهم، للمناقشة مع خصمنا الثالث - أي ذلك الذي يقدمّ القرابين لرشوة الآلهة - إنني أصرُّ على وجود الآلهة، وعلى أنّهم يعنون بالبشر.. ولكن أن يمكن دفع الآلهة للمروق والضلال عن طريق قبول العطايا للأشرار كذلك أيضًا ما لا يجب أن يقبله إنسان، وما يجب أن ننازع فيه بأقصى ما نملك من قوّة»^[3]. «وذلك هو حال من يعلمنا أنّ الآلهة تتساهل دائماً مع الفاعل المخطئ وغير المستقيم وتغفر له؛ لأنّه إذا تنازل لهم عن قسم من الغنيمة، فإنّ الأمر ينتهي حتمًا إلى ذلك؛ فكما أنّ الذئب يخصّص جزءًا ممّا يتلفه لكلب الغنم، فإنّ الكلب سيطيّب خاطره بذلك الحاضر وسيوافق على إتلاف القطيع. أليست هذه إذًا هي حالة من يتمسّكون بأنّ الآلهة مرتشون؟»^[4].

ويواصل أفلاطون حججه بالقول: «أترى سنحكم على من لديهم أنبل الأشياء لحراستها، وهم أنفسهم أسمى درجات المهارة في الحراسة، بأنّهم أخطّ من كلاب الغنم، أو من الرجل العاديّ الذي لن يكشف أبدًا عن الحقّ بسبب الرشوة الآثمة التي قدّمها له إنسان غير مستقيم؟ يقينًا كلاً، إنّها فكرة لا تحتتمل. إنّ المدافع عن مثل ذلك الاعتقاد يُعدُّ من المنبوذين الذين يعطون أنفسهم لأية صورة من صور عدم التقوى والورع، وهو أفدحهم إدانةً بحقّ لأنّه أسوأهم وأكثرهم بعدًا عن الورع والتدين».

[1]- د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، الجزء الأول، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1980م، ص 200.

[2]- أوجست ديبس: أفلاطون، ترجمة محمد اسماعيل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998م، ص 163.

[3]- أفلاطون: القوانين، ك10، 905، ص 480.

[4]- أفلاطون: القوانين، ك10، 906، ص 482.

هكذا يبرهن أفلاطون- أخلاقياً وعقلياً- على فساد الإلحاد في قضايا ثلاث، ويؤمن بنقيضها تماماً، وفي ذلك يخبرنا: «إذاً، أظنُّ أنَّ قضايانا الثلاث، وهي أنَّ هناك آلهة وأنَّهم يكثرثون بنا، وأنَّهم غير قابلين قطَّ لأنَّ يحيدوا عن طريق الحقِّ، قد بُرهنَت بما فيه الكفاية»^[1].

4. اقتراح وسائل الضبط الاجتماعيّ: القوانين والعقوبات:

الجانب التشريعيّ: قوانين لحماية المجتمع:

إذا كان أفلاطون قدّم الأدلّة الكافية لدحض الإلحاد، فإنّه يكون قد أدّى واجبه على أكمل وجه، ويكون قد أعلن، من ثمّ، انتصاره على الملحدين الذين يصفهم بأنهم رجال السوء، فإذا لم يقتنع هؤلاء الأشرار بالحجّة فإنّ في عقوبات القانون رادعاً لكلِّ من تسوّّل له نفسه الشريرة أن يعلن إلحاداً في وجه مواطنيه. فالإلحاد يُدان هنا بوصفه خطراً أخلاقياً اجتماعياً، وهو يرى- صادقاً- أنّ محاولته في دحض الإلحاد وتقويضه لم تكن تعوزها الحماسة الأخلاقية أو الغيرة الأخلاقية لتحقيق الانتصار على الملحدين الأشرار، وفي ذلك يقول: «ومع ذلك اعترف بأنّها- أي حججه في نقض الإلحاد- كانت تشيع فيها الحرارة اللازمة للغيرة المتلهّفة على الانتصار على رجال السوء هؤلاء. ولكن منع هذه الحماسة يا عزيزي كلينياس كان إدراك أنّهم إذا فازوا في الحجّة، فإنّ الأشرار قد يتصوّرون أنفسهم أحراراً في أن يفعلوا كما يشاءون، ما دام يخالج أنفسهم كثيراً من الأفكار العجيبة حول الآلهة. وذلك ما جعلني أتأهّب للكلام بعزم أكثر من المعتاد، وإذا لم أكن قد فعلت أبداً أقلّ ممّا فعلت لأحمل مثل هؤلاء الرجال على استهجان ما تفعله نفوسهم، ولأجذبهم نحو السلوك المضادّ، فإنّ مقدّمة قوانيننا الخاصّة بالإلحاد تكون قد أدّت غايتها الحميدة»^[2].

محكمة للتفتيش عن العقائد:

من هنا نلاحظ أنّ أفلاطون لا يدع نفسه في مجال الجدل النظريّ والأخلاقيّ العقليّ وحده، وإن كان قد أطل فيه، وإنّما لن يكتفي بذلك بل سيّخذ موقفاً عملياً من الإلحاد والملحدين، فقد وضع من العقوبات المختلفة- وهو رجل الدولة والسياسيّ والمشرّع البارِع- ما يجعل الملحدين يرتدعون عن إلحادهم، إن لم تكن الحجج العقلية كافية لردعهم. وقد تفاوتت هذه العقوبات بين النفي والسجن وحتى الإعدام، وأوصى بأن تنشأ لذلك الغرض محكمة للتفتيش عن العقائد، وهي محكمة تتكوّن من أعضاء سمّاهم أعضاء المجلس الليليّ؛ وهو جهاز سيبحث مع المذنب/الملحد

[1]- أفلاطون: القوانين، ك10، 907، ص 483.

[2]- أفلاطون: القوانين، ك10، 907، ص 483.

أخطاءه. وفي الإدانة الثانية لذلك المذنب/الملحد، يصدر دائماً الحكم بالموت^[1]. وهي فكرة لم يفكر فيها- على ما أعلم- أحدٌ قبله، وقد باء بإثمها وإثم اقتراحها على البشرية!

هكذا أقام أفلاطون في دولته المثالية ديانة تختلف اختلافاً بيناً عن الديانة الشائعة، ورأى أن يكره المواطنين جميعاً على الاعتقاد في آلهته، وإلا كان عقابهم الإعدام أو السجن. وكلُّ حرية في المناقشة محرمة تحت النظام الحديدي الذي فكر فيه. ووجه الطرافة في منحاها- كما يقول جورج سارتون^[2]- أنه لم يكتث لكون الديانة حقيقية أو غير حقيقية، وإنما اكتفى بالتعويل على أثرها في الناحية الخلقية. لقد كان مستعداً لترقية الأخلاق بالخرافات، واحتقر الأساطير الشعبية، لا من ناحية زيفها وبطلانها (كما فعل أكسينوفانيس مثلاً)، بل من ناحية أنها لا تفيد في سبيل الاستقامة. لقد خارت قوى أفلاطون- كما يقول ول ديورانت^[3]- في أخريات أيامه المديدة، حتى إذا ما وصلنا إلي «القوانين»، استسلم الرجل المتعب المنهوك القوى، الذي ورث ثقافة أثينا على اختلاف مناحيها، لإغراء أسبرطة، وطلق الحرية، والشعر والفن، وطلق الفلسفة نفسها.

الزَّفَق بسليمي الطوية والسُدج من الملحدين:

في المقابل، كان أفلاطون رقيقاً بغير المؤمنين الذين سلمت طويّتهم، وكانت لهم قلوب لا تعرف الزيغ، ولا تقرب الظلم، ولا توقع الأذى بالدولة. وكان رقيقاً أيضاً بالسُدج، ولم يضمن بالعمى إلا على المخادعين المتدينين وعلى السياسيين وعلى الدجالين والسوفسطائيين والطُّغاة. وأخيراً أعلن بأعلى صوته أنّ القوة عاجزة عن أن تفرض الحقيقة إذا لم يعاونها الإقناع بتأييده، وهو أوقف كتاباً بأكمله من محاوراة القوانين، هو الكتاب العاشر، على النصح والإقناع^[4]، وإقامة الأدلة على وجود الإله.

المحور الثاني: براهين وجود الإله وصفاته عند أفلاطون:

تمهيد:

يُعدُّ أفلاطون مصلحاً دينياً؛ هاجم بشدة المخازي التي تُرتكب باسم الدين، وأقام وجود الإله، وصلته بالعالم وعنايته به على أسس فلسفية، وأوجب وجود الدين في الدولة، وأمر باتِّباع تعاليمه

[1]- د. تيلور، مقدمة القوانين لأفلاطون، ص 67.

[2]- جورج سارتون: تاريخ العلم، ج3، ترجمة ليف من العلماء بإشراف د. إبراهيم بيومي مذكور، دار المعارف، القاهرة، 1991م، ص 50، 51.

[3]- ول ديورانت: قصة الحضارة، ج4، ص7، حياة اليونان، ترجمة محمد بدران، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2001م، ص 476.

[4]- أوجست ديبس: أفلاطون، ص 162.

وإقامة الشعائر واحترامهما^[1]. لقد كان الإله في فلسفته - كما يقول أوجست ديبس^[2] - البداية والوسط والنهاية. وقد نادى بأن «الإله» وليس الإنسان كما نادى الفيلسوف السفسطائي بروتاجوراس - هو مقياس الأشياء جميعاً^[3]. وقرّر أنّ «الإله يمسك بيديه أوّل ونهاية ووسط كلّ الكائنات»^[4].

لقد رسم صورةً بديعةً للعالم والكون في محاوراته المتعدّدة، ولكنّه رسمها بشمول وعناية أكبر وذلك في محاوره تيمايوس، وبدأ بالتفرقة بين ما هو كائن ثابت وما هو متغيّر مُحدّث وبال، والأوّل يدركه الفكر بوساطة البرهان، والثاني يخمّنه الظنّ بوساطة الحسن. وفي ذلك يقول: «لا بدّ من أن نميّز أوّلًا الأمور التالية: ما الكائن الدائم الوجود ولا حدوث له، وما المحدث دومًا وغير الموجود أبدًا؟ إنّ الواحد يدرك بالفكر بوساطة البرهان، إذ يوجد دومًا على حال واحد، والآخر يخمّنه الظنّ بوساطة الحسن الخالي من البرهان: إنّه مُحدّث بال، وفي الحقيقة لا يوجد أبدًا»^[5].

إلى هذا، رأى أفلاطون أنّ لهذا العالم صانعًا «ديمورجوس» demourgos = δημιουργός وأبًا، يجب معرفته واكتشافه، وإن كان ذلك أمرًا دونه صعوبات جمّة، وفي ذلك يقول: «واكتشاف صانع هذا العالم وأبيه عمل شاق، ويستحيل على مكتشفه أن يفضي باكتشافه إلي الجميع»^[6].

وعليه ينقسم هذا المحور إلى العناصر الآتية:

1. براهين وجود الإله:

الدافع السوسيو-أخلاقي لإقامة الأدلّة:

من الواضح أنّ أفكار مُنكري الآلهة، من السفسطائيّة وغيرهم من الماديين، هي التي أدت إلى ظهور براهين وجود الألوهيّة. فلم يبرهن الفلاسفة في العصور المبكرة على وجود الإله، لأنّ هذا البرهان لم يصبح ضروريًا إلاّ في اللّحظة التي أنكر فيها ذلك الوجود صراحة^[7].

[1] - د. أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون، ط4، دار المعارف، القاهرة، 1965م، ص129.

[2] - أوجست ديبس: أفلاطون، ص164.

[3] - أفلاطون: القوانين، ك4، 716، ص225.

وانظر كذلك:

Plato, Laws. IV, 716, The Dialogues of Plato, translated by Benjamin Jowett, in Greek books of the western world, Vol. 7, William Benton, Publisher, Chicago, 1952. p.683.

[4] - أفلاطون: القوانين، ك4، 716، ص224.

[5] - أفلاطون: الطيماوس، 27-28a، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، تحقيق وتقديم: ألبير ريفو، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، دمشق، 1968م، ص207.

[6] - أفلاطون: الطيماوس، 28c، ص208.

[7] - أولف جيغن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانيّة، ترجمة، عزّت قرني، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، من دون تاريخ، ص332.

في هذا السياق، تُعدُّ محاورة «القوانين» لأفلاطون أول محاولة متكاملة لإثبات وجود الإله بالطرق العقلية. وسيقوم بترديد البراهين نفسها تقريباً كل الذين سوف يجيئون من بعده من لاهوتيين يريدون إثبات وجود الإله بالطرق العقلية المحض. والآلهة- في نظر صاحب القوانين- لا يمكن أن تكون وهماً من الأوهام، بل هي أبعد الحقائق عن الشك، وفي ذلك يقرُّ بيقين رجل شديد الإيمان: «إنَّ الآلهة ليست وهماً، بل هي أكثر الحقائق تأكيداً. ووجودهم فوق أبعد ظلال الشك». و«أعظم هذه المسائل- وإن كنت تظنُّها تافهة جدًّا- هي مسألة التفكير في الآلهة، والعيش عيشة حسنة تبعاً لذلك التفكير»^[1]. بل إنَّ هذا هو تعريف الفلسفة عند أفلاطون.

ملمَّح سيكولوجي إضافي:

لقد ألمح أفلاطون إلى ناحية سيكولوجية كثيراً ما تتكرَّر لدى المفكرِّين الذين يبدأون حياتهم كملحدين مُنكرين لوجود أيِّ إله، ومع تقدُّمهم في العمر، واقتربهم من الموت، يتراجعون عن أفكار شبابهم الثورية، ويعلنون خطأهم، ويتبرَّأون من إلحادهم، أو على الأقل يؤمنون بقوة إلهية ووجود إلهيٍّ من نوع ما، حتى ولو لم يكن هذا الوجود الإلهي متطابقاً مع تصوُّر الأديان التي نشأ عليها أقوامهم. ففي عصرنا الحاضر، نرى جان بول سارتر المثال الأبرز لهذه الناحية السيكولوجية التي لمعها أفلاطون منذ خمسة وعشرين قرناً تقريباً، وفي ذلك يقرُّ: «أستطيع أن أوكد لكم أنَّه ما من أحدٍ اتخذ ذلك المبدأ في باكورة حياته- مبدأ عدم وجود الإله- وقد ظلَّ مصرّاً حتى شيخوخته على الثبات على ذلك الاعتقاد، وإن كانت هناك حالات- وهي ليست كثيرة بالتأكيد»^[2].

تعدُّ الأدلَّة:

إذا ما تساءل أحدٌ: «أقنعونا بالبرهان الكافي أنَّ هناك آلهة في الحقيقة»^[3]، أجابه أفلاطون بالعديد من البراهين العقلية على وجود الإله. فليس الإيمان بالإله لديه مجرد مظهر، وليس هو تظاهر المصلح السياسي حين يلقن الشعب صيغاً ليست صادقة إلا باعتبار فائدتها الاجتماعية، كما فعل بروتاجوراس حين قال بوجود الآلهة لأغراض براغماتية. أفلاطون يؤمن بالإله كما يؤمن بحقيقة وعدالة لا تتبدل. ولم يكن أقلَّ من ذلك اعترافاً بما للمعتقدات الدينية من حسنات وضرورات اجتماعية. ولم يقنع كذلك بالدعوة إليها، بل أخذ يفرضها- بقوة القانون- فرضاً. ففي المدينة التي

[1]- أفلاطون: القوانين، ك10، 887 ص 452.

[2]- أفلاطون: القوانين، ك10، 888، ص 453.

[3]- أفلاطون: القوانين، ك10، 885، ص 448.

تصفها محاورة القوانين- كما رأينا- اعتبر عدم الاعتقاد في وجود الآلهة وفي عنايتهم وفي عدالتهم التي لا تخطيء، ضرباً من الإجرام في حقّ الدولة. وسوف يحكم على المذنب بالسجن، أو بالإعدام أو بالنفي المؤبّد تبعاً لشناعة الإثم الذي يقترفه.

لقد دعم أفلاطون وجود الإله بالأدلة والبراهين أكثر وأكثر في آخر ما كتب في القوانين. ففي هذا المؤلّف الأخير من حياة الفيلسوف يلمس المرء تلك المعرفة الغامضة التي تتجلّى للإنسان عند غروب شمس الحياة. فعندما اقترب- على حدّ تعبير الدكتور مصطفى النشار^[1]- شيئاً فشيئاً، نحو الظلال تزايد شعوره بصغار المسائل الإنسانيّة، وبعظمة الخالق، وبالحاجة الكبرى إلى الإيمان المستسلم.

من الأدلّة التي أقامها أفلاطون على وجود الإله، نذكر ما يأتي:

أ. دليل النظام:

يمتاز العالم بالنظام، وخصوصاً عالم السماء، ولا بدّ لهذا النظام من علّة، والإله هو علّة النظام في العالم، أو هو مهندس الكون: «لأنّ الإله لمّا أراد أن تكون جميع الأشياء جيّدة، وألاً يكون شيء منها خبيثاً، تناول بعد هذا التصميم كلّ ما كان مرثياً غير هادئ، لا بل مضطرباً ومصطخباً ومشوشاً، ونقله من الفوضى إلى النظام، معتقداً أنّ حالة النظام أفضل على كلّ وجه من حالة الفوضى»^[2]. ويقول أفلاطون موضعاً هذا الدليل: «علينا أن نفكر في الأرض، والشمس، والكواكب، وفي كلّ شيء، بل والنظام المدهش والجميل، وبما يحمل من فروق بين الشهور والسنين»^[3]. فكلّ هذا النظام ما هو إلّا دليل قويّ على وجود الإله. وهذا ما يُعرف في عصرنا بدليل التصميم الذكيّ.

ب. دليل الحركة:

الواقع أنّ أفلاطون سبق أرسطو بهذا البرهان للتدليل على وجود الإله بإثبات الحركات وأنواعها. وأنواع الحركات - عنده - عشر هي: الدائريّة، والمستقيمة، والتمدحرجة، والانضمام، والانفصال، ثمّ ثلاث حركات رياضيّة يسمّيها تدفُّقاً أو سيلاناً، تدفق النقطة فيتولّد الخط، تدفق السطح الذي يولد الجسم، ثمّ الحركة التي تحرك غيرها من الأشياء، والعاشرة الحركة التلقائيّة التي تحرك ذاتها وهي النفس. وكلّ ما يتحرك بذاته فهو ذو نفس، وكلّ ذي نفس فهو حيّ، كالنبات والحيوان. ولمّا كانت الأجرام السماويّة تتحرك بذاتها، ففيها نفس، وهي حيّة، وهناك النفس الأولى المحرّكة للسماء، والتي يسمّيها أفلاطون الحيّ بالذات، والنفس هنا بمعنى العقل، لأنّ العقل هو الإلهيّ

[1]- د. مصطفى حسن النشار: فكرة الألوهيّة عند أفلاطون، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1985م، ص 218.

[2]- أفلاطون: الطيماسوس، 30b، ص 211.

[3]- أفلاطون: القوانين، ك10، 886، ص 449.

الشريف؛ والعقل هو الذي يبثُّ النظام في حركات السماء. وهذا العقل هو الذي يجب أن يعتقد كلُّ إنسان أنه إله^[1].

ج. دليل العلة الفاعلة:

حريُّ القول أنَّ كلَّ ما يوجد بعد أن لم يكن، لا بدَّ لوجوده من علة. وعند أفلاطون نوعان من العلل: النوع الضروريُّ والنوع الإلهيُّ، وفي ذلك يقول: «يجب أن نميِّز بين نوعين من العلل، النوع الضروريُّ والنوع الإلهيُّ، كما يجب أن نستقصي النوع الإلهيُّ في الأمور كافةً، لاقتناء حياة سعيدة بمقدار ما تستطيع طبيعتنا إلى ذلك سبيلاً. أمَّا النوع الضروريُّ فيفرض البحث عنه^[2]». ويقول أيضاً: «إنَّ كلَّ ما ينشأ، ينشأ ضرورة بفعل علة، لأنَّ من المستحيل أنَّ شيئاً أيّاً كان ينشأ من دون علة». ويقول كذلك: «إنَّ ما ينتج (أي العلة) هو سابق بطبيعته على ما ينتج (أي المعلول). كما يقول: «وإذاً توجد قوَّة قادرة على فعل ما لم يكن سابقاً». معنى هذا كله أنَّ نشوء المعلولات عن العلل يبرهن على أنَّ تلك العلل مشتملة على قوَّة في إمكانها أن توجد ما لم يكن موجوداً، فإذا ثبتت هذه القوَّة الايجابية وجب أن يكون هناك كائن متَّصف بهذه القوَّة الموجودة وهذا الكائن هو الإله^[3].

د. دليل الإجماع:

يرى أفلاطون في إجماع الأمم السابقة والحاليَّة- من يونانيين وغير يونانيين- على وجود الإله دليلاً حاسماً وبرهاناً مؤكِّداً على وجوده، فيقول: «إنَّ كلَّ الجنس البشريُّ، من اليونانيين، وغير اليونانيين بالمثل يعتقد في وجود الآلهة^[4]». وهذا البرهان يُسمَّى أحياناً بالبرهان الطبيعيُّ، إذ إنه مأخوذ من فطرة الناس وإيمانهم العام الذي لا يتزعزع بوجود قوَّة عظمتي تسيطر على هذا الكون، وتسيِّره طبقاً لما تريد وكيفما تشاء. وقد أخذ الفلاسفة الإيمان الفطريُّ من هذا الإجماع لدى الناس. وهو ذكر هذا البرهان في الكتاب العاشر من القوانين، حينما قال: إنَّ واقعة اعتقاد كلِّ الهيلينيين والبرابرة في وجود الآلهة من البراهين المؤكِّدة على وجودهم بالفعل^[5].

هـ. دليل «نظريَّة المثل»:

ثمة برهان آخر لا نجده لدى غير أفلاطون من الفلاسفة - كما يقول بحق الدكتور مصطفى

[1]- د. أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون، ص 131.

[2]- أفلاطون: الطيماوس، 69، d، ص 321.

[3]- د. محمد غلاب: الخصوبة والخلود في إنتاج أفلاطون، الدار القوميَّة للطباعة والنشر، القاهرة، 1962م، ص 135.

[4]- أفلاطون: القوانين، ل 10، 886، ص 449.

[5]- د. مصطفى حسن النشار: فكرة الألوهيَّة عند أفلاطون، ص 228.

النشأ^[1]، إذ إنّه مرتبط بجزء مهمّ من فلسفته وهو نظريّة المُثُل. فهو يقول في تيمائوس مشيراً إلى هذا البرهان: «ومن جديد لا بدّ من أن يبحث أيضاً بشأن العالم هذا الأمر التالي: مهندس العالم قد صنع العالم يا ترى بالنظر إلى أيّ من المثالين، أبالنظر إلى المثال الثابت غير المتحوّل، أم بالنظر إلى المحدث؟ فإن كان هذا العالم جميلاً ومبدأه صالحاً، فجليُّ أنّه كان ينظر إلى المثال المحدث. ولكنّه واضح لكلّ عاقل أنّه كان ينظر إلى المثال الأزليّ».

ويستمرُّ أفلاطون في بيان برهانه مؤكّداً أن منشئ العالم أو صانعه قد أنشأه محاولاً أن يكون شبيهاً بهذا المثال الثابت الكامل، وذلك المثال هو الكائن الذي لا يشوبه نقصٌ في حين أنّ جميع الكائنات الأخرى ناقصة بالنظر إليه، إذ يقول: «على شبه أيّ من الأحياء أنشأ العالم منشؤه؟ لن نحطّ من قدر العالم ونشبهه بأحد الأشياء التي جعلت طبعاً من نوع الجزئيات لأن لا شيء يشبه الناقص ويمكن أن يكون جميلاً، بل فلنفرض أنّه يشبه غاية الشبه ذلك الكائن الذي تتكوّن أجزاؤه من سائر الأحياء الآخرين كأفراد وأجناس؛ لأنّ ذلك الكائن يشمل في ذاته جميع الكائنات العقلية كما ينطوي هذا العالم علينا وعلى كلّ الحيوانات الأخرى المنظورة. لأنّ الإله إذا شاء أن يشبه هذا العالم أعظم الشبه أبهى الكائنات العقلية وأكملها في كلّ شيء، جعله حيّاً واحداً منظوراً، حاوياً في ذاته كلّ الأحياء المجانسين له بطبيعتهم»^[2].

من هنا، فإنّ العالم المرئيّ لدى أفلاطون هو عالم حيّ، وقد صنع بواسطة الصانع شبيهاً بالنموذج الخالد الذي هو المثال الحيّ الخالق بين المُثُل. ولعلّ ذلك المثال الذي يحاول في تيمائوس، بواسطة نظريّته في المُثُل، أن يبرهن على وجوده هو مثال الخير الذي قد يكون أسمى تصوّر للإله وصل إليه^[3].

2. صفات الإله:

تعدّد صفات الإله عند أفلاطون تعدّداً كبيراً، ونحاول هنا أن نلّمّ بأهمّ هذه الصفات على النحو الآتي:

الخير والجمال:

لا نجد- عند أفلاطون- تعريفاً واضحاً للإله، ومع ذلك، فإنّ الإله الذي قال به هو الكائن المطلق

[1]- أفلاطون: التيمائوس، 29a، ص 209.

[2]- أفلاطون: التيمائوس، 31b، ص 213.

[3]- د. مصطفى حسن النشأ: فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص 229-231.

والعقل الكامل والخير الشامل في آن واحد^[1]. إنه رُوح عاقل محرّك جميل خير عادل كامل، خيراً خيريةً مطلقة لا يصدر عنه أيُّ شرّ.

الواحدية والتعددية:

يجدر القول أنّ كلّ شيء عند أفلاطون إله أو إلهي: المثل، ومثال الخير، ومثال الجمال، والصانع، والنموذج الحيّ بالذات، والنفس العالميّة، والجزء الناطق من النفس الإنسانيّة، وآلهة الكواكب، وآلهة الأوليمبوس، والملائكة (وهم وسط وواسطة بين الآلهة والبشر متّصفون بالحكمة والخير)، فأين الإله بين هؤلاء؟ وكيف وحّدنا بين الصانع ومثال الخير ومثال الجمال، وهو لم يقرب بينهم، بل تركهم متفرّقين؟

مفتاح الجواب- كما يرى يوسف كرم^[2]- يكمن في اشتراك لفظ الإله والإلهي في لغته؛ وهو يقصد «مبدأ التدبير»؛ متميزاً من المادّة كلّ التمايز. فحيثما وجد التدبير والنظام، وُجد العقل، ووُجدت الألوهيّة أي الرُوحية، ولكن متفاوتة بتفاوت الوجود. فالنفس الكليّة وآلهة الكواكب (وأفلاطون لا يذكر آلهة الميثولوجيا إلّا تسامحاً وبشيء من التهكم ظاهر)، مدينون للصانع بوجودهم وخلودهم، فهم آلهة باشتراك الاسم فقط. أمّا الصانع والخير والجمال والنموذج فتوحيدهم لا يكلف كبير عناء، فهم من جهة موضوعون على قدم المساواة، كلّ في قمة نوع و«مقولة»: الصانع الفاعل الأوّل، والخير غاية العقل القصوى، والجمال المطمح الأسمى للإرادة، والنموذج أو المثل حاويها جميعاً. وهم من جهة أخرى، موصوفون بعضهم ببعض: الصانع خير، ومثال الخير مصدر المثل، والنموذج محلّها، وكلُّهم جميل، وكلُّهم أجمل الموجودات. فالإله الصانع من حيث هو علة فاعليّة تطبع صور المثل في المادّة «على نحو يصعب وصفه»؛ وهو النموذج من حيث هو علة نموذجيّة تُحتذى؛ وهو الجمال والخير من حيث هو علة غائيّة تُحبُّ وتُطلب. صفات لوّاحد، ميّزها أفلاطون بحسب المناسبات، وكان همّه موجّهاً لوضع المذهب الروحيّ ضدّ الطبيعيين والسفسطائيين، ولم يكن لمسألة التوحيد في أيامه مثل ما صار لها من الأهميّة في ما بعد، فلمّا أحل الأعداد محلّ المثل في دروسه الأخيرة عبّر عن الإله بالواحد- «الواحد بالذات».

في الواقع، تشير معظم محاورات أفلاطون، خصوصاً «الجمهورية»، و«فايدروس» و«فايدون»، إلى الواحد كمثال أعلى؛ أساس الوجود كلّه. وعلى أيّة حال، بالمقارنة بالمحاورات المبكرة التي عرّف فيها الواحد بأنّه الخير، والجمال والحق، وبمعنى آخر: معبراً عنه في مصطلحات قيمية/

[1]- أوجست ديبس: أفلاطون، ص 162.

[2]- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، من دون تاريخ، ص ص 87، 88.

إكسيولوجية «Axiological Terms»، فإنَّ المحاورات المتأخّرة تظهر ميلاً متزايداً للتركيز على الأهمية المنطقية والوجودية/ الأنطولوجية «Logical and Ontological» للواحد. الواحد ينتج- بعملية جدلية- كلّ المقولات الأخرى، ومن ناحية أنطولوجية ينتج الواحد كلّ جواهره أو مملكته، أو عالمي العقل والنفس. وقد طوّرت الأفلاطونية المحدثة، في ما بعد، هذا الثالث لكلّ الكونيّات القديمة حيث قدّمت الواحد والعقل والنفس كمراحل متعاقبة لفيض الوجود^[1].

وعلينا أن نلاحظ- مع جُثري^[2]- أنّ النفس الخيرة هي التي تكون لها القيادة العليا، وذلك هو ما يهّم أفلاطون، إنّه يظهر لامبالاة هيلينية نموذجية في ما يتعلّق بالسؤال المطروح حول وحدانية الإله أو تعدّد الآلهة، في نطاق يخصّ وجود الإله الواحد أو الآلهة المتعدّدة فحسب. إنّه يظهر افتقاراً مماثلاً للقطعية حول عمل العلة الأولى، مقترحاً طرقاً عدّة من الممكن أن تكون النفس من خلالها قد بثّت الحركة في المادة وتنتهي إلى النتيجة التالية- وذلك على أية حال شيء مؤكّد:- فالنفس تحركّ المادة وتتحكّم في كلّ الأشياء؛ سواء أكان ذلك بوساطة إله واحد أم عن طريق وسائط عدّة من الآلهة الأخرى.

من الناحية الشكلية- وننّفق في ذلك مع الدكتور تيلور^[3]- نرى أنّ أفلاطون لا يقيم وزناً للسؤال الذي لم يشعر الإغريق قطّ بأهميته على الخصوص، وهو ما إذا كان هناك إله واحد أم آلهة كثيرة، ولكن تكرار عبارة أفضل النفوس يرينا على الأقلّ أنّه توجد في اللاهوت الأفلاطونيّ نفسٌ واحدة عليا في السلم الدينيّ للنفوس الخيرة، وستكون بذلك هي إلهاً بمعنى لا يمكن أن يطلق على غيرها. والعلاقة بين هذه النفس، وهي المسئولة عن الحركات العليا للنظام في الكون، والنفوس الأقلّ المسئولة عمّا هو أبسط من الحركات المتناسقة، هي مثل المدارات العديدة للكواكب: فذلك ما لم يشرحه أبداً بأكثر ممّا شرح أرسطوطاليس العلاقة بين محرّكه الأوّل غير المتحرّك للكون، والحركات غير المتحرّكة الفردية في نظامه الفلكيّ للمدارات.

البساطة:

يرى أفلاطون أنّ أهمّ ما يميّز الإله من صفات هو البساطة، فالإله بسيط لا تنوّع فيه، ثابت لا يتغيّر، صادق لا يكذب ولا يتشكّل أشكالاً مختلفة، كما صورّه هوميروس ومن حذا حذوه من

[1]- A.S. Bogomolov: History of Ancient Philosophy, Greece and Rome, trans. By: V. Stankerich, Progress Publishers, Moscow, 1985. P.200201.-

[2]- W.K.C. Guthrie: A The Greek Philosophers from Thales to Aristotle, Routledge, Lodon and New Yourk, 1991, P.119.

[3]- د. تيلور، مقدّمة القوانين لأفلاطون، ص 65.

الشعراء. وفي ذلك يقول: «أظنُّ أنَّ الإلهَ ساحرٌ، ينصبُّ لنا الفخاخ، ويتبدَّى على صور متعدّدة، بحيث يظهر هو ذاته تارة متّخذًا مختلف الأشكال، وتارة أخرى لا تظهر منه إلّا أشباح خادعة واهمة؟ أليس الأحرى بنا أن نعتقد أنّه كائن بسيط، لا يبدّل أبدًا صورته الثابتة؟»^[1]. «إن صحَّ أنّه يتغيّر على الإطلاق، فإنّ تغيّره سيكون إلى ما هو أبدأ بالضرورة، إذ لا نستطيع القول أنّ الإله يفتقر إلى أيّة مرتبة من مراتب الجمال والفضيلة»^[2]. «وإذن فالإله بسيط بساطة تامّة، صادق في أفعاله وأقواله، لا يبدّل ذاته أو يخدع أحدًا، لا بالأشباح ولا بالكلام، ولا بأمارات أو علامات يبعثها في الناس في منامهم أو يقظتهم»^[3].

العلم والقدرة:

يرى أفلاطون أيضًا أنّ الإله، يتّصف بصفات العلم والقدرة، وهو يقول في ذلك: «إنّ الآلهة تدرك، وترى وتسمع كلّ شيء، وأنّه لا شيء في دائرة الحسّ أو المعرفة يخرج عن دائرة عملها»^[4].
3. نسبيّة المعرفة الإنسانيّة بالإله:

لقد ذهب أفلاطون- كما ذهب إكسينوفانيس من قبل- إلى أنّه يستحيل على الإنسان أن يصل إلى حقيقة الإله على نحو يقينيّ؛ فهذه معرفة يعجز البشر الفانون عن أن يدركوها حينما يفكّرون في الآلهة الخالدين. ومن يحاول ذلك سوف يقع حتمًا في الضلال والفجور. كان ذلك هو رأي أفلاطون الأخير كما بسطه في القوانين حينما قال: «لا يجب أن نجعل الإله الأسمى موضوعًا للبحث؛ لأنّ ذلك يُعدُّ من الضلال والفجور». ولعلّ ذلك يبيّن لنا سبب تردّده وعدم حسمه وتناقضه وعجزه عن أن يقدم لنا نظريّة متّسقة عن الإله، تُقنع العقل أو تُرضي المنطق القويم. لكن، ممّا لا شكّ فيه أنّ مبحث الألوهيّة قد نال في فلسفة هذا الحكيم اليونانيّ أسمى مكانة، حتى دعاه الناس في مشارق الأرض ومغاربها عن جدارة واستحقاق بـ«أفلاطون الإلهي». وحقًّا، كان أول مؤلّف منهجيّ وضع الألوهيّة كنظرية فلسفيّة في بلاد الإغريق، بل إنّ تاريخ البرهنة الفلسفيّة على وجود الإله قد بدى بعصر أفلاطون^[5].

إنّ مستقبل التفكير الدينيّ عند الإغريق- كما يقول كيتو^[6]- لم يكن رهتًا بالأساطير ولا بالآلهة

[1]- أفلاطون: الجمهوريّة: ك2، 380، ص 250.

[2]- أفلاطون: الجمهوريّة، ك2، 381، ص 251.

[3]- أفلاطون: الجمهوريّة، ك2، 381، ص 254.

[4]- أفلاطون: القوانين، ك10، 901، ص 474.

[5]- د. محمد غلاب: الخصوبة والخلود، ص 134.

[6]- كيتو: الإغريق، ترجمة، عبد الرازق يسرى، مراجعة، محمد صقر خفاجة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1962، ص ص 265، 266.

الأولمبية، بل ولا بديانات الأسرار التي كانت شخصية أكثر من سواها، كما كانت مكتملة للعبادات الأولمبية، ولكنه كان رهناً بالفلاسفة. فالعنصر الإغريقي في المسيحية هائل ومستمد من أفلاطون. فزيوس الذي كتب عنه إسخيليوس، ولو أنه كان ظاهراً عالياً، إلا أنه كان معبوداً خاصاً بالبوليس «Polis»، أو المدينة الإغريقية، بدرجة لا تسمح له بأن يصبح إله الجنس البشري. كما أن إله اليهود ما كان من الممكن أن يصبح إله الأمم الأخرى كذلك من دون تغيير جسيم. في الواقع، كانت الفلسفة الإغريقية، ولاسيما فكرة أفلاطون عن المعبود المطلق الباقي، هي التي أعدت العالم فلسفياً ومعرفياً لاستقبال دين عالمي جديد.

خاتمة: خلاصة تأويلية:

أولاً: إن مفهوم الإلحاد- في نظر أفلاطون- هو ظاهرة مدنيّة، لا أخلاقيّة، ولا عقليّة، لذلك حاول معالجتها بثنائية: التحليل السوسيو- أخلاقيّ، والنقد العقليّ البرهانيّ.

ثانياً: في التحليل السوسيو- أخلاقيّ لمفهوم الإلحاد نجد أفلاطون يقدم لنا أول تعريف دقيق له في الفلسفة القديمة كلّها، وقد حدّده في أنماط ثلاثة يغلب عليها الطابع الاجتماعيّ الأخلاقيّ المتمثّل في الأثر المدمر للإلحاد على الفرد وعلى المجتمع والدولة معاً.

ثالثاً: أخضع أفلاطون هذه الأنماط الثلاثة، التي ضمّنها تعريفه لمفهوم الإلحاد، للنقد الاجتماعيّ الأخلاقيّ العقليّ، وذلك للمرة الأولى في تاريخ الفلسفة الأوروبية كلّها، ذلك النقد الذي حاول البرهنة على تهافت مفهوم الإلحاد اجتماعياً وأخلاقياً، من ناحية، وإقامة الأدلّة والبراهين العقليّة على وجود الإله، من ناحية أخرى.

رابعاً: يمكن أن نقول: إن أفلاطون نجح إلى حدّ كبير في تحليله لظاهرة الإلحاد، مستكملاً مسيرة أستاذه العظيم سقراط، الذي دلّل على خلود النفس، ووجود العالم الآخر؛ وممهّداً الطريق أمام تلميذه أرسطو ليضع التأسيس الأخير للثيولوجيا الفلسفيّة اليونانيّة.

خامساً: شاع الإلحاد في عصرنا الحاضر كما شاع في عصر الفيلسوف اليونانيّ أفلاطون الذي تصدّى له بقوة العقل وبالفلسفة، وهذا التصدّيّ لا بدّ من استدعائه والتسلّح بأدواته الأخلاقيّة والعقليّة البرهانيّة، مع مراعاة ما استجدّ في باب الإلحاد الذي أخذ في الاتساع في عالمنا الإسلاميّ، وعالمنا المعاصر.

سادساً: إن كلّ ما سبق يُعدّ مقدّمة تأسيسية ضروريّة «قبل فينومينولوجيّة» لعلم ظاهريّات الغيب.

لائحة المصادر والمراجع:

أولاً- المصادر:

المصادر المترجمة إلى اللغة العربية:

1. أفلاطون: الطيماوس، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، تحقيق وتقديم: ألبير ريفو، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، دمشق، 1968م.
2. أفلاطون: القوانين، ترجمه من اليونانية إلى الإنكليزية د. تيلور، نقله إلى العربية: محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986م.
3. أفلاطون: جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة الدكتور فؤاد زكريا، راجعها على الأصل اليوناني، الدكتور محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974 م.
4. أفلاطون: محاوره ألسيادس الأول، ضمن أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الرابع، نقلها إلى العربية، شوقي داود تمران، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1974م.
5. أفلاطون: محاوره جورجياس، ترجمها عن الفرنسية، محمد حسن ظاظا، راجعها الدكتور علي سامي النشار، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970م.
6. أفلاطون: محاوره منكسينوس أو عن الخطابة، ترجمة عبد الله حسن المسلمي، منشورات الجامعة الليبية، ليبيا، 1971م.
7. الأهواني (د. أحمد فؤاد): أفلاطون، ط4، دار المعارف، القاهرة، 1965م.
8. أوجست ديس: أفلاطون، ترجمة محمد اسماعيل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998م.
9. سارتون (جورج): تاريخ العلم، ج3، ترجمة لفيث من العلماء بإشراف د. إبراهيم بيومي مذكور، دار المعارف، القاهرة، 1991م.
10. عبد الحميد (د. شرف الدين)، الفيلسوف اليوناني أنطيفون: الدين والطبيعة، مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة، 23 يونيو 2017.
11. عبد الحميد (د. شرف الدين)، الفيلسوف اليوناني كريتياس والدين خدعةً سياسيةً، مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة، 28 أبريل 2017.
12. مطر (د. أميرة حلمي): الفلسفة عند اليونان، الجزء الأول، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1980م.

* المصادر المترجمة إلى اللغة الإنكليزية:

1. Plato, Euthydemus, The Dialogues of Plato, translated by Benjamin Jowett, in Greek books of the western world, Vol. 7, William Benton, Publisher, Chicago, 1952.
2. Plato, Laws. The Dialogues of Plato, translated by Benjamin Jowett, in Greek books of the western world, Vol. 7, William Benton, Publisher, Chicago, 1952.

ثانيًا- المراجع:

*المراجع العربيّة والمترجمة إليها:

1. بدوي (د. عبد الرحمن): أفلاطون، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، 1979م.
2. بدوي (د. عبد الرحمن): من تاريخ الإلحاد في الإسلام، الطبعة الثانية، سينا للنشر، القاهرة، 1993م.
3. بدوي (د. عبد الرحمن): موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، 1984م.
4. جيجن (أولف): المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانيّة، ترجمة، عزت قرني، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، من دون تاريخ.
5. الحفني (د. عبد المنعم): الموسوعة الفلسفيّة، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، 1992م.
6. ديورانت (ول): قصّة الحضارة، حياة اليونان، المجلد الرابع، كتاب 7، ترجمة: محمد بدران، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 2001م.
7. غلاب (د. محمد): الخصوبة والخلود في إنتاج أفلاطون، الدار القوميّة للطباعة والنشر، القاهرة، 1962م.
8. كرم (يوسف): تاريخ لفلسفة اليونانيّة، دار القلم، بيروت، من دون تاريخ.
9. كيتو: الإغريق، ترجمة، عبد الرازق يسرى، مراجعة، محمد صقر خفاجة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1962.
10. النشار (د. مصطفى): فكرة الألوهيّة عند أفلاطون، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1985م.
11. والتون (ج. مايكل): المفهوم الإغريقي للمسرح، نظرة جديدة إلى التراجيديا، ترجمة محسن مصيلحي، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 1998م.

2. مراجع باللغة الإنكليزية:

1. .S. Bogomolov: History of Ancient Philosophy, Greece and Rome, trans. By: V. Stankerich, Progress Publishers, Moscow, 1985.
2. Edwards (Paul): "Atheism", in the Encyclopedia of Philosophy, editor in chief Paul Edwards, Vol 1, Macmillan Publishing Co, New York & London, 1967.
3. Guthrie (.K.C.): A The Greek Philosophers from Thales to Aristotle, Routledge, Lodon and New Yourk, 1991.
4. Kirk (G.S.) & Raven (J.E.), The Pre-Socratic Philosophers, Cambridge At The University Press, 1957.
5. Marias (Julian): history of philosophy, translated from Spanish By Stanley Appelbaum and Clarence C. Strowbridge , Dover Publications, Inc, New York, 1967.
6. Mckirahan (Richard D.) & Curd (Patrica,): A Pre-Socratics Reader, Selected Fragments and Testimonia, Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis, Cambridge, Second Edition, 2011.
7. Zeyl (J.): "theism and atheism" in Encyclopedia of Classical Philosophy, Chicago, London, 1997.

البداء في العلم الإلهي

دراسة مقارنة للمفهوم بين الميرداماد وملا صدرا

محمد علي إسماعيلي

باحث ومتخصّص في الفلسفة وعلم الكلام. أستاذ في الحوزة العلميّة.

ملخص إجمالي:

كانت مسألة البدء، ولا تزال، مسألة فلسفيّة مهمّة متعلّقة بطبيعة ربط الحادث بالقديم، وقد اكتست هالة من الإبهام والغموض لما تكتنزه من تنافٍ مع قضيّة امتناع التبدُّل والتغيُّر في العلم الإلهي. وقد ارتأى البحث دراسة هذه المسألة دراسة فلسفيّة مقارنة بين مباني الفيلسوف محمد باقر الميرداماد، مؤسس مدرسة الحكمة اليمانيّة، والفيلسوف محمد صدر الدين الشيرازي المعروف بـ "ملا صدرا"، مؤسس مدرسة الحكمة المتعالية.

لقد حصر الميرداماد البدء في الأمور التكوينيّة في عالم «الزمان» (المادّة) بسبب محدوديّة زمان الإفاضة وعدم استمرار سيلانه من جانب العلة الفاعلة، إذ إنّ عالم «الدَّهر» و«السَّرد» لا يقبلان البدء، في حين قسّمه ملا صدرا إلى بدءٍ ثبوتيٍّ وبدءٍ إثباتيٍّ. وأما البدء الثبوتيُّ فهو وقوع المحو والإثبات في النفوس الجزئيّة الفلكيّة باعتبار أنّها مرتبة من مراتب العلم الإلهي، في حين أنّ الإثباتيُّ هو اتصال نفوس الأنبياء والأولياء بالنفوس الجزئيّة الفلكيّة فتتلقى خبرين مختلفين يرتبطان بموضوع واحد.

* * *

كلمات مفتاحيّة: البدء، النسخ، القضاء والقدر، اللوح المحفوظ، لوح المحو والإثبات.

تمهيد:

البداء لغةً، هو الظهور بعد خفاء والعلم بعد جهل^[2]، وقد نسبته الروايات إلى الله عزَّ وجلَّ^[3]. فقد ورد «ما عبد الله بشيء مثل البداء»^[4]، و «ما عظم الله بمثل البداء»^[5]، ممَّا يعني الخصوصية الاصطلاحية والميزة المعرفية التي تحملها هذه المفردة العقديَّة، خصوصاً أنَّها موجودة في جميع مصادر المسلمين الحديثية^[6].

وقد ذكر علماء الإمامية الكثير من الأبحاث حول البداء في كتبهم الفلسفية - الكلامية والتفسيرية، كالفيلسوف محمد باقر الميرداماد في كتابه «نبراس الضياء»، وفق أسس مدرسته الفلسفية (الحكمة اليمانية)، والفيلسوف صدر الدين الشيرازي المعروف بملا صدرا وفق موروث الفلسفة الحكيمية وأسس مدرسته (الحكمة المتعالية)^[7].

هذا المقال دراسة تحليلية - نقدية مقارنة في تبين عقيدة البداء عند هذين العلمين، للإجابة على الأسئلة التالية:

1. ما هي حقيقة البداء، وكيف تتمُّ عملية المحو والإثبات؟
2. ما هي العلاقة بين البداء والنسخ؟
3. ما هي دائرة وقوع البداء في مراتب العلم الإلهيِّ ومجموع عوالم الوجود؟
4. هل نسبة البداء إلى الله تعالى نسبة حقيقية أو مجازية على نحو الإرسال؟

* - المصدر: مجلة «تحقيقات كلامي»، وهي مجلة علمية محكمة تصدر عن حلقة الكلام الإسلامي في الحوزة العلمية، السنة السادسة، العدد 21، صيف 1397 هـ ش.

* - تمت كتابة هذا المقال تحت إشراف الدكتور علي رضا كاوند عضو الهيئة العلمية في جامعة علوخم ومعارف القرآن الكريم، والدكتور حسن رضايي هفتاد الأستاذ المساعد في جامعة طهران.

* - ترجمة: د. علي هاشم- باحث متخصص في فلسفة الدين - لبنان.

[2] - الفراهيدي الخليل، ترتيب كتاب العين، ج8، ص: 83؛ ابن الأثير مبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج1، ص: 109؛ الراغب الأصفهاني حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ج1، ص: 113.

[3] - الكليني محمد بن يعقوب، الكافي، ج1، ص: 194؛ الصدوق محمد بن علي، الاعتقادات، ص: 321؛ المجلسي محمد باقر، بحار الأنوار، ج4، ص: 92.

[4] - الكليني محمد بن يعقوب، الكافي، ج1، ص: 146.

عن الإمام الباقر عليه السلام: مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِثْلَ الْبَدَاءِ.

[5] - الصدوق محمد بن علي، التوحيد، ص: 333.

عن الإمام الصادق عليه السلام: مَا عَظَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِمِثْلِ الْبَدَاءِ.

[6] - الميرداماد محمد باقر، نبراس الضياء وتساوي السواء في شرح باب البداء وبيان جدوى الدعاء، ص: 7-8.

[7] - علماً أنَّ الميرداماد هو أستاذ صدر المتألهين.

حقيقة البدء:

فسر البعض البدء بثلاثة معانٍ:

- البدء في العلم، بمعنى ظهور علم جديد على خلاف العلم السابق.

- البدء في الإرادة، بمعنى ظهور إرادة حكم جديد على خلاف إرادة الحكم السابق.

- البدء في الأمر، بمعنى ظهور أمر جديد على خلاف الأمر السابق.^[1]

لكن الصحيح أن هذه الأمور هي مصاديق البدء على نحو الحمل الشائع وليست مفاهيم أولية ماهوية، إذ لا خلاف بين المحققين على مستوى المفهوم، وإنما الخلاف في كيفية تحققه وآلية تواجده، وقد انحصرت نظرياتهم في محورين:

- الظهور بعد الخفاء يستلزم التغيير في العلم، فما هو موضوع هذا التغيير الذي نسبته الروايات إلى الله عزّ وجلّ، هل هو على نحو الإسناد الحقيقيّ أو المجازيّ؟

تحديد العلاقة بين البدء والنسخ، فهل هما واحدٌ أو لا، وهل هما من مقولتي العام والخاص أو لا؟ في المحور الأول جرى تقديم طائفة من النظريات، لكننا نشير إلى أربع:

الأولى: إنّ التغيير يقع في العلم الإلهيّ، فالظهور بعد الخفاء يُنسب حقيقة إلى الله تعالى.^[2]

الثانية: إنّ التغيير يقع في المعلوم، إذ لا مجال للتغيير في العلم الإلهيّ، وبالتالي لا مجال للبدء فيه وإنما الذي يتغير هو المتعلّق، أي المعلوم، وفق المصالح والمفاسد والحكم الإلهية. فالإسناد إلى الله، أي الظهور بعد خفاء، إسناد مجازيٌّ لا على نحو الحقيقة، فالتغيير في البدء ناظر إلى مقام الفعل الإلهيّ.^[3]

الثالثة: إنّ التغيير يقع في لوح المحو والإثبات، لكن لا على نحو ما قرّبه الفلاسفة، إذ لا نعلم حقيقة ما هو لوح المحو والإثبات.^[4]

[1]- الشهرستاني محمد عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق محمد بدران، ج1، ص: 171-172؛ صدر المتألهين محمد، شرح أصول الكافي، ج4، ص: 178.

قال الشهرستاني في الملل والنحل: والبدء له معان:

البدء في العلم، وهو أن يظهر له خلاف ما علم، ولا أظن عاقلاً يعتقد هذا الاعتقاد. والبدء في الإرادة، وهو أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم. والبدء في الأمر، وهو أن يأمر بشيء ثم يأمر بشيء آخر بعده بخلاف ذلك.

[2]- وقد نسب هذا القول إلى السيد المرتضى، راجع: المرتضى علي بن حسين، رسائل الشريف المرتضى، ج1، ص: 116؛ المجلسي محمد باقر، بحار الأنوار، ج4، ص: 126.

[3]- وقد نسب هذا القول إلى الشيخ الصدوق، راجع: الصدوق محمد بن علي، التوحيد، ص: 335؛ الاعتقادات، ص: 429.

[4]- وقد نسب هذا القول إلى العلامة المجلسي، مرآة العقول، ج2، ص: 131 - 132.

ولا يخفى على المتتبع مخالفة العلامة المجلسي لطريقة الفلاسفة ومشربهم في مقارنة المعارف الوحيانية، راجع العلامة الطباطبائي في حاشيته على بحار الأنوار، ج1، ص: 100، 104، 139، 147، 194، 218، وكذلك قول العلامة المجلسي في البحار، ج8، ص: 326.

الرابعة: إنَّ التغيير يقع في غير علم الله تعالى، كعلم الملائكة أو علم الناس.^[1]
وكذلك قدّمت للمحور الثاني نظريّات عدّة، منها:

1. النسخ والبداء متّحداً ذاتاً مختلفان اعتباراً لجهة زمان النسخ والمنسوخ، أي المتغيّر، فهو في البداء واحدٌ وفي النسخ متعدّد.^[2]
2. النسخ والبداء متّحداً ذاتاً مختلفان مورداً، فمورد النسخ هو الأمور التشريعيّة بما مورد البداء هو الأمور التكوينيّة.^[3]
3. البداء أعمُّ والنسخ أخصُّ، لشمول البداء الأمور التكوينيّة والتشريعيّة بينما يختصُّ النسخ بالأمور التشريعيّة.^[4]
4. البداء والنسخ متباينان ليسا من سنخ واحد، لأنَّ النسخ عبارة عن انتهاء زمان الحكم، فلا تغيّر أبداً لا من جهة العلم ولا من جهة الحكم، غايته أنّ النسخ تعلق بزمن محصورٍ ومحدود، بخلاف البداء الذي هو تغيّر وتبدّل الحكم نفسه.^[5]

البداء في المنظومة المعرفيّة للميرداماد:

تتجلّى حقيقة البداء في المنظومة المعرفيّة للميرداماد في كونه مبيّناً لكيفيّة ارتباط الحادث بالقديم والمتغيّر بالثابت، لا أنّه متشارك مع غيره من المفاهيم المعرفيّة التي تقارب المسائل الغيبية والماورائيّة، فليس البداء هو القضاء^[6] لأنَّ القضاء يتعلّق بكلّ شيء بخلاف البداء.^[7]
فالبداء مختصٌّ بالأمور التكوينيّة مبيّن لانقطاع الإفاضة وسيلان الأمر التكوينيّ، فحقيقته ترجع إلى محدوديّة الزمان في متعلّقات الإفاضة، فالإفاضة الوجوديّة مختصّة بزمان خاصّ في هذا النظام الأصلح، وهي متوقّفة على شروط ومعدّات محدّدة خاضعة لاختلاف القابليّات والاستعدادات. أمّا مرجع البداء فيعود إلى الضيق الزماني والمحدوديّة في إفاضة الوجود، لا أنّ مرجعه إلى رفع المعلول في زمان وجوده^[8]، ذلك لأنَّ انعدام وجود المعلول يتصوّر على نحوين:

- [1]- وينسب هذا الأمر القول إلى الشيخ المفيد، راجع المفيد محمد بن النعمان، أوائل المقالات، ص: 65؛ والفيض الكاشاني، راجع الكاشاني محسن، الوافي، ج1، ص: 506.
- [2]- وينسب هذا القول إلى السيد المرتضى، راجع المرتضى علي بن حسين، رسائل الشريف المرتضى، ج1، ص: 116.
- [3]- الميرداماد محمد باقر، نبراس الضياء وتسواء السواء في شرح باب البداء وبيان جدوى الدعاء، ص: 55.
- [4]- الصدوق محمد بن علي، التوحيد، ص: 335.
- [5]- صدر المتألّهين محمد، شرح أصول الكافي، ج4، ص: 185.
- [6]- ابن الأثير مبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج1، ص: 109.
- [7]- الميرداماد محمد باقر، نبراس الضياء وتسواء السواء في شرح باب البداء وبيان جدوى الدعاء، ص: 57.
- [8]- الميرداماد محمد باقر، نبراس الضياء وتسواء السواء في شرح باب البداء وبيان جدوى الدعاء، ص: 56.

- انعدام وجود المعلول لمحدودية زمان الإفاضة من جهة العلة الفاعلة، والتي بدورها ترجع إلى عدم تحقق الشروط والمعدّات.

- انعدام وجود المعلول مع تمامية العلة، بمعنى اختيار العلة التامة إعدامه مع تمامية جميع المقدمات.

- والبدء يرفع وجود المعلول على النحو الأول لا الثاني، إذ حيطة وقوعه هو عالم الزمان^[1]، كما أنّ الثاني لا مجال له لوجوب وجود المعلول مع علته التامة.

- والبدء في عالم المادة على نحوين أيضاً:

- إعدام موجود ماديّ بسبب محدودية زمان إفاضة الوجود من جهة العلة الفاعلة.

- إيجاد موجود ماديّ بسبب إفاضة الوجود من جهة العلة الفاعلة.

وهو بذلك يشمل «المحو والإثبات» و «الإثبات والمحو»^[2]، ويقع تارة بعد تحقق الموجود الزمانيّ وأخرى قبل تحققه.^[3]

من هنا فإنّ البدء في المنظومة المعرفية للميرداماد عبارة عن كلّ تغيير وتبدّل يحصل في عالم المادة، وهذا مخالف لظهور الروايات التي تؤكد أنّ البدء حالة استثنائية خاصة^[4] لا أنّها سجيّة عامّة في عالم الخليقة، وهو نفسه قد نصّ على ذلك بقوله: «إنّ النسخ ليس هو كلّ انتهاء لزمان الحكم، بل هو انتهاء لكلّ زمن حكم كان من المتوقع أن يستمرّ ويبقى ولم يكن في خطاب الشارع أيّ قرينة على توقّيته. وكذلك البدء ليس هو مطلق المحو والإثبات في عالم المادة، بل هو المحو والإثبات على خلاف ما هو متوقع، وهو أمر خارق للعادة والطبيعة».^[5]

حقيقة البدء في منظومة ملا صدرا

قدم ملا صدرا نظرة جامعة للبدء، وقد قبل، كما غيره من الفلاسفة، أنّه، أي البدء، غير القضاء، وبين وقوعه في عالمي الثبوت والإثبات، في بعض مراتب العلم الإلهي (لوح المحو والإثبات - النفوس الجزئية الفلكية)، كما أبان جهة الارتباط بين النفوس الفلكية وبين الله ومقايسة البدء مع النسخ وتفاوتهما.

[1]- الميرداماد محمد باقر، القبسات، ص: 423.

[2]- المصدر نفسه، ص: 449.

[3]- الميرداماد محمد باقر، نبراس الضياء وتسواء السواء في شرح باب البدء وبيان جدوى الدعاء، ص: 118. حاله في ذلك حال النسخ الذي يقع تارة بعد امتثال الحكم من قبل المكلفين وأخرى قبل امتثاله.

[4]- الكليني محمد بن يعقوب، الكافي، ج1، ص: 197.

[5]- الميرداماد محمد باقر، نبراس الضياء وتسواء السواء في شرح باب البدء وبيان جدوى الدعاء، ص: 118.

مراتب العلم الإلهي:

يرى ملا صدرا الى مراتب العلم الإلهي^[1] على الوجه التالي:

1. العناية- العلم الذاتي الإلهي:

العناية هي علم الله تعالى بالممكنات في مرتبة بالذات، فالعلم العنائي^[2] هو وجود الواجب تعالى من حيث انكشاف جميع موجودات العالم في النظام الأحسن^[3].

2. القلم- العقل الأول:

وهو محل صور جميع مخلوقات العالم من البداية إلى النهاية منطبعة فيه بهيئة بسيطة متعالية عن شوائب الكثرات التفصيلية^[4].

وللعقل الأول أسماء متعددة منها: القلم الأعلى، أم الكتاب، الروح الأعظم، الملك المقرب، الممكن الأشرف^[5].

3. القضاء^[6]:

وهو على قسمين، قضاء ذاتي وهو الصور العلمية لجميع الموجودات في العلم الإلهي، قديم بقدم الذات، وهو العناية الذاتية (العلم الإلهي الذاتي) الذي هو عين ذات الواجب تعالى^[7]، وقضاء فعلي، وهو الصور العقلية لجميع الموجودات به نحو كلي وعارٍ عن الزمان في عالم العقل^[8].

[1]- ملا صدرا، تفسير القرآن الكريم، ج2، ص: 294؛ شرح أصول الكافي، ج4، ص: 206.

[2]- العناية، وهي عبارة عن علمه تعالى بالأشياء في مرتبة ذاته علماً مقدساً عن شوب الإمكان والتركيب بحيث تنكشف له الموجودات الواقعة في عالم الإمكان على أتم نظام وهي على بسيط واجب لذاته قائم بذاته ناشئ عنه العلوم التفصيلية، لا أنها فيه.

[3]- ملا صدرا، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 291؛ المبدأ والمعاد، ص: 223؛ شرح أصول الكافي، ج3، ص: 211؛ تفسير القرآن الكريم، ج2، ص: 293.

[4]- ملا صدرا صدر المتألهين محمد، المبدأ والمعاد، ص: 224.

والقلم عبارة عن الجواهر القدسية، وهي العقول المترتبة في الشرف والكمال على مرتبة في القرب منه تعالى إلى العقل العاشر المؤثر بنوريته الضعيفة في النفوس السماوية والناطقية باعتبار كونها مصورة لصور المعلومات، ناقشة في قوابل النفوس والأجرام على وجه التجدد. وهذه أصول وفروعها كل ما في الوجود من موضع شعور كالنفوس والقوى الحيوانية الوهمية والخيالية وغيرها من المدارك والمشاعر.

[5]- ملا صدرا، المبدأ والمعاد، ص: 224؛ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 293.

[6]- القضاء، ويقال له: «أم الكتاب» وهو عبارة عن صور علمية لازمة لذاته بلا جعل وتأثير وتأثر، وليست من أجزاء العالم؛ إذ ليس لها جهة عدمية، والإمكانات واقعية، فهو صور علم الله قائمة بالذات، باقية بقاء الله تعالى، وهو الذي لا يرد ولا يبدل.

[7]- ملا صدرا، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 291.

[8]- ملا صدرا، المبدأ والمعاد، ص: 224.

4. اللوح المحفوظ أو أم الكتاب:

وهو النفس الكلية الفلكية^[1]، تنتقش فيها جميع الحوادث بدءاً ومستقبلاً، وهي متعلقة بالأجرام الفلكية^[2]، ولها حركات جوهرية سيالة على الدوام^[3]، ولا يضُرُّ في كونه لوحًا محفوظًا لسببين:
- حفظه للصُّور المُفاضة من قبل العقل الأول.

- اتحاده مع العقل الفعال.^[4]

5. لوح المحو والإثبات:

وفيه النفوس الجزئية الفلكية التي تكون فيها صور الموجودات الجزئية المتشخصة متطابقة مع الحقيقة المادية الخارجية لها، وفيه يتحقَّق السيلان والتغيُّر والتبديل بخلاف اللوح المحفوظ الذي لا تغيُّر فيه ولا تبدُّل.^[5]

6. القدر الإلهي:

أو القدر العلمي^[6] وهو وجود صور جميع الموجودات في عالم النفس السماوي على الوجه الجزئي مطابقة لما في موادها الخارجية الشخصية، مستندة إلى أسبابها وعللها واجبة بها، لازمة لأوقاتها المعينة وأمكنتها المخصصة، ومحله لوح المحو والإثبات أي النفوس المنطبعة الفلكية.^[7]
وصاغ ملا صدرا بيانه في البداء مستفيداً من فكرة النفس الفلكية، إذ هي النفس الفلكية المجردة،

[1]- واللوح على قسمين : الأول: اللوح المحفوظ. والثاني: لوح المحو والإثبات.
والأول: عبارة عن النفس الكلية الفلكية لاسيما الفلك الأقصى؛ إذ كل ما جرى في العالم، أو يجري مكتوب مثبت فيها، وكونها لوحًا محفوظًا باعتبار انخفاض صورها الفائضة عليها على الدوام.

والثاني: عبارة عن النفوس المنطبعة الفلكية فإنه تنتقش فيها صور جزئية متشخصة بأشكال وهيئات مقدرة مقارنة لأوقات معينة على مثال ما يظهر في المادة الخارجية، وهذه الصور - لجزئيتها وشخصيتها - متبدلة متجددة مستمرة على نسق واحد، كالكبريات الكلية.
[2]- كالنفوس الجزئية الفلكية.

[3]- نقل المحقق الخوانساري نحو هذا القول عن بعض المحققين. انظر « الحاشية على حاشية الخفري على شرح التجريد » : 238 - 240.

ولمزيد الأطلاع على مراتب علم الواجب تقدّست أسماؤه راجع « شرح الإشارات والتنبيهات » 3 : 151 - 152 و 317 - 318 ؛ « المبدأ والمعاد » للصدر الشيرازي : 124 - 128 ؛ « الأسفار الأربعة » 6 : 290 - 306 ؛ « شوارق الإلهام » : 550 - 554 ؛ « شرح المنظومة » : 175 - 177 -

[4]- ملا صدرا، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 295..

[5]- ملا صدرا، المصدر نفسه؛ وشرح أصول الكافي، ج4، ص: 142.

[6]- القدر، ويقال له : « كتاب المحو والإثبات » وهو عبارة عن وجود صور الموجودات في عالم النفس السماوي على الوجه الجزئي، مطابقة لما في موادها الخارجية الشخصية، مستندة إلى أسبابها وعللها، واجبة بها، لازمة لأوقاتها المعينة وأمكنتها المخصصة، ويشملها القضاء شمول العناية للقضاء، بمعنى أنّ العالي إجمال للسافل، والسافل تفصيل للعالي، ومحلهما اللوح والقلم، الأول على سبيل الانفعال، والثاني على سبيل الفعل والحفظ.

[7]- ملا صدرا، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 295؛ شرح أصول الكافي، ج4، ص: 142.

وهي اللوح المحفوظ، والنفس الجزئية المنطبعة في جرم الفلك، وهي لوح المحو والإثبات^[1]، وهما مرتبتان من مراتب العلم والكتاب المبين^[2] مترتبتان في صيرورة الإفاضة حيث تفاض صور جميع موجودات عالم الطبيعة بشكل كلي من جهة العقل الفعّال على النفس الكلية الفلكية المتعلقة بالأجرام حالها حال النفوس الجزئية الفلكية، من دون محو ولا إثبات، بما فيها من حركة جوهرية وسيلان^[3]، ومنها تفاض، من ثم، على النفوس الجزئية الفلكية التي فيها الصور بهيئة متشخصة متعيّنة متصاحبة مع الخصائص الزمكانية بما فيها من حركة جوهرية وسيلان، وفيها يقع المحو والإثبات^[4] والبداء^[5].

ورغم قبول الفلاسفة والحكماء وقوع المحو والإثبات في النفوس الفلكية، إلا أنّهم اختلفوا في كيفية وقوعهما، يظهر هذا لمن طالع مصنّفاتهم وحواشيمهم^[6].

بيان كيفية وقوع المحو والإثبات:

تارة يكون وقوع حوادث عالم الطبيعة معلولاً لأسباب طبيعية وأخرى لأسباب ما ورائية، كما أنّ تأثير العلة الماورائية تارة يكون لأسباب طبيعية وأخرى لأسباب ماورائية، وما هو مرتبط بالبداء هو تأثير الأسباب الماورائية التي تكون مناشئ تأثيرها أسباباً طبيعية^[7] كالدعاء^[8]، إذ قد يقرب أن تكون النفوس الجزئية الفلكية قد اطلّعت على أنّ موت زيد سيكون في زمان معين من دون علمها بأنّه سيقوم بدفع صدقة قبله^[9]، وبعد علمها بالسبب الذي أبقاه على قيد الحياة تقوم باستكتاب زمان متعين آخر لوفاته. فالبداء هو هذا المحو والإثبات في النفوس الفلكية الجزئية بمتابعة الأسباب الطبيعية كاللذة والصدقة وصلة الرحم والإحسان وغيره^[10].

هذا على مستوى البداء في عالم الثبوت، أمّا البداء في عالم الإثبات فبيانه أنّ حقيقة الوحي هي

[1]- ملا صدرا، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 295؛ والمبدأ والمعاد، ص: 226.

[2]- ملا صدرا، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 295.

[3]- المصدر نفسه.

[4]- المصدر نفسه، والمبدأ والمعاد، ص: 224.

[5]- السهروردي شهاب الدين، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج3، ص: 237.

[6]- بين ملا صدرا في حاشيته على حكمة الإشراق نحوين من نواحي المحو والإثبات، كما بينّ نحواً ثالثاً في الأسفار وشرح أصول الكافي، بفارق أنّ النحويين الأوّلين لم يلحظا تأثير الأفعال الاختيارية بينما النحو الثالث ناظر إلى ذلك.

[7]- الدعاء مثلاً والتضرّع في عالم الطبيعة يؤثّر على النفوس الفلكية الجزئية التي بدورها تؤثّر على عالم الطبيعة، ومن ثمّ يقوم القلم الذي هو فوق هذه النفوس، نسبة إلى هذا التأثير، بمحو وإثبات ما هو متناسب مع طبيعة مضمون الدعاء بمحو أشياء وإثبات أخرى. راجع: ملا صدرا، شرح أصول الكافي، ج4، ص: 191؛ الأسفار، ج6، ص: 397.

[8]- يرى ملا صدرا أنّ تأثير النفوس الفلكية الجزئية من الأسباب الطبيعية مثل الدعاء موافق تماماً للواقع كما يمكن قبولها في سياق جزئيتها وتعلّقها بالأجسام والأجرام الفلكية. راجع: ملا صدرا، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 397.

[9] مما يعني عدم موته في الوقت المعين رغم علم النفوس الجزئية الفلكية بذلك.

[10]- ملا صدرا، شرح أصول الكافي، ج4، ص: 190.

اتصال نفس النبيّ أو الوليّ بموجودات عالم العقل ونفوس الأفلاك، النفس الكليّة الفلكيّة (اللّوح المحفوظ) والنفوس الجزئيّة الفلكيّة (لوح المحو والإثبات)^[1]، فيتلقّون العلوم والمعارف منها ومن ثمّ يقومون ببيانها للناس كما هي، بسبب عصمتهم وحفظهم، ولسلوك ربّهم بين أيديهم رصدًا^[2]، ومن ثمّ تتّصل نفوسهم مرّة أخرى بهذه النفوس الجزئيّة، وتتلقّى علومًا ومعارف أخرى مغايرة^[3]، فيقومون ببيانها للناس أيضًا، والأمران صادقان والأنبيا صادقون حيث أخبروا عين الحقيقة، لكنّ الحقيقة التي أنبتت في نفوس الأفلاك قد تغيّرت فاختلّفت أخبارهم تبعًا لهذا التغير^[4]، وهذا كلّ في مراتب ما دون القضاء^[5]، وهو البداء الإثباتي^[6].

البداء والنسخ في المنظومة المعرفيّة للميرداماد:

تقدّم ذكر الأقوال في تمييز الرابطة بين البداء والنسخ، ويرى الميرداماد أنّ البداء والنسخ حقيقة واحدة تختلف في الحيثيّات، فحيثيّة البداء في الأمور التكوينيّة بينما حيثيّة النسخ في الأمور التشريعيّة، والتغيّر في الأحكام الشرعيّة يعني انتهاء الحكم التشريعيّ وانقطاع سيلانه بسبب محدوديّة الزمانيّة، وفي الأمور التكوينيّة انتهاء الفيض وانقطاع سيلانه، مع الحفاظ على خصوصيّة كلّ من المتغيّر والمتغيّر، سواء لجهة الزمان^[7] أم لجهة عالم التكوين^[8] والإيجاد^[9].

البداء والنسخ في المنظومة المعرفيّة عند ملا صدرا:

يرى صدر المتألّهين التفاوت بين البداء والنسخ بأنّ الأول تغيّر وتبدّل في الحكم نفسه، بينما الثاني يعني انتهاء زمن الحكم وبداية زمن حكم آخر، من هنا كان البداء متصوّرًا في كلا عالمي الثبوت والإثبات، بخلاف النسخ الذي لا يتصوّر فيه إلّا مقام عالم الإثبات، لأنّ الحكم الشرعيّ محدود من البداية ومضيق وجودًا وإنشاءً بالقيود الزمانيّة غايته أنّ الناس لا علم لها بذلك ولا اطلاع^[10].

- [1]- ملا صدرا، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج7، ص: 48.
 [2]- لقوله تعالى: {عَالَمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا * لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتٍ رَبِّهِمْ وَأَخَاطَبًا بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا}. سورة الجن، الآيات: 25-27.
 [3]- هذا التغيّر في النفوس الجزئيّة بسبب تأثير الدعاء أو الصدقة أو صلة الرحم وغيره.
 [4]- أشكال البعض أنّ لازم ما ذهب إليه صدر المتألّهين هو أفضلية الملائكة على الأنبياء والأوصياء، وهذا لا ينسجم مع التعاليم الدينيّة ومفاد الرويات، وبغض النظر عن ذلك، لا يمكن إنكار دور الملائكة وتوسطهم في تلقي الوحي كما لا يلزم ذلك كونهم الأفضل.
 [5]- كما هو مفاد الروايات، وهي ليست خارجة عن العلم العنائيّ والقضاء الإلهي. راجع: ملا صدرا، شرح أصول الكافي، ج4، ص: 191.
 [6]- ملا صدرا، شرح أصول الكافي، ج4، ص: 190 - 201 - 207.
 [7]- كما في النسخ والمنسوخ.
 [8]- كما في البداء والمبدو منه.
 [9]- الميرداماد محمد باقر، نبراس الضياء وتسواء السواء في شرح باب البداء وبيان جدوى الدعاء، ص: 56 - 57.
 [10]- ملا صدرا، شرح أصول الكافي، ج4، ص: 197.

مجال البداء:

هناك تصوّرات عدّة لمجال البداء:

1. أن يكون البداء في الذات الإلهية الصمدية، وهذا باطل إذ لا مجال لأيّ تغيير أو تبدّل في الذات الأحديّة الحقّة حتى لو كان وهمياً لخلف فرض وجوب الذات، وتحقيق الإيمان.^[1]

2. أن يكون البداء في القضاء العلميّ الإلهي^[2]، وهذا باطل أيضاً بتقريب أنّ حيثيات العلم الإلهيّ عبارة عن:

- انكشاف الأشياء للذات الإلهية (العلم الإلهي).

- عليّة العلم الإلهيّ للأشياء. (العناية الإلهية).

والقضاء العلميّ هو العلم الإلهيّ من جهة فاعليّة العلة وعلّيّتها للأشياء^[3]، وهو عين الذات لا مكان للتبدّل والتغيّر فيه.^[4]

3. أن يكون البداء في القضاء العينيّ الإلهي^[5]، وهو الوجود العينيّ للممكنات والموجودات مجردة في عالم الدهر^[6]، وهو عالم العقول وهو اللوح المحفوظ وهو القضاء الأول المحفوظ من أيّ تبدّل أو تغيير^[7]، فلا مجال للبداء في عالم القضاء العينيّ الإلهيّ، إذ عالم العقول منزّه ومبرأ من أيّ من ذلك.^[8]

4. أن يكون البداء في عالم القدر الإلهيّ، وهو العلم الإلهيّ بالأشياء من جهة علة إيجادها بهيئة تفصيليّة متكرّرة تدريجيّة^[9]، وله إطلاقان:

- العلم الإلهيّ من جهة العليّة والفاعليّة.

- النفس السماويّ (كتاب المحو والإثبات)^[10].

ولا مجال للبداء في العلم الإلهيّ بالإطلاق الأول لأنّه العلم الذاتيّ الإلهيّ، بخلافه في العلم

[1]- الميرداماد محمد باقر، نبراس الضياء وتسواء السواء في شرح باب البداء وبيان جدوى الدعاء، ص: 56.

[2]- وهو العلم بالأشياء من حيث علة إيجادها بهيئة جمعيّة ووحداية إجمالية. راجع الميرداماد محمد باقر، القبسات، ص: 416.

[3]- الميرداماد محمد باقر، القبسات، ص: 417.

[4]- الميرداماد محمد باقر، نبراس الضياء وتسواء السواء في شرح باب البداء وبيان جدوى الدعاء، ص: 56.

[5]- اكتفى الفلاسفة والحكماء بتبيين القضاء العلميّ في حين يرى الميرداماد أنّ القضاء الإلهيّ يشمل القضاء العينيّ أيضاً. راجع:

الميرداماد محمد باقر، الأفق المبين، ص: 634.

[6]- مما يعني أنّ القضاء العينيّ هو الوجود العقليّ للمجردات.

[7]- الميرداماد محمد باقر، القبسات، ص: 423.

[8]- الميرداماد محمد باقر، نبراس الضياء وتسواء السواء في شرح باب البداء وبيان جدوى الدعاء، ص: 56.

[9]- الميرداماد محمد باقر، القبسات، ص: 416.

[10]- المصدر نفسه، 423.

الإلهي بالإطلاق الثاني حيث يقع فيه البدء لأنَّه العلم الفعلي^[1] الإلهي^[2].

5. أن يكون البدء في القدر العينيّ الإلهي، وهو الوجود الخارجي للحوادث والممكنات في ظرف عالم المادة، إذ المادة ملازمة في التحقُّق لظرف الزمان^[3]، وهو كتاب المحو والإثبات أيضاً^[4]، يقع لكونه في عالم الزمان والسيلان^[5]، باعتبار أنَّ العوالم: "سرمد" و"دهر" و"زمان"^[6].

عوالم «السرمد» و«الدهر» و«الزمان»:

يختصُّ البدء عند الميرداماد بعالم الزمان ولا يجري في عالمي «السرمد» (عالم الذات والأسماء الإلهية وعالم القضاء الذاتي الإلهي^[7]،^[8]) و«الدهر» (عالم المجردات العقلية) وهي ثابتة ومحفوظة منزَّهة عن الحركة والسيلان، فلا قوَّة فيها ولا استعداد، إذ هما محايثان للإمكان وملازمان له^[9]، وقد مرَّ أنَّ عالم العقول هو اللوح المحفوظ وأم الكتاب، والقضاء الأول.

ويقال للعقل الأول أو لعالم العقول اللوح المحفوظ وأم الكتاب والكتاب المبين لكون كلِّ ما فيه من الصور المنطبعة محفوظاً من التغيُّر والتبدُّل، فهو كتاب إلهيٍّ مشتمل على صور جميع الموجودات من غير تدريج وسيلان.^[10]

فعالم الزمان هو العالم الذي يجري فيه البدء، وبالجملة فإنَّ الأمر في كتاب القدر على خلاف الأمر في أم الكتاب الذي هو القضاء الأول، إذ لا تغيُّر ولا تبدُّل ولا محو ولا إثبات فيه أساساً، وهذا هو معنى جواز البدء في القدر لا في القضاء فليعلم.^[11]

القول بأنَّ موجودات عالم المادة مسبوقه بالاستعداد أمر بديهي، وهو في المادة الأولى منبسط وذاتي، بمعنى أنَّ المادة الأولى يمكن أن تتلبَّس بصور مختلفة، وتجري في الزمان بصورة متعاكسة، إذ كلُّما انبسط الزمان ضاقت مكانم الاستعداد، وكلُّما انحسر الزمان ضاقت حقيقة التعيُّنات،

[1]- لا يجب أن يغيب عن البال أنَّ العلم الفعليّ الإلهي في الاصطلاح الفلسفيّ يختلف عنه في الاصطلاح الكلاميّ القرآنيّ، حيث هو زمان تحقُّق المعلوم. المترجم.

[2]- وقد استخدم هذا المصطلح أيضاً من قبل صدر المتألَّهين والملاّ هادي السبزواري.

[3]- الميرداماد محمد باقر، الأفق المبين، ص: 633.

[4]- الميرداماد محمد باقر، القبسات، ص: 423.

[5]- الميرداماد محمد باقر، نبراس الضياء وتسواء السواء في شرح باب البدء وبيان جدوى الدعاء، ص: 56، والأفق المبين، ص: 653، والقبسات، ص: 423.

[6]- الميرداماد محمد باقر، نبراس الضياء وتسواء السواء في شرح باب البدء وبيان جدوى الدعاء، ص: 56، والقبسات، ص: 423.

[7]- وهو العلم الذاتي الإلهي من جهة العلية والفاعلية كما تقدّم.

[8]- الميرداماد محمد باقر، نبراس الضياء وتسواء السواء في شرح باب البدء وبيان جدوى الدعاء، ص: 56، القبسات، ص: 423.

[9]- الميرداماد محمد باقر، نبراس الضياء وتسواء السواء في شرح باب البدء وبيان جدوى الدعاء، ص: 65.

[10]- الميرداماد محمد باقر، القبسات، ص: 423.

[11]- المصدر نفسه.

فالمادّة في ذاتها عرضة للتبدّل والتغيّر.

كما يمكن ملاحظة الموجودات الماديّة من جهتيّ الوجود والاستعداد، فمن جهة الوجود لا تقبل التغيّر والتبدّل لأنّها قضايا بشرط المحمول، فالشيء في وجوده هو هو، كما يستحيل أن يكون الشيء نفسه وغيره في نفسه. من هنا، فإنّ نظام عالم المادّة ثابت غير قابل للتغيير لاستلزامه سلب الأشياء عن ذواتها. أمّا من جهة الاستعداد فهي تقبل التغيّر لأنّها حينئذٍ محلّ عروض الصور.^[1]

حاصل الأمر هو خروج الذات الإلهيّة والقضاء العلميّ الإلهيّ (العلم الذاتيّ الإلهيّ)، والقضاء العينيّ (عالم الدهر) عن البداء ولاختصاصه وتعيّنه في القدر العينيّ الإلهيّ (عالم الزمان). فإسناد البداء إلى الله تعالى، حقيقة، في مقام الفعل^[2]، وأما في مرتبة الذات فبالمجاز والإرسال.

مجال البداء في منظومة ملاً صدرا المعرفيّة

لا بداء في العلم العنائيّ (القضاء)، في منظومة ملاً صدرا، باعتباره عين الذات منزّهًا عن النقص والتركيب والتبدّل، ولا بداء كذلك في مرتبة العقل الأول (القلم) ومرتبة القضاء الإلهيّ الفعليّ (الموجودات المجرّدة المصنونة الثابتة)، وأم الكتاب (عالم القضاء الإلهيّ الفعليّ).^[3]

إسناد البداء إلى الله:

تُبَحِّثُ فِي الْبَدَاءِ مَسْأَلَتَانِ مَهْمَتَانِ:

الأولى: إمكان إسناد البداء إلى الله تعالى؛

والثانية: حقيقة هذا الإسناد، فهل هو على نحو الحقيقة أو المجاز والإرسال؟

جواب الميرداماد:

يبتني جواب الميرداماد على تحديد العلاقة وحقيقة الربط بين الحادث والقديم والمتغيّر والثابت، فالبداء يعني التبدّل والتغيّر، وإسناد التغيّر إلى الثابت يستلزم إمّا ثبات المتغيّر وإمّا تغيّر الثابت، أو تخلّف المعلول عن علّته التامة، وكلّ هذه الفروض باطلة^[4]، إذ كيف لموجود ضعيف في وجوده غير قارٍ أن يستند إلى موجود ثابت حقّ قار الوجود بالذات فيكون له دور الوساطة والربط

[1]- الطباطبائي محمد حسين، مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي، ص: 92.

[2]- الذي هو أحد مراتب العلم الإلهيّ.

[3]- ملا صدرا، شرح أصول الكافي، ج: 3، ص: 211، وج: 4، ص: 189، والحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج: 6، ص: 291، والمبدأ والمعاد، ص: 223، وتفسير القرآن الكريم، ج: 2، ص: 293، وج: 4، ص: 141.

[4]- الميرداماد محمد باقر، القبسات، ص: 300، و نبراس الضياء وتسواء السواء في شرح باب البداء وبيان جدوى الدعاء، ص: 58.

في استناد متغيّرات العالم بالحقّ تعالى، كما أنّه كيف يتصوّر تخلف المعلول عن علته التامة؟
ويمكن توجيه ذلك بتقريب أنّ الأمور التدريجية تختصّ بجهتين:

- جهة النسبة إلى عالم الدهر، وبهذا الاعتبار تكون متّصلة وثابتة قارّة، وبها تستند إلى الثابت الحقّ والواجب بالذات.

- جهة النسبة إلى عالم الحركة والسيلان، وبهذا الاعتبار تكون تدريجية غير قارّة ومتبدّلة، وبها تتوسّط تصحيح استناد الحوادث الزمانيّة بالواجب تعالى^[1].

إنّ العلم الإلهيّ غير قابل للتبدّل والتغيّر، وإنّما التغيّر في المتعلّق في عالم الزمان، فإسناد البدء إلى الذات الإلهيّة في مرتبة الذات الإلهيّة (بدا لله) غير وارد، لاختصاصه بمرتبة القدر العيني^[2]، وبما أنّه، أي القدر العينيّ، مرتبة من مراتب العلم الإلهيّ فيكون إسناد البدء إلى الله إسناداً حقيقياً.

جواب ملاً صدرا

يبتني جواب ملاً صدرا حقيقة أنّ وجود كلّ ممكن سواء بذاته أو بأفعاله الاختيارية هو عين الربط والتعلّق بالواجب تعالى، فيكون إسنادهما إلى الإنسان إسناداً حقيقياً تماماً كما إسنادهما إلى الواجب، فكلا الانتسابين حقيقة بعيدان كلّ البعد عن المجاز، فمن جهة إعمال الإرادة الاختيارية تكون الأفعال منتسبة إلى الإنسان، ومن جهة كونه عين الربط والتعلّق تكون الأفعال منتسبة إلى الله لكونه الفاعل القريب، بفارق أنّه يمكن سلبها عن الإنسان بخلاف واجب الوجود الذي لا يمكن سلبها عنه بتاتاً فممكن الوجود وآثاره هي عين الفقر والتعلّق بواجب الوجود، فهو في عين بعده كفاعل بعيد في عين قربه كفاعل قريب^[3].

من هنا، فإنّ إسناد البدء إلى الله تعالى إسناد حقيقيّ رغم كون وقوعه في عالم النفوس الجزئية الفلكية، لاستناد كلّ آثار وأفعال موجودات عالم الوجود إلى الواجب جلّ وعلا.

إنّ النفوس الجزئية الفلكية التي يقع فيها البدء ليست إلّا عباداً مكرّمين لا يعصون الله ما أمرهم وهم بأمره يعملون، ونسبتها إلى الله تعالى نسبة بدن الإنسان وحواسه إلى النفس الناطقة، فجميع أفعالها بالحقّ وفي الحقّ، وإرادتها مستهلكة في إرادة الحقّ، وحكمها مستهلك في حكم الحقّ، وفعلها مستهلك في فعل الحقّ، وكتاب الله رغم اشتماله على المحو والإثبات إلّا أنّه شرح كلام الحقّ ولوح قدر الحقّ، فكلّ وجود في اللوح السماويّ والصحف القدرية هو بعينه مكتوب الحضرة الأحديّة.

[1]- الميرداماد محمد باقر، القيسات، ص: 302.

[2]- المصدر نفسه، ص: 423.

[3]- ملاً صدرا، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 377.

كما أنَّ النفوس الجزئية للأفلاك هي الملائكة الملكوتية والروحانية، ومرتبها بعد مرتبة عالم الملائكة السابقين المقربين، متوسطة بين عالم العقول الصرفة وعالم الأجسام^[1].

وعليه، فإسناد البداء إلى الله إسناد حقيقي كإسناد التخيل والتعقل إلى النفس الناطقة^[2].

لقد أكد صدر المتألهين أنَّ هذا الوجه في إسناد البداء إلى الله تعالى هو الأصحُّ لارتباطه بالنفوس الجزئية الفلكية، بخلاف الأول لأنَّ جميع الأفعال الاختيارية لا اختصاص له بأفعال النفوس الجزئية^[3].

مقارنة وتقييم (الميرداماد وملاً صدرا):

يمكن مقارنة وتقييم ما قدّمته كلتا مدرستي الحكمة اليمانية والحكمة المتعالية عبر محاور أربعة:

المحور الأول:

- حقيقة البداء:

يرى الميرداماد أنَّ ملاك البداء هو التبدُّل والتغيُّر في عالم الزمان (عالم المادة) على خلاف العادة والطبيعة^[4].

في حين أنَّ الملاك عند ملاً صدرا ليس مطلق المحو والإثبات في النفوس الجزئية الفلكية، وإنما خصوص المحو والإثبات المُسبَّب عن أفعال العباد الاختيارية فيها^[5].

وما ذكره يقارب أكثر ما صرَّحت به الروايات^[6]، لأنَّ مطلق التغيُّر والتبدُّل في عالم المادة لا يطلق عليه "بداء"، كما أنَّه، بهذا المعنى، يشمل معجز الأنبياء (ع) وهو بعيد جداً.

- السعة والشمول:

شمل صدر المتألهين بيانه حقيقة البداء عالمي الثبوت والإثبات، فلم يكن قبله أيُّ للبداء في

[1]- ملاً صدرا، شرح أصول الكافي، ج4، ص: 188 - 191.

[2]- ملاً صدرا، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 396.

[3]- فتكون دائرة البداء على الأول شاملة لجميع البدئات الواقعة في جميع أفعال العباد الاختيارية، في حين أنَّ البداء الاصطلاحي له دائرة خاصّة وضيقة.

[4]- الميرداماد محمد باقر، نبراس الضياء وتسواء السواء في شرح باب البداء وبيان جدوى الدعاء، ص: 118.

[5]- ملاً صدرا، شرح أصول الكافي، ج4، ص: 191.

[6]- الكليني محمد بن يعقوب، الكافي، ج1، ص: 197.

عالم الثبوت، حيث كان الاعتقاد السائد^[1] أنَّ البدء هو النسخ، فالتغيرُ في مقام الإثبات فقط دون الثبوت^[2].

المحور الثاني:

- علاقة البدء بالنسخ:

- أورد صدر المتألهين إشكالين على ما قدّمه الميرداماد، إذ البدء يقع أحياناً في النظام التشريعيّ، كذبح إسماعيل (ع)، كما قد يقع النسخ في الأمر التكوينيّ، قال تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾^[3].

- إنّ زمان الناسخ والمنسوخ في النسخ متعدد والوحدة فيهما وحدة نوعيّة مبهمة قابلة للكثرة والتجدّد والتكرار، بينما الوحدة في البدء وحدة شخصيّة والمتغيّر والمتبدّل هو الأمر الشخصيّ نفسه، وهذا يعني أنّ النسخ يحقّق أمرين في الواقع الخارجيّ أمّا في البدء فيحقّق أمرًا واحدًا.

إنّ حقيقة النسخ هي انتهاء الحكم التشريعيّ وانقطاع استمراره لا رفعه عن وعاء الواقع، فكذلك حقيقة البدء عند الفحص البالغ واللحاظ الغائر إثبات استمرار الأمر التكوينيّ وانتهاء اتصال الإفاضة ونفاد تمادي الفيضان في المجعول الكوني^[4].

إنّ عبارة انتهاء اتصال الإفاضة ونفاد تمادي الفيضان في المجعول، إن كانت تعني المجعول بالفعل، فانتهاه اتصال فيضه ملازمٌ لإعدامه، فلا معلول ولا مجعول، وإن كانت تعني المجعول بالقوّة، فإنّ انتهاء اتصال الفيض ملازمٌ لإعدام سلسلة العلل الموجبة لسيلان ما بالقوّة إلى ما بالفعل.

[1]- الصدوق محمد بن علي، التوحيد، ص: 335، والاعتقادات، ص: 140، الطوسي محمد بن الحسن، العدة في أصول الفقه، ج: 2، ص: 29، المرتضى علي بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، ج: 1، ص: 117، الميرداماد محمد باقر، نبراس الضياء وتسواء السواء في شرح باب البدء وبيان جدوى الدعاء، ص: 56.

[2]- خالف ملاً صدرا معظم الفلاسفة في القول بالتغير في النفوس الفلكيّة لأنّ الصور المنتقشة في النفس الفلكيّة ليست قابلة للزوال، فلا معنى للبدء حينئذٍ لانتفاء موضوعها. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج: 6، ص: 398، التعليقة رقم 1. وإن كان ذكر ابن سينا من أنّ العامل المؤثر في الكائنات الأرضية هو النفس المتولدة من العقول والنفوس السماوية. ملا صدرا، شرح أصول الكافي، ج: 4، ص: 195.

[3]- سورة الحج، الآية: 52.

[4]- الميرداماد محمد باقر، نبراس الضياء وتسواء السواء في شرح باب البدء وبيان جدوى الدعاء، ص: 56.

المحور الثالث:

- مجال البداء:

- إنَّ مجال وقوع البداء عند الميرداماد هو في القدر العينيِّ، أي عالم الزمان، وعند صدر المتألَّهين في لوح المحو والإثبات^[1] في الوجودات الملكوتية التي هي فوق عالم المادة. ربما يكون القضاء، كما بيَّنه الفلاسفة، مخالفاً لظاهر الروايات، حيث بيَّنت أنَّ القضاء الإلهيَّ على أنحاء ثلاثة:

- القضاء المخزون (العلم المخزون)، الذي لا يطَّلَع على غيبه أحد، ومنه البداء.^[2]

- القضاء الحتميِّ.

- القضاء الموقوف أو المعلق، وهو الذي يقع فيه البداء.^[3]

لكن هذا لا يعدو كونه اختلافاً في الاصطلاح والتواضع، فلا تنافٍ في المقام.

المحور الرابع:

- إسناد البداء إلى الله تعالى نسبة حقيقيَّة لا على نحو المجاز ولا الإرسال، لأنَّ البداء يتعلَّق، عند الميرداماد، بمتعلِّق العلم الإلهيِّ في عالم الزمان، أي في القدر العينيِّ، وهو أحد مراتب العلم الإلهيِّ، فنسبة البداء إلى الله تعالى نسبة إلى أحد مراتبه العلميَّة.

وكذلك عند ملاً صدرا حيث بيَّن وجهين لإسناد البداء إلى الله تعالى، التوحيد الأفعالي، وامثال النفوس الجزئية الفلكية لأمر الله تعالى وكلاهما يثبتان نسبة البداء حقيقة إلى الله تعالى.

الخلاصة:

1. البداء مبيَّن وكاشف عن العلاقة بين الحادث والقديم وربطه، وهو عند الميرداماد، انقطاع زمن الإفاضة في التكوينات، وعند ملاً صدرا، تأثير الأفعال الاختيارية للإنسان في النفوس الجزئية الفلكية، وتحقُّق المحو والإثبات في الصور العلميَّة، وهو على قسمين: ثبوتيِّ وإثباتيِّ.

2. الفرق بين النسخ والبداء عند الميرداماد هو في مجال كلِّ منهما والنسخ مختصُّ بعالم

[1]- في ما دون عالم القضاء كما تقدَّم.

[2]- أي منشأ البداء.

[3]- الكليني محمد بن يعقوب، الكافي، ج1، ص: 198.

- الإثبات، في حين يرى الملاً صدرا أنّ البدء يجري في مقام الثبوت والإثبات بينما النسخ يجري فقط في مقام الإثبات.
3. مجال تحقق البدء عند الميرداماد هو عالم المادّة (الزمان) وعند ملاً صدرا في النفوس الجزئيّة الفلكيّة التي هي فوق عالم المادّة.
4. إنّ ما قدّمه ملاً صدرا لبيان حقيقة البدء أشمل وأكمل مما قدّمه الميرداماد، وقد استفاد في ذلك من مباني الحكمة اليمانيّة ومباني العرفان النظريّ.

لائحة المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم.
2. ابن الأثير مبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، مؤسّسة إسماعيليان، قم المقدّسة، 1367 هـ ش.
3. الراغب الأصفهاني حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، دار القلم، دمشق، 1412 هـ ق.
4. السهروردي شهاب الدين، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، مؤسّسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، 1374 هـ ش.
5. الشهرستاني عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق محمد بدران، انتشارات الشريف الرضي، قم المقدّسة، 1364 هـ ش.
6. ملاً صدرا، المبدأ والمعاد، تحقيق جلال الدين الآشتياني، بوستان كتاب، قم المقدّسة، 1387 هـ ش.
7. ملاً صدرا، تفسير القرآن الكريم، انتشارات بيدار، قم المقدّسة، 1366 هـ ش.
8. ملاً صدرا، شرح أصول الكافي، مؤسّسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، 1383 هـ ش.
9. ملاً صدرا، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981.
10. الصدوق محمد بن علي، الاعتقادات، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم المقدّسة، 1398 هـ ش.
11. الصدوق محمد بن علي، التوحيد، تعليق هاشم الحسيني الطهراني، جماعة المدرّسين، قم المقدّسة، 1378 هـ ش.

12. الطباطبائي محمد حسين، مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي، مكتبة فذك، قم المقدّسة، 1428هـ ق.
13. الطوسي محمد بن الحسن، العدة في أصول الفقه، مطبعة ستارة، قم المقدّسة، 1417هـ ق.
14. الفراهيدي الخليل، ترتيب كتاب العين، انتشارات باقري، قم المقدّسة، 1414هـ ق.
15. الفيض الكاشاني محسن، الوافي، تحقيق ضياء الدين علامة، مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام، أصفهان، 1406هـ ق.
16. الكليني محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف، بيروت، 1419هـ ق.
17. المجلسي محمد باقر، مرآة العقول، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1408هـ ق.
18. المرتضى علي بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، دار القرآن الكريم، قم المقدّسة، 1405هـ ق.
19. المفيد محمد بن النعمان، أوائل المقالات، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم المقدّسة، 1413هـ ق.
20. الميرداماد محمد باقر، الأفق المبين، تحقيق حامد ناجي أصفهاني، مركز پژوهشی میراث مکتوب، طهران، 1391هـ.ش.
21. الميرداماد محمد باقر، القيسات، نشر جامعة طهران، طهران، 1367هـ ش.
22. الميرداماد محمد باقر، نبراس الضياء وتسواء السواء في شرح باب البداء وإثبات جدوى الدعاء، تحقيق حامد ناجي أصفهاني، دار الهجرة، قم المقدّسة، 1374هـ ش.

الظهور الفعلي للعالم ونظرية سرّ القدر رؤية استقرائية من منظور العرفان النظري

فادي ناصر

عميد كلية الأديان والعلوم الإنسانيّة - جامعة المعارف - لبنان.

ملخص إجمالي:

اختلفت النظريّات في نشأة هذا الوجود، أو حدوثه، أو تعيّن، أو ظهوره، بتنوّع المناهج المعرفيّة والمدارس الفكرية والفلسفيّة. كلُّ اتجاه يحاول تفسير كينيّة خلق هذا العالم بل العوالم الوجوديّة بحسب رؤيته الكونيّة الخاصّة. من هذه المحاولات ما قدّمته لنا الفلسفة العرفانيّة بناءً لأسسها وقواعدها في فهم الوجود والكون والإنسان.

في هذا البحث، سوف نتعرّف إلى رؤية العارف في نشأة هذا الوجود، وكينيّة خروجه من الكمون والخفاء إلى الظهور والجلال، من دون أن يؤدّي هذا الظهور إلى الإخلال بالتوحيد الوجودي. كما نستعرض نظريّة العارف الخاصّة في كينيّة «تعيّن الوجود» على اختلاف أطواره وأحواله، ابتداءً من «الأحديّة»، فالـ «الواحدية»، إلى «الحضرة العلميّة والأعيان الثابتة»، وصولاً إلى «المظاهر الخلقية»، والركيزة الأساس هي نظريّة «سرّ القدر الإلهي» ودورها الأساس في الظهور الفعلي للعالم.

* * *

مفردات مفتاحية: الظهور- سرّ القدر الإلهي - الأعيان الثابتة - المظاهر الخلقية - التوحيد الوجودي.

الأعيان الثابتة ومسألة الظهور:

الوجود عند العارف مُساوٍ للحقّ وحده من حيث ذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله، وليس لغيره وجودٌ إلاّ على نحو التجلّي والظهور. وهذا الوجود لا تكثر في ذاته بأيّ وجه من الوجوه، بل هو تعالى أحد بالذات، كلُّ بالصفات والأفعال، وهو ما يصطلح عليه العارف بالتوحيد الوجوديّ، وهي المسمّاة عنده بنظرية الوحدة الشخصية للوجود. فحقيقة الوجود عنده واحدة بالذات، لا تعدّد فيها إلاّ بالنسب والاعتبارات والإضافات، بمعنى أنّ الوحدة حقيقةً والكثرة اعتباريةً. وليس مُراد العارف بالاعتباريّ أنّها سراب ووهم، بل مراده بالاعتباريّ أنّه ليس لها وجود في الخارج على نحو الاستقلال، بل هي مُنتزعة من الوجود المطلق الذي هو الحقّ. كما أنّ الماهية في المنهج الفلسفيّ، وبناءً لنظرية أصالة الوجود، ليس لها وجودٌ مستقلٌّ في الخارج، بل هي مُنتزعة من الوجود الخاصّ والمتشخّص في الخارج. من هنا، تصبح الكثرة عند العارف من شؤونات الحقّ وأحواله، التي ليس لها وجود بإزاء وجود الحقّ، بل إنّ وجودها إنّما يتحقّق بوجود الحقّ. وعليه تصبح الكثرة في النظرية العرفانية من أحوال الوجود ومظاهره التي يظهر الحقّ من خلالها في مراتب الوجود المختلفة.

يجدر القول هنا أنّ الحقّ هو الظاهر والعالم مظهره، وهذه الكثرة ليست سوى ظهور الوجود وتعيّنه وخروجه من البطون والخفاء وتلبسه بلباس التعيّنات والمظاهر الأسمائية والأفعالية. فالعالم في الرؤية العرفانية «ليس إلاّ وجود الحقّ الظاهر بصور الممكنات كلّها. فلظهوره تعالى بتعيّناتها سُمّي باسم (السوى) و(الغير)، باعتبار إضافته الى الممكنات، إذ لا وجود للممكن إلاّ بمجرد هذه النسبة. وإلاّ فالوجود عين الحقّ، والممكنات ثابتة على عدمها في علم الحقّ، وهي شؤونه الذاتية»^[1]. لذا، يعرف العارف الظهور بأنّه «صيرورة المطلق متعيّنًا بشيء من التعيّنات»^[2]. أي أنّ ظهور الذات ونشوء الكثرة الوجودية، إنّما يكون بتنزّل هذه الذات المقدّسة عن صرافة إطلاقها ووحدتها، وانصبغها بالكثرات العلمية والوجودية. وهذا الظهور لا يوجب أيّ نقص في ذاته، ولا ينافي وحدته، كما لا يؤدي إلى التكثر في ذاته، لأنّ الوحدة عند العارف على نحوين: نحو «وحدة لا يقابلها الكثرة، بل هي أصل الوحدة المقابلة لها، وهي عين ذاتها الأحادية، ولها (نحو آخر من) الوحدة الأسمائية المقابلة للكثرة»^[3]. الوحدة بالمعنى الأول تُسمّى عند العارف بالوحدة الحقّة

[1]- صائن الدين، ابن تركه الاصفهاني، تمهيد القواعد، تقديم وتصحيح جلال الإشتياني، بوستان كتاب، قم، الطبعة الثالثة، 1381ش، ص301.

[2]- المصدر نفسه، ص 304.

[3]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، تحقيق آية الله حسن زادة الأملي، بوستان كتاب، قم، 1384، ج1، ص 31.

الحقيقية، وهي الوحدة التي لا يقابلها شيء على الإطلاق، والنحو الثاني من الوحدة هي التي يقابلها الكثرة، وهي المسماة بالوحدة الأسمائية التي ترجع إليها جميع الكثرات العلمية والوجودية. أمّا منشأ التعيّن وعلة الانتقال من مقام الإطلاق واللاتعّين إلى مقام التعيّن والتكثّر فهو؛ «العلم»، أي علم الحقّ تعالى بذاته وأسمائه وصفاته. والتعيّن على نوعين، ومن خلال علم الحقّ تعالى بذاته يحصل ما يسمّيه العارف بـ «التعيّن الأول» و«التعيّن الثاني». فعلم الحقّ تعالى بذاته كان منشأً للتعين الأول، وعلمه بأسمائه وصفاته كان منشأً للتعين الثاني. ولكلّ تعين ظهور وبطون بمقتضى أنّه تعالى الباطن والظاهر. فباطن التعيّن الأول عند العرفاء هو «الأحدية»، وظاهر التعيّن الأول هو «الواحدية». كما أنّ للتعين الثاني أيضًا بطون وظهور، باطن التعيّن الثاني هو «الأعيان الثابتة»، وظاهره هي «الأعيان الخارجية»، أو ما يسمّيه العارف أيضًا بـ «الكثرة الخلقية»، وهي الكثرة المرتبطة بعالم الشهادة، والتي تفيض من الحقّ بواسطة الفيض المقدّس، مقابل الكثرة العلمية المرتبطة بعالم الغيب، التي تفيض من الحقّ بواسطة الفيض الأقدس. فالفيض الإلهي في المدرسة العرفانية ينقسم إلى قسمين؛ الفيض الأقدس والفيض المقدّس: «بالأول تحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصلية في العلم، وبالثاني تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها»^[1].

الأعيان الثابتة عند العارف هي قوالب واستعدادات الموجودات في مقام العلم الإلهي، وهي الصورة الكلية للأسماء الإلهية المتجلية في الحضرة العلمية الإلهية. كما أنّها لوازم الأسماء الإلهية في حضرة الواحدية، وهي عبارة عن تعين حقيقة كلّ موجود في علم الحقّ. من هنا قالوا إنّها مظهر اسم العليم. فالوجود عندما يتجلّى بصفة ما فإنه يتعيّن ويصبح في عالم الواحدية حقيقة من الحقائق الأسمائية، وصورة هذه الحقيقة الأسمائية في علم الحقّ تسمّى بالعين الثابتة. وكما أنّ هذه الأعيان الثابتة صور الأسماء الإلهية فهي أيضًا حقائق الأعيان الخارجية، ومن يطّلع عليها فسوف يطّلع على علم الله تعالى بالأشياء قبل الإيجاد. لذلك تعتبر «أرواح للحقائق الخارجية، ولها جهة المربوبية والربوبية، تقبل الفيض بالأولى، وتربّي صورها الخارجية بالثانية. فالأسماء مفاتيح الغيب والشهادة مطلقًا، والأعيان الممكنة (الثابتة) مفاتيح الشهادة»^[2]. وهي توصف بالثبوت لأنّها معدومة في الواقع الخارجي العيني، أي في عالم المظاهر الخلقية، وثابتة في علم الحقّ تعالى والحضرة العلمية. وعليه، كلّ ظهور فعليّ في عالم الشهادة مرجعه إلى هذه الأعيان الثابتة في حضرة العلم المعدومة في حضرة الشهادة، ولهذه الأعيان اعتباران: «اعتبار أنّها صور الأسماء، واعتبار أنّها حقائق الأعيان الخارجية، فهي بالاعتبار الأول كالأبدان للأرواح، وبالاعتبار الثاني كالأرواح للأبدان»^[3].

[1]- المصدر نفسه، ج 1، ص 82.

[2]- المصدر نفسه، ج 2، ص 89.

[3]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج 2، ص 88.

سرّ القدر الإلهي:

سرّ القدر، أو ما يسميه ابن عربي بالحكمة القدرية، هو غير مبحث القدر الذي دراسته في المنهج الكلامي والفلسفي. وبحسب المنهج العرفاني، هو "العين الثابتة"، والعلم به هو العلم بهذه العين الثابتة حال ثبوتها في عدمها كما يقول العرفاء^[1]. والعين الثابتة في الرؤية العرفانية هي «معلومات الحق تعالى أزلاً وأبداً»^[2]، باعتبار أنّها تعين حقيقة كل موجود في علمه تعالى، وصور وتجليات الأسماء الإلهية في مرتبة علمه تعالى.

وهذا في الحقيقة غير ما يُصطلح عليه بالقضاء والقدر في علم الكلام أو الفلسفة. بل إنّ القدر والقضاء مترتبان على العين الثابتة والعلم بها. فالقضاء هو حكم الله في الأشياء على ما هي عليه في ذاتها وكما علمها من الأزل إلى الأبد، وأمّا القدر فهو توقيت حصول الشيء على ما تقتضيه عينه الثابتة، وهو تفصيل الحكم من خلال إيجاد الأشياء في أوقاتها وأزمنتها التي تقتضي وقوعها فيها بحسب استعداداتها الجزئية. ولما كان القضاء حكماً كلياً في الأشياء على ما تقتضيها أعيانها، والقدر طريقاً تفصيلياً وجزئياً معيناً ومخصوصاً بأزمة مشخصة له، قدّم القضاء على القدر، وأصبح كلٌّ من القضاء والقدر متفرعين عن سرّ القدر^[3]. وعليه، يصبح «المراد بالحكمة القدرية سرّ القدر والأعيان الثابتة والنقوش التي فيها، لا نفس القدر الذي هو بعد القضاء المعبر عنه بتوقيت الأشياء في عينها، فإنّ هذا القضاء والقدر مرتّب على الأعيان الثابتة ونقوشها الغيبية»^[4]. فسّر القدر هو العلم بالأعيان الثابتة والتي عليها يترتب حكم القضاء وتوقيت القدر، لأنّ حكم القضاء إنما يكون على أساس قابلية كل عين واستعدادها. فما تكون عليه العين الثابتة في حال ثبوتها في العدم يكون حكم القضاء على أساسه، والحقّ يحكم على الأشياء على حدّ علمه بها، وعلمه بها تابع لعينها الثابتة، وهذا هو سرّ القدر عند العرفاء. وكذلك التوقيت أيضاً إنّما يكون على مقتضى العين الثابتة وما يطلبه استعدادها.

يقول القيصري في تعليقه على الفصوص: «فالحاكم الذي هو الحقّ في حكمه في الحقيقة تابع للأعيان وأحوالها التي هي أعيان المسائل التي يقع الحكم فيها، فما يحكم الحاكم في القضاء والقدر إلّا بما تقتضيه ذات الأعيان وأحوالها»^[5]، كما أنّ «تعيين كلّ حال من أحوال الأعيان بوقت معين

[1]- المصدر نفسه، ص 885.

[2]- الأملي، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الانوار، تحقيق هنري كربين وعثمان يحيى، شركة انتشارات علمي وفرهنكي، الطبعة الثانية، 1368ش، ص 198.

[3]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج 2، ص 868.

[4]- المصدر نفسه، ص 867.

[5]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج 2، ص 871.

وزمان خاص، إنما هو في الحقيقة مقتضى الأعيان، فإنها تطلب باستعداداتها ذلك التوقيت»^[1].

وهذا هو سرُّ القدر عند العرفاء، ومنه يفهم معنى قوله تعالى:

﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾^[2] أي كل واحد منكم إنما يظهر بالفعل الذي يوافق استعداده وقابليته. وقوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾^[3] أي آتاكم من كل ما سألتموه بلسان استعدادكم وقابليّاتكم وأعيانكم. وقوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾^[4] أي أنّ الماء الذي هو صورة الرزق والفيض الإلهي إنما يكون على قدر استعداد وقابليّة الوعاء الوجودي لكل موجود.

وقوله تعالى أيضًا في آية أخرى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خِزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾^[5]، «أي بقدر يعلمه الحقّ من استعداد عين العبد في كل حين، فإنّ الله أعطى كل شيء خلقه وعينه دفعة واحدة في الأزل، ثمّ جعله وديعة في خزائن السماوات والأرض، بل في نفس كل شيء إلى أن يظهر في الحسّ»^[6]. وفي هذا المقام قال النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم: «كلّ ميسر لما خلق له»^[7] أي كل واحد منكم لا يتيسر له أي أمر إلا على أساس ما خلق عليه من حيث قابليّة عينه الثابتة.

رابطة سرِّ القدر بالأعيان الثابتة:

الوجود في الرؤية العرفانيّة هو حقيقة واحدة ولكن ذات مراتب في الظهور. فإذا أخذ الوجود من حيث هو هو أي لا بشرط الشيء ولا بشرط اللّاشيء فهو الوجود المطلق المسمّى عند العرفاء بالهويّة الغيبيّة، وهي بهذا الاعتبار لا اسم ولا رسم ولا نعت ولا تعين لها بل هي غيب وكمون مطلق.

وإذا أخذت حقيقة الوجود بشرط ألا يكون معها شيء؛ فهي المسمّاة بمرتبة الأحديّة، وهي المرتبة المستهلكة فيها جميع الأسماء والصفات بنحو اندماجيّ، فلا تمايز مصداقيّ بين الأسماء والصفات لأنّه بالأصل لا تعين في مقام الأحديّة حتى يحصل التمايز، بل إنّ تعينه أن لا تعين له، لذا لا يوجد في مقام الأحديّة إلا الذات وأمّا الأسماء والصفات فهي عين الذات، بمعنى أنّ العلم

[1]- المصدر نفسه، ج 2، ص 876.

[2]- سورة الإسراء: آية 84.

[3]- سورة إبراهيم: آية 34.

[4]- سورة الرعد: آية 17.

[5]- سورة الزخرف: آية 42.

[6]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج 2، ص 875.

[7]- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1404 ق، ج 4، ص 282.

والقدرة والحياة... كلّها عين الذات ولا تمايز في ما بينها، وهي موجودة من غير أن تكون متعيّنة بل بنحو اندماجيٍّ مع الذات.

وإذا أخذت حقيقة الوجود بشرط شيء، فهي المسمّاة بمرتبة الواحدية، وهذا الشيء الذي أخذ قيّداً ليس سوى الأسماء الإلهية. ومن هنا صارت الواحدية منشأ علم الأسماء الإلهية. وفي هذه المرتبة تتكثّر الأسماء ويتميز بعضها عن البعض الآخر، وتكثّرها تتكثّر مظاهرها التي هي لوازمها وتتمايز في ما بينها أيضاً. وحقيقة الوجود في مرتبة الواحدية إذا أخذت بشرط جميع الأسماء والصفات فهي المرتبة الإلهية، ومرتبة الإسم الأعظم «الله» الذي هو ربّ الإنسان الكامل. وأمّا إذا أخذت حقيقة الوجود بشرط الصور العلمية، فهي مرتبة اسم العليم الذي هو ربّ الأعيان الثابتة ومنشأ ظهورها. فلكلّ اسم من الأسماء التي هي شؤون هذه الحقيقة الواحدة والتي جاءت من تعيّن من التعيّنات، اقتضاء أن يكون لها مظهر، ومن هنا كانت الأعيان الثابتة مظهر اسم العليم.

يقول القيصريُّ في هذا المجال: «حقيقة الوجود إذا أخذت بشرط أن لا يكون معها شيء، فهي المسمّاة عند القوم بمرتبة الأحديّة المستهلكة جميع الأسماء والصفات فيها، وتسمّى: جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعماء أيضاً. وإذا أخذت بشرط شيء فإمّا أن تؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها، كليّتها وجزئيتها، المسمّاة بالأسماء والصفات، فهي المرتبة الإلهية المسمّاة عندهم بالواحدية ومقام الجمع... وإذا أخذت بشرط ثبوت الصور العلمية فيها، فهي مرتبة الاسم الباطن المطلق والأول والعليم وربّ الأعيان الثابتة»^[1]. ولهذا قيل إنّ الأعيان الثابتة هي معلومات الحقّ، باعتبار أنّها تعيّن حقيقة كلّ موجود في علمه تعالى، وأنّها صور وتجليات الأسماء الإلهية في مرتبة علمه تعالى، لأنّ «حقيقة كلّ موجود عبارة عن نسبة تعيّن في علم ربّه أزلاً، وتسمّى باصطلاح المحقّقين «أعياناً ثابتة» وباصطلاح غيرهم «ماهية»^[2]. ويعرّفها القيصريُّ بأنّها صور الأسماء وتجلياتها ولوازمها الذاتية في حضرة العلم، وأنّها فائضة من الحقّ بالفيض الأقدس بوساطة الحبّ الذاتي: «فالماهيات (أي الأعيان الثابتة) هي الصور الكليّة الأسمائية، المتعيّنة في الحضرة العلمية تعيّنًا أولياً، وتلك الصور فائضة عن الذات الإلهية بالفيض الأقدس والتجليّ الأول بوساطة الحبّ الذاتي، وطلب مفاتيح الغيب - التي لا يعلمها إلا هو - ظهورها وكمالها»^[3].

ولأنّها فائضة بالفيض الأقدس قالوا إنّ الأعيان ليست مجعولة^[4]، لأنّها صور الأسماء العلمية. ومرادهم من أنّها ليست مجعولة بجعل جاعل في الخارج، لأنّها معدومة في الخارج، والجعل لا

[1]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج 1، ص 47.

[2]- الأملي، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الانوار، مصدر سابق، ص 198.

[3]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج 1، ص 81.

[4]- الأملي، حيدر، رسالة نقد النقاد في معرفة الوجود، تحقيق هنري كربين وعثمان يحيي، شركة انتشارات علمي وفرهنكي، الطبعة الثانية، 1368ش، ص 682.

يتعلّق ألا بالنسبة إلى الخارج. وعليه، «الأعيان من حيث هي صور علميّة لا توصف بأنّها مجعولة، لأنّها حينئذ معدومة في الخارج، والمجعول لا يكون إلا موجوداً، كما لا توصف الصور العلميّة والخياليّة التي في أذهاننا بأنّها مجعولة ما لم توجد في الخارج، ولو كانت كذلك لكانت الممتنعات أيضاً مجعولة لأنّها صور علميّة»^[1].

ولكن نفي مجعوليّة الأعيان الثابتة في الخارج لا ينفي صفة التحقّق عنها، لأنّها وإن كانت معدومة خارجاً إلا أنّها موجودة علمياً، وعبروا عن هذا الإيجاد في العلم بالثبوت، فقالوا إنّها ثابتة علمياً حال كونها معدومة خارجاً، ومن هنا سمّيت بالأعيان الثابتة، لأنّها ثابتة في الحضرة العلميّة. ولأجل تمييزها عن الوجود فإنّها بالتجليّ بالفيض المقدّس تصبح موجودة، أمّا قبل هذا التجليّ فهي ثابتة. والفيض في الرؤية العرفانيّة ينقسم إلى قسمين، الفيض الأقدس والفيض المقدّس «بالأول تحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصليّة في العلم، والثاني تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها»^[2]. وهذه الأعيان الثابتة لا تظهر في الخارج إلا على صورة ما كانت عليه في حال الثبوت، فصارت حادثه وقديمة في آن معاً. قديمة من جهة ثبوتها في حضرة العلم، وحدوثها من جهة وجودها في العين والخارج^[3]. ومجعوليّة الأعيان الثابتة في الخارج إنّما تتحقّق بالأمر الإلهيّ (كن) في الآية المباركة ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ: كُنْ! فَيَكُونُ﴾. فالهاء في «له» ضمير عائد إلى الشيء، وهو الموجود في العلم، المعدوم في الخارج، فإذا أراد الحقُّ ظهور الأعيان الثابتة في العين، يقول لها «كن» في الخارج كذا وكذا، فيصير الشيء في الخارج على ما هو عليه في الثبوت من القابليّة والاستعداد. وكذلك كان وجود كلِّ موجود، وكذلك يكون إلى ما لا نهاية له. وليس أعظم من هذه الآية دلالة في هذا المقام كما يقول السيد حيدر الأملي^[4].

أمّا منشأ ظهور هذه الأعيان الثابتة فهو حبُّ الحقِّ لإظهار آياته، فهي ظهرت أولاً في العلم ثمّ في الخارج «بحسب حبه إظهار آياته ورفع أعلامه وراياته، فتكثرّ بحسب الصور، وهو على وحدته الحقيقيّة، وكمالاته السرمديّة»^[5]. وهو معنى الحديث القدسيّ: «كنت كنزاً لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرّفت إليهم فعرفوني».

في هذه الأعيان الثابتة يقع التدبير الإلهيّ، فالحقُّ تعالى هو المدبّر وليس مدبّره سوى هذه الأعيان المعلومة لديه أولاً وأبداً، فيجري تدبيره عليها بناءً على ما كانت عليه في العلم، فلا يظهر منها إلا ما كانت قد قبلته وأرادته في تلك الحضرة العلميّة، ولا يعطيها الحقُّ إلا على قدر ما أعطته

[1]- صائن الدين، ابن تركة الاصفهاني، تمهيد القواعد، مصدر سابق، ص 87.

[2]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج 1، ص 82.

[3]- المصدر نفسه، ج 2، ص 1306.

[4]- الأملي، حيدر، رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، مصدر سابق، ص 681.

[5]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج 1، ص 35.

عينها. وعليه، فكلُّ ما هو مقدَّر على هذه الأعيان هو منها، وهذا هو سرُّ القدر الذي تحدّث عنه ابن عربي: «الأصل هو الحقُّ ولم يزل في أزلّه مدبّرًا فلا بدَّ أن يكون تدبيره في مدبّرٍ معينٍ له أزلًا، وليس (هي) إلَّا أعيان الممكنات، فهي مشهودة له في حال عدمها فإنّها ثابتة، فيدبّر فيها ما يكون من تقمُّ بعضها على بعض وتأخُّرها في تكوين أعيانها وصور ما توجد فيها، وهنالك هو سرُّ القدر الذي أخفى الله تعالى علمه عن خلقه حتى يظهر الحكم به في الصور الموجودة في رأى العين... فانظر إلى أعيان الممكنات في قبل ظهورها في عينها، لا يمكن أن يظهر الحقُّ فيها إلَّا بصورة ما تقبله، فما هي على صورة الحقِّ في الحقيقة وإنمَّا المدبّر على صورة المدبّر إذ لا يظهر فيه منه إلَّا على قدر قبوله لا غير. فليس الحقُّ إلَّا ما هو عليه الخلق... ومن هذا المقام نزل قوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾^[1] أي ما أعطيتك إلَّا على قدر قبولك، فالفيض الإلهيُّ واسع لأنه واسع العطاء فما عنده تقصير وما لك منه إلَّا ما تقبله ذاتك، فذاتك حجرت عليك هذا الواسع وأدخلتك في الضيق»^[2].

من المهمُّ القول أن هذا ليس تحديدًا لإرادة الله وتدخُّلًا في مشيئته، لأنَّه تعالى فعّال لما يريد، ولكن إرادته ومشيئته تابعان للحكمة، وحكمته تابعة لاستعداد كلِّ موجود وما تعطيه عينه في العلم. فالحاكم على الأشياء أعيانها الثابتة، والحقُّ يفيض على الموجودات بحسب مقتضى أعيانها. ولأنَّ استعدادات الأعيان متفاوتة في ما بينها، إذ بعضها يقبل الهداية وبعضها الآخر لا يقبله، قال تعالى في كتابه الكريم: ﴿ولو شاء الله لهداكم أجمعين﴾^[3] وهو لم يشأ لعمله بامتناع حصول الهداية للجميع. فلم تتعلّق المشيئة إلَّا بما هي عليه أعيان الموجودات، وعدم المشيئة سببه عدم إعطاء أعيانهم بنفسها الهداية، وذلك لأنَّ المشيئة والإرادة نسبتان تابعتان للعلم، والعلم تابع لاستعداد كلِّ موجود وقابليّته للفيض. «فالحقُّ وإن كان فعّالًا لما يشاء، لكن مشيئته بحسب حكمته، ومن حكمته أُلَّا يفعل إلَّا بحسب استعداد الأشياء، فلا يرحم موضع الانتقام، ولا ينتقم موضع الرحمة. وما جاء في الأخبار أنه تعالى يرحم بالفضل وينتقم بالعدل ويشفع أرحم الراحمين عند المنتقم، فذلك أيضًا راجع إلى استعداد العبد واستحقاقه المخفيّ في عينه لا يطلّع عليه غير الله تعالى»^[4]، «فما ظهر في الوجود العيني شيء إلَّا على صفة ما كانت عليها في الوجود العلمي»^[5].

للأعيان الثابتة وجهتان: وجهة إلى الأسماء الإلهية وأخرى إلى الأعيان الخارجية. فبالاعتبار الأول تكون مربوبة لهذه الأسماء الإلهية ومنها تقبل الفيض، وبالاعتبار الثاني تربّ الأعيان الخارجية

[1]- سورة النساء، الآية 79.

[2]- ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، ج4، ص 62.

[3]- سورة النحل، الآية 9.

[4]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج1، ص 39.

[5]- المصدر نفسه، ج2، ص 851.

وتكون مصدر الفيض بالنسبة إليها^[1]. وهذه الأعيان الثابتة التي هي حقائق الأعيان الخارجية من حيث ربوبيتها لها، لها ظهور وتجلُّ في مختلف مراتب هذا الوجود العيني. فكما أنَّها صور الأسماء الإلهية في مقام العلم الإلهي، ولهذه الأسماء الإلهية ظهورات ومراتب مختلفة في الوجود العلمي، كذلك هو الحال بالنسبة إلى صورها حيث لها تجليات في الوجود الخارجي بمختلف مراتبه العقلية والمثالية والطبيعية، وتجلي هذه الأعيان في المراتب الوجودية المختلفة يرجع إلى مدى استعداد المتجلي له وقابليته لذلك. فكلما كانت استعداداته أفضل كان ظهور الأعيان الثابتة فيه بشكل أتم وأكمل، ويبين القيصريُّ هذا الأمر فيقول:

”إنَّ الوجود يتجلَّى بصفة من الصفات، فيتعيَّن ويمتاز عن الوجود المتجلي بصفة أخرى، فيصير حقيقة ما من الحقائق الأسمائية، وصورة تلك الحقيقة في علم الحقِّ تعالى هي المسمَّاة بالماهية والعين الثابتة. وإن شئت قلت: تلك الحقيقة هي الماهية فإنَّه صحيح، وهذه الماهية لها وجود خارجي في عالم الأرواح وهي حصولها فيه، ووجود في عالم المثال وهو ظهورها في صورة جسدية، ووجود في الحسِّ وهو تحقُّقها فيه، ووجود علمي في أذهاننا وهو ثبوتها فيه. من هنا قيل: إنَّ الوجود هو الحصول والكون. ويقدر ظهور نور الوجود بكمالاته في مظاهره تظهر تلك الماهيات ولوازمها تارة في الذهن وأخرى في الخارج، فيقوى ذلك الظهور ويضعف بحسب القرب من الحقِّ والبعد عنه، وقلة الوسائط وكثرتها، وصفاء الاستعداد وكدره، فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة لها وللبعض دون ذلك“^[2].

رابطة سرِّ القدر بالعلم الإلهي:

إنَّ العلم بسرِّ القدر هو العلم بالعين الثابتة التي هي صور الأسماء الإلهية ولوازمها المعقولة في علمه تعالى، وأنَّ هذه الأعيان هي معلومات الحقِّ باعتبار أنَّها تعيَّن حقيقة كلِّ موجود في علمه تعالى. وعلم الحقِّ بالأعيان عبارة عن علمه تعالى بذاته وكمالاته الذاتية وخصوصياته الأسمائية، لأنَّه تعالى إذا صار عالمًا بذاته فقد صار عالمًا بجميع شؤون ومظاهر ذاته. من هنا، صار سرُّ القدر مفتاح العلم الإلهي والباب الذي منه يطَّلَع السالك على خزائن علم الحقِّ تعالى باعتبار أنَّ الأعيان ليست سوى معلومات الحقِّ، وهي التي يتعلَّق علم الله بها، فيدركها على ما هي عليه كما أشرنا. فمن اطَّلَع على هذه الأعيان وشاهدها فسوف يطَّلَع على علم الحقِّ بالأشياء على ما هي عليه في حضرة الثبوت والعلم، وهذا هو سرُّ القدر كما بات معروفًا أيضًا.

وعلم الحقِّ تعالى، كما يقول العرفاء، تابع للمعلوم، والمعلوم هو ذاته وأسماءه ولوازم هذه

[1]- المصدر نفسه.

[2]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج1، ص 91.

الأسماء أي الأعيان الثابتة. فصار «العلم بحقائق الأعيان والماهيات، عبارة عن علمه تعالى بذاته وكمالاته الذاتية وخصوصياته الأسمائية، لأنه إذا صار تعالى عالماً بذاته فقد صار عالماً بجميع الذوات والحقائق المكنونة في ذاته، كالشجرة (المكنونة) في النواة مثلاً»^[1].

ومعنى قولهم أن العلم تابع للمعلوم، أي للعين الثابتة لكل موجود. بمعنى أن الحق لا يعلم إلا ما تعطيه هذه الأعيان في نفسها وما تكون عليه حال عدمها. فعلم الله بها في جميع أحوالها هو ما تكون عليه في حال ثبوت عينها قبل وجودها، فالحق لا يعطيها إلا ما أعطته عينها من العلم بها، وهو ما كانت عليه في حال ثبوتها، فالعلم يتبع المعلوم إذاً. «فمن كانت عينه مؤمنة حال ثبوتها وحال كونها موصوفة بالعدم بالنسبة إلى الخارج، فهو يظهر مؤمناً عند سماع أمر الله بقوله: «كُنْ». ومن كان كافراً أو عاصياً أو منافقاً، فهو يظهر في الوجود العيني بتلك الصفة. فالحق ما يعاملهم إلا بما تقتضي أعيانهم باستعداداتها وقبولها: إن خيراً فخييراً، وإن شراً فشرّاً»^[2].

من هنا، ينفي العرفاء وقوع الظلم والنقص من الحق تعالى، كون الحق لا يعطي الموجودات إلا ما تعطيتها أعيانها. فكل عين من الأعيان تطلب من الحق بلسان استعدادها أن يوجد ما يحكم عليها بحسب قابليتها فلا ظلم إذاً، بل الحجّة البالغة عليهم لأنه تعالى ما علم إلا ما أعطته المعلومات، وما أظهر في الوجود إلا ما هي عليه هذه المعلومات في نفسها. فالله تعالى كما يقول ابن عربي في «الفتوحات»: «ما كتب إلا ما علم، ولا علم إلا ما شهد من صور المعلومات على ما هي عليه في أنفسها ما يتغير منها وما لا يتغير، فيشهدها كلها في حال عدمها على تنوعات تغييراتها إلى ما لا يتناهى، فلا يوجد إلا كما هي عليه في نفسها. فمن هنا تعلم علم الله بالأشياء معدومها وموجودها وواجبها وممكنها ومحالها..

وعليه، إن عقلت وصف الحق نفسه بأن له الحجّة البالغة لو نوزع، فإنه من المحال أن يتعلّق العلم إلا بما هو المعلوم عليه في نفسه، فلو أحتجّ أحد على الله بأن يقول له: علمك سبق فيّ بأن أكون على كذا فلم تؤاخذني؟! يقول له الحق هل علمتك إلا بما أنت عليه فلو كنت على غير ذلك لعلمتك على ما تكون عليه ولذلك قال: ﴿حتى نعلم﴾ فارجع إلى نفسك وأنصف في كلامك.

فإذا رجع العبد على نفسه ونظر في الأمر كما ذكرناه علم أنه محجوج وأن الحجّة لله تعالى عليه. أما سمعته تعالى يقول: ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ﴾ و﴿مَا ظَلَمْنَاهُمْ﴾ وقال: ﴿وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ كما قال: ﴿وَلَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ﴾ يعني أنفسهم. فإنهم ما ظهروا لنا حتى علمناهم وهم معدومون إلا بما ظهروا به في الوجود من الأحوال والعلم تابع للمعلوم (و) ما هو المعلوم تابع

[1]- الأملي، حيدر، رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، مصدر سابق، ص 684.

[2]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج2، ص 860.

للعلم فافهمه»^[1]. وهذا هو سرُّ القدر عند ابن عربي حيث يصرِّح في «الفتوحات المكيَّة»: «فليس سرُّ القدر الذي يخفى عن العالم عينه إلاَّ اتِّباع العلم المعلوم»^[2].

ولأنَّ العلم تابع للمعلوم يقول الحقُّ تعالى في كتابه الكريم: ﴿حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَتَبَلَّوْا أَخْبَارَكُمْ﴾^[3]؛ بمعنى أنَّ علمه تعالى يتعلَّق بالأعيان الثابتة التي للمجاهدين والصابرين، فيحصل العلم بأنه من يكون منهم مجاهدًا، ومن يكون منهم صابرًا، ومن لا يكون كذلك. وهذا لا يعني أنَّ علمه صار حادثًا، لحصول علمه بعد أن لم يكن، بل علمه تعالى بمعلومه في الحضرة الإلهية أزلي. نعم بلحاظ تعلُّق هذا العلم بالأشياء أثناء ظهوره وتنزله في مراتب الكثرة والمظاهر الخلقية يكون حادثًا^[4].

سرُّ القدر وإشكالية النقص والكمال:

بات واضحًا أنَّ العلم في الحقيقة يتبع المعلوم، وأنَّ الحقَّ لا يعطي إلاَّ ما تعطيه الأعيان الثابتة بنفسها حال ثبوتها في علمه، وأنَّ الظلم منتف عن الساحة المقدَّسة للحقِّ، عندها يمكن أن نخرج بتصورٍ واضح حول النقائص والشور، واختلاف القابليَّات والاستعدادات، ونقدِّم تفسيرًا منطقيًا بهذا الشأن.

ف عند العارف ليس في الوجود نقص أصلاً لأنَّه بناء لنظرية الوحدة الشخصية للوجود التي يعتقد بها العارف؛ الوجود هو الحقُّ بمعنى أنَّه ليس في الوجود غيره، وأنَّ كلَّ ما سواه مظهره الذاتية وتجليات أسمائه وصفاته. فإن كان كلُّ كمال ذاتيٍّ وأسمائيٍّ في هذا الوجود مرجعه في الحقيقة إلى الله، إذن لا معنى للنقص والشرِّ في هذا العالم، لأنَّ الله تعالى هو الكمال المطلق. وإذا ما وجد النقص والشرُّ فإنَّما يكون بالاعتبار والمجاز، لا في الأصالة والحقيقة، هو أمر نسبيٌّ كما يقول السيد حيدر الأملي:

«إذا ثبت أنَّه ليس في الوجود غيره، وأنَّه كامل بالذات، فلا يكون هناك نقص في الحقيقة، بل كلُّ نقص، يتصور أو يتوهم، يكون محض الكمال... والدليل عليه: هو أنَّ الوجود خير محض بالاتفاق، وقد ثبت أنَّه ليس في الوجود إلاَّ هو. فلا يكون حينئذ الشرُّ-الذي هو عبارة عن النقص- موجودًا، إذ اعتباره (موجودًا) لا يكون (إلا) مجازًا، بنسبة بعضهم (أي القوابل أو الفواعل أو الموجودات) إلى بعض»^[5].

[1]- ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج4، ص 16.

[2]- المصدر نفسه، ص 182.

[3]- سورة محمد، الآية 31.

[4]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج1، ص 338 و339.

[5]- الأملي، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مصدر سابق، ص 188.

بمعنى أنّ النقص منشؤه نسبة الممكنات إلى بعضها البعض، فلا أصل له في الحقيقة والواقع. وكل ما هو موجود فهو كمال وجوديٌّ، ولكن تارة يظهر بصورة الجمال وأخرى بصورة الجلال: «فنقص إبليس لا يكون إلّا بالنسبة إلى آدم وكمالهِ. وكذلك فرعون وموسى. وإلّا فإبليس وفرعون في نفسيهما كاملان، لأنّ موسى وآدم وإن كانا (من) مظاهر أسماء الله اللطيفة، وفرعون وإبليس كانا (من) مظاهر أسماء الله القهرية. والوجود لا يخلو منهما، لأنّه لا بدّ في نظام الوجود من اللطف والقهر، والرّحمة والنّعمة»^[1].

وعليه، فالنقص إذا وجد فهو ينسب إلى المظاهر الممكنة لا إلى الحقّ عزّ وجلّ، وهي المسؤولة عنه لأنّ الحقّ تعالى ما جعل معلومه ثمّ صار بعد ذلك عالماً به، بل كان عزّ شأنه عالماً بمعلومه (أي الأعيان) أزلاً وأبداً على ما هو عليه من حيث قابليّته واستعداداته، لأنّ العلم تابع للمعلوم كما مرّ معنا. من هنا، فالحقّ تعالى لا يعلم معلومه إلّا على الوجه الذي هو عليه من حيث النقص والكمال، وعلى هذا التقدير، لا يكون ظهور الحقّ بصور الأعيان إلّا على الوجه الذي تطلبه منه هذه الأعيان بلسان حالها، وبالتالي يكون النقص والكمال منسويين إليها. والحقّ إذا ظهر بصور الأعيان، على ما هي عليه هذه الأعيان من النقص والكمال، فالنقص والكمال والسعادة والشقاوة يكون منها لا من الحقّ.

ولذلك، كنت الحجة البالغة على الموجودات: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾^[2]. ومنها يعرف معنى قوله تعالى أيضاً: ﴿وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾^[3]، أي اتاكم من النقص والكمال بناءً على ما سألتموه وطلبتم منه بلسان استعداداتكم. كما يقول السيد حيدر الأملي أيضاً موضعاً حقيقة هذه المسألة بقوله:

«وأما تغاير المظاهر وإضافة نقصها إليها، فهو أنّ الله تعالى ما جعل معلومه مجعولاً ثمّ صار به عالماً، بل كان عالماً بمعلوماته أزلاً وأبداً، لأنّ العلم ما له تأثير في المعلوم. فإذا أراد الحقّ الظهور بصورهم وتعيّناتهم، من حيث استدعاؤهم بلسان الحال، فينبغي أن يظهر فيها على ما هي عليه، لأنّ المعلوم لا يطلب من الوجود الخارجي بلسان الحال، إلّا على ما هو عليه من النقص والكمال. أعني: ماهية فرعون مثلاً حين عدمها، ما طلبت منه تعالى الوجود الخارجي (بلسان حالها) إلا على الوجه التي هي عليه (في شبيّة ثبوتها). وكذلك إبليس. وقس عليه آدم وموسى وغيرهما، حتّى النملة والبقّة. ففرعنة فرعون تكون من اقتضاء ذاته الفرعونية، لا من غيره. وكذلك الباقي من المظاهر، ناقصاً كان أو كاملاً. وهذا سرّ غريب وبحث دقيق. وهو قطرة من بحر القدر، المنهيّ إظهاره مع غير أهله»^[4].

[1]- الأملي، حيدر، رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، مصدر سابق، ص 673.

[2]- سورة الأنعام، الآية 149.

[3]- سورة إبراهيم، الآية 34.

[4]- الأملي، حيدر، رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، مصدر سابق، ص 677.

ويشرح الإمام الخميني هذه الحقيقة أيضاً في كتاب «الأربعون حديثاً» فيقول:

«إنَّ الحقَّ عزَّ وجلَّ لَمَّا كان كمالَ صرفٍ وخيرٍ محضٍ وعينَ الجمالِ والبهاءِ، كانت الكمالات والخيرات من ناحيته، بل إن نظام الوجود حقيقته في عالم الغيب والشهود، عين الكمال وأصل الجمال والتمام. وما يعود إلى النقص والرذيلة والشرِّ والوبال، فهو عائد إلى العدم والتعيين ومن لوازم الماهية وغير مجعول ومفاض من الحق سبحانه. بل إنَّ الشرور الحاصلة في عالم الطبيعة وهذه النشأة المُلْكِيَّة الضيِّقة نتيجة التضادِّ بين الموجودات، وضيق هذا العالم، وأنَّ التضادَّ بين الكائنات لا يكون مجعولاً. فما هو من الخيرات والكمالات والحسنات فمن الحقِّ، وما هو نقص وشرٌّ ومعصية فمن الخلق. كما قال عزَّ وجلَّ ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾^[1].

وعليه، يصبح قبول الخير والشر راجعاً لعلم الحق بالعين الثابتة لكلِّ موجود. فالعين الثابتة هي التي تعيَّن وتحدَّد ما بها من خير أو شرِّ بناءً على ما تقبله منهما. فهي إن كانت قابلة للخير فهي في علم الحق على خير ومع السعداء، وإن كانت قابلة للشرِّ فهي في علم الحق على شرٍّ ومع الأشقياء. فالكلُّ إذا راجع إلى استعدادات العين وقابليَّاتها وليس لعلم الحقِّ فيه أيُّ تأثير، بل الحقُّ تعالى يعلم الأعيان على ما تعطيه هي في نفسها من خير أو شرٍّ، مع الإشارة إلى أنَّ الله يأمر بالعدل والإحسان، أي بالخير وهو يريد به ويحب به وبالتالي تكون نسبة الخيرات إليه أولى من نسبتها إلى الإنسان، أمَّا الشرُّ فلا أنَّ الله تعالى لم يأمر به ولا يريد به بل ويغضه، فإنَّ نسبتها إلى الإنسان أولى، «قال سيد الأنبياء وسند الأصفياء صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين: «فمن وجد خيراً فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه». فالخير لكونه منه لا بدَّ من حمده تعالى عليه، والشرُّ لكونه من جهة النفس وحيثيَّتها الخلقية فلا لوم به إلا لها. وقال تعالى حكاية عن خليله عليه السلام: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾، فانظر كيف انتسب المرض إلى نفسه ونقصان استعداداته والشفاء إلى ربه. فالفيض والخير والشفاء منه، والشر والنقصان والخسرة منا: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾، وإن كان الكلُّ من عند الله بوجه»^[2].

ويبقى أن نشير إلى أنَّ سبب اختلاف استعدادات الأعيان وتفاوتها في ما بينها يرجع إلى ذات كلِّ عين، فذات كلِّ عين بنفسها اقتضت أن تكون على هذه الشاكلة أو تلك، بمعنى أن استعدادات وقابليَّات كلِّ عين من الأعيان إنما هو من شؤونها وخصائصها الذاتية والذاتي لا يعلَّل، وعليه يكون التفاوت مردُّه إلى ذات كل عين من حيث ما تريده وتطلبه هي بنفسها. لذا قالوا إنه لا يسأل

[1]- الخميني روح الله، الأربعون حديثاً، ترجمة محمد الغروي، دار التعارف، بيروت، الطبعة السادسة، 1998 م، ص 662.

[2]- الخميني، روح الله، شرح دعاء السحر، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، رمضان 1416، ص 135.

عن المشمسة لماذا هي مشمسة. «فاختلاف الظهور لا يكون إلا من اختلاف المظاهر، واختلاف المظاهر لا يكون إلا من اختلاف الاستعداد، واختلاف الاستعداد لا يكون إلا من اختلاف الذات، واختلاف الذات لا يكون إلا من اقتضاها الذاتي. فكل ما يصدر لذات من الذات الممكنة لا يكون إلا منها ومن اقتضاها.

فلا حجة لأحد على الله تعالى بذلك بأن يقول: لم جعلتني سعيداً؟ ولم جعلتني شقيّاً؟ فإنّ السعادة والشقاوة من اقتضاء الذات غير المجعولة، وإن كان إظهارها في الخارج (متوقفاً) على الفاعل، لقوله تعالى: ﴿وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾ ولقوله: ﴿كُلُّ يَعْْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾ و«الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من سعد في بطن أمه» يرجع إلى علمه، و«أمه» (يرجع) إلى الأم الحقيقية لأن «الأم» هي «أم الكتاب» أو «اللوح المحفوظ» اللذان هما مظهر علمه الإجمالي والتفصيلي، كما سبق ذكره مراراً. والكل راجع إلى العلم بهم وبحقائقهم، من دون الأمر به والإرادة والرضا بظهوره لقوله تعالى: ﴿لَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ ولقوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾^[1].

ولسائل أن يسأل أنه بناء على ما ذكر فما فائدة قوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾، طالما أنّ الحاكم علينا أعياننا، وأنّ الحق لا يفيض علينا إلا بحسب ما تقتضيه أعياننا؟!

الجواب؛ صحيح أنّ الحق لو شاء لهدى الناس أجمعين، ولكنه تعالى ما شاء إلا ما هي عليه الأعيان في نفسها وذاتها من القابلية والاستعداد، فعدم مشيئته سببه عدم قابلية الأعيان للهداية، فمشيئته تابعة للعلم والعلم تابع لمعلوم كما ذكرنا. وعليه فالمشيئة الإلهية لا تتعلّق بالأشياء إلا على ما تعطيه الأعيان بحسب استعداداتها، فإنّ كان لديها قابلية الاهتداء فسوف يفيض عليها الحق الهداية وإلا فلا. يقول القيصريّ شارح هذه الحقيقة: «فمعنى قوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ أنه لم يشأ، لعلمه بامتناع حصول الهداية للجميع. فما تعلّقت المشيئة إلا بما هو الأمر عليه، فعدم المشيئة معلّل بعدم إعطاء أعيانهم هداية الجميع. وذلك لأنّ المشيئة والإرادة نسبتان تابعتان للعلم، إذ المشيئة تطلب المُشَاءَ، والإرادة المُرَادَ، وهما لا بدّ وأن يكونا معلومتين. والعلم في حضرة الأسماء والصفات من وجه تابع للمعلوم، من حيث كونه نسبة طالبة للمُتَسَبِّبِ، كما مرّ تحقيقه في المقدمات. وما يوجد الحقّ إلا بحسب استعداد القوابل لا غير.

فلا يقع في الوجود إلا ما أعطته الأعيان، والعين ما تعطي إلا مقتضى ذاتها، ولا يقتضي الذات شيئاً ونقيضه، وإن كان العقل يحكم على أن الممكن قابل للشيء ونقيضه لا تصافه بالإمكان المقتضي لتساوي الطرفين: طرفي الوجود والعدم.

[1]- الأملی حیدر، المقدمات من کتاب نص النصوص، تصحیح وتقديم هنري كربين وعثمان يحيى، انتشارات توس، الطبعة الثانية، 1367ش، ص454.

لكنّ الواقف على سرّ القدر يعلم أنّ الواقع هو الذي يقتضيه ذات الشيء فقط. والأعيان ليست مجعولة بجعل جاعل، ليتوجّه الإيراد بأن يقال: لمْ جُعِلْ عين المهتدي مقتضية للاهتمام وعين الضالّ مقتضية للضلالة؟ كما لا يتوجه أن يقال: لمْ جعل عين الكلب نجس العين وعين الإنسان إنساناً طاهراً؟ بل الأعيان صور الأسماء الإلهية ومظاهرها في العلم، بل عين الأسماء والصفات القائمة بالذات القديمة، بل هي عين الذات من حيث الحقيقة، فهي باقية أزلاً وأبداً، ولا يتعلّق الجعل والإيجاد عليها كما لا يتطرّق الفناء والعدم إليها. وهذا غاية المخلص من هذه المضائق»^[1].

رابطة سرّ القدر بالاختيار الإنساني:

في العنوان السابق ذكرنا أنّ المشيئة الإلهية تابعة لعين كلّ موجود، فإن كانت عينه قابلة للهداية حال ثبوتها فإنّه سيظهر بهذه الصورة عند ظهوره في هذا العالم، وهذا لا يناقض قوله تعالى في محكم كتابه: ﴿انك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء﴾^[2]، لأنّ المشيئة كما ذكرنا تابعة للعلم والعلم تابع للمعلوم على ما هو عليه في نفسه، وقوله تعالى أيضاً: ﴿ليس عليك هدام ولكن الله يهدي من يشاء﴾^[3]، فهو عزّ اسمه: ﴿أعلم بالمهتدين﴾^[4] لأنّه أعلم بما اقتضته أعيانهم من الهداية والشقاء بناء لاستعداداتهم وقابليّاتهم. فالحقّ ما علمهم إلّا على ما أعطته ذواتهم، ولذا ما كان الحقّ ظلماً للعبيد على الإطلاق. يفسّر ابن عربي قوله تعالى ﴿وهو أعلم بالمهتدين﴾ فيقول: «أي بالذين أعطوه (من) العلم بهديّتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة، فأثبت أنّ العلم تابع للمعلوم، فمن كان مؤمناً في ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده، وقد علم الله ذلك منه أنه هكذا يكون، فلذلك قال: ﴿وهو أعلم بالمهتدين﴾»^[5].

وعلم الحقّ المسبق بهداية العبد وضلالته لا ينافي الأمر الصادر منه بلزوم طاعته واجتناب معصيته، ولا يجعل الإنسان مسلوب الإرادة والاختيار في ذلك. لأنّ الحقّ يأمر بمقتضى ألوهيته وربوبيّته، ويبقى الامتثال وعدمه على عاتق العبد، فإنّما أن يستجيب للأمر الإلهي أو ينأى عنه ويرفضه، بحسب استعداده وقابليّته، وفي كلا الحالين فهو وحده الذي يصنع آخرته بيده. والأمر الإلهي على قسمين: قسم لا يمكن إلّا أن يمتثل، وقسم ليس بالضرورة أن يمتثل بل يعود أمره إلى المكلف.

«أمّا الأول: فهو الأمر الذي به توجد الأعيان، وهو قول (كن)، إذ عدم الإمتثال فيه محال، لأنّ

[1]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج1، ص535.

[2]- سورة القصص، الآية 56.

[3]- سورة البقرة، الآية 272.

[4]- سورة القصص، الآية 56.

[5]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج2، ص858.

أعيان الممكنات كلّها طالبة للوجود العينيّ من الحضرة الإلهيّة فلا يمكن ألاّ يمثّل له شيء منها. وأمّا الثاني: فهو الأمر بالإيمان والهداية وتوابعها، فإنّ من لا تكون عينه قابلة له أو للوازمه لا يمكن أن يمثّل له»^[1].

لذا يقول العارف إنّ كلّ ما يحصل في هذا الوجود هو من الحقّ والعبد معاً. هو من الحقّ وأسمائه من جهة كونه هو الفاعل والمفيض والمعطي لكلّ شيء، ومن العبد أيضاً كونه هو الذي يحدّد ويعيّن مقدار الفيض والتجليّ الذي يريده بحسب قابليّاته واستعداداته. «فالكلّ منا بحسب القابليّة وإعطاء أعياننا للحقّ ما يفيض علينا من التجليات والأحوال، (ومنهم) أي الأسماء الإلهيّة بحسب الفاعليّة. و(الأخذ عنا) أي يأخذ الحقّ عنا ما تعطيه ذاتنا، و(عنهم) أي يأخذ عن أسمائه ما تعطيه الأسماء من الإيجاد والقدرة وغيرها»^[2] كما يقول القيصريّ.

من هنا، يتّضح أنّه لا جبر في حقيقة الأمر بل إنّ الفعل منسوب إلى الحقّ والعبد معاً. فهو من الحقّ بمقتضى فاعليّته، ومن العبد بمقتضى قابليّته، وهذا ما يصطلحون عليه بنظرية «الأمر بين الأمرين»، وهي على طرف النقيض من نظرية الجبر المحض، والاختيار المحض، «حيث ذهب بعضهم إلى الجبر المحض بنسبة الفعل إلى الحقّ فقط، وبعضهم إلى القدر والصرف بنسبة الفعل إلى العبد فقط، فاتّضح أنّ الفعل يحصل منهما»^[3]. وإذا ما أصرّ البعض على نظرية الجبر المحض فعليه أن ينسب هذا الجبر إلى نفسه لا إلى الحقّ، لأنّ أعياننا هي التي حكمت علينا من خلال استعدادها الذاتيّ، أمّا الحقّ تعالى فلم يعطنا إلاّ بقدر سؤالنا وطلبنا. «فالجبر في الحقيقة عائد إلى الأعيان واستعداداتها، لأنّ الحقّ إنّما يتجلّى عليها بحسب استعداداتها، ولهذا السرّ ما أسند (ابن عربي) الجبر إلى الربّ بل إليهم»^[4].

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ الحقّ في أصل خلقه البشر قد فطرهم جميعاً على فطرة التوحيد، وجعل قلوبهم تهوي نحو الكمال المطلق، وهو عزّ اسمه أشهدهم على ذلك وهم أقرّوا به، إلاّ أنّهم بسبب سوء استعدادهم انقلبوا على فطرة التوحيد، وجحدوا بها بعد أن استيقنتها أنفسهم ﴿وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم﴾^[5]. «الأرواح كلّها بحسب الفطرة الأصليّة قابلة للتوحيد الأصليّ طالبة للهدى، كما قال: ﴿الست بربكم قالوا بلى﴾ وليس هذا القول مختصّاً بالبعض من دون البعض، بدليل «كلّ مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودّانه وينصرّانه». فما عرض الضلال عليها

[1]- المصدر نفسه، ج2، ص 860.

[2]- المصدر نفسه، ج2، ص 861.

[3]- المصدر نفسه، ج2، ص 862.

[4]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج2، ص 724.

[5]- سورة النمل، الآية 14.

إلّا بالاستعداد التعينيّ العلميّ، المختفي بنور الاستعداد الذاتيّ الحقّانيّ، الظاهر في عالم الأنوار لقوّة نوريتّه^[1]. وعليه، فالجبر من الحقّ باطل وغير صحيح، وكذلك التفويض أيضاً، بل الإنسان له الخيرة وخيرته تقع بين الجبر والتفويض وهي ما يصطلحون عليه بالأمر بين الأمرين كما وردت في الروايات الشريفة. والأمر بين الأمرين في حقيقته هو نسبة الفعل إلى كلّ من الحقّ والعبد معاً وهو بناءً على نظريّة وحدة الوجود.

ثمّة فرق كبير بين الشأن والسوى (الغير)، لأنّ الوجود عند العارف هو الحقّ وأسماءه وأفعاله، والإنسان مظهر أسماء الحقّ وأفعاله، وهو ليس غيره تعالى بل هو شأن ومظهر من مظاهره بل هو أكمل مظاهره. وعليه، فما يصدر من الحقّ ينسب إلى العبد أيضاً والعكس صحيح، ولكن تأدّباً وعبوديّة تنسب الكمالات إلى الحقّ، وأمّا النقائص فتنسب إلى المظاهر والتعيّنات التي هي شؤونه وليست غيره، والسبب في نسبتها إلى النفس كما يقول القيصريّ مراعاة الأدب ومقتضى العبوديّة أولاً، وثانياً لأجل عدم الوقوع في الإباحة: «يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم...»^[2] لما استشهد بالآية ذكر مطلعها، وعلم السالك التأدّب بين يدي الله تعالى، لتزداد نوريتّه ولا يقع في مهالك الإباحة، فإنّ توحيد الأفعال يقتضي إسناد الخير والشر إلى الله تعالى، فالسالك إذا أسندها إليه قبل زكاة النفس وطهارتها يقع في الإباحة، وبعد طهارتها يكون مسيئاً للأدب بإسناد القبائح إليه^[2]. وعليه، يكون الاختيار الإنسانيّ ظلّ اختيار الحقّ، لأنّ وجوده هو ظلّ وجود الحقّ وتجليّه الأكمل: «فمن عرف كيفية ربط الموجودات على ترتيب سببيّ ومسببيّ إليه تعالى، يعرف أنّها مع كونها ظهوره تعالى تكون ذات آثار خاصّة، فيكون الإنسان مع كونه فاعلاً مختار ظلّ الفاعل المختار، وفاعليّة تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^[3].

من المفيد القول أنّ نظريّة الأمر بين الأمرين تعود بعمقها إلى أصل نشأة هذا الوجود الذي تحكمه الوحدة إلى تعيّن الكثرة من دون أن تخرج عن حيطته وعلمه، بل هي في عين تعيّن شأنها عين الفقر والفناء فيه تعالى، وبالتالي غير خارجة عن فاعليّته. وهذه النظرية، برأي الإمام الخمينيّ، تنكشف وتصبح واضحة المعالم عندما تتضح حقيقة الوحدة والكثرة والعلاقة الحاكمة بينهما، لأنّه في الرؤية العرفانيّة «جميع دار التحقّق فانية في الحقّ ذاتاً وصفة وفعلاً، لأنّه لو استقلّ موجود من الموجودات في شأن من الشؤون الذاتيّة سواء أكان في الهوية الوجوديّة أم في شؤونها، لخرج عن حدود بقعة الإمكان فيتبدّل إلى الوجوب الذاتيّ، وهذا واضح البطلان. فإذا رسخت هذه اللطيفة الإلهيّة في القلب وذاقها الفؤاد كما ينبغي فيكشف له سرّ من أسرار القدر، وتنكشف لطيفة من

[1]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج2، ص 711.

[2]- المصدر نفسه، ج1، ص 308.

[3]- الإمام الخميني، روح الله، رسالة الإرادة والطلب، مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني، ص64

حقيقة الأمر بين الأمرين، فيمكن إذا نسبة الآثار والأفعال الكمالية إلى الخلق بنفس النسبة التي لها إلى الحق من دون أن تكون مجازاً في جانب، وهذا يتحقق في نظر الوحدة في الكثرة والجمع بين الأمرين»^[1].

إن المقصود من الأمر بين الأمرين، أو ما يعبر عنه أيضاً بالمنزلة بين المنزلتين، هو إثبات المشيئة والقوة للعبد، وفي الوقت نفسه جعلها مشيئة وقوة الحق تعالى. وقد «أشار الإمام الرضا عليه الصلاة والسلام في هذا الحديث الشريف بكل وضوح إلى مسألتي الجبر والتفويض والمذهب الحق وهو الأمر بين الأمرين، والمنزلة بين المنزلتين، الموافق لمسلك أهل المعرفة، وأصحاب القلوب، قائلاً «يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء وبقوتي أديت فرائضي وبنعمتي قويت على معصيتي». فلا تنتفي الأفعال والأوصاف والوجودات بصورة مطلقة، كما لا يثبت للإنسان كل تلك الأمور بصورة مطلقة. إنك شئت ومشيئتك قد فئت في ومشيئتك مظهر مشيئتي وتعينتك مظهر تعيني. وتنهض بقوتك على طاعتي ومعصيتي، مع العلم بأن قوتك وقدرتك مظهر قدرتي وقوتي»^[2].

وعليه، فإن الإنسان مختار واختياره يقع بين الجبر والتفويض، وهو ما سمّاه أهل البيت عليهم السلام بـ (الأمر بين الأمرين). وليس الأمر بين الأمرين تليقاً بين الجبر والتفويض بمعنى أن في سلوك الإنسان شيء من الجبر وشيء من التفويض. بل بمعنى نفي الجبر والتفويض واستقلال الإنسان في سلوكه. فهو من جانب له كامل الحرية في اختياره، ومن جانب آخر محكوم لقيومية الحق ونظام قضائه وقدره. وبذلك يمكن أن نوفق بين الآيات القرآنية التي تحدت من جهة عن حرية الإنسان، ومن جهة أخرى عن خضوع الإنسان لقيومية الحق ومشيئته. قال تعالى بشأن اختيار الإنسان: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾^[3].

وقال عز اسمه: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾^[4].

وقال: ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنِينَ وَلسَانًا وَشَفَتَيْنِ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾^[5].

ومن جهة أخرى، هناك آيات عديدة تحدت عن خضوع كل الموجودات لمشيئة الحق وإرادته

[1]- روح الله، الخميني، الآداب المعنوية للصلاة، ترجمة العلامة احمد الفهري، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الثانية، 1986، ص 489.

[2]- روح الله، الخميني، الأربعون حديثاً، مصدر سابق، ص 661.

[3]- سورة الانسان، الآية 76.

[4]- سورة يونس، الآية 10.

[5]- سورة البلد، الآية، 8 و 10.

التكوينية، قال عزّ من قائل: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾^[1].
وقال عزّ اسمه: ﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنْابَ﴾^[2].
وقال أيضًا: ﴿ولو شاء الله ما فعلوه﴾^[3] وغيرها الكثير من الآيات.

كما أنّ الروايات الواردة بشأن اختيار الإنسان والأمر بين الأمرين أكثر من أن تُحصى. فقد روى الصدوق في توحيده عن الإمام الصادق (ع) أنّه قال:

«إنّ الناس في القدر على ثلاثة أوجه: رجل يزعم أنّ الله عزّ وجلّ أجبر الناس على المعاصي، فهذا قد ظلم الله في حكمه، فهو كافر. ورجل يزعم أنّ الأمر مفوض إليهم، فهذا قد أوهن الله عزّ وجلّ في سلطانه، فهو كافر. ورجل يزعم أنّ الله كلّف العباد ما يطيقون ولم يكلفهم ما لا يطيقون، وإذا أحسن حمد الله وإذا أساء استغفر الله، فهذا مسلم بالغ»^[4].

وأيضًا في توحيد الصدوق عن الإمام الرضا (ع) أنّه قال:

«إنّ الله عزّ وجلّ لم يُطع بإكراه، ولم يُعصَ بغلبة، ولم يهمل العباد في ملكه، هو المالك لما ملّكهم، والقادر على ما أقدروهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله عنها صادقًا، ولا منها مانعًا، وإن ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل. وإن لم يحل وفعلوه فليس هو الذي أدخلهم فيه - ثمّ قال عليه السلام - من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه»^[5].

وعن أبي عبد الله (ع) أيضًا أنه قال:

«لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين الأمرين قال: فقلت وما أمر بين الأمرين؟ قال عليه السلام: مثل ذلك: مثل رجل رأيته على معصية فنهيته فلم ينته فتركته، ففعل تلك المعصية، فليس حيث لم يقبل منك فتركته كنت أنت الذي أمرته بالمعصية»^[6].

وغیرها الكثير من الآيات والروايات الشريفة التي تبين أنّ الإنسان مختار في أفعاله من دون أن يمسّ ذلك الاختيار إرادة الله ومشیتته المطلقة، لأنّ اختيار الإنسان هو ظلُّ اختيار الله وليس شيئًا في قبالة. وعليه، لا يخرج الإنسان بناء على هذه الرؤية عن علم الله وحيطته بل على العكس، فالله تعالى في علمه الأزليّ يعلم ما سيكون عليه هذا الإنسان وما سوف يختاره بناء على استعداداته الذاتيّ.

[1]- سورة الانسان، الآية 30.

[2]- سورة الرعد، الآية 27.

[3]- سورة الانعام، الآية 137.

[4]- الشيخ الصدوق، كتاب التوحيد، باب نفي الجبر والتفويض، جماعة المدرسين، قم، ح5، ص360.

[5]- المصدر نفسه، ص361.

[6]- المصدر نفسه.

فأله عزّ وجلّ، كما ذكرنا، فطره على التوحيد والمعرفة به، ولكن يبقى على الإنسان الاختيار، أمّا العمل بهذه الفطرة والمعرفة أو الكفر بها وإسدال الحُجُب عليها.

ومن هنا يتّضح ما ورد في الروايات الشريفة أنّ: «الشقي من شقي في بطن أمه، والسعيد من سعيد في بطن أمه». وقد سُئل الإمام الكاظم عن معنى هذا الحديث فقال(ع): «الشقي من علم الله وهو في بطن أمه أنّه سيعمل عمل الأشقياء، والسعيد من علم الله وهو في بطن أمه أنّه سيعمل أعمال السعداء. قلت له: فما معنى قوله صلّى الله عليه وآله: اعملوا فكلّ ميسر لما خلق؟ فقال: إنّ الله عزّ وجلّ خلق الجنّ والإنس ليعبدوه، ولم يخلقهم ليعصوه، وذلك قوله عزّ وجلّ: وما خلقت الجنّ والإنس إلّا ليعبدون. فيسرّ كلا لما خلق له فالويل لمن استحبّ العمي على الهدى»^[1].

أسباب النهي عن سرّ القدر:

حريّ القول أنّ العلم بالعين الثابتة حال ثبوتها في عدمها الذي هو سرّ القدر، لا يحصل للسالك إلّا بعد أن يقطع مرحلة متقدّمة جدّاً من السلوك يصطّح عليها العرفاء بالفناء في الله. فلكي ينكشف له سرّ القدر، ويعاين الأشياء على حقيقتها، ويشاهد قابليّات الموجودات واستعداداتها، لا بدّ من أن يتحقّق بالفناء الذي هو عبارة عن اضمحلال كلّ ما سوى الحقّ وظهور الملك الإلهيّ المطلق: ﴿لمن الملك اليوم لله الواحد القهار﴾^[2]، فلا يكون في الوجود غيره تعالى. ويعرّف القاساني فيقول: «الفناء اضمحلال ما دون الحقّ علماً، ثمّ جحداً، ثمّ حقّاً»^[3]. وإذا فني العبد في الحقّ صار الحقّ سمع العبد وبصره... كما في الحديث القدسيّ: «ما تقرب إليّ عبد من عبادي بشيء أحبّ إليّ ممّا افترضت عليه، وإنّه يتقرّب إليّ بالنافلة حتى أحبه، فإذا أحببته كنت إذأ سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها، إن دعاني أجبتّه، وإن سألني أعطيتّه»^[4].

وإذا أصبح الحقّ سمع العبد وبصره ولسانه ويده انكشف له سرّ القدر، وصار من أهله لكونه صار فانيّاً في الحقّ بالكامل. وفناؤه فيه يعني أنّ المتصرّف هو الحقّ تعالى فيكون بصره بصر الحقّ فيشاهد ما في الحضرة العلميّة ويرى ما قدر له كما هو ثابت في علم الله تعالى. لذا يقول ابن عربي في «الفتوحات» في جوابه على سؤال: متى ينكشف للعارف سرّ القدر؟ فقال: «سرّ القدر غير القدر، وسرّه عين تحكّمه في الخلاق، وإنّه لا ينكشف لهم هذا السرّ حتى يكون الحقّ بصرهم،

[1]- المجلسي، محمد باقر، بحار الانوار، مصدر سابق، ج5، ح10، ص157.

[2]- سورة غافر، الآية 16.

[3]- القاساني، عبد الرزاق، شرح منازل السالكين، تحقيق وتعليق محسن بيدارفر، انتشارت بيدار، الطبعة الثانية 1381 ص 574.

[4]- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1365 ش، ج2، كتاب الايمان والكفر، باب من آذى المسلمين ح8.

فإذا كان بصرهم بصر الحق ونظروا للأشياء ببصر الحق حينئذ انكشف لهم علم ما جهلوه إذ كان بصر الحق لا يخفى عليه شيء»^[1].

فسرّ القدر لا يدرك إلا بعد الفناء، ومن أهم خصائص الفناء أنه يورث صاحبه الكشف، فإذا فني انكشف له لوح الواقع، وعاین الأشياء على حقيقتها. وهذا الكشف عطاء واختصاص إلهي لا يهبه الحق تعالى إلا من ارتضى. فنبى الله عزير(ع) كان قد سأل الله تعالى عن القدر، ولكن الله تعالى ما أعطاه سؤاله بل أراه كيفية إحياء الموتى «وما أراه الأعيان لا عين نفسه ولا عين غيره من أهل قريته»^[2].

كما أن الفناء الذي يورث الكشف لا يحصل للسالك إلا في السفر الثاني من الأسفار الأربعة، وهو السفر من الحق إلى الحق بالحق. ففي هذا السفر تفنى ذات السالك وصفاته وأفعاله في ذات الحق وصفاته وأفعاله، فيتجلّى له الحق بمقام الوجدانية فلا يرى سوى الحق^[3].

والسؤال الذي يطرح أنه كان العلم بالأعيان الثابتة والإطلاع على ما في علم الله تعالى أمراً ممكناً للسالك بعد تحقّقه بمقام الفناء في الحق تعالى، فما معنى الروايات التي نهت عن البحث في سرّ القدر؟ فهناك العديد من الروايات الشريفة التي تحذّر من الغوص في هذا البحر لأن عمقه ما بين السماء والأرض، ولأنه من أسرار الحق التي لا يجوز كشفها لأحد. ففي الحديث النبوي الشريف قال النبي الأكرم(ص): «إذا ذكر القدر فأمسكوا»^[4].

وروي أن رجلاً جاء إلى أمير المؤمنين عليّ عليه السلام فقال له: «اخبرني عن القدر؟ فقال(ع): بحر عميق فلا تلجه. فقال(ثانية): يا أمير المؤمنين اخبرني عن القدر؟ فقال(ع): طريق مظلم فلا تسلكه. فقال(ثالثة): يا أمير المؤمنين اخبرني عن القدر؟ فقال(ع): سر الله فلا تتكلفه...»^[5].

وعنه عليه السلام أيضاً في رواية أخرى سأله رجل عن القدر فقال(ع): «سر الله فلا تُفتشوه. فقيل له الثاني: انبئنا عن سر القدر يا أمير المؤمنين؟ فقال(ع): بحر عميق فلا تلحقوه(تلجوه). فقيل له انبئنا عن القدر فقال ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل لها»^[6].

إذن، إن ظاهر هذه الروايات وغيرها النهي عن تناول موضوع القدر بالبحث والكلام، وهذا ما دفع بالبعث إلى إقفال هذا البحث واعتبار تناوله من المحرّمات الأكيدة. ولكن هذه النصوص،

[1]- ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج2، ص 65.

[2]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج2، ص 885.

[3]- المصدر نفسه، ج1، ص 333.

[4]- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مصدر سابق، ج55، ص 76، ص 276.

[5]- المصدر نفسه، ج5، ص 35، ص 110.

[6]- المصدر نفسه، ج5، ص 70، ص 123.

وإن كان الموقع على ظاهرها يمكن أن يستشف منه النهي، إلا أن لهذه النصوص الشريفة توجيهًا آخر أكثر عمقا وشموليّة، بحيث يعطيها بعدًا وفهما مختلفًا عمّا هو ظاهر وسائد:

النهي مخصوص بعامة الناس لكي لا يضلّوا:

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الروايات الشريفة نهت عن هذا البحث لمن ليست لديه الأهلية لفهم أسرار القدر، لأنّه إذا فهم خطأ فمن الممكن أن يقود إلى الجبر، وهو خلاف المنهج الحقّ الذي أرساه أهل البيت عليهم السلام. وعليه، فإنّ النهي عن سرّ القدر إنّما كان لفئة من الناس يُضللّهم الكلام في القدر، ويُفسد دينهم، ويمكن أن يوقعهم في الكفر والزندقة، من دون غيرهم من عباد الله الكمّل أصحاب الاستعدادات الخاصّة، وأهل التزكية وتهذيب النفس، وذوي القلوب والعقول القويّة، والفترة السليمة، والنيّات الخالصة للباري عزّ وجلّ. هؤلاء الذين تركوا متاع الدنيا، وزهدوا فيها، فكانت وجهتهم إلى الحقّ وحده لا شريك له، وهم الموحّدون حقًا. يقول ابن أبي الحديد في شرح كلام أمير المؤمنين علي (ع) عن القدر الذي قال فيه:

” (طريق مظلم فلا تسلكوه... بحر عميق فلا تلجوه... سرّ الله فلا تتكلفوه...) قد جاء في الخبر المرفوع ”القدر سرّ الله في الأرض“، وروي ”سرّ الله في عباده“. والمراد (به) نهى المستضعفين عن الخوض في إرادة الكائنات، وفي خلق أعمال العباد، فإنّه ربما أفضى بهم (إلى) القول بالجبر لما في ذلك من الغموض. وذلك أنّ العاميّ إذا سمع قول القائل: كيف يجوز أن يقع في عالمه ما يكرهه؟ وكيف يجوز أن تغلب إرادة المخلوق إرادة الخالق؟ ويقول أيضًا: إذا علم في القدم أن زيدًا يكفر فكيف لزيد أن لا يكفر! وهل يمكن أن يقع خلاف ما علمه الله تعالى في القدم؟! اشتبه عليه الأمر وصار شبهة في نفسه، وقوي من ظنّه مذهب المجبرة، فنهى عليه السلام هؤلاء عن الخوض في هذا النحو من البحث، ولم يمهّنهم من ذوي العقول الكاملة والرياضة القويّة والملكة التامة، ومن له قدرة على حلّ الشبهة والتفصي عن المشكلات“^[1].

ويقول الآقا ميرزا أبو الحسن جلوه في تعليقه على مقدّمة القيصري:

”يجب أن يعلم أن الاطّلاع على سرّ القدر يوجب التمكين والخضوع بالنسبة إلى الكامل، وفي الجاهل وفي النفوس المستكبرة المستبدّة يوجب الإلحاد والمفاسد التي هي لا تقاس بالإلحاد. وأيضًا يجب أن يعلم أن الصحيح المطابق للعقل والنقل: «أن لا يطّلع عليها إلّا الله والواحد الفرد»، وهو كامل كلّ عصر والكامل لما كان صاحب التمكين والدعوة، يرى الأمور موافقًا لقضاء الله، يوجب فيه الكمال“^[2].

[1]- ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، مكتبة مرعشي النجفي، قم، 1404 هـ ق، ج19، ص 181.

[2]- القيصري، داود، شرح فصوص الحکم، جلال الدين الاشتياني، الناشر شركة انتشارات علمي وفرهنكي، الطبعة الاولى 1375 هـ، ص 819.

ولصدر الدين الشيرازي في تعليقه على هذا الحديث أيضًا بيان لطيف يؤكّد فيها أنه لا يمكن لأحد أن يحيط بسرّ القدر ما لم يتخلّص من أغلال هذه الدنيا، ويصبح قلبه معلقًا بالحقّ وحده من دون سواه، وفي كلامه إشارة واضحة إلى إمكانية الاطّلاع على سرّ القدر، وأنّ النهي الوارد بشأنه ليس مطلقًا بل مقيّدًا. حيث قال في تعليقه على الحديث الشريف المرويّ عن النبيّ (ص): «إذا ذكر القدر فأمسكوا»؛ «وذلك لأنّ القدر سرٌّ على طور أهل البحث ونطقهم البحثيّ وكلامهم البشريّ، فلا يتصور أن يحيط به أحد مادام كونه متعلّق القلب بالدنيا ولم يتخلّص من أسرار الوهم وتغليظه. ومن جملة هذه الأشياء التي لا يكمن أن يصل إلى معرفتها الإنسان بفتانة البتراء وبصيرته الحولاء، بل إدراكه يحتاج إلى ولادة ثانية، وفطرة مستأنفة، وطور آخر من العقل هي أمور القيامة وأحوال الآخرة لأنّه يستحيل جواب السائل عنه على وجهه ما دام السائل مشتغل القلب بالدنيا مسحورًا بسحر الطبيعة»^[1].

النهي محصور في علل وأسباب الخلق:

من التوجيهات الأخرى التي يذكرها الشيخ المفيد لهذه الروايات أنّ النهي عن الكلام في القدر إنّما هو نهْي عن الكلام في خلق الله، وفي الأمور التي تعبّدنا الحقّ بها ونهى عن البحث في عللها وأسبابها، لأنّه لا يجوز القول لما خلق الله هذا بهذا الشكل وذاك بهذا الشكل، أو أنّه لما فرض علينا هذا الأمر ونهانا عن ذلك...؟! وغيرها من الأمور التي تعبّدنا الحقّ تعالى بها. فالأخبار التي وردت في النهي عن الكلام في القدر تحتمل وجهين:

«الوجه الأول: أن يكون النهي خاصًا بقوم كان كلامهم في ذلك يفسدهم ويضلّهم عن الدين، ولا يصلحهم في عبادتهم إلّا الإمساك عنه وترك الغوص فيه، ولم يكن النهي عنه عامًّا للمكلّفين كافةً، وقد يصلح بعض الناس بشيء ويفسد به آخرون ويفسد بعضهم بشيء ويصلح به آخرون، فدبر الأئمّة عليهم السلام أشياعهم في الدين بحسب ما علموه من مصالحهم فيه.

والوجه الآخر: أن يكون النهي عن الكلام في القضاء والقدر النهي عن الكلام في ما خلق الله تعالى، وعن علله وأسبابه، وعمّا مرّ به وتعبّد وعن القول في علل ذلك، إذ كان طلب علل الخلق والأمر محظورًا لأنّ الله سترها عن أكثر خلقه.

ألا ترى أنّه لا يجوز لأحد أن يطلب لخلقه جميع ما خلق عللاً مفصلات فيقول لم خلق كذا وكذا؟ حتى يعدّ المخلوقات كلّها ويحصيها، ولا يجوز أن يقول لم أمر بكذا؟ أو تعبد بكذا؟ ونهى

[1]- صدر الدين الشيرازي: المبدأ والمعاد، تقديم وتصحيح السيد جلال الدين الأشتياني، بستان كتاب، قم، ص 495.

عن كذا؟ إذا تعبد به ذلك وأمره لما هو أعلم به من مصالح الخلق ولم يطلع أحد من خلقه على تفصيل علل ما خلق وأمر به وتعبد.

وإن كان قد علم في الجملة أنه لم يخلق الخلق عبثاً وإنما خلقهم للحكمة والمصلحة، ودلّ على ذلك بالعقل والسمع فقال سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾، وقال: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾، وقال: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ يعني بحق ووضعه في موضعه... فلما خفت هذه الوجوه وكانت مستورة عنّا ولم يقع دليل على التفصيل فيها، وإن كان العلم بأنّها حكمة في الجملة، كان النهي عن الكلام في معنى القضاء والقدر، وإنما هو نهى عن طلب علل مفصلة، فلم يكن نهياً عن الكلام في معنى القضاء والقدر^[1].

النهي عن القدر لأنّ له نسبة إلى ذات الحق:

من الأسباب التي لأجلها نهى عن القدر هو أنّ لعلم القدر نسبة إلى ذات الحق عزّ وجلّ وإلى ما قدره تعالى في علمه، لذا كان الراسخون في العلم وحدهم من لهم القدرة على الاطلاع على القدر بواسطة الكشف والشهود، ولكن شريطة أن لا يطلبوا هم من تلقاء أنفسهم هذا الكشف، لأنّه عطاء واختصاص إلهي لا يهبه الحقّ تعالى إلا لمن ارتضى. فكلّ من طلبه وهو غير حائز على الشروط المطلوبة من الاستعداد الخاصّ والقابليّة السليمة فقد عصى الله تعالى، كما يقول ابن عربي في فتوحاته:

”فالسبب الذي لأجله طوى علم القدر هو أنّ له نسبة إلى ذات الحقّ ونسبة إلى المقادير، فعزّ أن يعلم عزّ الذات وعزّ أن يُجهل لنسبة المقادير فهو المعلوم المجهول، فأعطى التكليف في العالم فاشتغل العالم بما كلفوا ونهوا عن طلب العلم بالقدر. ولا يعلم إلا بتقريب الحقّ وشهوده شهوداً خاصّاً لعلم هذا المسمّى قدرًا. فأولياء الله وعباده لا يطلبون علمه للنهي الوارد عن طلبه فمن عصى الله وطلبه من الله وهو لا يعلم بالنظر الفكريّ فلم يبق إلا أن يعلم بطريق الكشف الإلهي. والحقّ لا يقرب من عصاه بمعصيته وطالب هذا العلم قد عصاه في طلبه فلا ينال من طريق الكشف، وما ثمّ طريق آخر يعلم به علم القدر. فلهذا كان مطويّاً عن الرُّسل فمن دونهم. وإن نزع أحد إلى أنّ السائل اعتبر بسؤاله معنى الرسالة فمن حيث إنهم رسل طوى عنهم في هذه المرتبة، ومن دونهم من أرسل إليهم وذلك هو التكليف فسّد الله باب العلم بالقدر في حال الرسالة فإن علموه فما علموه من كونهم رسلاً بل من كونهم من الراسخين في العلم^[2].

[1]- الشيخ المفيد، تصحيح اعتقادات الامامية، ج5، ص 57.

[2]- ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج 2، ص 64.

النهي عنه هو نهي عن طلب الإحاطة:

إنَّ النهي عن علم القدر هو نهي عن طلب الإحاطة التامة بهذا العلم بجميع أبعاده وحقائقه، لأنَّه من المحال أن يحيط أحد بهذا العلم، لأنَّه يعني أن العالم به سيعلمه كما يعلم الحقُّ به، وبذلك سيشارك الحقُّ في علمه بالأشياء. والعبد لو يعلم بالقدر كما يعلمه الحقُّ إذاً لاستقلَّ العبد عن الحقِّ في علمه بالأشياء وما كان بحاجة إليه تعالى، وهذا خلاف العبودية له تعالى وبقوله ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ﴾^[1]. نعم للسالكين نصيب من هذا العلم ولكن كلٌّ بحسبه وعلى قدر استعداده كما يقول ابن عربي:

”وأما من يرى أنَّ القدر معلوم لمن فوق مرتبة الرسل من الملائكة، أو من شاء الله من خلقه الذي لا علم لنا بأجناس خلقه، فيكون طيبه حتى لا يشارك الحقُّ في علم حقائق الأشياء من طريق الإحاطة بها، إذ لو علم أي معلوم كان بطريق الإحاطة من جميع وجوهه كما يعلمه الحقُّ لما تميَّز علم الحقِّ عن علم العبد بذلك الشيء، ولا يلزمننا على هذا الاستواء فيما علم منه فإنَّ الكلام فيما علم منه على ذلك فإنَّ العبد جاهل بكيفية تعلق العلم مطلقاً بمعلومه فلا يصحُّ أن يقع الاشتراك مع الحقِّ في العلم بمعلوم ما، ومن المعلومات العلم بالعلم، وما من وجه من المعلومات إلَّا وللقدر فيه حكم لا يعلمه إلَّا الله. فلو علم القدر علمت أحكامه ولو علمت أحكامه لاستقلَّ العبد في العلم بكلِّ شيء وما احتاج إلى الحقِّ في شيء وكان الغنيُّ له على الإطلاق. فلمَّا كان الأمر بعلم القدر يؤدِّي إلى هذا طواه الله عن عباده فلا يعلم“^[2].

النهي عنه لأنَّ طبيعة الإنسان تقتضي البوح:

النهي عن سرِّ القدر ليس مطلقاً بل لأجل محاذير عدَّة من ضمنها الطبيعة الإنسانية المجبولة على البوح بالأمر وإفشاءها طلباً للمدح والرفعة بين الناس. ولأنَّ هذا العلم لا ينبغي أن يطَّلع عليه إلَّا من حاز على الأهلية وتوفَّرت فيه الشروط المطلوبة كان من اللازم النهي عنه خوفاً من إفشائه فيطَّلع عليه من ليس لديه الأهلية لذلك فيضلُّ عن جادة الحقِّ والله يريد الهداية لعباده. أمَّا لو كان لدى السالك الاستقامة المطلوبة وكان من أهل السرِّ ومن الذين يكتمون السرَّ أيضاً فلا ضير في طلب علم القدر كون الضرر منتفياً في هذه الحالة. وعليه، من الأسباب التي لأجلها طوى (الحق) علم ذلك عن الإنسان لكون ذات الإنسان تقتضي البوح به لأنَّه أسنى ما يمدح به الإنسان ولا سيما الرسل فحاجتهم إليه أكد من جميع الناس لأنَّ مقام الرسالة يقتضي ذلك، وما ثمَّ علم ولا آية أقرب

[1]- سورة فاطر، الآية 15.

[2]- ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج 2، ص 65.

دلالة على صدقهم من مثل هذا العلم»^[1] كما يقول ابن عربي. وقد رُوي عن الإمام علي (ع) أنّه مرّ بجماعة يخوضون في القدر ويتجادلون فيه حتى ارتفعت أصواتهم واختلفوا، فقال لهم:

«يا معشر المتكلمين ألم تعلموا أنّ لله عبادةً قد أسكتتهم خشيته من غير عيٍّ ولا بكم، وإنهم لهم الفصحاء العقلاء الألباء العالمون بالله وأيامه، ولكنهم إذا ذكروا عظمة الله انكسرت ألسنتهم وانقطعت أفئدتهم وطاشت عقولهم وتاهت حلومهم إعزازاً لله وإعظاماً وإجلالاً، فإذا فاقوا من ذلك استبقوا إلى الله بالأعمال الزاكية يعدّون أنفسهم مع الظالمين والخاطئين وإنهم براء من المقصرين والمفرطين، ألا إنهم لا يرضون لله بالقليل ولا يستكثرون لله الكثير ولا يدلّون عليه بالأعمال فهم إذا رأيتهم مهيمون مروّعون خائفون مشفقون وجلون، فأين أنتم يا معشر المبتدعين ألم تعلموا أنّ أعلم الناس بالقدر أسكتهم عنه وأنّ أجهل الناس بالقدر أنطقهم فيه»^[2]. وعليه، يمكن أن نستخلص من مجموع هذه الإجابات أنّ النهي عن الخوض في سرّ القدر ليس مطلقاً بل هو مقيد بحالات وظروف وله استثناءات.

الآثار المعنوية لمعرفة سرّ القدر:

لا بدّ من القول أنّ الاطلاع على سرّ القدر له آثار وبركات معنوية غاية في الأهمية نشير إلى بعض منها:

الراحة والعذاب معاً:

الاطلاع على سرّ القدر يورث الراحة والعذاب معاً، فهو يورث الراحة لأنّه يكشف لصاحبه أنّ كلّ ما يجري عليه هو نتيجة لما هو مقدّر له في لوح الواقع، وأنّ ما من شيء يسجّل في لوح القدر إلّا على ما اقتضته عينه الثابتة في الأزل، وما اقتضته عينه في الأزل لا يمكن أن يتخلف لأنّه أمر ذاتي، فيحصل لديه اطمئنان إلى أنّ كلّ ما هو ثابت في عينه لا بدّ من أن يحصل فيستريح عن الطلب، وإذا طلب أجمل في طلبه. وهو يورث العذاب لأنّ عين العارف الثابتة قد تطلب أموراً لا تناسب حاله، كأن يكون طالباً للإخلاص أو التوحيد أو الاستعداد التام لنيل الكمالات والفيوضات، إلّا أنّ الوقت لم يحن بعد لتحقق هذه الأمور، فيتألم أشدّ الألم، وهو لا يقوى على فعل شيء سوى الصبر وانتظار الفرج. «فالعلم بسرّ القدر يعطي النقيضين: الراحة وعدمها، والألم وعدمه»^[3].

[1]- المصدر نفسه، ج 2، ص 65.

[2]- ميرزا حسين، النوري، مستدرک الوسائل، مؤسسة آل البيت، قم، 1408ق، ج 7، باب استحباب الاستغفار والتهليل، ص 542.

[3]- القيصري، داود، شرح فصوص الحکم، مصدر سابق، ج 2، ص 877.

العبودية المطلقة لله:

من الآثار المهمة لسرّ القدر أنّه يورث صاحبه العبوديّة فلا يدّعي لنفسه شيئاً بل يرى أنّ كلّ ما يجري عليه هو من الحقّ وبفضل الحقّ عليه. فلا يجد لنفسه من الأمر شيئاً كما يقول الحقّ تعالى في كتابه العزيز: ﴿ليس لك من الأمر شيء﴾^[1]، بل يشاهد أنّ الأمر كلّ منه وإليه، وأنّ العبد ليس سوى وعاء تجلياته وفيوضاته، وأنّه مظهر الحقّ الذي من خلاله ظهر في هذا العالم بحسب سعة وعائه الوجودي. فسّر القدر حلقة وسطيّة تربط بين الربوبيّة والعبوديّة، ولذلك قال الإمام الصادق (ع): «العبوديّة جوهره كنهها الربوبيّة، فما فقد من العبوديّة وجد في الربوبيّة، وما خفي عن الربوبيّة أصيب في العبوديّة»^[2].

والسالك إذا فني في الحقّ وذُهل عن كلّ ما سواه، شاهد وعين أنّ العالم كلّ ليس سوى الحقّ ومظاهره، وليس له طريق إلى هذه المعاينة سوى أداء ما افترضه الحقّ عليه من الواجبات الشرعيّة، حتى إذا امتزج عمله بالإخلاص وصار الحقّ هو مطلوبه الأوحد، تجلّت أنوار التوحيد على قلبه، فيرى في البداية أنّ السالك هو سمع الحقّ وبصره ويده. وإذا ارتقى في أداء الواجبات ووصل الى مقام النوافل ترقّى في شهوده، فيرى أنّ الحقّ هو بصر العبد وسمعه، كما في الحديث القدسي: «ما تقرب إلي عبد بشيء أحبّ إليّ ممّا افترضت عليه، وإنه ليتقرب إليّ بالنافلة حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبسط بها، إن دعاني أجبتّه، وإن سألني أعطيتّه»^[3].

في هذا السياق، يقول ابن عربي: «سرّ القدر وساطة الحق بين المؤثّر والمؤثّر فيه والأثر، فينسب الأثر إليه وهو ما أوجده إلّا على ما كان عليه، ولا شيء منه في يديه ما حكم فيه إلّا بما أعطاه من ذاته في ذاته، وفي جميع أحواله وأسمائه وصفاته، والذي يختصّ بالموجود أعطى الوجود والشهود، وهي نسب لا أعيان وتكوينات لا أكوان، والعين هي العين لا أمر زائد فالشأن واحد. فمن سرّ القدر كان العالم سمع الحقّ والبصر، وهذا العلم هو الذي يعطيه إقامة الفرائض المشروعة الواجبة المسموعة كما أعطت النوافل أن يكون الحقّ سمعك وبصرك. فحقّق فيما أبديته لك نظرك، فإنك إذا علمت حكمت ونسبت ونصبت وكنت أنت أنت. وصاحب هذا العلم لا يقول قط أنا الله وحاشاه من هذا حاشاه، بل يقول أنا العبد على كلّ حال والله الممتن عليّ بالإيجاد وهو المتعال»^[4].

[1]- سورة آل عمران، الآية 128.

[2]- مصباح الشريعة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1400 هـ ق، الباب الثاني، ص 7.

[3]- الحر العاملي، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت، قم، 1409 ق، ج 4 ص 72.

[4]- ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكيّة، مصدر سابق، ج 4، ص 344.

الخاتمة:

الوجود عند العارف هو الحق، وهو واحد ووحدته لا تنفي الكثرة. فالهوية الغيبية وكنه الذات الإلهية غير المعروفة وغير المدركة عندما أرادت أن تخرج من مقام غيبها وبطونها، قامت وتنزّلت من مقام إطلاقها، وهذا التنزل هو ما يصطلحون عليه بالظهور، وهو صيرورة المطلق متعيّنًا. وهذا التعيّن هو أول كثرة وقعت في الوجود، وهو منشأ كل الكثرات العلمية والعينية الأخرى. ومنشأ هذا التعيّن هو علم الحق بذاته، لأنّه إذا صار عالمًا بذاته صارت ذاته معلومة له، وكلّ معلوم هو متعيّن، والتعيّن في الحقيقة هو عبارة عن وجود زائد صفة، والصفة التي أوجدت هذا التعيّن الأول هي الوحدة الحقيقية، فمن خلال علم الحق بوحدته الحقيقية حصل التعيّن الأول. ولهذا التعيّن الأول ظهور وبطون، بطونه هو الأحديّة وهو مقام رفض التعيّنات، وظهوره هو الواحدية وهو مقام جمع التعيّنات الأسمائية والصفاتية. وعلم الحق بذاته يستلزم العلم بكلمات ذاته، وهذا العلم في مقام البطون والإجمال يكون سببًا لتحقيق الأعيان الثابتة، وفي مقام الظهور والتفصيل سببًا لتحقيق الأعيان الخارجية (عالم العقل والمثال والحس).

ولا بدّ من القول أنّ الأعيان الثابتة هي لوازم الأسماء الإلهية في حضرة الواحدية، وهي عبارة عن تعيّن حقيقة كلّ موجود في علم الحق، ومن هنا قالوا إنّها مظهر اسم العليم. فالوجود عندما يتجلّى بصفة ما فإنّه يتعيّن ويصبح في عالم الواحدية حقيقة من الحقائق الأسمائية وصورة هذه الحقيقة الأسمائية في علم الحق تسمّى بالعين الثابتة، وكما أنّ الأعيان الثابتة صور الأسماء الإلهية فهي كذلك حقائق الأعيان الخارجية. ومن يطّلع عليها فسوف يطّلع على علم الله تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، وهذا العلم هو الذي يسميه العرفاء «سر القدر»، وهذا السرّ هو غير ما يصطلحون عليه بالقضاء والقدر، بل القضاء الذي هو حكم الله في الأشياء، والقدر الذي هو توقيت حصول الأشياء، وكلاهما مترتبان على العلم بالعين الثابتة لكلّ موجود.

تجدد الإشارة إلى أنّ ما تقبله هذه العين من الفيض الإلهي مردّه إلى قابلية كلّ العين واستعداداتها الذاتية، ومن هنا ظهر التفاوت والاختلاف بين الأعيان. والتدبير الإلهي إنّما يقع عليها بحسب ما هي عليه في العلم، فلا يعطيها إلاّ بمقدار ما أعطته عينها بحسب قابليتها، فكلّ ما هو مقدّر عليها هو منها، وهذا هو سرّ القدر، ومن هنا صار قضاء الله وتقديره للأشياء بناءً على ما هي عليه في علمه الأزليّ وما أعطته أعيانها الثابتة بحسب سعتها وقابليتها الوجودية.

نلفت أيضًا إلى أنّ علم الحق تعالى بالعين الثابتة لا يسلب الإنسان الإختيار لأنّه كاشف عن معلومه لا أنّه مؤثّر فيه، فهو كاشف عن المعلوم (أي العين الثابتة) وما هو عليه في الأزل بناءً على ما أعطاه هو في نفسه بحسب استعداده. ومن جهة أخرى، إذا ما عدنا إلى الرؤية التوحيدية التي تحكم

نظرة العارف للوجود الأمر يصبح أوضح، فالعارف يؤمن بالوحدة الشخصية للوجود، والوجود عنده واحد لا شريك له، ولكن هذه الوحدة لا تنفي الكثرة إلا إذا ما أخذت بشكل مستقل ومنفصل عن الحق، أما إذا ما اعتبرت أنها تعيّناته وشؤونه ومظاهره فهي ليست معدومة ولا وهماً أو سراباً، لذا قالوا إنه ليس في الوجود إلا الحق وأسماءه وصفاته وفعله. انطلاقاً من ذلك، صار للاختيار وجهتان: وجهة إلى الحق لكونه هو الظاهر، ووجهة إلى العبد لكونه هو المظهر، وإذا صار الإنسان مظهر الحق وتجليه الأتم صار بالإمكان نسبة الفعل إلى كل من الحق والعبد معاً، إلى الحق كونه هو الفاعل، وإلى العبد كونه هو القابل، وهذه هي حقيقة الأمر بين الأمرين عند العارف. فكل ما ينسب إلى الحق يُنسب إلى العبد ولكن تأدّباً وعبودية تُنسب الكمالات إليه تعالى، وتُنسب النقائص إلى المظاهر والتعيّنات. وعليه، فالإختيار الإنساني هو ظل اختيار الحق لأن وجوده هو ظل وجود الحق عز اسمه. ومن هنا، يصح أن نقول إن نظريّة الأمر بين الأمرين تعود في عمقها إلى نظريّة الوحدة الشخصية للوجود التي يؤمن بها العارف.

أمّا سرّ النهي عن البحث في سرّ القدر، والتحذير الشديد من الورود فيه بحسب ما ورد في الروايات الشريفة، فهو ليس بشكل مطلق بل مقيّد بأسباب إذا ما ارتفعت صحّ الدخول فيه، منها:

- أن النهي مخصوص بعامة الناس كي لا يضلّوا بسبب حساسيّة الموضوع وحاجته إلى سليقة خاصّة لفهمه، وإلى مقدّمات أساسية لإدراكه.

- أن النهي عنه لأجل الحؤول دون الحديث عن الأمور التي تعبدنا الحقّ بها ونهى عن البحث في عللها وأسبابها.

- أن النهي عنه لأنّ له نسبة إلى ذات الحقّ تعالى، وهو ما يعزّ الاطلاع عليه وكشفه إلا لأهله من الأولياء والأنبياء والرّاسخون في العلم.

- أن النهي عنه هو نهْيٌ عن طلب الإحاطة التامة بعلمه تعالى، فهو محال وخلاف العبوديّة والفقر الذاتي للموجودات.

- أن النهي عنه بسبب طبيعة الإنسان التي تقتضي البوح والإفشاء وقلة الصبر.

وعليه، فليس النهي عن الدخول في موضوع سرّ القدر بشكل مطلق وإنما للأسباب والعلل التي أوردناها، فلو تمكّن أحد من تجاوز هذه الأسباب والعقبات وتحقّق بالشروط والآداب اللاّزمة والمطلوبة، عندها سيكون ممّن أنعم الله عليه بفرصة الاطلاع على سرّ من أسرار علوم الأنبياء والأولياء.

والله الموفّق والمستعان.

لائحة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.
2. ابن ابي الحديد: شرح نهج البلاغة، مكتبة مرعشي النجفي، قم، 1404 هـ ق، ج 19.
3. ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، ج 4.
4. ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج 2.
5. الإمام الخميني، روح الله، رسالة الإرادة والطلب، مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني.
6. الأملی حيدر، المقدمات من كتاب نص النصوص، تصحيح وتقديم هنري كربين وعثمان يحيي، انتشارات توس، الطبعة الثانية، 1367 ش.
7. الأملی، حيدر، رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، تحقيق هنري كربين وعثمان يحيي، شركة انتشارات علمي وفرهنكي، الطبعة الثانية، 1368 ش.
8. الأملی، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الانوار، تحقيق هنري كربين وعثمان يحيي، شركة انتشارات علمي وفرهنكي، الطبعة الثانية، 1368 ش.
9. الحر العاملي، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت، قم، 1409 ق، ج 4.
10. الشيخ الصدوق، كتاب التوحيد، باب نفي الجبر والتفويض، جماعة المدرسين، قم، ج 5.
11. الشيخ المفيد، تصحيح اعتقادات الامامية، ج 5، ص 57.
12. القاساني، عبد الرزاق، شرح منازل السالكين، تحقيق وتعليق محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، الطبعة الثانية 1381.
13. القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، جلال الدين الأشتياني، الناشر شركة انتشارات علمي وفرهنكي، الطبعة الاولى 1375 هـ ش.
14. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1365 ش، ج 2، كتاب الايمان والكفر، باب من آذى المسلمين ح 8.
15. المجلسي، محمد باقر، بحار الانوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1404 ق، ج 4.
16. صائن الدين، ابن ترکه الاصفهاني، تمهيد القواعد، تقديم وتصحيح جلال الأشتياني، بوستان كتاب، قم، الطبعة الثالثة، 1381 ش.
17. صدر الدين الشيرازي: المبدأ والمعاد، تقديم وتصحيح السيد جلال الدين الأشتياني، بوستان كتاب، قم.
18. ميرزا حسين، النوري، مستدرک الوسائل، مؤسسة آل البيت، قم، 1408 ق، ج 7، باب استحباب الاستغفار والتهليل.
19. الخميني روح الله، الأربعون حديثاً، ترجمة محمد الغروي، دار التعارف، بيروت، الطبعة السادسة، 1998 م.
20. الخميني، روح الله، شرح دعاء السحر، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني، الطبعة الاولى، رمضان 1416.
21. القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، تحقيق آية الله حسن زادة الأملی، بوستان كتاب، قم 1384، ج 1.
22. الخميني، روح الله، الآداب المعنوية للصلاة، ترجمة العلامة احمد الفهري، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الثانية، 1986.
23. مصباح الشريعة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1400 هـ ق، الباب الثاني.

غرضُ الله من إظهار العالم رؤية فينومينولوجية تحليلية للفعل الإلهي

والتر ستيس

فيلسوف ومتصوِّف وعالم أخلاق بريطاني

ملخص إجمالي:

قد يكون الفيلسوف والمتصوِّف وعالم الأخلاق البريطاني والتر ستيس (Walter Terence Stace (1886- 1967)، أحد أبرز مفكّري العالم الأنكلوساكسونيِّ الذين اتخذوا مساراً مغايراً في مقارنة الإيمان الدينيِّ وسط طغيان التفكير الوضعانيِّ للحدثاء. ومع أنّه لم يكن لاهوتياً بالمعنى الكلاسيكيِّ للآهوت المدرسيِّ، فقد سلك مسلكاً نقدياً صارماً حيال الموجات العاتية للتيارات الإلحادية والمذاهب العلمانية المعادية للدين.

أنجز ستيس سلسلة من الأعمال حظيت باهتمامات استثنائية بين نخب أوروبا وأميركا الشمالية خلال النصف الأول من القرن العشرين، فاتسعت مساحات معارفه لتشمل الميتافيزيقا والتصوِّف النظريِّ والأخلاق وفلسفة الدين والنظرية الجمالية، ناهيك بالفكر السياسيِّ.

في هذه المقالة نراه يمضي إلى حقل ميتافيزيقيِّ رفيع الشأن، هو ذلك المخصوص بمشيئة الله وإرادته في إظهار عالم الموجودات. فهو، خلافاً لما انتهت إليه الفلسفة الحديثة، يرى أنّ ثمة غاية إلهية من خلق العالم، وأن معرفتها هي غاية ما ينبغي على العقل البشريِّ أن يدركه بالفهم والاعتناء. لذا يحاول في مطالعته هذه أن يقرب إلى الأذهان - قدر الإمكان - ما يعتبره غرض الله من إظهار عالم الموجودات، معتمداً لغة التحليل الفينومينولوجيِّ للفعل الإلهيِّ.

* * *

مفردات مفتاحية: التحليل الفينومينولوجيِّ - الغرض الإلهيِّ - النظام الأخلاقيِّ -
- التغاير - الكلمات النفسانية - حكمة الله.

تمهيد:

بدأت صورة العالم في العصر الوسيط أقرب إلى خليط من الأفكار العلمية والفلسفية. فالنظرية الجيوسنتريّة (مركزية الأرض) -على سبيل المثال- هي نظرية علمية الطابع طالما أنّها تتسبب إلى علم الفلك. ولكن، لو ترك المرء المفاهيم العلمية جانباً، سوف يجد أمامه ثلاث أفكار فلسفية رئيسية هي التالية: الله، وغرضية العالم، والنظام الأخلاقي للعالم. وسوف أركز حديثي في هذا السياق على معنى هذه الأفكار، ومضامينها الفلسفية. وإذا ما شرعنا في محاولة حلّ المشكلات التي يعاني منها عصرنا فإنّ أول شيء جوهريّ ينبغي أن نقوم به هو أن نحدّد -بدقّة وقدر المستطاع- معاني المفاهيم التي ورثتها ثقافتنا من تراث الماضي، والتي سببت لنا الكثير من المشكلات. سوى أن الشيء المهمّ بالنسبة إلينا هو أن نفهم ماذا تعني فكرة الله التي ورثناها من عصور موعلة في القدم، ورُسخت عميقاً في أذهان الناس. بعبارة أخرى، نريد أن نعرف ما هو نوع الوجود الإلهيّ.

النقطة الأساسية التي ينبغي علينا أن نركّز عليها في هذا الإطار هي أن الناس يعتقدون أنّه إله مشخّص، أعني أنّه عقل واعٍ أو روح. وهذا يعني عند العامّة أنّ عقل الإله -هو على سبيل التمثيل المجازي- أشبه ما يكون بالعقل البشريّ، أي أنّه يضع الخطط، وله غرض ولا بدّ من أن يكون وعياً، وأن يكون لديه أفكار وتصوّرات وربما أيضاً انفعالات وعواطف: كالحبّ، والغضب، رغم أنّها ليست أحاسيس ماديّة (فيزيائية) طالما أنّ الله روح خالص وليس له جسد ماديّ، وربما لا يقول اللاهوتيون بهذه الأمور تماماً، لكنّ المهمّ أنّه يستحيل التفكير في عقل ما على الإطلاق إلّا ببعض هذه المصطلحات^[1].

1 - ماهية العقل الإلهي:

قد يرى بعض أهل الاختصاص أنّ كلمات سيكولوجية مثل «فكرة» و «غرض»، و «تصوّر»، و «انفعال» و «عاطفة» - لا تُقال عن الله إلّا بمعنى مجازيٍّ أو رمزيٍّ، وأنّ عقل الله في الحقيقة لا بدّ من أن يكون مغايراً كلّ التغيّر لأيّ عقل معروف لدينا، ولكن سوف تظهر في هذه الحالة مشكلة ما إذا كان استخدام هذه الكلمات النفسانية لتنطبق على الله يحمل أيّ معنى. كما تظهر مشكلة ما إذا كنّا سنطلق على الله نعت العقل أو الرّوح، أو أن ننسب إليه غرضاً من خلق الإنسان أو العالم، يحمل أيّ فكرة صحيحة لعقلنا على الإطلاق. قد يستخدم المرء كلمة أو جملة بطريقة مشروعة تماماً، رمزيّة أو مجازيّة، غير أنّه يستطيع أن يقول في هذه الحالة ما الذي يقصده المعنى غير المجازيّ.

[1]- (المعرب).

*- المصدر الأصلي للنص: مستل من كتاب والتر ستيس (الدين والعقل الحديث)

Religion and The Modern Mind Lippincott, 1st éd. Edition January 1, 1952, New York.

*- تعريب وتعليق: جانيت أبي نادر.

بإمكانك مثلاً الحديث عن «بحر من الاضطرابات»، فإذا سُئلت كيف تشكّل الاضطرابات بحراً، فباستطاعتك تفسير ذلك بأنّ كلمة «بحر» المستخدمة هنا هي استعارة أو مجاز بما يعني الكثرة والتعدّد، أو ربّما تعني الطبيعة الطاغية للاضطرابات، وبهذا الشكل تكون قد قدّمت المعنى الحرفي للكلمة. والقاعدة هي أنّ الاستعارة تكون ذات معنى حين يكون باستطاعتك تقديم معناها الحرفي. أمّا إذا لم تستطع، ففي هذه الحالة تكون الكلمة مجرد «استعارة» لا معنى لها.

ولو قال شخص ما عن موضوع ما «هذه شجرة»، ثمّ أضاف إلى ذلك أنّه لا يعني بكلمة «شجرة» شيئاً ممّا نسمّيه عادة بالأشجار، وإذا لم يستطع في الآن عينه أن يقول بأيّ معنى آخر يستخدم كلمة «الشجرة»، لكان واضحاً أنّ استخدامه لكلمة الشجرة لا معنى له على الإطلاق. ولا يمكن أن يكون الأمر على هذا النحو مع الكلمات السيكلوجيّة التي تستخدم في معرفة الله. وهذه الكلمات، عندما تنطبق على الله، إمّا أنّها تعني المعنى نفسه الذي تعنيه عندما تنطبق على البشر، أو إذا كانت استعارات ومجازات، فلا بدّ في هذه الحال من أن يكون في استطاعتنا أن نقول ما هو المعنى الحرفي لهذه الاستعارات، أو أنّها لن تعني شيئاً على الإطلاق.

ليس الهدف من الملاحظات المذكورة «الشكّ» بفكرة الله بوصفه روحاً، بل إنّ علينا مواجهة المشكلات المضمّنة في تفكيرنا. قد يُقال إنّ الطبيعة الحقيقيّة لله تجاوز التصوّر البشريّ، وليس في استطاعتنا أن نقدّم المعاني الدقيقة للكلمات التي نستخدمها بطريقة تقنع عالم المنطق، ومع ذلك، فإنّ مفردات مثل «الروح» و «الغرض» وسواهما، تشير إلى معانٍ معيّنة لن يكون في مقدورنا أن نعبر عنها تعبيراً واضحاً عن طريق اللّغة، وربما كان في ذلك شيء من الصواب.

إنّ ما أسعى إليه هو تمييز ما الذي تعنيه وتتضمّنه أفكار الناس البسطاء وكلماتهم - بغضّ النظر عن الفكر العميق عند الصوفيّة والأهوتيين - وما الذي يؤمنون به عندما يصرّحون بأنّهم يؤمنون بالله بوصفه عقلاً أو روحاً، إذ لا بدّ من أنّهم يؤمنون بما تتضمّنه كلماتهم منطقيّاً، وهو أنّ الله وعي له سيكلوجيا تشبه أساساً سيكلوجيا البشر، ومن ثمّ فمن الصواب أن تُنسب إليه العمليّات العقليّة التي تدلّ عليها كلمات مثل «فكرة»، و «تصوّر» و «غرض»، و «حب»، و «غضب».. ولا شكّ في أنّ عقل الله يُنظر إليه على أنّه أعظم وأشمل وأقوى وأكثر حكمة من العقل البشريّ. ومن هنا جرى الحديث عن حكمة الله، وعلم الله، وحبّ الله، وقوّته وقدرته، ولكنّه لا يزال، رغم ذلك، من الضروريّ أن يشبه العقل البشريّ.

لا ريب في أنّ اللاهوتيين والفلاسفة كانوا على وعي بالصعوبات الكبرى التي تكتنف هذا التصوّر التشبيهيّ المألوف لله الذي يربط بينه وبين الإنسان، ولهذا السبب سعوا لأنّ يستبدلوا به تصوّرات مغايرة أشدّ عمقاً، وكان لهم في ذلك جدارة فلسفيّة عظيمة جداً. غير أنّه سوف يستحيل عليهم أن ينفلتوا تماماً من النزعة التشبيهيّة. فإذا اعتقدت أنّ الله، بأيّ معنى، شخص وعقل أو روح، مهما كنت على وعي بقصور هذه الكلمات، وبالغ ما بلغت مساعيك لاجتناب معانيها النمطيّة

المألوفة على نحو ما ينطبق عليه فهم الموجودات البشريَّة، فلن يكون في استطاعتك اجتناب النزعة التشبيهية للإنسان، وكذلك ليس في استطاعتك أن تتجنَّب تصوُّر الله من منظور العقل البشريِّ. وما ذاك إلاَّ لأنَّك غير قادر على امتلاك موادَّ أخرى تستطيع أن تصوِّغ بواسطتها تصوُّرك الله.

باختصار، فإن فكرة الله لا بدَّ من أن تكون تشبيهية. ولكن، ليس معنى ذلك أن نقوم بعملية نقد، فقد تكون النزعة التشبيهية صحيحة، وقد لا تكون، ولكن تظلُّ المشكلة مفتوحة تمامًا أمامنا بلا تحيُّز تمامًا من أيِّ شيء ممَّا سبق لنا قوله. والواقع، أنَّ ما هو ظاهر في الوقت الحاليِّ يتمثَّل ببساطة في ما يلي: الناس الذين يؤمنون بالله يؤمنون بأنَّه عقل ولا بدَّ من أن يكون واعياً لديه، وهذا ما تعنيه فكرة الله. وما كانت تعنيه بالنسبة إلى عقل العصر الوسيط هو ما تعنيه بالنسبة إلينا الآن، ومن الواضح أنَّ ذلك ما تعنيه بالنسبة إلى الديانة الشائعة الآن، وحتى إذا ما حاول اللاهوتيون والفلاسفة تنقية الفكرة فلن يستطيعوا تجنُّب بعض عناصر النزعة التشبيهية.

لقد خلق الله العالم في لحظة ما في الماضي كانت بالنسبة إلى إيمان العصور الوسطى منذ بضعة آلاف من السنين مضت. أما بالنسبة إلى العقل الحديث فينبغي أن تكون منذ بلايين السنين. والواقع أن لا أهمية للحقبة الزمنية التي انقضت منذ خلق الكون بالنسبة إلى سياقنا الحالي. فالنقطة التي يجب أن نصوِّب عليها الانتباه هي أنَّ كلمة «الخلق» إمَّا أن يكون لها معنى في اللُّغة الإنكليزية الدارجة، أو لا يكون لها على الإطلاق: فأن تخلق يعني أن تصنع، والبشر يصنعون المنازل، والآلات، والأثاث، ولقد صنع الله العالم بهذا المعنى تمامًا. والحجج التي تُستخدم في حالة كلمة «العقل» هي نفسها التي تستخدم عن الله، ولذا يتعيَّن أن يكون لها معناها الدارج، أو أن تكون بلا معنى. وقل مثل ذلك في كلمة «الخلق»، فهي إذا ما استخدمت بالنسبة إلى الله، فلا بدَّ من أن تعني بالطريقة نفسها، ولأسباب نفسها، معنى مألوفًا، أو أن تكون بغير معنى. يدلُّ هذا على أنَّ الله صنع العالم بالمعنى نفسه الذي يصنع به البشر منازلهم، والفارق الوحيد هو أنَّ الله خلق العالم من العدم في حين أنَّ الناس تصنع ما تصنعه من موادَّ موجودة سلفًا.

مثل هذا الاختلاف لا يطرح أية مشكلة أمام العقل، ورغم أنَّنا لا نملك القدرة على صنع شيء ما من العدم، فإنَّ الفكرة، مع ذلك، يسهل فهمها، وصنع شيء من موادَّ موجودة سلفًا لا يعني شيئًا سوى العزم على إظهاره إلى الوجود، وعندئذ يظهر. ونصوص سفر التكوين التي جاء فيها «وقال الله ليكن نور، فكان نور»^[1] تعبيرٌ بدقَّة عن هذه الفكرة. أمَّا القول بأننا نحن أنفسنا كبشر لا نستطيع أن نفعل شيئًا كهذا، فذلك لا يمنعنا من أن نفهم ما الذي نعنيه بقولنا إنَّه تمَّ أو كان قد تمَّ. فما يبدو أنَّ الساحر يفعلُه عندما يستخرج شيئًا من صندوق فارغ هو بالضبط ما فعله الله. وتلك هي الفكرة الأساسية الأصلية لخلق العالم، رغم ما يبذله المثقَّفون من جهود لجلائها أو تعديلها.

[1]- سفر التكوين- الإصحاح الأول: 3.

2 - الغرضية الإلهية من تظهير العالم:

الفكرة الثانية التي يجب علينا أن نتحرى معناها، هي فكرة "الغرض" عندما تطبق على العالم، والمحاولة المترتبة عليها لتفسير ظواهر الطبيعة تفسيراً غائياً. وكلمة "الغائي" تعني "الغرضي"، والتفسير الغائي للظواهر يعني تفسيرها من منظور الغرضية^[1]، وعلى سبيل المثال، إذا ما اقترف الإنسان جريمة السرقة، فإن عمله يكون حدثاً من أحداث الطبيعة تماماً مثل ومضة الضوء في ظاهرة البرق، ومن ثم علينا أن نبحث عن تفسير لهذا الحدث وللحدث الآخر على حد سواء، وربما تساءلنا: لماذا وقع هذا الحدث سواء أكان "البرق" أم "السرقة". فإذا ما فسّرنا السرقة بأن الرجل كان جائعاً فسرق النقود "بغرض" شراء الطعام، يسمّى تفسيراً غائياً. و"التفسير الغائي" يقابل، في العادة، التفسير "الآلي" أو الميكانيكي". ولذا، فإن أيّ تفسير غائي لحدث، يعني تحديد "غرض له"، أما لجهة تقديم تفسير آلي للحدث، فذلك يعني تقديم سبب له.

في المقابل، يمكن أن يُقال إن التفسير الآلي يعني تفسير الظواهر عن طريق قوانين الطبيعة، ذلك لأن تفسير هذه القوانين هو نفسه التفسير الذي يتم عن طريق الأسباب، فالقول بأن الماء يتجمد طبقاً للقانون الذي يقول إن الماء يتجمد في درجة حرارة كذا، وأن سبب تجمده هو درجة كذا وكذا من درجات الحرارة، يعني أنهما شيء واحد^[2].

لو عدنا إلى التمييز بين التفسير الغائي والتفسير الآلي سيكون علينا أن نتأمل الحالة الآتية: أفرض أننا رأينا رجلاً يتسلق جبلاً، فقد نسأل لماذا يتسلقه، ونحن في هذه الحالة نسأل عن تفسير لهذا الحدث. -هناك في هذه الوضعية- إجابتان مختلفتان عن هذا السؤال تبدو كل منهما معقولة، فقد يقول قائل: إنه يتسلق الجبل لأنه يريد أن يشاهد المنظر من أعلى قمته، وذلك تفسير غائي لحدث التسلق. وقد يجيب عالم النفس عن السؤال بسلسلة من الأسباب والنتائج بحركة أرجل هذا الإنسان، فالطعام الذي تناوله تسبّب في إحداث طاقة اختزنت في أجزاء معينة من جهازه العصبي، ثم تسبّب مثير خارجي في إطلاق هذه الطاقة، ثم في إحداث تيارات عصبية تسببت في إحداث تقلصات وارتخاءات لعضلاته، ثم تسببت في النهاية في دفع جسده إلى أعلى الجبل، ويسمى ذلك بالتفسير الآلي أو الميكانيكي لحركات هذا الرجل.

[1]- يبدو ستيس هنا وكأنه يؤسس لنظريّة معرفة أنطولوجيّة انطلاقاً من الغرض باعتباره غاية الله من خلق العالم، والآثار المعرفيّة المترتبة على هذا الاعتبار.

[2]- حين يذهب والتر ستيس بالسببيّة إلى أقصاها فإنه ينتقل إلى طور آخر من التنظير للغرضيّة يتملّ بتظهير عناية الله بالعالم كفعل متلازم مع فعل الخلق والصنع. وفي سياق نقده للنزعات العلمويّة التي سادت في أوروبا بقوة بعد عصر النهضة واستشرت في زمن التنوير، يرى ستيس أنّ العلمويين انقلبوا على النتائج البيافيزيقية التي استشعرها نيوتن وهو ينجز نظريّاته في الفيزياء. لقد اعتقد نيوتن أنّ الله يعمل بلا انقطاع على تصحيح انحرافات الكواكب، غير أن من جاء من بعده استبعد الفعل الإلهي وأحل محلّه قوانين طبيعيّة تتحرك ذاتياً. يعلّق ستيس على هذا فيقول: كان نيوتن مسيحياً خاشعاً للغاية. وهو يأخذ اللاهوت مأخذ الجد أكثر من العلم. ولا بدّ من أنّه كان سيصاب بالهلع لو أنّه تصوّر أنّ ما قام به طوال حياته سوف يقوِّض أركان الإيمان الديني.

هنا ينبغي علينا أن نلاحظ الأمر من زاوية المصطلحات فحسب - نقول، إن كلمة آلي أو ميكانيكي تستخدم حينما يكون التفسير عن طريق الأسباب، سواء أكان الموضوع الذي يتحرك هو ما نسميه عادة باسم الآلة أم لم يكن، وذلك بين في حالة الرجل الذي يتسلق الجبل. وكنوع من التأكيد على الطبيعتين المتعارضتين لهذين الوجهين من التفسير، يذهب بعض الفلاسفة إلى أن الأسباب تدفع الحدث من الخلف، وأن الأغراض أو الأهداف تظهران من الأمام، في سلسلة من الأسباب والنتائج تتبع الواحدة منها الأخرى في سلسلة زمنية، فأنا أبتلع السم أولاً ثم يسري السم في دمي ويعمل على تجليطه، ثم أموت. وفي حالة تسلق الجبل يأتي المثير أولاً ثم تحدث بعد ذلك تقلصات العضلات.

غير أن من المفكرين من يفترض أنه في حالة التفسير الغائي يأتي الغرض أو الهدف بعد الحدث في الزمان وليس قبله كما يحدث للسبب، ف رؤية المنظر من فوق الجبل التي هي هدف من تسلق الرجل للجبل تظهر إلى الوجود بعد أن تتم عملية التسلق بالفعل، وبهذا المعنى قيل إن السبب يدفع الحدث في الماضي في حين أن الغرض يجر الحدث من المستقبل.

وهذا السجال الذي لا مسوغ له يظل يشكّل رغم ذلك أحد العناصر الهامة بالنسبة إلينا وينبغي أن نفهمه. فقد ساهم في إذاعة وانتشار الإيمان بأن التفسير الغائي والتفسير الآلي متعارضان بطبيعتهما وينفي واحدهما الآخر، فلو كان التفسير الآلي صحيحاً، فلا بد من أن يكون التفسير الغائي كاذباً والعكس. وجهة النظر هذه محلّ اعتراض لأن النزاع أو الجدل ليس له أي مبرر كون مصدره الخلط بين فكرة الغرض وفكرة الهدف. فعلى سبيل المثال، عندما يتسلق إنسان الجبل فإن هدفه يكون، وهذا حق، موجود في المستقبل، فالهدف هو الرؤية الفعلية للمنظر، وهو ما لن يحدث حتى يصل الرجل إلى قمة الجبل.

أما الغرض الذي دفعه إلى تسلق الجبل هو شيء يتسم به الرجل وهو يتسلق الجبل، بل وبعبارة أصح، قبل أن يبدأ عملية التسلق، وهو أمر يصعب أن يتحد في هوية واحدة مع الرغبة في رؤية المنظر التي كانت لديه قبل القيام بعملية التسلق التي ظلت تحته في إصرار بينما هو يتسلق. والاعتقاد بأن هذين التفسيرين ضدّان ينفي بعضهما بعضاً - بحيث لا يمكن أن يكونا معاً صادقين في وقت واحد، - هو جزء من السبب (وليس كل السبب) الذي جعل كثيرين من رجال العلم يصدرون أحكاماً مبتسرة ضدّ التفسيرات الغائية ويعتبرونها غير علمية.

ربما يعترض أحدهم فيقول: لكن الحدث يمكن تفسيره تفسيراً تاماً وكاملاً عن طريق الأسباب، وافرض أننا قد عرفنا كل الأسباب التي تتحكّم في مجموعة من الظواهر، ولتكن أ، ب، ج، د. فلو أن هذه كانت قائمة كاملة فسوف يُعد ذلك تفسيراً تاماً وكاملاً، وهو أيضاً تفسير آلي طالما أنه لا يذكر شيئاً سوى الأسباب. وعليه، ليس ثمة فرصة إذن ولا ضرورة لأيّ تفسير آخر، ثم إن أيّ

محاولة لإقحام الأغراض أو الأهداف، أو آية أسباب أخرى، سيؤدّي إلى خلط عشوائيٍّ ومن دون نظام لتصورات لا لزوم لها.

صحيح أنّ إقحام فكرة الأهداف المقبلة في التفسير يمكن أن تفضي إلى مثل هذه النتيجة، ما دامت الأهداف كامنة في مستقبل الحدث، وبالتالي لا يمكن أن تكون من بين الأسباب.. غير أنّ إدخال الأغراض بمعنى الرغبات الحاضرة من أجل أهداف المستقبل لن يكون له مثل هذه النتيجة، فهو ليس الرؤية الفعلية للمنظر المقبل الذي يفسّر التسلّق الحالي للرجل. فرغبته الحالية في تحقيق مثل هذا الهدف هي التي تفسّر سلوكه، أو هي على الأقل جزء من هذا التفسير، وذلك يعني أنّ الرغبة هي أحد الأسباب في حركته.

ولا شكّ في أنّ من بين هذه الأسباب الدوافع العصبية والتقلّصات العضلية، غير أنّ الأغراض والرغبات تظهر أيضاً في مكان ما من سلسلة الأسباب، وذلك يعادل ردّ السبب الغائيّ إلى نوع من التفسير الآليّ، فالتفسير الغائيّ لتسلّق الرجل للجبل هو جزء من التفسير الآليّ.

من هنا، ليس ثمة مبرر للقول بأنّ هذين النوعين من التفسير متناقضان لا يتفق أحدهما مع الآخر، ويبدو أنّ الأمثلة الشائعة تفيد بأنّهما لا يمكن أن يكونا كذلك؛ إذ من الواضح أنّ الرجل يتسلّق الجبل بسبب التيارات العصبية والعضلات التي تدفعه إلى الأمام، لكن من الواضح أيضاً أنّ من الصواب القول أنّه يتسلّق الجبل بسبب كونه يريد أن يرى المنظر من فوق قمّته، وهذه الحقائق الواضحة لا يمكن أن يناقض بعضها بعضاً، ولو افترض أحد أنّها تتناقض فلا بدّ من أن نرجع ذلك إلى خطأ ما. فمن الخُلف أن نتجادل في أنّ عليك أن تختار أحدهما من دون الآخر.

3 - نتائج التفسير الغائي للغرضية الإلهية:

من الصحيح أنّنا إذا ما سلّمنا بالتفسير الغائيّ فسوف تظهر صعوبات مفترضة حول التأثير المتبادل بين العقل والجسم. إذ يُفترض أنّ الرغبة أو الغرض هي شيء عقليّ في حين أنّ التيار العصبيّ هو شيء ماديّ، والمفترض في ما هو عقليّ أنّه غير ماديّ إذا سلّمنا بالرغبات من بين أسباب السلوك البشريّ والحيوانيّ. ويبدو أنّنا بهذا سنذهب إلى أنّ الأشياء غير المادية كالأغراض والأفكار نتائج مادية مثل حركة البدن، فكيف يمكن أن يكون ذلك ممكناً؟

الجواب على هذا التساؤل هو بروز مشكلات عسيرة من هذا القبيل، ولا نعرف لها حلاً في الوقت الحاضر. ذلك بأنّ ثمة مشكلة حول طبيعة العقل وحول علاقته بالجسم، وهنالك آراء ووجهات نظر مختلفة في هذه المشكلة، يبدو بعضها مقبولاً، ولكنها كلّها رؤى وخواطر أكثر منها معلومات ومعارف. لكن ليس ثمة نظريات في الأمور التي نجعلها تدفعنا أن ننكر الوقائع البسيطة أو الحقائق الواضحة.

ومن الحقائق البيّنة أنّ للبشر والحيوانات رغبات، وأنّها تنمو وتتحرّك عن طريق أغراضها، وأنّ هذه الرغبات والأغراض هي التي تفسّر، وفي حالات كثيرة، سلوكها أو هي جزء من هذا التفسير، ولذا فمن السذاجة أن ننكر أنّنا عندما نشعر بالجوع نرغب في الطعام، وأنّ ذلك تفسير معقول وصحيح لسلكي. وسيظلّ ذلك صحيحاً سواء استطعنا أن نسأل ما هو العقل أم لم نستطع، أو ما هي الرغبة أو كيف يرتبط العقل بالبدن. هذا على حين أن تحركّ الناس عن طريق الأغراض هو حقيقة دامغة، والقول بأنّ العقول والرغبات والأفكار هي أمور "غير ماديّة" ليس حقيقة واضحة بل هو نظريّة تأمليّة قد تكون صحيحة وقد تكون خاطئة، وقل مثل ذلك في النظرة إلى المادّة التي تقول إنّ العقول والرغبات والأفكار هي أشياء ماديّة، وأنها يمكن أن تردّ، فلن يكون ثمة مشكلة في القول بأنّ الرغبة يمكن أن تسبب حركة الجسم، طالما أنّ ذلك لن يكون أكثر من حالة لإحدى الظواهر الفيزيائية التي تسبب حركة الظاهرة الأخرى.

لكن إذا لم يكن من المستطاع ردها إلى وظائف فيزيقيّة، فإنّ علينا في هذه الحالة أن نسلّم بأنّ سبباً غير ماديّ يمكن أن تكون له نتيجة ماديّة، ولا يهمّ بعد ذلك مدى تناقص أحكامنا المبتسرة، ولا يهمّ قدر التعديلات التي نحتاج إليها في علمنا الطبيعيّ ونظرتنا إلى العالم.

وربما التزمّت سيكولوجيا سلوكيّة أو ماديّة أو ثنائيّة، لكن من السذاجة بمكان أن تنكر أن الرغبات والأغراض هي من بين أسباب السلوك البشريّ وليس من النظرة العلميّة في شيء، أو أنك تنكر حقائق معروفة لا لسبب إلاّ لأنّها تبدو متعارضة مع نظريّة تأمليّة تؤمن بها.

والحقيقة التي يمتقتها أو يرفضها كثيرون من علماء النفس والمفكرين وهي كلمة "الغرض" يتمتّنون الخلاص منها وحذفها من معجم مفرداتهم هي مثال صارخ على ما يأخذ به العلماء أحياناً، من منظور غير علميّ، فالرغبة في حذف التفسيرات الغائيّة من علم النفس ليست سوى حكم ناقص وقاصر.

4 - التباسات التفسير الغائيّ:

نتقل الآن إلى ملاحظة أخرى ترتبط بالغائيّة، ذلك بأنّ ثمة لبساً في التفسير الغائيّ ينبغي علينا إزالته. فإذا ما تتبّعنا بعض المناقشات المتأخّرة حول المثل الذي ضربناه عن "تسلّق الإنسان للجبل"، نجد أنّ الغرض الذي يقدّم كتفسير لحركته كامن في الموضوع المتحرّك ذاته أعني داخل الإنسان، لكن لو قلنا إنّ للساعة غرضاً هو أن تنبّثنا بالوقت، فإنّنا بذلك نشير إلى الغرض الذي كان موجوداً في أذهان من صنعوا الساعة أو استخدموها، سوى أنّنا لا نعني بالغرض أنّه موجود داخل الساعة نفسها، أو أنّ لها عقلاً، أو أنّ عقل الساعة هو الذي يحدّد غرضها، وأنّ ذلك واضح تمام الوضوح. ومع هذا، فإذا لم نتذكّره فلسوف ننحدر إلى خلط الأمور بسهولة شديدة. ثمّ إنّّه يصبح أكثر أهميّة عندما نطرح مشكلة هل للكون غرض؟ فقد افترض بعض الفلاسفة أنّ الكون في ذاته

حيّ، بمعنى أو بآخر، ويمكن أن تكون له في ذاته أغراض، ولكن ما لم نؤمن بذلك فإنّ السؤال: هل للكون غرض؟ لا بدّ من أن يعني البحث عمّا إذا كان هناك موجود حيّ يرتبط بالكون على نحو ما يرتبط الصانع بالساعة. ومن ثمّ فإذا كان للعالم غرض سواء أكان هو في ذاته حيّ، أو كان هناك موجود حيّ هو الذي تتحكّم أغراضه في الكون، وربما هو الذي صنّعه، ويمكن أن نسّمى النظرة السابقة بالغاّيّة المحايثة Immanent، والنظرة الثانية بالغاّيّة الخارجيّة External. ولقد اعتنق المفكّرون النظرتين إلّا أنّهم لم يميّزوا، بينهما أو يطلقوا عليها أسماء منفصلة، بل أشاروا إليهما معاً باسم التفسيرات الغائيّة للكون.

ينبغي القول أنّ التمييز بين التفسير الغائيّ والتفسير الآليّ على جانب كبير من الأهميّة لفهم تاريخ الكائن البشريّ. وأحد التعارضات بين العقل في العصر الوسيط والعقل الحديث، هو أنّ الأول سيطر عليه الدين بينما سيطر العلم على العقل الثاني. ويمكننا الآن أن نضيف أنّ الدين ارتبط بصفة عامّة بالغاّيّة بينما ارتبط العلم بالآليّة. وها هنا تعارض آخر بين العقل في العصر الوسيط والعقل الحديث هو تأكيد الغائيّة عند الأول، والتشديد على الآليّة عند الثاني. وثمة قسمة أساسيّة للعقل الحديث استمدّها من العلم هي أنّ نظرتيه في الأعم الأغلب آليّة، وأنّه ألقي بالنظرة الغائيّة إلى الخلف حتى إذا لم ينكرها تماماً، فمعظم علماء البيولوجيا آيون، ويميلون إلى رفض التفسيرات الغائيّة حتى بالنسبة إلى سلوك الموجودات الحيّة، والكراهية نفسها للغائيّة شائعة في علم النفس إذ ينظر عادة إلى إقحام فكرة الغرض على أنّه عمل غير علميّ.

قد يُقال أحياناً إنّ العلم توقف عن أن يكون آلياً تحت ضغط الفيزياء الحديثة ونظريّة النسبيّة والكوناتم، غير أنّ ذلك يُعدّ خطأ يرجع إلى غموض كلمة "الآليّة"، وإنّ كان من الصواب أن نقول إنّ هناك معنى علمياً خاصاً للكلمة يمكن أن نقول معه إنّ العلم كفّ عن أن يكون آلياً، ونستطيع أن نجد هذا المعنى الخاصّ للكلمة في كتاب مثل "تطوّر علم الطبيعة" الذي ألفه "أينشتين" مع "إيفلد".

غير أنّ ذلك لا علاقة له البتّة بما ناقشه الآن، ذلك بأنّ أيّ تفسير من منظور الأسباب بالمعنى الذي نستخدمه لكلمة التفسير، أو أيّ تفسير من منظور القوانين الطبيعيّة، لا يدخل تصوّر "الغرض" يسمّى تفسيراً آلياً. وإذن، فلا يحلم أحد من علماء الطبيعة بالتفسيرات الغائيّة للظواهر، وذلك بسبب إنكاره لوجود أغراض للأحداث^[1].

ولأنّ هذه الأغراض تقع خارج نطاق العلم، فإنّ مهمّة العالم هي تقديم تفسيرات سببيّة أو آليّة،

[1]- يذهب الذين أخذوا بالقوانين الذاتيّة للعالم عقيدة لتفسير الوجود وفهمه، إلى حصر الغائيّة الكونيّة بقوانين الطبيعة. أمّا أصحاب مدرسة الدين الطبيعيّ ومنهم كبار من الفلاسفة وعلماء الاجتماع، فإنّهم مع إيمانهم بوجود الله، لا يعتقدون بالأنبياء والرّسل، أو بوجود وسائط بين الله والعالم، وذهبوا إلى أنّ العقل الطبيعيّ قادر على الوصول إلى الله من دون الأديان، ومن هؤلاء على سبيل المثال جون لوك، وجان جاك روسو، وفولتير.

ومن ثمَّ يكون علمه آلياً تماماً. قد يقول هذا العالم في بعض الأحيان إنَّ الحركة - ولتكن حركة الإلكترون- لا تحكمها الأسباب، لكنَّ ذلك لا يعني أنَّ تفسيره غائيٌّ، بل يعني أنَّه لم يصل بعد إلى تفسير. وعليه، فتصوُّر علم الطبيعة للتفسير لا يزال آلياً تماماً.

قد تكون هناك نقطة أخرى في التفسير العلميِّ من المهمِّ إضافتها، وقد يؤدي غياب الإشارة الواضحة إليها إلى سوء فهم. يُقال أحياناً إنَّ فكرة الاعتماد الوظيفيِّ قد حلَّت محلَّ فكرة السبب والنتيجة في العلم. فلم يعد العالم يفكر في مسار الطبيعة على أنَّه منقسم إلى سلسلة من القطع الصغيرة المتميزة التي يطلق على إحداها اسم السبب والأخرى اسم النتيجة، لكنَّه يؤمن بالمسار المتَّصل الذي يكون الجزء الأخير منه معتمداً وظيفياً على الجزء الأول. وذلك لا يعيننا في شيء، لأنَّ مفهوم (السبب - النتيجة) ومفهوم الاعتماد الوظيفيِّ متَّحداً، ويعبران عن فكرة واحدة، ما خلا أنَّ الأول فحٌّ نسبيّاً، بينما الثاني أكثر دقَّةً ونقاءً، ولكن لغة الحسِّ المشترك تقلِّبه وتقنع به ولن تدخل في تفكيرنا أيَّة أخطاء بصدهه.

5 - الغرضية ومُسلِّمة الإيمان :

ليس من الضروريِّ أن يلتزم الدين بما هو كذلك بالإيمان بأنَّ هناك غرضاً للكون. وحيال هذه الفرضية يمكن أن نسوق البوذية مثلاً؛ فهي إحدى الديانات الكبرى التي لا تؤمن بالغرض. في حين أنَّه سمة أساسية للإيمان في معظم الديانات ومنها المسيحية، التي تقول: إنَّ الله خلق العالم من أجل غرض ما. وحتى أولئك الذين لا يؤمنون بالله إيماناً صريحاً قد يقولون عن أشياء وحقائق معينة في بعض الأحيان عن أشياء معينة: "إنَّه لا بدَّ من أن يكون هناك غرض ما من هذه الأشياء".

ومهما يكتنف هذه العبارة من غموض، فمن الواضح أنَّها تحسُّ نوعاً ما من الشعور الدينيِّ. فالنظرة الغائية إلى العالم، هي بصفة عامَّة، سمة من سمات الموقف الدينيِّ، تجاه العالم، رغم أنَّها قد توجد، أحياناً، لدى أشخاص لا يؤمنون بعقيدة غائية معينة، وليس للعالم ككلِّ غرض فحسب بل أيضاً للأشياء والأحداث الجزئية الموجودة فيه، فيمكن تفسيرها تفسيراً غائياً، وهي لذلك تتَّسم بطابع الديانة الغربية، لا سيما ديانة العصور الوسطى. لقد فسَّرت ظاهرة "قوس قزح" - على سبيل المثال - تفسيراً غائياً عندما فهمت على أنَّها تأكيد للإنسان بأنَّ الجنس البشريِّ لن يتعرَّض مرة أخرى للدمار عن طريق الطوفان، وهي تفسر تفسيراً آلياً عندما تفهم في ضوء قوانين علم الطبيعة. ولقد افترض العقل في العصر الوسيط تفسيرات نهائية للشمس، والقمر والنجوم، والكواكب، والحيوانات، والماء ولكلِّ الظواهر الطبيعية - على أساس أنَّ الله خلقها من أجل الإنسان.

غير أنَّ تصوُّر العالم على أنَّه عالم محكومٌ بـ «الغرضية» لم يكن تصوُّراً ابتدعه المسيحية. وليس من شكِّ في أنَّ هذا التصوُّر داخل في صميم الديانة العبرية القديمة على نحو ما عرضها «العهد القديم». وإذا أردنا بدلاً من العودة إلى الوراثة إلى الأصول العبرية في حضارتنا، أن نقفني أثر

المصادر الوثنيّة، فسوف نجد الشيء نفسه. لقد طوّر أشهر فلاسفة الإغريق القدماء: مثل سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، مذاهب غائيّة في الميتافيزيقا، فأفلاطون في محاورته «فيدون» قال على لسان سقراط، وهو ينتظر تنفيذ الحكم عليه بتجرع السمّ، الكلمات الدالّة الآتية:

”لقد سمعتُ أحدهم يقرأ في كتاب ذكر أنّ مؤلفه هو إنكساجوراس يقول فيه: إنّ العقل هو العلة وهو المنظم لكلّ شيء، ويضع كلاًّ منها في موضعه على أفضل نحو ممكن، ولشدّ ما اغتبطت لذكر ذلك الذي كان باعثاً على الإعجاب، وخالجنى أمل بأنني سوف أجد معلماً يبيّن لي كيف أنّ الطبيعة تنسجم مع العقل، فإنّه سوف يعلمني علة كلّ شيء على نحو يوافق ما أرغب فيه، وأنّه سيذكر لي أولاً إن كانت الأرض مسطّحة أم كرويّة، أو سوف يشرح بالتفصيل العلة والضرورة في كلّ ذلك، ولماذا كان الأفضل أن تكون الأرض هكذا ما دام هو القائل بمذهب الأفضل. وإذا قال لي: إنّ الأرض واقعة في وسط الكون، فسوف يشرح لي بالتفصيل إن كان الأفضل أن تكون كذلك، ولو برهن على ذلك فلن أطلب أيّ نوع آخر من العمليّة. وكنت مستعدّاً الاستعداد نفسه بخصوص الشمس، والقمر، والنجوم الأخرى؛ طالما سيعلمني على هذا النحو ما يخصّ سرعتها بالقياس إلى بعضها البعض وانقلاباتها، وغير ذلك من الأحداث التي تتعرّض لها، باختصار كيف يكون من الأفضل لكلّ منها أن يفعل ما يفعل وأن يفعل بما يفعله به.. وهكذا يكشف في كلّ ظاهرة جزئيّة عن هدفها النوعيّ الخاصّ، ويبرهن في الكلّ على الهدف العظيم للكون، لم أستسلم طويلاً لهذا الأمل، فلشدّ ما كانت خيبة أمني عندما عكفت بحماسة على كتابات إنكساجوراس فوجدته بدلاً من أن يلجأ إلى العقل يلجأ إلى علل خارجيّة: كالهواء، والأثير، والماء وما إليها“^[1].

على هذا النحو يبدو سقراط كفيلسوف يؤمن بأنّ وضع الأرض في السماء - سواء أكانت في المركز أم لا - وكذلك الأجرام السماء يمكن تفسيرها ببيان حقيقة تنظّم هذه الموجودات، وأنّها «في موضعها على أفضل نحو ممكن»، وأنّها أيضاً ككلّ تخدم «الهدف العظيم للكون»، وقوله: إنّ «لن يبحث عن آية علة أخرى» - أعني أنّه لن يبحث عن أيّ تفسير آخر غير التفسير الغائيّ - دليل على أنّه أدرك التمييز بين التفسير الغائيّ والتفسير الآليّ ورفض الأخير. وهذا أمرٌ واضح حين يضيف: إنّ خيبة أمله كانت شديدة في إنكساجوراس بمجرد ما اكتشف أنّه بعدما وعد بالتفسير الغائيّ في بداية حديثه يلجأ في نهايته إلى التفسيرات الآليّة وحدها. ويقول أيضاً: «أيّ آمال توقّعتها، وأيّ حزن أصابني بعد خيبة الأمل! فكلمّا تقدّمت في قراءة الكتاب وجدت فيلسوفاً لا يستخدم العقل ولا أيّ مبدأ من مبادئ النظام، لكنه يلجأ إلى الهواء، والأثير، والماء وأشياء أخرى غريبة. ولذلك خيل لي أنّ حالته تشبه حالة رجل يقول: إنّ سقراط في كلّ ما يعمله يعمل حساب العقل، ثمّ يأتي بعد ذلك ليقول وهو يفسّر تفصيلات السلوك: إنّني جالس الآن هنا لأنّ جسمي يتكوّن من عظام وعضلات، وإنّ العظام صلبة، وإنّ لها مفاصل تبعدها بعضها عن بعض. أمّا العضلات التي يمكن

[1] راجع محاورات أفلاطون: محاورته فيدون 97 - 98.

لها أن تتوتر وتسترخي فإنها تلتفت حول العظام باللحم والجلد الذي يضم هذه جميعاً. وهكذا، فإن العظام عندما تتحرك والعضلات في استرخائها وتوترها فإن ذلك يجعلني، على سبيل المثال، قادراً على ثني أطرافي الآن، وذلك هو السبب الذي يجعلني أجلس هنا في هذا الوضع المنحني.. مهملاً تقديم العلة الحقيقية ألا وهي أنه بعدما رأى الأثينيون أنه من الأفضل أن أذان، رأيت أنا من جانبي أنه من الأفضل كذلك أن أجلس هنا وأن أتحمّل الحكم الذي أصدره..»^[1].

توضح هذه الفقرة ما يميز بين التفسير الغائي والتفسير الآلي، ويصف الأخير بأنه التفسير الأدنى، وليس التفسير «الصحيح» الذي يكمن في أغراض الأثينيين، وفي غرض سقراط نفسه، وتقدم الرواية من منظور العضلات والمفاصل والعظام التي تفسر «لماذا يجلس سقراط في هذا الوضع المنحني» وذلك بالطبع بتفسير آلي، وهو، إذا جاز لنا أن نستخدم الطابع البدائي لعلم الفسيولوجيا (علم وظائف الأعضاء) هو بالضبط نوع التفسير الذي يوصف بأنه «علمي» كما يقول علماء الفسيولوجيا وعلماء النفس في يومنا الراهن.

6 - التفسير الغائي عند سقراط وأفلاطون:

الواضح أن كلمات سقراط تقدم لنا تحيزاً وميلاً نحو التفسير الغائي، ورفضاً للتفسير الآلي، في حين يظهر عصرنا الحديث، وبتأثير العلم، ميلاً إلى رفض الاتجاه الغائي، وتحيزاً إلى الآلي. طالما أن هذين النوعين من التفسير، لا يتناقض الواحد منهما مع الآخر، فإن كلاً من التحيزين غير منصف. مع ذلك، يبدو لي أن سقراط يستحق اللوم بسبب الفكرة التي يقولها ويحاول عصرنا الحديث استبعادها تماماً من مجال التفسير.

الواقع أننا لا نعرف على وجه الدقة، ما إذا كانت الفقرة التي اقتبسناها تمثل رأي سقراط نفسه، أو رأي أفلاطون راوي سيرته. غير أن في فلسفة أفلاطون يسود الباعث الغائي، فلو بلغنا أرقى درجات المعرفة - بل لو كان لدينا، في الواقع، العلم بكل شيء - لكان علينا - في رأيه - أن نفهم كل شيء موجود في الكون من منظور ما يسميه «مثال الخير». ويمكن أن نشرح ذلك بإيجاز: نحن نقبل كوقائع صلبة أن للمكان ثلاثة أبعاد، وأن هناك ثلاثة أنواع من الزوايا: حادة، قائمة، ومنفرجة، وأن هناك نوعين من الأعداد: الفردية والزوجية، وأن الطبيعة وبنية العالم هي بصفة عامة على نحو ما نجدها، ونحن نسلّم بهذه الحقائق، ولكن، لماذا تكون على نحو ما هي عليه؟ لماذا يكون للمكان ثلاثة أبعاد ولا يكون له اثنان وعشرون؟ (ليس المهم أن ما نعرف العدد الصحيح)؟ افترضوا أننا اكتشفنا كأمر واقع أن للمكان ستة أبعاد، فلن يكون ذلك جوابنا عن سؤال أفلاطون، بل سيظل يتساءل: لم كان العدد ستة، وليس سبعة، أو سبعة عشر؟. في كل الأحوال، وأياً يكن العدد، فهي

[1] أنظر المحاورات - محاورات فيدون 97 ج د، هـ.

حقيقة صادمة لم يُقدّم لها تبريراً. ثمّ لماذا يكون هناك ثلاثة أنواع من الزوايا، ونوعان من الأعداد؟.. باختصار، لماذا يكون العالم على نحو ما هو عليه، وليس على أيّ نحو آخر؟ وفي استطاعة المرء أن يتساءل بالطريقة نفسها: لماذا يغلي الماء في درجة 100 مئوية ولا يغلي في درجة أخرى؟.. هذا بالضبط هو نوع الأسئلة الذي تصفه الوضعيّة المنطقيّة بأنه سؤالٌ لا معنى له.

لقد رأى أفلاطون أنّه يمكن الإجابة عنها لو نحن استطعنا أن نرى الأشياء من منظور «مثال الخير». فلا بدّ حينئذٍ من أن يكون هناك مبرّر أو علّة تجعل كلّ شيء على ما هو عليه. ما لم تكن هناك علّة Reason تجعل العالم على ما هو عليه، فسوف يكون عالماً غير معقول، وهذا ما يُسلم به. سوى أنّ علّة الأشياء لا يمكن أن تكون أسباباً آليّة، لأنّ السببيّة الآليّة هي باستمرار واقعة صمّاء غير معقولة، وفي أحسن الأحوال مجرد واقعيّة تقول: إنّ كذا وكذا من درجات الحرارة تحدث الغليان، على حين أنّ درجات أخرى من الحرارة لا تفعل ذلك. فينبغي أن تكمن المبررات أو الأسباب في هذه الحالة، أو أنّها تكمن في أغراض من نوع ما. لذا يجب أن تكون هناك ثلاثة أبعاد لا أربعة، لأنّ الأبعاد الثلاثة في التخطيط النهائي للأشياء - وهو تخطيط لا ندركه - هي أفضل من الأربعة بالنسبة إلى مثال الخير كما يقول أفلاطون.

وعليه، فإنّ كلّ واقعيّة تفصيليّة في العالم تبدو لنا غير معقولة. بمعنى «أنّها توجد على ما هي عليه فحسب»، إذن، لا بدّ من أن تكون هناك علّة ومبرّر لوجودها على هذا النحو، كما لا بدّ من أن تكمن العلّة النهائيّة هي التي تخدم وجود غرض ما يكون خيراً. فقد تقدّم أسباباً آليّة للأشياء، وربما كانت هذه الأسباب مهمّة وصحيحة ومفيدة، لكنّها في النهاية لا تفسّر شيئاً. صحيح أنّ الماء يغلي في درجة حرارة معيّنة، وربما أمكن تقديم تفسير آليّ من هذا النوع عن طريق الجزئيّات، والذرات، والإلكترونات، غير أنّنا مهما سرنا في هذا الطريق العلميّ، فسوف نقول في شيء من التفصيل، يقلُّ أو يكثر، ماذا يحدث وليس لماذا يحدث؟ وسيظلّ العالم واقعة فجّة توجد على نحو ما هي عليه من دون تقديم أيّ مبرّر أو علّة لذلك. فالجزئيّات والإلكترونات تسلك بهذه الطريقة وليس بطريقة أخرى، ولو استطعنا أن نرى الغرض النهائيّ للأشياء، وأن نرى الأشياء في ضوء «مثال الخير»، فإنّنا بهذه الطريقة وحدها نستطيع أن نفهم العالم، وأن يكون واضحاً ومعقولاً، أمّا العالم الذي نراه من دون هذه الرؤية النهائيّة للخطة فلن يكون سوى حزمة من «الوقائع» اللامعقولة، والتي لا معنى لها.

الواقع أنّ أفلاطون نفسه لم يعترف بأنّه يملك أيّة تفسيرات نهائيّة للعالم. فما يسميه بـ«المعرفة الحقّة» أو الصحيحة هي المثل الأعلى الذي يفوق البشر، ولا يستطيع الموجود الفاني بلوغه، وإنّما الله وحده هو الذي يملك مثل هذه المعرفة. مع ذلك، فإنّ على الفلسفة أن تكابد لبلوغ هذا المثل الأعلى. ورغم أنّ المرء لا يستطيع بلوغه من خلال العقل حتى في حالته النقيّة الخالصة، فيبدو أنّ أفلاطون اعتقد أنّ الإنسان قد يمكنه أن يلمحه أو يُلقي عليه نظرة خاطفة عن طريق الأساطير والتشبيّهات المجازيّة والتصويرات. والقول بأنّ ثمة خطّة أو غرضاً للأشياء، هو أساساً جزء من

النظرة الدينيّة للعالم سواء ارتبطت بالعقيدة التألّهيّة التي تقول بوجود إله أو آلهة أم لا. وحيثما وجدناها عرفنا أنّ النظرة الدينيّة تعمل.

لقد كان أفلاطون فيلسوفاً متديّناً بعمق، وتدهشنا كتابات أرسطو من حيث إنّها أكثر برودة من كتاباته، فالشعور الدينيُّ أو الصوفيُّ لا يتغلغل فيها بالقدر نفسه الذي نجده عند أستاذه. وما ذاك إلاّ لأنّ فلسفة أرسطو أكثر واقعيّة وأقلّ إلهاماً بالمقارنة مع فلسفة أفلاطون، مع ذلك، فقد أخذ أيضاً بوجهة نظر غائيّة عن العالم. ولن أقدم هنا أيّة تفصيلات عن الغائيّة عنده، فقد أكّدت وجهة النظر التي نودّ عرضها على نحو كاف، وهي أنّ الإيمان بوجود غرضيّة كونيّة ليست من إبداع الديانة المسيحيّة وإنّما هي تضرب بجذورها في أعماق الماضي البعيد.

صحيح أنّه كانت هناك أشكال كثيرة من الآليّة في الفلسفة اليونانيّة القديمة، فالفلاسفة الأوائل، من طاليس إلى أمباد قليس، كانوا يؤمنون بها. وكذلك في فلسفة ديمقريطس الذي كان معاصراً لسقراط، والذي صاغ نظريّة مفصّلة في الذرّة عن المادّة. ولقد أثرت الآليّة التي كانت عند اليونان في العلم الحديث، لكن ما تشرّبت به العصور أساساً من اليونان هو فكر أفلاطون وأرسطو وليس فكر ديمقريطس وخلفائه من أتباع المذهب الآليّ. ورغم أنّ المذهب الآليّ يوجد دائماً في أيّ تفكير بشريّ متقدّم، فقد كان استعادة للأرومة الأصليّة، في الثقافة الغربيّة حتى ظهور العلم الحديث.

أمّا الديانة المسيحيّة فلم تبدأ - بل واصلت فحسب - الطابع الغائيّ في تفكير العالم الغربيّ. ولا شكّ في أنّ تفصيلات التخطيط الغائيّ المسيحيّ ليست هي نفسها تفصيلات أيّة فلسفة يونانيّة رغم التأثير الهائل لكلّ من أفلاطون وأرسطو على اللاهوت المسيحيّ. غير أنّ رؤية أفلاطون لغرضيّة العالم في صورة الخير تتلاءم تماماً مع التخطيط المسيحيّ لعالم خلقه إله خير وحكمة لأغراض معيّنة. والنتيجة التي تنبثق هي أنّ تصوّر العالم على أنّ له غرضاً، وأنّه عالم تبدو فيه جميع الأحداث غير معقولة وغير واضحة، يجد له معنى في ضوء الغرضيّة الكونيّة التي يبدو فيها الخليط من التفصيلات التي لا معنى لها في الظاهر، وحتى كلّ ما يظهر من شرٍّ يمكن أن يراه المرء - لو استطاع أن يصل إلى الرؤية الإلهيّة - متناسباً مع التخطيط الضخم للأشياء. كما تجد معناه في ضوء الكلّ، وذلك هو ما نستطيع أن نسمّيه ببساطة بالنظرة الغائيّة للعالم، وهي جزء من التراث العقليّ والروحيّ للرجل الأوروبيّ على مدى ألفين من السنين، منذ عصر سقراط في القرن الخامس قبل الميلاد، حتى العصور الحديثة تقريباً. أمّا ما حدث لهذه النظرة في القرن السابع عشر، وما كان من تأثير الظهور المفاجئ للعلم عليها - بطرقه الآليّة في التفكير، فتلك مشكلة تنتمي إلى جزء متأخّر من قصّتنا.

السيرة الذاتية

والتر تيرينس
ستيس

وُلد والتر تيرينس ستيس عام ١٨٨٦ م في «هامبستيد» بلندن، من عائلةٍ عسكريةٍ إنكليزيَّة. تلقَّى تعليمه في كليَّة «باث» منذ عام ١٨٩٥ م إلى عام ١٩٠١ م، وكليَّة «فيتس» في اسكتلندا من عام ١٩٠٢ م إلى عام ١٩٠٤ م، ولاحقًا التحق بكليَّة «ترينيتي» في دبلن بإيرلندا.



لم يرغب والتر في امتهان مهنةٍ عائلته، بل فضَّل أن يتَّبَع مسارًا دينيًّا وفلسفيًّا؛ حيث كان ينوي أن يصبح كاهنًا في الكنيسة الأنغليكانية، بعدما شهد تحولًا دينيًّا كبيرًا في سنِّ المراهقة، لكنَّه أثناء وجوده في كليَّة «ترينيتي» تعمَّق في دراسة الفلسفة متأثرًا بأساتذته، وتخرَّج فيها عام ١٩٠٨ م، ثم حصل على درجة الدكتوراه في الأدب من الكليَّة نفسها عام ١٩٢٩ م.

ولكن، بضغط من الأسرة، انضمَّ إلى الخدمة المدنيَّة البريطانيَّة؛ وخدم عامي ١٩١٠ م و١٩٣٢ م في سيلان (سريلانكا حاليًّا)، التي كانت آنذاك جزءًا من الأمبراطوريَّة البريطانيَّة، وشغل مناصب عدَّة في الحكومة السيلانيَّة، من ضمنها قاضي المقاطعة عام ١٩١٩ م، وعمدة العاصمة «كولومبو» عام ١٩٣١ م، ولا يزال هناك شارع يحمل اسمه إلى الآن.

بعد أن أنهى خدمته المدنيَّة عام ١٩٣٢ م، عُيِّن والتر في جامعة «بريستون» بولاية نيوجيرسي الأمريكيَّة؛ حيث عمل محاضرًا ثمَّ أستاذًا في قسم الفلسفة، وظلَّ يشغل هذا المنصب إلى أن تقاعد عام ١٩٥٥ م، وحصل بعد ذلك على لقب الأستاذ الفخريِّ. ومن مؤلَّفاته الفلسفيَّة: «التاريخ النقديُّ للفلسفة اليونانيَّة»، و«فلسفة هيغل»، و«معنى الجمال»، و«مصير الرجل الغربيِّ»، و«الدين والعقل والحديث».

تُوفيَّ والتر ستيس عام ١٩٦٧ م، في «لاجونا بيتش» بولاية كاليفورنيا الأمريكيَّة.

لائحة المصادر والمراجع

1. سفر التكوين- الإصحاح الأول: 3.
2. يبدو ستيس هنا وكأنه يؤسس لنظرية معرفة أنطولوجية انطلاقاً من الغرض باعتباره غاية الله من خلق العالم، والآثار المعرفية المترتبة على هذا الاعتبار.
3. حين يذهب والتر ستيس بالسببية إلى أقصاها فإنه ينتقل إلى طور آخر من التنظير للغرضية يتمثل بتظهير عناية الله بالعالم كفعل متلازم مع فعل الخلق والصنع. وفي سياق نقده للنزعات العلمية التي سادت في أوروبا بقوة بعد عصر النهضة واستشرت في زمن التنوير، يرى ستيس أن العلميين انقلبوا على النتائج اليتافيزيقية التي استشعرها نيوتن وهو ينجز نظرياته في الفيزياء. لقد اعتقد نيوتن أن الله يعمل بلا انقطاع على تصحيح انحرافات الكواكب، غير أن من جاء من بعده استبعد الفعل الإلهي وأحلَّ محله قوانين طبيعية تتحرك ذاتياً. يعلّق ستيس على هذا فيقول: كان نيوتن مسيحياً خاشعاً للغاية. وهو يأخذ اللاهوت مأخذ الجد أكثر من العلم. ولا بدّ من أنه كان سيصاب بالهلع لو أنه تصوّر أنّ ما قام به طوال حياته سوف يقوِّض أركان الإيمان الديني.
4. يذهب الذين أخذوا بالقوانين الذاتية للعالم عقيدة لتفسير الوجود وفهمه، إلى حصر الغائية الكونية بقوانين الطبيعة. أمّا أصحاب مدرسة الدين الطبيعيّ ومنهم كبار من الفلاسفة وعلماء الاجتماع، فإنهم مع إيمانهم بوجود الله، لا يعتقدون بالأنبياء والرسل، أو بوجود وسائط بين الله والعالم، وذهبوا إلى أنّ العقل الطبيعيّ قادر على الوصول إلى الله من دون الأديان، ومن هؤلاء على سبيل المثال جون لوك، وجان جاك روسو، وفولتير.
5. راجع محاورات أفلاطون: محاورات فيدون 97 - 98.
6. أنظر المحاورات - محاورات فيدون 97 ج، د، هـ.

كمال الاستجلاء الإلهي بالإنسان الكامل تأصيل المفهوم في ضوء الوحي ومدرسة ابن عربي

صديقه محمدي

باحثة دكتوراه- جامعة باقر العلوم

محمد مهدي گرجيان

عضو الهيئة العلمية بجامعة باقر العلوم- إيران

ملخص إجمالي:

«الجلء» و«الاستجلاء» مصطلحان عرفانيان يُراد بهما التعرف على نظام عالم الوجود، ويشتملان على كلِّ التَّعِينَاتِ الحَقَّائِيَّةِ والخلقيَّةِ. ف«الجلء» هو ظهور وتجلي ذات الله تعالى لذاته وفي ذاته، و«الاستجلاء» هو ظهور وتجلي ذات الحق لذاته وفي تعيُناته الخلقية.

يحاول هذا المقال، ومن خلال المنهج الوصفيّ- التحليليِّ إجراء دراسة مقارنة في علاقة الجلء والاستجلاء الإلهيِّ بالإنسان الكامل من وجهة نظر الوحي ومدرسة ابن عربي. وسيُضح أن المراد النهائي للحقِّ تعالى من إيجاد المجالي والمظاهر، هو رؤية كمالته في مظهر ومرآة مغايرة. وهنا، يمكن الحديث عن الخصائص التي يجب أن يتحلَّى بها الإنسان ليظهر بوساطته سرُّ الحقِّ للحقِّ.

إذاً، بوساطة الإنسان يتحقَّق كمال الاستجلاء، ولكن يبقى السؤال حاضراً: هل هذه المرتبة هي بالقوَّة بالنسبة إليه؟ أم أنه المظهر الفعليُّ هو «الإنسان الكامل» الذي وصلت استعداداته إلى فعليَّاتها؟ لقد تحدَّث الوحي حول مفهومَي الجلء والاستجلاء؛ إذ تضمَّنت النصوص العرفانية العديد من الآيات والروايات في هذا الخصوص، حيث تتبيَّن من خلالها العلاقة الوثيقة بين العرفان والوحي، وصولاً إلى إثبات رجوع جذور العرفان إلى الوحي.

نشير إلى أن هذا البحث الأكاديمي تم تحت إشراف العلامة البروفسور يد الله يزدان بناه أستاذ الفلسفة والعرفان النظري في الحوزة العلمية في قم.

* * *

مفردات مفتاحية: الجلء، الاستجلاء، كمال الجلء والاستجلاء، الإنسان الكامل، مدرسة الوحي، ابن عربي.

تمهيد:

المقصود من مصطلحي "الجلاء" و"الاستجلاء" هو فهم نظام عالم الوجود. وإذا كتان لكليهما موقعاً ومكانة في العرفان النظري^[1]، فلكل منهما استخدامات عديدة في الآيات القرآنية^[2] والروايات^[3]. وقد لجأ أهل المعرفة إلى الآيات والروايات في توضيحهما^[4]. جاء ذكر التجلي في اصطلاح العرفاء المسلمين على معنيين: "محمورية الإنسان" و"محمورية الكون":

المعنى الأول؛ عبارة عن ظهور ذات وصفات وأفعال الحق تعالى في ضمير السالك^[5].

المعنى الثاني؛ عبارة عن عالم الوجود، والتجلي وظهور الحق لذاته^[6].

لهذا تحوّلت نظرية الجلاء والتجلي مع أبعادها السلوكية في مدرسة ابن عربي إلى نظرية وجودية.

هذا المقال يسعى لدراسة الأبعاد الوجودية للنظرية، والتي على أساسها يتحقق الهدف من الخلق، ومن كمال الجلاء والاستجلاء مع الإنسان والتعريف الإنساني^[7].

1 - المباني الوجودية:

لا بدّ من القول أنّ التوضيح الدقيق لنظرية كمال الجلاء والاستجلاء الإلهي وارتباطه بالإنسان الكامل بحاجة إلى مبانٍ وجودية خاصة. لذلك؛ سنذكر بعض هذه المباني ذات الصلة الوثيقة بالموضوع.

1--1 وحدة الوجود وكثرة الظهور:

لعلّ أهمّ قضية في نظرية الوجود العرفانية هي الرؤية الخاصة للحق. وانطلاقاً من نظرية وحدة الوجود الشخصية، فإنّ المصداق الحقيقي لمفهوم الوجود والموجود ليس سوى الحق تعالى^[8]. ولأنّ وجود الحق لا نهاية له، فهو يتضمّن كامل الوجود والواقع. والكثرات الموجودة في العالم، هي مظاهر وشؤون وتجليات الحق تعالى. والكثرات المشهودة هي كثرة النسب والأحكام^[9]؛ أي أنّ

[1]- اصطلاحات الصوفية، ص 19؛ مصباح الأنس، ص 670-671؛ نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، ص 41.

[2]- سورة الأعراف، الآية 143؛ سورة الأعراف، الآية 3؛ سورة الحشر، الآية 3؛ سورة الشمس، الآية 2؛ سورة الليل، الآية 2.

[3]- نهج البلاغة، خ 108؛ الكافي، ج 8، ص 387؛ المحاسن، ج 2، ص 324.

[4]- شرح فصوص الحكم، ص 157.

[5]- اصطلاحات الصوفية، ص 230؛ مجموعة رسائل ابن عربي، ج 1، ص 561.

[6]- اصطلاحات الصوفية، ص 19؛ مصباح الأنس، ص 670-671؛ نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، ص 41.

[7]- شرح فصوص الحكم، مؤيد الدين الجندي، ص 157.

[8]- الفتوحات المكية، ج 8، ص 49؛ ج 2، ص 313؛ ج 3، ص 101، 103، 567.

[9]- المصدر نفسه، ج 3، ص 527.

الإضافة الإشراقية والكثرات هي ظلُّ ذلك الوجود الواحد. وإذا كانت هذه الكثرات تعبر عن حقيقة مقبولة، فهي لا تستلزم قبول حقيقة وصف الوجود عند إطلاقه عليها؛ وإنما يطلق الوجود على الكثرات الشأنيّة من باب المجاز والعرض^[1]. كما أنّ مصداق الوجود بالذات يحمل صفة خاصّة باسم "الإطلاق" و"عدم التناهي" التي تمنع الاتّصاف الحقيقيّ لأيّ أمر آخر بصفة الوجود^[2].

وقد أشار ابن عربي في آثاره وبشكل واضح إلى مسألة وحدة الوجود^[3]، ثمّ عمد تلامذته وشارحوه إلى بسط الكلام حول هذه النظرية^[4]، مع التذكير بأنّه لا يلزم من هذه النظرية نفي الكثرات الإمكانية.

المسألة المهمّة هنا، هي التّمييز بين "المعدوم المحض" و"مصداق الوجود بالعرض". ووجود الكثرات الخلقية في العرفان النظريّ، هو وجود "بالعرض والمجاز". وهذه الكثرات الخلقية موجودة بالحيثية التقيديّة الشأنيّة للحقّ، كما أنّ كثرة الأسماء والصفات موجودة بالحيثية التقيديّة الاندماجية^[5]. ويجري الحديث في العرفان النظريّ عن نظام التجليّ؛ لتبيين وتحليل الكثرات.

1-2 مظاهر وتجليات الحق:

حريّ القول أنّ "نظام التجليات" في الرؤية العرفانية هو أساس لفهم وتوضيح وحدة الوجود، ويُعتمد عليه في التحليل الصحيح للكثرات الموجودة في العالم، وكيفية إيجاد الموجودات من المبدأ الأوّل وربط الواحد بالكثير. والمقصود من التجليّ خروج المطلق من مقام إطلاقه وتلبّسه بالتقيّد والتعنين. وهذا التجليّ الإلهيّ؛ أي الفيض الإلهيّ الدائم، هو سبب إيجاد ما سوى الله، وهو مستمرٌّ من الأزل إلى الأبد؛ حيث يظهر في كلّ مظهر بصورة من صورهِ اللامتناهية^[6].

يقول ابن تركة إنّ "الاختلاف بمعنى التكثر يُتوهم في مراتب تنزلاته ومجالي ظهوراته بحسب شؤونه الذاتية وأحواله"^[7]، فأسند الكثرة والاختلاف إلى مراتب التنزلات ومجالي الظهورات. لذلك؛ وطبق هذه الرؤية، ففي غيب الهوية المعبر عنها بالإطلاق الذاتيّ واللاتعنين، لا يمكن الحديث عن أيّ اسم من الأسماء؛ بل تلك الذات هي مجمع الأضداد ومحلّ أنس وحضور جميع المراحل^[8]. من أجل ذلك يعتقد العرفاء أنّ كلّ تجلٍّ وظهور هو اسم من الأسماء الإلهية.

[1]- نقد النقود في معرفة الوجود (جامع الأسرار)، ص 659.

[2]- مبادئ وأصول العرفان النظريّ، ص 161.

[3]- الفتوحات المكية، ج 8، ص 49؛ ج 2، ص 313؛ ج 3، ص 527، 567؛ ج 3، ص 101، 103.

[4]- شرح فصوص الحكم القيصري، ص 16؛ شرح مقدّمة القيصري، الأشثاني، ص 147؛ تمهيد القواعد، ص 106؛ مصباح الأنس، ص 164.

[5]- مبادئ وأصول العرفان النظريّ، ص 167-197.

[6]- النصوص، صدر الدين القونوي، ص 10؛ تمهيد القواعد، ص 304.

[7]- تمهيد القواعد، ص 118.

[8]- تحرير تمهيد القواعد، جوادي الأملي، ص 403-404.

1--3 الأسماء الإلهية:

الاسم في المصطلح العرفاني عبارة عن تركيب الذات الإلهية مع صفة من الصفات. طبعاً، الصفة مع نسبة خاصة هي "الإضافة الإشراقية" الخاصة بالحق تعالى. وتحصل النسب الإشراقية بسبب التنزل من مقام الذات المطلق في المراتب والمواطن المتعينة والمقيّدة. وهذه النسب الإشراقية معدومة بالذات وموجودة بالعرض؛ أي أنّ النسب المذكورة موجودة بالحيثية التقييدية الشائبة للحق تعالى. إنّ ذات الحق تعالى، وبوساطة تجلّيه الواسع (الفيض المنبسط) تمتلك الكمالات كافة على شكل اندماجي، وتظهر في مواطن كثيرة بجلوات متعدّدة وهي موجودة وسارية في كافة المراتب وفي كلّ مقيّد^[1]. في هذا الخصوص، يعتبر ابن عربي أنّ الكثرة تتحقّق في موطن الأسماء فقط، ويقصد بالأسماء النسب والصفات والشؤون العدمية^[2]. كذلك يبيّن العرفاء أنّ موجودات العالم كافة، هي أسماء الحقّ تتحقّق بسبب الإضافات والنسب الإشراقية، ولئن لم يلتفت العارف إلى هذه الإضافات والنسب، سيصل إلى الذات المطلقة الواحدة^[3].

1--4 الحبّ الإلهي وظهور الكثرة في عالم الوجود:

يعتقد أصحاب المعرفة أنّ الكثرات المشهودة في العالم تنشأ من ظهور وتجلّي نور الحقّ في التعيّنات، وأنّ الذات الإلهية خرجت من الخفاء بظهورها في الوجود المنبسط. حيال ذلك، يرى ابن عربي أنّ سبب ظهور وتجلّي الحقّ، إنّما هي الحركة الحبيّة الإيجادية. والحركة الحبيّة هي حركة مظهرها إيجاد العالم^[4]. ويُعتقد بأنّ الرسول الأكرم (ص) قد نبّه إلى هذه الحقيقة في الحديث القدسي: "كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق". ولو لم يكن هذا الحبّ موجوداً لم يظهر الخلق في الوجود الخارجي^[5].

بيان ذلك؛ أنّ عالم الحقّ بذاته يستلزم العمل بالكمالات، وعلم الحقّ بالكمالات الذاتية والأسمائية هو منشأ الحركة الحبيّة لإيجادها، إلّا أنّه لا غير في ذاك المقام ولا قابل لقبول الفيض، ورحمة الحقّ الذاتية الطالبة للظهور قد سبقت الخفاء والبطون، وسبب إيجاد القابل هو وجود الرّحمة الإلهية الواسعة^[6].

أمّا الفرق بين الحركة الحبيّة والحركة الفلسفية فمقتضاه أنّ الحركة الفلسفية هي خروج تدريجيّ

[1]- مبادئ وأصول العرفان النظري، ص220.

[2]- فصوص الحكم، ابن عربي، ص76.

[3]- مفاتيح الإعجاز في شرح گلشن راز، ص625؛ مبادئ وأصول العرفان النظري، ص222-229.

[4]- الفتوحات المكية، ص12، ص585 و564.

[5]- شرح فصوص الحكم، القيصري، ص1128.

[6]- مصباح الأنس، ص202، 323.

من القوَّة إلى الفعل^[1]، بينما تطلق الحركة الحبيَّة على الحقِّ تعالى الفاقِد لكلِّ استعداد وقوَّة. ولذا، فهي التفصيل الأسمائيُّ لإجمال الدَّات وظهور الحقِّ تعالى في صور الأسماء والصفَّات. وتشتمل على الأسماء والصفَّات الإلهيَّة كافَّة. فالذات الغيبيَّة ومقام الأحدىَّة الإلهيَّة، وذاك العماء والعنقاء، كنز مخفيُّ لا مجال للحركة فيها، إلَّا أنَّ لها حركة على أساس المحبَّة في ظهور الأسماء والصفَّات وإيجاد المخلوقات، وقد ظهرت هذه الحركة في جميع الموجودات على شأنٍ أعمَّ من المجرَّدات والماديَّات على أساس المحبَّة^[2].

تبدأ الحركة الحبيَّة من الصقع الربوبيِّ، وهي تظهر في التعيَّن الثاني انطلاقاً من التعيَّن الأوَّل والشعور بالكمال الأسمائيِّ. كما تُطلق على تجلِّي الذات الأوَّل ومنشأ التوجُّه للكمالات المندرجة في الذات، وطلب تفصيل هذه الكمالات، "التجلِّي الذاتي الأحدىِّ" و"الكمال الأوَّل". والشهود في التعيَّن الأوَّل، هو شهود المفصَّل في المجمال^[3]. وأمَّا الشهود في مرحلة الأحدىَّة والكمالات الأسمائيَّة، فهو بشكل مفصَّل وظهور المفصَّل في المراتب المتعدِّدة والتمايز^[4]. ومع اتصال ذات الحقِّ تعالى بالكمالات الأسمائيَّة نصل إلى الحركة الحبيَّة لإيجاد الكمالات الأسمائيَّة؛ لأنَّ سريان الحبِّ في الأسماء والحقائق، يجعلها مُحبَّةً للظهور وطالبة له. هذا الأمر هو الذي يوجب الكمالات الأسمائيَّة ووجود الحقائق في الخارج^[5]. ومن هذا النحو، يوجد الحقُّ كمالاته الأسمائيَّة في الخارج، ويخلق العالم. وهكذا فإنَّ ظهور وتجلِّي الله تعالى الذي يُعبَّر عنه بالجلء، ليس سوى الاستجلء الإلهيِّ والشهود في الغير، والذي يتحقَّق بوساطة الإنسان^[6].

2 - علاقة كمال الجلاء والاستجلء الإلهيِّ بالإنسان الكامل:

يجري الحديث في العرفان النظريِّ عن مصطلحيَّ الجلاء والاستجلء، وهو على ارتباط وثيق بمبحث الإنسان الكامل وعلاقته بالله تعالى. وهذا ما سنوضحه في ما يأتي:

2--1 الجلاء والاستجلء الإلهيِّ:

تعود جذور الجلاء والاستجلء إلى "جلو"، وهو مصدرٌ ثلاثيٌّ مجردٌ ومصدر باب الاستفعال. ويعتبر ابن الأثير أنَّ المقصود من الجلاء الكشف والإيضاح^[7]. واعتبر الفراهيدي أنَّه بمعنى

[1]- الحكمة المتعالية، ج3، ص24.

[2]- مشارق الدراري، ص123-126؛ مصباح الأنس، ص201-202.

[3]- المصدر نفسه.

[4]- مصباح الأنس، ص321.

[5]- مشارق الدراري، ص125-127؛ مصباح الأنس، ص323.

[6]- نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، ص85؛ النفحات الإلهية، ص49.

[7]- النهاية في غريب الحديث والأثر، ج1، ص290.

الانكشاف والظهور^[1]. والجلاء في مصطلح العرفاء يعني الظهور الشهود: "الجلاء" عبارة عن ظهور وتجلي ذات الله تعالى لذاته وفي ذاته. وبعبارة أخرى، "الجلاء" عبارة عن مشاهدة الحق ذاته من دون وساطة التعيينات الخلقية. وتحصل هذه الحقيقة في التعيين الأول والتعيين الثاني. لذلك؛ يطلق على كل واحد من تعيينات الحق -أي التعيين الأول والثاني- المرتبة الجلائية أو التعيين الجلائية. أمّا الاستجلاء فعبارة عن ظهور وتجلي ذات الحق لذاته وفي التعيينات الخلقية^[2]. ومن هنا، فالحق تعالى يظهر بداية في الأغيار، ثم يشاهد ذاته فيها^[3].

2--2 علاقة الجلاء والاستجلاء الإلهي بالإنسان:

يعتقد العرفاء أنّ كمال الجلاء والاستجلاء الإلهي يحصل بوساطة الإنسان فقط^[4]؛ لأنّ المقصود النهائي للحقّ تعالى من إيجاد العالم، مشاهدة كماله في مظهر ومرآة مغيرة، والإنسان هو الوحيد الواجد لجميع أسماء وصفات الحقّ الكمالية، وبوساطته يظهر سرّ الحقّ للحقّ وبه تُعرف أسرارهِ. لهذا، سيذهب ابن عربي إلى القول أنّ للحقّ سبحانه من حيث أسمائه الحسنى والتي لا تبلغه الإحصاء أن يرى أعيانها. وإن شئت قلت: أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كلّهُ؛ لكونه متّصفاً بالوجود ويظهر به سرّه إليه. فإنّ رؤية نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرأة^[5]. وعليه؛ فالإنسان هو التجليّ الأعظم الذي يُشاهد فيه الحقّ تعالى ذاته وكلماته الأسمائية. واستناداً إلى الحديث: "أنّ الله خلق آدم على صورته"^[6] يرى العرفاء أنّ صورة الحقّ مختصة بالإنسان؛ لأنّ الإنسان هو مظهر كلّ الأسماء والصفات الإلهية على نحو أحديّة الجمع. والمقصود بصورة الحقّ من وجهة نظر العرفاء، هي الجهة الفاعلية أو الأسماء الإلهية. لذلك؛ فإنّ الأسماء الإلهية جميعها متحققة في الإنسان، ثمّ إنّ الأسماء الإلهية كافة تتحقّق في مرتبة التعيين الثاني في اسم الله الجامع. إذًا، الإنسان هو الموجود الوحيد الذي يمكن أن يتحقّق اسم الله الجامع فيه، وعليه، فهو تجليّ الاسم الإلهيّ الأعظم.

يقول ابن عربي: "وكان الإنسان مختصراً من الحضرة الإلهية؛ ولذلك خصّه بالصورة، فقال إنّ الله خلق آدم على صورته"^[7]. ولا وجود لأيّ مرتبة ومقام آخر من مراتب الوجود سوى الإنسان الذي يشكّل غاية التجليّ وكمال جلاء واستجلاء الحقّ^[8]. أمّا السؤال الذي يطرح هنا هو التالي:

[1]- معجم مقاييس اللغة، ج1، ص468.

[2]- النفحات الإلهية، ص39.

[3]- مصباح الأنس، ص670-671؛ نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، ص41.

[4]- شرح فصوص الحكم، مؤيد الدين الجندي، ص157.

[5]- فصوص الحكم، ابن عربي، ص48-49.

[6]- بحار الأنوار، ج4، ص12.

[7]- نقش الفصوص، ابن عربي، ص3.

[8]- شرح فصوص الحكم، مؤيد الدين الجندي، ص157.

لماذا اختُصَّ الإنسان من بين موجودات العالم بالجلاء والاستجلاء الإلهي؟ والجواب هو في الالتفات إلى بعض خصائص الإنسان في منظومة معرفة الإنسان عند ابن عربي. وتوضيح ذلك، أن من أبرز وأهم خصائص الإنسان جامعيتته؛ فإن كان الوجود بأكمله مظهر وتجلي الحقائق الإلهية وبسط كمالات الحق تعالى، فالإنسان هو الوحيد من بين هذه الموجودات الجامع لكافة حقائق العالم المتفرقة^[1]. ثم "إن هذه الحقيقة الواجدة لجميع حقائق العالم هي فوق عالم الأكوان، وهو الوحيد الذي يمتلك قابلية الصعود إلى الصقع الربوبي. والذات الإلهية تتجلى بأكمل أوجهها في الإنسان؛ ليكون الإنسان المظهر الكامل والوحيد لله تعالى"^[2].

من جملة خصائص الإنسان الأخرى جامعيتته للأضداد. فهو يمتلك صفات وخصائص لا يمتلكها أي من موجودات العالم. في هذا الخصوص يعتقد ابن عربي بأن الإنسان جامع للأضداد من قبيل "الحادث والقديم"، "الحادث والأزلي"، "الدائم والأبدي" و"الظاهر والباطن"^[3]. ومن جملة خصائص الإنسان الأخرى؛ الاعتدال في الجامعية. ورغم أن الإنسان جامع لجميع الحقائق الإلهية والكونية، فهو يمتلك علاقة متساوية مع كافة هذه الحقائق، فهو الذي يؤدي حق الحق وحق الخلق^[4]. وبعبارة أخرى، أن الأمر الإلهي يقتضي الصورة المعتدلة، فلا تغلب الوحدة الذاتية ولا الكثرة الإمكانية؛ ليمتلك قابلية مظهرية ذات الحق في بعدي التفاصيل الأسمائية وأحديّة الذات الجمعية. وتلك الصورة المعتدلة هي التي تُشكّل نشأة الإنسان العنصرية. لذلك؛ كانت حقيقة الإنسان هي البرزخ بين الوجود والإمكان، وهو الكون الجامع^[5]. وهو آخر تنزلات الوجود والحاصر للأمر الإلهي^[6].

يتّضح ممّا تقدّم جواب السؤال المتقدّم، انطلاقاً من رؤية أصحاب المعرفة، وعلى أساس الحديث الشريف: "فخلقت الخلق؛ لكي أعرف"^[7]، ذلك بأنّ الحبيّ للحقّ تعالى سار في المظاهر الوجودية كافة، وكلّ موجود مظهر لله تعالى بمقدار مرتبته وسعته الوجودية. والذي يخصّص الإرادة الإلهية بعد التجلي الذاتي والأسمائي بالتجلي الثالث الجامع للجمع التفصيل، هو عين الإنسان الثابت صاحب بعدي البطون والظهور، وجهتي الحق والخلق.

معنى هذا أنّ صورة باطن الإنسان برزخ جامع للوجود والمكان؛ أي أنّه واجد لكلّ التعيّنات

[1]- التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، ص 108.

[2]- فصوص الحكم، ابن عربي، ص 49-50.

[3]- فصوص الحكم، ابن عربي، ص 56؛ شرح فصوص الحكم، القيصري، ص 334، 405.

[4]- تمهيد القواعد، ص 180.

[5]- شرح فصوص الحكم، مؤيد الدين الجندي، ص 72.

[6]- فصوص الحكم، ابن عربي، ص 48.

[7]- بحار الأنوار، ج 84، ص 199.

والحقائق الوجودية والإمكانية. وأمّا صورة الإنسان الظاهرة فهي تتعلّق بالنشأة العنصرية^[1]. وهي المرتبة الأخيرة من تنزّلات الوجود. والخلاصة أنّ الإنسان في كماله هو حاصر الأمر الإلهي، والجامع لكافة قيود وتعيّنات المراتب المتقدّمة^[2].

إذاً، خلق العالم والإنسان في النظام العرفانيّ هو لأجل استجلاء الحقّ. ويمتاز عالم الوجود أو العالم الكبير بأنّ كلّ فرد أو كلّ مرتبة من مراتبه، تمثّل إسماً أو أكثر من الأسماء الإلهية. هنا يبيّن ابن عربي أنّ العالم مرآة غير مصقولة والإنسان هو الذي يجليها^[3]. والإنسان هو التجليّ الإلهيّ الأعظم وظهور الحقّ في مرآة الإنسان، هو ظهور في مرآة تامّة التجليّ؛ فيمكن القول بأنّه لا يوجد ظهور وتجلّ للحقّ تعالى أكمل منها^[4]. ولقد استند إلى الحديث المشهور: "إنّ الله خلق آدم على صورته"^[5]؛ ليوضح أنّ سرّ مظهرية الإنسان التامّة اشتماله على الصورة الإلهية^[6]. وفي هذا السياق، يشير الجامي في شرحه كلام ابن عربي إلى أنّ الإنسان هو خلاصة الحضرة الإلهية، وكلّ ما في الذات الإلهية من أسماء وصفات موجود في الإنسان على نحو أحديّة الجمع^[7].

2--3 علاقة الجلاء والاستجلاء الإلهيّ بالإنسان الكامل:

ما المقصود من الإنسان في هذا المبحث؟

صحيح أنّ الإنسان، وخلافاً لكلّ المجالي، هو مظهر الحقّ الكامل، فإنّ هذه المرتبة موجودة عنده بالقوّة. والإنسان الذي أوصل كلّ استعداداته إلى الكمال وإلى فعاليّاتها، إنّما هو الإنسان الكامل^[8]. وكلّ ما يتحقّق سوى الإنسان الكامل، هي محلّ تجليّ الحقّ التام^[9]، وهي مماثلة للمرتبة الإلهية^[10]. ومظهر الاسم الإلهيّ الجامع والجامع لكافة المراتب الإلهية والكونية من عالم العقول والمثال والمادة^[11]. الفرق الوحيد بين هذه المرتبة والمرتبة الإلهية باعتبار ربوبية الحقّ وربوبية الإنسان وظاهرية ومظهرية الإنسان^[12]. أمّا الحقيقة المحمّدية في رأي أصحاب المعرفة

[1]- مشارق الدراري، ص 135-136؛ شرح فصوص الحكم، مؤيد الدين الجندي، ص 151، 158.

[2]- مصباح الأنس، ص 624-625.

[3]- فصوص الحكم، ابن عربي، ص 48-49.

[4]- الإنسان الكامل أو القطب الغوث الفرد، ص 26.

[5]- الكافي، ج 1، ص 134.

[6]- الفتوحات المكية، ج 1، ص 216.

[7]- نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، ص 93.

[8]- تمهيد القواعد، ص 244.

[9]- النصوص القونوي، ص 42.

[10]- شرح فصوص الحكم، مؤيد الدين الجندي، ص 161.

[11]- المصدر نفسه، ص 117، 63.

[12]- شرح فصوص الحكم، القيصري، ص 24.

هي المصداق الأتمُّ لحضرة الحقِّ والمجلى الأكمل الذي يظهر فيه الحقُّ^[1]. وهي عين مقام مظهرية اسم الله الجامع في التعيُّن الثاني. والحقيقة المحمَّديَّة هي المرتبة التي اختصَّ بها أولاً رسول الله (ص). وبعد إثبات مقام التعيُّن الأوَّل، يكون الصادر الأوَّل ذاك المقام الوجوديَّ الذي تحقَّق قبل ظهور الأنبياء الآخرين في قوس النزول. لذلك؛ فالأنبياء وعلى رأسهم رسول الله (ص) يتحدون في تلك المرتبة في سيرهم التكامليِّ وفي قوس الصعود. وهذا المقام الوجوديُّ هو ربُّ أرباب العوالم كافة. وبعبارة أخرى، يتحقَّق هذا المقام في قوس النزول قبل أيِّ فرد آخر، وفي قوس الصعود يتصل به بعض الأفراد كالرسول (ص) وأهل البيت (ع)^[2].

إلى ذلك، استند ابن عربي إلى حديث "أول ما خلق الله نوري"، ليبين أنَّ الحقيقة المحمَّديَّة هي النور المحمَّديُّ، وهو نور قديم متقدِّم على المخلوقات كافة، والذي تجلَّى بشكل متوالٍ في وجود الأنبياء كافة، حتَّى وصل إلى التجليِّ الأخير؛ أي رسول الله محمَّد (ص). ولقد تجلَّت هذه الحقيقة في المراتب والدرجات المتنوعة في كسوة الأنبياء والأولياء والأقطاب، ثمَّ اتخذت صورتها الناسوتية في آخر مرتبة، فحملت عنوان خاتم الأنبياء^[3]. فكلُّ نبيٍّ من الأنبياء هو مظهر اسم من أسماء الحقِّ العامَّة، وكلُّ هذه الأسماء داخله في الاسم الجامع ومُظهِرة له^[4]. وعلى هذا الأساس، فإنَّ جميع مراتب ومقامات النبوة والرسالة والولاية تعود إلى الحقيقة المحمَّديَّة في الظاهر والباطن؛ هو قطب العالم، ومدار ومركز عالم الوجود وحقيقة واسعة إطلاقية، وهو واحد باعتبار الذات ومتعدِّد باعتبار ظهور الكثرات. هذه المرتبة محيطة بجميع مراتب الأنبياء؛ لأنَّ كافة مراتب الأنبياء متفرِّعة من هذه المرتبة المحمَّديَّة^[5].

تنبغي الإشارة إلى أنَّ الوجود الخاتم هو مرتبة قطب الأقطاب، ومبدأ إفاضة الفيوضات الإلهية. أمَّا سبب إطلاق ابن عربي مصطلح "حكمة فردية" على "الفصِّ المحمَّديِّ" فيعود إلى تصريحه التالي في "فصوص الحكم": "إنَّما كان حكمته فردية؛ لأنَّه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني؛ ولهذا بدئ به الأمر، وختم فكان نبياً وآدم بين الماء والطين، ثمَّ كان بنشأته العنصرية خاتم النبيين"^[6]. والحديث النبويُّ: "كنت نبياً وآدم بين الماء والطين" هو كلام عن الصادر الأوَّل على لسان النبيِّ. فالكلام عن المقام الوجوديِّ على لسان من اتَّحد به. إنَّ حضرة محمَّد (ص) هو التعيُّن الأوَّل وظهور ذات الأحديَّة الإلهية، ولا وجود لأيِّ تعيُّن في مرتبة أعلى أو مساوية له. لذلك؛ كان هذا

[1]- فصوص الحكم، ص 37.

[2]- شرح فصوص الحكم، القيصري، ص 117-127.

[3]- الفتوحات المكية، ج 1، ص 151.

[4]- شرح فصوص الحكم، الخوارزمي، ص 775.

[5]- شرح فصوص الحكم، الجندي، ص 708؛ نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، ص 37-38.

[6]- فصوص الحكم، ص 214.

التعینُ مشتَملاً على التعینات كافةً، وهو لا شكَّ واحد فرد، ولا يتقدّم عليه سوى ذات الأحديّة المطلقة.

3 - علاقة الجلاء والاستجلاء الإلهيِّ بالإنسان الكامل في مدرسة الوحي:

تحدّث الآيات والروايات حول مسألتي الجلاء والاستجلاء الإلهيِّ، وعمل المفسّرون على توضيح بعض زواياهما^[1].

3-1 الجلاء والاستجلاء الإلهيُّ في مدرسة الوحي:

استخدمت مادّة "ج ل و" في الآيات الشريفة في خمسة تراكيب^[2]، وتكرّر استخدام هذه المادّة أيضاً في الروايات^[3]. ومن بين جميع الروايات يمكن الإشارة إلى رواية: "إذا تجلّى الله لشيء خشع له كلُّ شيء"، والتي جاء ذكرها في المصادر العرفانيّة^[4].

طبق رواية "كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق؛ لكي أعرف"^[5]، فإن فلسفة إيجاد العالم تعين في التجلّي الناشئ من حبّ الظهور والإظهار الإلهيِّ. وظهور الكثرة في عالم الوجود هو حصيلة شوق الحقّ العظيم للظهور والمعرفة. يقول الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^[6]. وتحدّث الروايات عن العبادة بأنّها المعرفة. فحبُّ الحقّ تعالى لذاته وصورته؛ أي الأسماء والصفات وما يتبعها؛ أي الأعيان الثابتة، يؤدّي إلى إيجاد أرضيّة تجلّي الحقّ الفعليّ في المظاهر الوجوديّة طبق رواية "لولاك لما خلقت الأفلاك"^[7].

3-2 علاقة الجلاء والاستجلاء الإلهيِّ؛ الإنسان الكامل في مدرسة الوحي:

انطلاقاً من الصفات التي ذكرتها الآيات والروايات للإنسان، ليس لله تعالى ظهورٌ أكمل منه في حقائق العالم الأعلى والأسفل. ويشير إلى هذه الحقيقة ما جاء في الرواية: "خلق الله آدم على صورته"^[8]. ولم تكتفِ الروايات بالحديث عن الصورة الإلهيّة للإنسان؛ بل ثمة ما يشير إلى المضمون والمحتوى. جاء في الحديث الشريف عن الإمام الباقر (ع): "نحن وجه الله"^[9]. كما

[1]- الزمخشري، ج2، ص153؛ الطبرسي، ج4، ص730.

[2]- سورة الأعراف، الآية 143؛ سورة الأعراف، الآية 3؛ سورة الحشر، الآية 3؛ سورة الشمس، الآية 2؛ سورة الليل، الآية 2.

[3]- نهج البلاغة، خ108؛ الكافي، ج28، ص387؛ المحاسن، ج2، ص324.

[4]- الفتوحات المكيّة، ج7، ص312؛ نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، ص115.

[5]- بحار الأنوار، ج84، ص199.

[6]- سورة الذاريات، الآية 56.

[7]- بحار الأنوار، ج16، ص406.

[8]- بحار الأنوار، ج1، ص134.

[9]- الكافي، ج1، ص145.

تشير الآية الشريفة: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^[1] إلى ما يمتاز به الإنسان من وحدة في مقام تلقي الأسماء الإلهية. والإنسان هو الموجود الوحيد الذي عُجِنَ بأيدي الجمال والجلال الإلهي^[2]. والإنسان هو الوحيد المستعدُّ لتحمل الأمانة الإلهية^[3]. هو مثل الحق الأعلى والآية الإلهية الكبرى ومرآة تجلّي أسماء وصفات الحق تعالى. وإذا شاء الله تعالى مشاهدة عصارة الخلق كطيّ السجل^[4] على صورة جمعيّة، نظر إلى الإنسان.

ممّا لا شكّ فيه أنّ الدافع للحديث عن صورة الإنسان الإلهية، مردّه إلى جامعيتها في قوسي الصعود والنزول^[5]. فكلُّ القوابل وطبق قاعدة نظام العالم العامّة، مظهر اسم خاصّ ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾^[6]، إلّا أنّ الإنسان هو الوحيد الذي خلق بأيدي الجمال والجلال الإلهي، وهو مظهر اسم الله^[7]. لذا فإنّ جامعية الإنسان، التي تعني اشتماله على كلّ الأسماء والصفات الإلهية، هي واحدة من أبرز الخصائص المستفادة من الآية الشريفة: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإَيْدِي﴾^[8]. وخلق الإنسان بأيدي الله يحكي عن تشريف وتكريم خاصّ له. وفي هذا الصدد، يشير الفيلسوف الإسلاميّ العلامة الطباطبائي إلى أنّ خلق الإنسان بأيدي الله، دلالة على شرف الإنسان واهتمام الله تعالى بخلقه^[9]. فهو مائدة إلهية اجتمعت فيها الطبيعة والملكوت والجبروت والأهوت. وأشارت الآيات إلى خلقه في مقام توبيخ الشيطان: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإَيْدِي﴾.

ومن جملة خصائص الإنسان في النصوص الدينية، تعليم الأسماء الإلهية. وهنا توضح الآية الشريفة: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^[10]، الاستعداد والقابلية العالية عنده لإدراك حقائق العالم^[11]. والعلم الذي أُعطي لآدم هو حقيقة العلم بالأسماء، والتي كان الوحيد الجدير بتعلّمها. وإذا كان الإنسان يستحقُّ الخلافة الإلهية ويليق بها؛ فلأنه يمتلك العلم بحقيقة الأسماء، وليس لأنّه كان جاهلاً بها^[12]. والعلم بالأسماء الإلهية الحسنی أساس كمال الإنسان وسرّ جامعيتها والمقدّمة لامتلاكه القيم الإنسانية المتعالية؛ أي مقام الخلافة الإلهية. ومن جملة خصائصه الأخرى قبول

[1]- سورة البقرة، الآية 31.

[2]- «خلقت بيدي»، سورة ص، الآية 75.

[3]- ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ سورة الأحزاب، الآية 72.

[4]- ﴿لَا يَحْزَنُهُمُ الْفَرَعُ الْأَكْبَرُ وَتَتَلَقَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ هَذَا يَوْمُكُمْ الَّذِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾ سورة الأنبياء، الآية 103.

[5]- تحرير القواعد، جوادي الأملي، ص 565.

[6]- سورة الرعد، الآية 8.

[7]- مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين، ص 51.

[8]- سورة ص، الآية 75.

[9]- الميزان في تفسير القرآن، ج 17، ص 225.

[10]- سورة البقرة، الآية 31.

[11]- تفسير الصافي، ج 1، ص 111-112.

[12]- سورة البقرة، الآية 31.

الأمانة الإلهية التي تحكي عن الاستعدادات الخاصة به، وهي الأمانة التي عجزت السماوات والأرض عن حملها^[1].

انطلاقاً مما تقدّم، يُظهر الإنسان الكمالات الإلهية ويحمل أسراراً تعجز عنها المخلوقات الأخرى. وقد جاء في الأخبار الإلهية على لسان الرّسول (ص): "لم يسعني سمائي ولا أرضي ووسعني قلب عبدي المؤمن"^[2]. وعلى أساس هذا الحديث، فإنّ قلب الإنسان المؤمن التقيّ، مكان جلوس الحقّ والظهور بصورته.

يدلّ ظاهر الآيات والروايات على حقيقة مفادها أنّ من جملة كمالات مقامات الإنسان الخاصة، أنّ ذات الحقّ جعله مرآة كمال جلّائه واستجلائه التامة، وإذا كان المراد والأساس من إيجاد العالم كمال الاستجلاء والظهور في الغير، فلن يكون المقصود النهائي من خلق العالم سوى الإنسان، ومن دون حضوره في العالم لن تصل الذات الإلهية إلى مرادها الحقيقي من الخلق. وقد جاء في العديد من الأحاديث الخطاب الموجّه للمعصومين: "لولاك لما خلقت الأفلاك"^[3]. كما جاء في حديث عن الإمام جعفر الصادق (ع): "أنّ محمّداً وعليّاً صلوات الله عليهما كانا نوراً بين يدي الله جلّ جلاله قبل خلق الخلق بألفي عام، وأنّ الملائكة لما رأّت ذلك النور رأّت له أصلاً وقد انشعب من شعاع لامع، فقالت: إلهنا وسيّدنا ما هذا النور؟ فأوحى الله عزّ وجلّ إليهم، هذا نور من نوري أصله نبوة وفرعه إمامة، فأما النبوة فلمحمّد عبدي ورسولي، وأما الإمامة فلعليّ حجّتي ووليّي، ولولاهما ما خلقت خلقي"^[4]. وفي رواية أخرى، فإنّ خلق آدم (ع) تابع لوجود رسول الإسلام "ولولا محمّد ما خلقتك يا آدم"^[5].

خلاصة الكلام، أنّ كامل عالم الوجود والكثرة ليس سوى مظاهر الحقّ، وأنّ كلّ موجود يكون مظهرًا بما يتناسب مع استعداداته الخاصّ ويحمل اسمًا من أسماء الجمال الإلهي. والإنسان الكامل هو مرآة الحقّ التامة ومظهر ومجلى الاسم الأعظم.

3-- وثيقة كمال الجلاء والاستجلاء الإلهي بالإنسان الكامل:

ثمّة علاقة وثيقة بين كمال الجلاء والاستجلاء الإلهي بالإنسان في مدرسة الوحي، ولكن الذي اختصّ واقعاً بصورة الحقّ ومظهر اسم الله الجامع هو الإنسان الكامل فقط. وعليه؛ فإنّ كمال الجلاء والاستجلاء الإلهي لا يتحقّق من دونه. لذلك؛ يقول الرّسول (ص) من منطلق جامعته

[1]- سورة الأحزاب، الآية 72.

[2]- بحار الأنوار، ج55، ص39.

[3]- بحار الأنوار، ج16، ص406.

[4]- بحار الأنوار، ج15، ص12.

[5]- المصدر نفسه.

الوجودية: "خصصت بفاتحة الكتاب وخواتيم البقرة وأعطيت جوامع الكلم"^[1]، ويقول أيضاً: "من رأي فقد رأى الله"^[2]. فالله أجلُّ من أن يعرفه أحد بذاته وصفاته.

لذلك؛ عندما خلق الحقُّ الإنسان جعل أسماءه وصفاته مثلاً له: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ﴾^[3]، والمقصود من "المثل" إنزال شيء مجهول من مرتبة -لا يمكن الوصول والإحاطة بها- إلى مرتبة يمكن تعقله بها. يقول رسول الإسلام (ص): "نحن كلمة التقوى وسبيل الهدى والمثل الأعلى"^[4]؛ لأنَّ حقيقة الخاتم وورثته، أنَّهم المثل الأعلى ومعرض جميع الأسماء ومظهر صفات الله الجمالية والجلالية.

في وصف خاتم الأنبياء، يقول الإمام علي(ع) في "نهج البلاغة": "قلبه خزانة الحي الذي لا يموت"^[5]. فقلب الرسول (ص) خزانة الأسرار والعلوم الإلهية والجامع للحقائق، فهو كالمرآة التي يظهر فيها جميع المراتب والتجليات من العرش إلى الفرش. وقد أكَّدت الروايات المأثورة أنَّ هذه المرتبة هي لوارثي الرسول الحقيقيين.

إلى ذلك، جاء في رواية عن صفوان الجمال: "دخلت على أبي عبد الله (ع) وهو يقرأ هذه الآية: ﴿فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾^[6]، ثمَّ التفت إليّ، فقال: يا صفوان، إنَّ الله تعالى ألهم آدم أن يرمي بطرفه نحو العرش، فإذا هو بخمسة أشباح من نور يسبحون الله ويقدسونه. فقال آدم: يا رب، مَنْ هؤلاء؟ قال: يا آدم، صفوتي من خلقي لولا هم ما خلقت الجنة والنار، خلقت الجنة لهم"^[7].

إنَّ "حقيقة الرسول النورية" هي الفيض الأوَّل من الفيض الإلهي المقدَّس، وأوَّل وأكمل ظهور وتجلي من تجليات الحقِّ تعالى. وهذا ما يشير إليه الرسول (ص) بقوله: "أوَّل ما خلق الله روعي"^[8]. ويقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾^[9]، ومظهرية وجود رسول الله المقدَّس للاسم الإلهي الأعظم، جعله أتمَّ مظاهر الحقِّ والتجلي الأعظم وسراج الحقِّ المنير. وبعبارة أخرى، إنَّ لله تعالى أسماء عديدة: ﴿فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾^[10]، ولكلِّ اسم مظهر. والأسماء الجزئية تقع تحت ظلِّ الاسم الأعظم. ومظهر اسم الله الجامع الذي هو قطب عالم

[1]- مشارق أنوار اليقين، ص51.

[2]- بحار الأنوار، ج58، ص235.

[3]- سورة النحل، الآية 60.

[4]- بحار الأنوار، ج26، ص244.

[5]- مشارق أنوار اليقين، ص45.

[6]- سورة البقرة، الآية 37.

[7]- شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار، ج3، ص6.

[8]- بحار الأنوار، ج45، ص309.

[9]- سورة الأحزاب، الآية 45.

[10]- سورة الإسراء، الآية 110.

الإمكان، مجلى فيض وجود الحق وطريقة تجليه. وهكذا، فإن حقيقة الاسم الأعظم لا تتجلى بشكل كامل سوى للذات الإلهية، ولمن ارتضاه الحق: ﴿عَالَمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَيَّ غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ﴾^[1].

وعليه؛ إذا كان كلُّ نبيٍّ من أنبياء الله العظام مظهر اسم عام من الأسماء الإلهية، فإن الأسماء كافة واقعة تحت ظل اسم الله. ومظهر اسم الله هو خاتم الرُّسل (ص). أمّا مرتبته الوجودية وموقعه من باقي الأنبياء والأولياء في نظام الوجود، فهي مرتبطة قطب الأقطاب، وهذا ما يشير إليه الرسول (ص) بقوله: "آدم ومن دونه تحت لوائي"^[2]. فقد جاء في كتاب الكافي: "لن يبعث الله رسولاَ إلاّ نبوةً محمّداً ووصيّه عليّ"^[3]. فإذا كان آدم (ع) بحسب النشأة العنصرية، وكذلك باقي الأنبياء متقدّمون على الرسول الخاتم (ص)، إلاّ أنّهم أبناؤه وحسنه من حسناته، بحسب المعنى والباطن، وهم مجالي ظهوره. ويؤيد هذه الحقيقة الحديث: "كنت نبياً وآدم بين الطين والماء"^[4].

الخلاصة:

يتّضح ممّا تقدّم الأمور الآتية:

المقصود من الجلاء في المصطلح العرفانيّ الظهور، ومن الاستجلاء الشهود. الجلاء عبارة عن ظهور وتجلي ذات الله تعالى لذاته وفي ذاته. ويتحقّق عندما ينظر الحقُّ إلى ذاته من دون الاستعانة بالتعيّنات الخلقية. وتحصل هذه الحقيقة في التعيّن الأول والثاني. لذلك؛ يطلق على كلّ تعيّن حقّيّ -أي التعيّن الأول والثاني- المرتبة أو التعيّن الجلائيّ. أمّا الاستجلاء، فهو ظهور وتجلي ذات الحقُّ لذاته وفي التعيّنات الخلقية.

يتحقّق كمال الجلاء والاستجلاء الإلهيّ عند أصحاب المعرفة بوساطة الإنسان. والمقصود النهائيُّ للحقِّ تعالى من إيجاد العالم، مشاهدة كماله في مظهر ومرآة مغايرة. وهنا، كان الإنسان الوحيد الواجد لجميع أسماء وصفات الحقِّ الكمالية وبوساطته يظهر سرُّ الحقِّ للحقِّ.

إنّ الحديث عن الجلاء والاستجلاء الإلهيّ في المصادر العرفانية متأثرٌ بالوحي. ففي بعض الروايات، إنّ إيجاد وخلق العالم هو التجليّ الناشئ من حبّ الظهور والإظهار الإلهيّ.

وانطلاقاً من الصفات التي ذكرتها الآيات والروايات للإنسان، ليس لله تعالى ظهور وتجلُّ أكمل من الإنسان.

[1]- سورة الجنّ، الآيتان 26-27.

[2]- بحار الأنوار، ج39، ص213.

[3]- الكافي، ج1، ص437.

[4]- بحار الأنوار، ج16، ص402.

لائحة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.
2. نهج البلاغة.
3. ابن الأثير الجزري، مبارك بن محمد (1367هـ.ش / 1988م)، النهاية في غريب الحديث والأثر، محقق و مصحح: محمود محمد طناحي وزاوي، طاهر احمد، قم، اسماعيليان، ط4.
4. ابن تركه، صائين الدين علي (1360هـ.ش / 1981م)، تمهيد القواعد، محقق و مصحح: السيد جلال الدين الآشتياني، طهران: انتشارات وزارة الثقافة والتعليم العالي، ط1.
5. ابن حيون، نعمان بن محمد (1409ق)، شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار (ع)، قم: جامعة المدرسين في حوزة قم العلمية.
6. ابن عربي، محيي الدين (1370هـ.ش / 1991م)، نقش الفصوص (نقد النصوص)، محقق و مصحح: السيد جلال الدين الآشتياني، طهران، مؤسسه الطباعة والنشر في وزارة الإرشاد، ط2.
7. ابن عربي، محيي الدين (1946م)، فصوص الحكم، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ط1.
8. ابن عربي، محيي الدين (1994م)، الفتوحات المكيّة، تصحيح و تحقيق: عثمان يحيى، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2.
9. ابن عربي، محيي الدين (لا تا) الفتوحات المكيّة، بيروت: دار الصادر، ط1.
10. ابن عربي، محيي الدين (1421 ق)، مجموعة رسائل ابن عربي، بيروت، دار المحجة البيضاء، ط1.
11. ابن عربي، محيي الدين (1336هـ.ش / 1957م)، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، ليد، مطبعة بريل، ط1.
12. الآشتياني، السيد جلال الدين (1370هـ.ش / 1991م)، شرح مقدّمة القيصري، طهران: انتشارات امير كبير، ط3.
13. الآملي، السيد حيدر (1368هـ.ش / 1989م)، نقد النقود في معرفة الوجود (جامع الأسرار)، طهران: انتشارات وزارة الثقافة والتعليم العالي العلمية والثقافية، ط1.
14. البرقي، الحمد بن محمد بن خالد (1371هـ.ش / 1992م)، المحاسن، تحقيق وتصحيح محدث، جلال الدين، قم، دار الكتب الإسلامية، ط2.
15. جامي، عبدالرحمن (1370هـ.ش / 1991م)، نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، طهران: مؤسسه الطباعة والنشر في وزارة الإرشاد، ط2.
16. الجندي، مؤيد الدين (١٤٢٣ق)، شرح فصوص الحكم، قم: بوستان كتاب، ط2.
17. جوادى الآملى، عبدالله (1387هـ.ش / 2008م)، تحرير تمهيد القواعد، قم، إسرائ، ط1.
18. الحافظ البرسي، رجب بن محمد (1322ق)، مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين، بيروت، انتشارات الأعلمي.
19. الخوارزمي، تاج الدين حسين بن حسين (لا تا)، شرح فصوص الحكم، طهران: انتشارات مولى، ط2.
20. صدرالدين الشيرازي، محمددين ابراهيم (1981م)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط3.

21. صدرالدين الشيرازي، محمددين ابراهيم (1383هـ.ش / 2004م)، شرح أصول الكافي، طهران: انتشارات مؤسّسة الدراسات والأبحاث الثقافية.
22. صدرالدين الشيرازي، محمددين ابراهيم (1354هـ.ش / 1975م)، المبدأ والمعاد، طهران، مؤسّسة الحكمة والفلسفة الإيرانية، ط1.
23. صدرالدين الشيرازي، محمددين ابراهيم (1360هـ.ش / 1981م)، أسرار الآيات، تحقيق خواجهي، طهران، مؤسّسة الحكمة والفلسفة الإسلامية، ط1.
24. الصدوق، محمد بن علي (1398هـ.ق)، التوحيد، تحقيق وتصحيح هاشم الحسيني، قم، جامعة المدرسين، ط1.
25. الصدوق، محمد بن علي (1378هـ.ش / 1999م)، عيون أخبار الرضا (ع)، طهران: انتشارات جهان.
26. الطباطبائي، السيد محمد حسين (1417ق)، الميزان في تفسير القرآن، قم، مكتب الانتشارات الاسلامية التابعة لجامعة المدرسين في حوزة قم العلمية، ط5.
27. الفراهيدي، أحمد بن فارس (1404ق)، معجم مقاييس اللغة، قم، انتشارات مكتب الإعلام الإسلامي.
28. الفرغاني، سعد الدين (1379هـ.ش / 2000م)، مشارق الدراري: شرح تائية ابن الفارض، قم، مركز انتشارات مكتب الإعلام الإسلامي، ط2.
29. الفيض الكاشاني، الملامحسن (1415ق) تفسير الصافي، طهران، انتشارات الصدر.
30. الفناري، شمس الدين محمد حمزه (1374)، مصباح الأنس، طهران، انتشارات مولی، ط1.
31. القمي، الشيخ عباس (1423ق)، مفاتيح الجنان، بيروت، انتشارات مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات.
32. القنوي، صدر الدين (لا تا)، النفحات الإلهية، انتشارات مولی.
33. القنوي، صدر الدين (1371هـ.ش / 1992م)، النصوص، تحقيق وتصحيح السيد جلال الدين الآشتياني، طهران، مركز النشر الجامعي، ط1.
34. القبصري، داود (1375هـ.ش / 1996م)، شرح فصوص الحكم، تحقيق وتصحيح السيد جلال الدين الآشتياني، طهران، شركة الانتشارات العلمية والثقافية، ط1.
35. الكاشاني، عبد الرزاق (1426ق)، إصطلاحات الصوفية، تحقيق وتصحيح عاصم ابراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1.
36. الكاشاني، عبد الرزاق (1370هـ.ش / 1991م)، شرح فصوص الحكم، قم، انتشارات بيدار، ط4.
37. الكليني، محمد بن يعقوب (1407ق)، الكافي، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط4.
38. اللاهيجي، محمد أسيري (1312)، مفاتيح الاعجاز في شرح گلشن راز، بومبي.
39. المجلسي، محمد باقر (1362)، بحار الانوار، طهران، دار الكتب الاسلامية، ط4.
40. محمود الغراب، محمود (1410ق)، الإنسان الكامل أو القطب الغوث الفرد، من كلام الشيخ محيي الدين ابن عربي، ط2.
41. يزدان پناه، السيد يدالله (1389هـ.ش / 2010م)، مباني واصول عرفان نظري [مبادئ وأصول العرفان النظري]، قم، مؤسّسة الإمام الخميني التعليمية والبحثية، ط2.

وقائع الغيب وشهوده التجليّ والجلاء في فضاء الفينومينولوجيا المقارنة

محمود حيدر

مفكر وأستاذ في الفلسفة والإلهيات المقارنة. لبنان

ملخص إجمالي:

شهد الربع الأول من القرن العشرين نشاطاً ملحوظاً في دراسات التصوّف المقارن. ومن معاناة مجملّة لما توصّلت إليه تلك الدراسات، سنجد تقاطعاً يفيد بأنّ المعرفة الصوفيّة بما تنطوي عليه من أسرار متّصلة بروحانية الكائن البشريّ، هي معرفة مشتركة بين الحضارات الإنسانيّة على الجملة.

يحضرنّا في هذه المنزلة من البحث تعليقٌ له دلالة بيّنة على ما سندهب إليه. ففي عشرينيات القرن العشرين المنصرم، قدّم الفيلسوف والألاهوتي الألمانيّ رودولف أوتو محاضرة في الولايات المتّحدة، تحت عنوان: «باطنيّة الشرق وباطنيّة الغرب»، وفيها يكشف عن تناظر مدهش لدى الإنسان في التعبير عن المكنون الروحي والمعنوي مهما اختلفت البيئات الحضارية والدينية التي يُنسب إليها. وفي مسرى مقاربتة للبعد الباطني بين الشرق والغرب كان له في ذلك مقارنة ذات دلالة بين سانكارا (800 قبل الميلاد)، وهو المعلّم الهنديّ لعقيدة انعدام الثنائيّة، وبين المعلّم الريبانيّ للوحدة البسيطة مستر إيكهارت (1327م). وبالطبع لم يشأ أوتو من إقامة هذا التناظر بين معلّمين صوفيّين ينتمي كلّ منهما إلى حضارة مختلفة عن الأخرى، إلّا بيان الوحدة الواصلة بين التجارب الروحيّة على نطاق عالميّ.

في هذه الدراسة المقارنة، نطلّ على ثلاثة مفاهيم متصلة بظواهريات الغيب الشهود وهي: أوّلاً، مفهوم التجليّ كما يظهر في مدوّنات الشيخ محي الدين ابن عربي، وفي أعمال الحكيم الإلهيّ صدر الدين الشيرازيّ المعروف بـ «ملاً صدرا». وثانياً، مفهوم الجلاء لدى الحكيم الصينيّ لاوتسي. وأخيراً، مفهوم الصحوة والإنبثاق لدى عددٍ من الفلاسفة والألاهوتيين المسيحيين في الغرب.

* * *

مفردات مفتاحيّة: وقائع الغيب- التجليّ - الجلاء- الصحوة - ابن عربي- لاوتسي - ملاً صدرا- رودولف أوتو.

تمهيد:

غالبًا ما يسعى الدّارس المقارن لظاهرة الاختلاف والتمايز في الاختبارات الروحية، إلى إقامة فواصل حاذقة بين النقل (الواعي) والالتقاء (العفوي)^[1]. وفي الواقع، فإننا لدى التعرّض إلى النصّ الصوفيّ المتعدّد، فإننا كثيرًا ما نخرج من طريقة المقابلة والمقارنة بنتائج لافتة. وهو ما يمكن أن نلاحظه مثلاً، حين ننقل من السياق الإسلاميّ، إلى سياق آخر ينتسب إلى حضارة عميقة الغور في روحانيّتها كحضارة الشرق الأقصى على سبيل المثال. وقد نجدنا في مثل هذه الحال كما لو أننا بإزاء حوار داخليّ حميم بين فضاءين مختلفين متباينين، إلاّ أنّهما يلتقيان على جوهر واحد. وهو ما تفضي إليه اختبارات المتصوّفة والعرفاء، أنّي تعدّدت بيئاتها الحضاريّة أو انتماءاتها الدينيّة. وهذا ما أشار إليه الشيخ محيي الدين ابن عربي في «الفتوحات المكيّة» بقولته الدالّة «الخلاص حقّ حيث كان».. فقد عنى بذلك أنّ الله المتجلّي في عوالم خلقه يتجلّى في وحدة واختلاف، وظاهر وباطن، وأول وآخر.. ثم ليبتني إستناداً إلى هذه المقدمة أن الحقّ ما عُرف ولكن، من قبل أن نقوم بتمثيل مقارن يترجم وحدة التجربة الروحانيّة الإنسانيّة، سوف نعتني بدءاً بالإطار العامّ لهذه التجربة، وخصوصاً بالمسلك التأمليّ والروحانيّ الذي غالباً ما يُنظر إليه ضمن فضاء التجربة الصوفيّة.

1 - ماهيّة الاختبار الروحانيّ:

لدى السؤال عن ماهيّة التصوّف ومعناه، تتعدّد الأجوبة وتتوّع بتعدّد وتنوّع البنى الحضاريّة للجماعات الإنسانيّة. سوى أنّ الإجابات على الجملة، دأبت على الوصل بين مفهوميّ التصوّف والتجلّي بوصفهما متّحداً دلاليّاً يفضي كلّ منهما إلى غاية واحدة. ولئن كانت لغة العرفاء انطوت على تباينات لا حصر لها في كينيّة الإعراب عن هذا المتّحد الدلاليّ، فقد بدت مآلات الفهم على النشأة نفسها. وإذا كان لنا من تمييز في المرتبة فس نجد أنّ التمايز بين التصوّف والتجلّي كتمايز العامّ عن الخاصّ، والكلّيّ عن الجزئيّ.

ولمّا كان التصوّف بناءً واحداً ومتربطاً بين مجمل وحداته النظرية والسلوكيّة، جاز القول أنّ كلّ وحدة في منظومته القوليّة والعملية موصولة بنظيرتها و متمّمة لها، كالإيمان، والإيقان، والزهد، والحبّ، والعشق، والودّ، والشهود والكشف والخفاء والتجلّي إلخ... وحين أسّس العرفاء وأئمّة الصوفيّة لمراتب علومهم فقد ربطوا المراتب كلّها بعروة وثقى، كلّ مرتبة منها تتدلّى من نظيرتها وصولاً إلى تكامل الجميع ضمن وعاء واحد. وحين حكم العرفاء على عالم الدنيا بأنّه كون ساقط فقد أرادوا أن يفصحوا عن أنّ مهمّة الإنسان كخليفة تجلّت فيه إرادة الله تكمن في الصعود نحو النقطة العليا، والتطلّع إلى المتسامي الإلهيّ للخروج من غربته واستلابه.

[1]- خوسيه آنذل بالثه - حول لغة المتصوّفة وظاهرتي الالتقاء والنقل - فصلية «المعارج» - ملفّ خاصّ حول التصوّف - العددان (48-49) - ربيع 2004.

والحقيقة أنَّ مقولة الكون الساقط التي أوجبت القول بالاغتراب، بسبب من عدم تجانس الروح والمادة، هي أساس الأسس في فهم الظاهرة الصوفيّة، حتى أنّ من العرفاء من راح يعرف التصوّف بأنّه «النظر إلى الكون بعين النقص».^[1] فالنقص الرابض في صميم الكون كبير إلى حدّ مريع، بل هو من الضخامة والتوغّل في الأشياء بحيث حتّم أن تكون مساحات الخواء شديدة الاندياح، ولولا ذلك لما كان للصوفيّة أن تعرف طريقها إلى الوجود. فهي بهذا المعنى دفاع ضدّ الخواء، ومحاولة جُلّي لإيلاج الملاء في صميم العالم.^[2]

من المشتغلين بفلسفة التصوّف من رأى أنّ الصوفيّة إنّما تنبثق من افتتان الإنسان بالمتعالي، أو من وُكعه بالمفارق والآنهائي، وربما تفصلنا عنه مسافة سرمدية. فمن قلق الاغتراب ينبجس النداء إلى العالي، ومن زيف المعطيات أو المرئيات جاء غرام الإنسان بحقيقة تعلقه فوق كلّ ما هو برسم الحواس. كما أنّ مقولة الكون الساقط كان من شأنها أن دفعت الإنسان الصوفيّ إلى رفض العالم، وكذلك إلى رفض القوى التاريخية والمادية التي تسود هذا العالم. فلا مبالغة في القول بأنّه الكائن الوحيد الذي يقف حراً أمام الله وحده، ومصدر حرّيته أنّه يرفض الكون ويطلب الحقّ من دون سواه، حتى لكأنّ العالم ككون نازل في المنظور الصوفيّ الباطل من دون أدنى لبس.^[3]

فإذا كان التصوّف هو حركة تعرّف على موجد الوجود، فالتجليّ هو مقام الوصول إلى المعرفة بتجليّ الألوهيّة في قلب العارف وشهود العارف على تجليّ الله في العالم. أما التجليّ الأعظم، وهو فناء الموجود في الواجد، فقد ذهب جلّ الصوفيّة إلى النظر إليه كدليل على الأحديّة وأصالة الوجود المحض، فيما الماهيات سوى مظاهر وأظلة للوجود الأصيل. والكون كلّ حادث مخلوق، وكلّ ما فيه من المخلوقات له بداية ونهاية، والله تعالى هو الممسك له، والحافظ عليه وجوده.

على قول العارف بالله محمد بن عبد الجبار النّفري (ت 366هـ)، أنّ الحقّ تعالى هو الموجود المطلق المتّصف بالوجود الحقيقيّ. وهو الواجب الوجود، واحد في ذاته، وواحد في صفاته، وواحد في أفعاله، وأنّه لا أجزاء، ولا أبعاض، وأنّه غير مركّب، ولا يقبل التركيب، لا كلّ ولا بعض، ولا صغير، ومنزّه عن جميع صفات الحادثات (...). ويضيف: أنّ كلّ موجود سوى الله تعالى، إنّما يوجد في زمان معين، ومكان معين، وما دام كذلك، فكّل موجود سواه له أول واحد، وكلّ ما له واحد فإنّه مخالف للتقديم سبحانه، الذي لا أول له ولا آخر. ثم أنّ كلّ شيء حادث أمّا الله فليس حادثاً، وكلّ شيء متغير والله ليس متغيراً، أضف إلى ذلك، أنّ كلّ حادث مصيره إلى نهاية^[4]. وهكذا تكون أول علامة لشهود الأحديّة عند النّفري، هي خروج الصوفيّ عن الكائنات، وردّ جميع الموجودات إلى الله تعالى، لما يستولي عليه من حقائق التوحيد، بحيث لا يشهد حركة ظاهرة أو

[1]- أبو العلا عفيفي - التصوّف - الثورة الروحية في الإسلام - دار الشعب - بيروت - بلا تاريخ - ص 49.

[2]- يوسف سامي اليوسف - مقدّمة للنّفري - دار الينابيع - دمشق 1997 - ص 109.

[3]- المصدر نفسه - ص 14.

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

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

2 - ظاهرتا العقل والتجلي في الحقل العرفاني الإسلامي:

لئن كانت هذه هي الرؤية التوحيدية الصوفية التي قوربت في الفكر الغربي الحديث، فس نجد ما يناظر خصائصها الجوهرية في العرفان الإسلامي. فلو كان لنا أن نستجلي هذه الرؤية على وجه الإجمال، فلا مناص من الوقوف أولاً على ما قدّمته المدرسة الصوفية حيال التجلي كمفهوم ومصطلح، والكيفية التي جرى التعامل معه من خلالها.

لقد اتفق أكابر أئمة الصوفية وفي مقدمتهم ابن عربي على تعريف التجلي بأنه إشراق أنوار إقبال الحق على قلوب المقبلين عليه. وقيل هو ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب، كما جاء في معجم المصطلحات الصوفية^[2]. فالتجلي يكون على ثلاثة أحوال: تجلي ذات، وتجلي صفات الذات، وتجلي حكم الذات. الأول هو المكاشفة أو كشف القلب في الدنيا كقول عبد الله بن عمر: كنا نترأى الله في ذلك المكان، يعني في الطواف. وكشف العيان في الآخرة. والثاني هو موضع النور، وهو أن تتجلي له قدرته عليه فلا يخاف غيره، وكفايته له فلا يرجو سواه. والثالث يكون في الآخرة، فريق في الجنة وفريق في السعير. وقيل علاقة تجلي الحق للأسرار هو أن لا يشهد السرّ ما يتسلط عليه التعبير أو يحويه الفهم، فمن عبر أو فهم فهو خاطر استدلال لا ناظر إجلال. وفي الإنسان الكامل أن الحق إذا تجلى على العبد سمى ذلك التجلي بنسبته إلى الحق سبحانه شأنًا إلهياً، ونسبته إلى العبد حالاً. ولا يخلو ذلك التجلي من أن يكون الحاكم عليه اسماً من أسماء الله تعالى، أو وصفاً من أوصافه، فذلك الحاكم هو المتجلي. وإن لم يكن له وصف أو اسم ممّا بأيدينا من الأسماء والصفات الإلهية، فحال اسم ذلك الولي المتجلي عليه هو عين الاسم الذي تجلى به الحق عليه، وذلك معنى النبي الخاتم (ص) أنه سيحمده يوم القيامة بمحامد لم يحمده بها من قبل. وقوله (ص) اللهم إنني أسألك بكل اسم سميت به نفسك، وأستأثرت به في عينك. فالأسماء التي سمّاها بها نفسه هي التي نبّهنا عليها أنها أسماء أحوال المتجلي عليه.

أمّا سائر التجليات فهي على منازل، ولكل منزل صفاته وخصائصه:

أ- التجلي الذاتي: هو ما يكون مبدؤه الذات من غير اعتبار صفة من الصفات معها، وإن كان لا يحصل ذلك إلا بوساطة الأسماء والصفات. إذ لا يتجلي الحق من حيث ذاته على الموجودات إلا من وراء حجاب من الحجب الإسمائية.

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

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

ب- التجليّ الشهودي: هو ظهور الوجود المسمّى باسم النور، وهو ظهور الحقّ بصور أسمائه في الأكوان التي هي صورها، وذلك الظهور هو نفس الرّحمن الذي يوجد به الكلّ.

ج- التجليّ الصفاتي: هو ما يكون مبدؤه صفة من الصفات من حيث تعيّننها وامتيازها عن الذات. وأمّا سرّ التجليات فهو شهود كلّ شيء في كلّ شيء، وذلك بانكشاف التجليّ الأول للقلب، حيث يشهد أحديّة الجمعيّة بين الأسماء كلّها، لأنّصاف كلّ اسم لجميع الأسماء، ولاتحادها بالذات الأحديّة، وامتيازها بالتعيّنات التي تظهر في الأكوان التي هي صورها. فيشهد كلّ شيء في كلّ شيء^[1].

في الحقبة التي تلت زمن ابن عربي، دأبت فلسفة التصوّف على تأصيل عميق الغور لمفهوم التجليّ. وقد ظهر هذا التأصيل لدى الحكيم الإلهيّ صدر الدين الشيرازيّ المشهور بـ ملاً صدرا (1050-980 هـ - 1572 1640 م) على قسمين:

الأول: هو التجليّ الذاتي الذي يكون مبدأ لانكشاف الحقائق الغيبية عن ذات الحقّ من وراء الحجاب. والثاني: هو التجليّ الصفاتي الذي يكون مبدأ ومنشأ لتلك الصفات والأسماء والحُجب النوريّة^[2].

يعتقد صدر المتألّهين بأنّ للحقّ (تعالى) تجلياً وظهوراً واحداً على الأشياء والممكنات، وهو بعينه تجليّ الحقّ الثاني على نفس ذاته في مرتبة الأفعال؛ ذلك لأنّ الحقّ يفيض عن ذاته الأشياء بما أنّه تامّ وكامل. فالظهور الثاني على ذاته هو هذا النوع من الإفاضة، وطبعاً من غير المناسب أن يكون هو عين الظهور الأول، لأنّ الظهور الأول هو تجليّ الذات الواجبة في الأفعال؛ حيث أطلق على هذا التجليّ الإفاضة ونفس الرّحمن والعليّة والتأثير ومحبة الأفعال والتجليّ، فتكون منشأ لتكثّر الأسماء والصفات^[3].

التجليّ الأول هو ظهور الأشياء، والتجليّ الثاني هو تكثّرها، ولو دقّقنا النظر لوجدنا أنّ هناك تجلياً وظهوراً واحداً ينحلّ إلى تجليين وظهورين. ذلك بأنّ جميع الماهيات والممكنات هي مرايا لوجود الحقّ (تعالى) ومجال للحقيقة المقدّسة، ومن خصوصيات المرأة أن تحكي عن الصور المتجليّة فيها. وبما أنّ الممكنات بعيدة عن المبدأ ويعتريها النقص والظلمة، فلا يمكنها أن تحكي عن تمام الوجود^[4].

وللتجليّ في منظومة صدر الدين الشيرازي الفلسفيّة صلات وصل وطيدة بسواها من

[1]- الحفني - المصدر نفسه - ص 44.

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

[3]- محمد بن ابراهيم الشيرازي (ملاً صدرا) - الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة - تقديم: محمد رضا المظفر - دار إحياء التراث

العربي - بيروت - ط 3 - 1981 ج 4 - ص 256-258.

[4]- الشيرازي - المصدر نفسه.

المصطلحات العرفانية. منها على سبيل المثال مصطلح الخلاء ومصطلح الخيال أو التخيل.

بعض المحققين من الفلاسفة الذي لا يعتقدون بوجود الخلاء في العالم رأوا أنّ التخلخل الحقيقي مُحال، وما نظنه تخلخلًا أو تكاثفًا، ما هو إلاّ دخول الأجسام الغريبة أو خروجها. وبعبارة أخرى، التخلخل عبارة عن الانتفاش الذي يؤدي إلى تباعد الأجزاء ودخول أجزاء مباينة غريبة وبالعكس^[1].

أمّا التخيل فهو عبارة عن حركة النفس في المحسوسات، والتفكر هو حركة النفس في المعقولات. ولقد ظنّ البعض أنّ التخيل عبارة عن حصول الصور الخيالية في أجزاء من الدماغ، أمّا صدر المتألهين فرفض هذه العقيدة، واعتبر أنّ الصور المتخيّلة مجردة كسائر الصور الإدراكية، ثمّ إنّ المادة الدماغية ليست حاملة الأشكال والصور المختلفة^[2].

3 - التجلي بوصفه انكشافاً

تأخذ مسألة التجلي التي هي حاصل الإيمان الأقصى، بُعداً محورياً بالغ الأهمية في منظومة ابن عربي العرفانية. فتجليّ الله أمرٌ يتحقّق في قلب العارف، ولكي يشرح نظريته في ما يخصّ "الإله المصطنع من الاعتقادات"، يربط ابن عربي التجليات الإلهية وقلب الإنسان العارف ربطاً مُحكمًا، ويقول: "وإذا كان الحقُّ يتنوّع تجلّيه في الصور (الصورة)، فبالضرورة يتّسع القلب ويضيق بحسب الصورة التي يقع فيها التجليّ الإلهي، فإنّه لا يفصل شيء عن صورة ما يقع فيها التجليّ، فإنّ القلب من العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محلّ فصّ الخاتم من الخاتم، لا يفضل بل يكون على قدره وشكله من الاستدارة، إن كان الفص مستديرًا، أو من التربيع والتسديس والشمين وغير ذلك من الأشكال إن كان الفصّ مربعاً أو مسدساً أو مثنياً أو ما كان من الأشكال، فإنّ محلّه من الخاتم يكون مثله لا غير (غيره)، وهذا عكس يشار إليه من باب التوهّم، من أنّ الحقّ يتجلّى على قدر استعداد العبد، وهذا ليس كذلك، فإنّ العبد يظهر للحقّ على قدر الصورة التي يتجلّى له فيها الحقّ. وتحرير هذه المسألة أنّ لله تجليين: تجليّ غيب، وتجليّ شهادة، فمن تجليّ الغيب أنّه يعطي الاستعداد الذي يكون عليه القلب، وهو التجليّ الذاتي الذي الغيب حقيقته، وهو الهوية التي يستحقها بقوله عن نفسه: "هو". فلا يزال "هو" له دائماً أبداً، فإذا حصل له. أعني للقلب (القلب) - هذا الاستعداد، تجلّى (وتنجلي) له التجليّ الشهودي في الشهادة فرآه فظهر بصورة ما تجلّى له كما ذكرناه (ذكرنا). فو تعالَى أعطاه الاستعداد بقوله: "أعطى كلّ شيء خلقه"؛ ثمّ رفع الحجاب بينه وبين عبده، فرآه في صورة معتقده (معتقد). فهو عين اعتقاده، فلا يشدُّ القلب ولا العين أبداً إلاّ صورة معتقده في الحقّ، فالحقّ الذي في المعتقد هو الذي وسع القلب صورته، وهو الذي يتجلّى له فيعرفه، فلا ترى العين

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

[2]- المصدر نفسه.

إِلَّا الْحَقَّ الْاِعْتِقَادِيَّ، وَلَا خِفَاءَ بِنْتَوْعِ الْاِعْتِقَادَاتِ: فَمَنْ قَيْدَهُ أَنْكَرَهُ فِي غَيْرِ مَا قَيْدَهُ بِهِ، وَأَقْرَبَهُ فِيهَا قَيْدَهُ بِهِ إِذَا تَجَلَّى، وَمَنْ أَطْلَقَهُ عَنِ التَّقْيِيدِ لَمْ يَنْكَرَهُ وَأَقْرَبَهُ (لَهُ) فِي كُلِّ صُورَةٍ يَتَحَوَّلُ فِيهَا، وَيُعْطِيهِ مِنْ نَفْسِهِ قَدْرَ صُورَةٍ مَا تَجَلَّتْ لَهُ، إِلَى مَا لَا يَتَنَاهَى، فَإِنَّ صُورَ (صُورَةَ) التَّجَلِّيِّ مَا لَهَا نَهَايَةٌ تَقِفُ عِنْدَهَا، وَكَذَلِكَ الْعِلْمُ بِاللَّهِ (تَعَالَى) مَا لَهُ غَايَةٌ فِي الْعَارِفِ (الْعَارِفِينَ) يَقِفُ عِنْدَهَا، بَلْ هُوَ الْعَارِفُ فِي كُلِّ زَمَانٍ يَطْلُبُ الزِّيَادَةَ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ، ”رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا“ ”رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا“ ”رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا“. فَالْأَمْرُ لَا يَتَنَاهَى مِنَ الطَّرْفَيْنِ^[1].

لَمْ يَكْتَفِ ابْنُ عَرَبِيٍّ وَهُوَ يَشُقُّ مَسْعَاهُ التَّنْظِيرِيَّ لِتَظْهِيرِ عَقِيدَةِ التَّجَلِّيِّ ضَمْنَ هَذِهِ الْحُدُودِ التَّوَصِيفِيَّةِ، بَلْ ذَهَبَ إِلَى تَرْتِيْبَاتٍ مَنْطِقِيَّةٍ تَصَنَّفُ الْعُلُومَ وَالْمَعَارِفَ ضَمْنَ ثَلَاثِ مَجْمُوعَاتٍ:

الأولى: العلم العقلي: وهذا النوع من العلوم يراه ابن عربي عرضة للإصابة والخطأ معاً^[2]. ورغم ما يتحدث به أحياناً عن البرهان الساطع والدليل القاطع^[3] في مجال العلوم النظرية، إلا أنه لا يرى في العلوم العقلية رافعاً للشك والتذبذب، ما لم يقع العقل تحت إشراف القوة القدسية وحمايتها وسلطانها. وهكذا تُحصَلُ الحقائق والمعارف عن طريق تعلُّمها من معلِّمها الأساس وهو الحقُّ تعالى، لا بالتقليد والاتباع للقوة المفكرة.

وفي رسالته المعروفة إلى الفخر الرازي يقول الشيخ الأكبر: ”واعلم أن أهل الافكار، إذا بلغوا فيه الغاية القصوى، أدامهم فكرهم إلى حالة المقلد الصميم، فإنَّ الأمر أعظم من أن يفعله الفكر، فما دام الفكر، فمن المحال أن يطمئن العقل ويسكن، وللعقول حدُّ تقف عنده من حيث قوتها في التصريف الفكري، ولها صفة القبول لما يهبه الله تعالى، فإذا: ينبغي للعاقل أن يتعرَّضَ لنفحات الجود، ولا يبقى ما هو في قيد نظره وكسبه، فإنَّه على شبهة في ذلك“^[4]. ويذكر ابن عربي في هذا المقطع من كلامه جملة قضايا هامة على نحو الاختصار لكن مع صراحة هي: أ- إنَّ أهل الفكر مقلدون. ب- يمكن للإنسان الوصول إلى اليقين باعتماده الفكر وسيلةً ومنهجاً. ج- إن مجال المعرفة العقلية ذات الأداة الفكرية محدود، ولا يمكن تخطي هذا المجال الضيق. د- أن للعقل قدرة على تحرير ذاته من أسر الفكر، ليضع نفسه في مهبِّ نسيم الجود، فيتعلَّم الحقائق من الحقِّ تعالى^[5].

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

[1]- علي شيرواني - الأسس النظرية للتجربة الدينية - قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي ورودولف أوتو - ترجمة: حيدر حب الله - دار الغدير - 2003 - ص 333.

[2]- ابن عربي - الفتوحات المكيَّة - تحقيق عثمان يحيى - دار الكتب العلميَّة - بيروت - ج 1 - ص 126.

[3]- المصدر نفسه، 128.

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

[5]- علي شيرواني - الأسس النظرية للتجربة الدينية - قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي ورودولف أوتو- ترجمة حيدر حب الله - دار الغدير - بيروت 2003 - ص 233- 234.

طريق التجليّ والمكاشفة الشهوديّة للأنبياء والأولياء على تلك الحاصلة بوساطة التفكير والنظر في مجال الإلهيات.

الثانية: العلم بالأحوال: وهذا العلم - كالعلم العقليّ - هو الآخر في مدار الاشتباه والخطأ، إلّا أنّ خطأه من نوعه، واشتباهه من صنفه، تماماً "كمن يغلب على محلّ طعمه المرّة الصفراء، فيجد العسل مرّاً، وليس كذلك، فإن الذي باشر محل الطعم إنما هو المرة الصفراء"^[1].

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

قسم يشبه النوع الأول، يدرك بوساطة العقل، مع فارق أنّ العالم في ذلك النوع يصل إلى مدركاته عن طريق التفكير والنظر، أمّا هنا، فلا تحصل المدركات نتيجة عمليّة تفكير ونظر وإنّما بإفاضة الروح القدس لها.

القسم الآخر: ينحل بدوره أيضاً إلى نوعين، أحدهما يرتبط بعلم الأحوال، بيد أنّه أكثر شرفاً منه، وثانيهما من نوع الأخبار التي للصحة والخطأ سبيل إليها، إلّا إذا كان صدق مخبرها وعصمته أمراً ثابتاً مؤكّداً، كأخبار الأنبياء والأوصياء^[2].

إنّ علم الأسرار هو ما يسمّيه ابن عربي في موضع آخر "العلم الإلهي" ويراه، "أصل العلوم كلّها، وإليه ترجع"^[3]. وبناء عليه، ف"العالم به يعلم العلوم كلّها ويستغرقها، وليس صاحب تلك العلوم (الأخرى) كذلك، فلا علم أشرف من هذا العلم المحيط..."^[4].

4 - الحادث الروحيّ كظاهرة مكمونة:

حين يبوح العارف الواصل بحال من أحواله فلا ينبغي أن نتوقّع منه شرحاً عمّاً هو فيه، أو في ما اختبره في نفسه. وقد تكون هذه واحدة من أظهر سمات الأولياء والعارفين ممّن رزقوا العلوم الكشفية وما بان لهم من حقائق الغيب. ولئن كان لكلّ وليّ اختباراً معنويّ، فهو مخصوص به وليس لغيره منه إلى حظّ الإخبار اللفظيّ، فضلاً عن أنّه لا يتكرّر للوليّ على النحو الذي جاءه من قبل.

ولذا، فالحادث الروحيّ الذي مرّ على عين العارف وفؤاده، إن هو إلّا إخبار إلهيّ عن أمر غير منظور حتى للعارف نفسه من قبل أن يؤتى بالخبر. وما ذلك إلّا لأنّ هذا الحادث، وإن كان ثمرة سير وسلوك ومجاهدة - فهو إشراق رحمانيّ حلّ في صدره من لدن الروح القدس. وإذن، فإنّه بهذه المنزلة عطاء مجانيّ، وحين يتصرّف الوليّ بهذا العطاء على نحو المكاشفة سيكون شأنه شأن العبد

[1]- المصدر نفسه.

[2]- علي شيرواني - مصدر سبقت الإشارة إليه - ص 235.

[3]- الفتوحات - ج 2، ص 328.

[4]- الفتوحات، ج 1، ص 140.

الصالح الذي أوتي علم من الكتاب حيث قال تعالى بلسان ذلك العبد: {وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي}[1].
حريُّ القول أنَّ فلسفة التصوُّف واجهت معضلة إدراك السبب الذي يجعل الاختبارات الروحيَّة
أمرًا عصيًّا على السردِّ وفقًّا لقوانين المنطق. بعضهم يذهب إلى أنَّ الحقيقة القدسيَّة لا تُعقل،
ومعنى لا معقوليتيها أنَّ الإدراك الإنسانيَّ والجهاز المفهوميَّ الذهنيَّ عاجز عن عرض هذه الحقيقة
وإيضاحها. وبعضهم يرى أنَّ الحادث المعنويَّ أمرٌ لا عقلانيَّ وغير قابل للتوصيف، ذلك بأنَّ
التجربة الروحيَّة تتحصَّل بالباشرة، من دون أن ترتدي لباس المفاهيم. وهذا عائد إلى أنَّ الكلمة
تقف في مقابل المفهوم، ومن ثمَّ لا يكون لها معنى إذا ما اقتدت مفهومًا معيَّنًا. وبناءً عليه، إذا لم
يكن ثمة مفهوم في التجربة فلا يمكن حينئذ تشریح الحقيقة التي تحتويها تلك التجربة من خلال
نظام دلاليٍّ لغويٍّ وبمنظومات لفظيَّة كلاميَّة.[2]

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

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

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

[1] - سورة الكهف - الآية 82.

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

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

في أوروبا وآسيا فلاسفة كباراً، وفي الوقت نفسه، مبرزين في وضوحهم وتماسكهم وعقلانيتهم، لكنهم أدركوا أن المحتوى الحقيقي للإيمان في الهمم الأقصى لا يمكن أن يتوحد بقطعة من الواقع، كما يشتهي الإيمان التقديسي، كما لا يمكن أن يُعبر عنه بألفاظ النظام العقلي، بل هو تجربة نشوة انجذابية. لذا، لا يستطيع المرء أن يتحدث عن التجلي كإيمان أعلى إلا بلغة ترفض في الوقت نفسه إمكانية الحديث عنه. هذه هي الطريقة الوحيدة التي يعبر بها الإيمان الصوفي عن نفسه. عند هذه النقطة يطرح تيليتش طائفة من الأسئلة: هل يمكن وجود شيء للتعبير إذا كان محتوى الإيمان الصوفي يتعالى عن كل شيء قابل للتعبير؟ ألا يقوم الإيمان على تجربة حضور المقدس؟ كيف تكون مثل هذه التجربة ممكنة إذا كان الأقصى هو ما يتعالى عن كل تجربة ممكنة؟ الجواب الذي تقدمه التجربة الصوفية على نطاق كوني تفيد التالي: يوجد مكان يحضر فيه الأقصى داخل العالم المتناهي، هو تحديداً، أعماق النفس الإنسانية. هذه الأعماق هي نقطة الاتصال بين المتناهي واللامتناهي. ولكي يبلغها الإنسان، لا بد له من أن يفرغ ذاته من جميع المحتويات المتناهية في الحياة الاعتيادية، وأن يتخلى عن جميع الهموم الأولية لصالح الهمم الأقصى. يجب أن يمضي إلى ما وراء أجزاء الواقع التي يجرب فيها الإيمان التقديسي الأقصى. يجب أن يتعالى على انقسام الوجود، بما في ذلك جميع الانقسامات الأكثر عمقاً وكنية، وهو الانقسام بين الذات والموضوع. فالأقصى يتجاوز هذا الانقسام، وعلى من يريد أن يبلغه أن يقهر هذا الانقسام في ذاته عن طريق التأمل والتدبر والنشوة الانجذابية. والإيمان/ داخل حركة النفس هذه، هو حالة من الثقل بين امتلاك محتوى الهمم الأقصى وعدم امتلاكه. وهو يتحرك في درجات من التقريب، في انتكاسات وتحققات مفاجئة. ولا يستخف الإيمان الصوفي بالإيمان والتقديس أو يرفضه، بل هو يتخطاه إلى ما هو أضر في كل فعل إيمان تقديسي، ولكنه يختفي وراء الأشياء العينية التي يتجسد بها^[1]. كان اللاهوتيون أحياناً يضعون الإيمان مقابل التجربة الصوفية. وهم يقولون إن المسافة بين الإيمان والأقصى لا يمكن أبداً أن تُردم. ويحاول التصوف أن يمزج العقل بمحتوى همم اللامشروط، بأساس الوجود والمعنى. ولكن لم يكن لهذه المقارنة سوى صلاحية محدودة. فالصوفي يعين المسافة اللامتناهية التي تفصل اللامتناهي عن المتناهي، ويقبل حياة المراحل الأولية من الوحدة مع اللامتناهي، التي لا تقاطعها النشوة النهائية إلا نادراً، أو لعلها لا تقاطعها أبداً، في هذه الحياة. ولا يمكن للمؤمن أن يظفر بالإيمان إلا إذا استحوذ عليه محتوى همم الأقصى. والتصوف، مثل نزعة التقديس، نمط من الإيمان، وهناك عنصر صوفي، كما هناك عنصر تقديسي، في كل نمط إيمان^[2].

يسبق رأي تيليتش مع كثيرين من عظماء المتصوفة المسلمين لجهة البعد المتسامي للإيمان في الشخصية الإنسانية مهما كانت اعتقاداتها وانتماءاتها الفكرية والحضارية. وهذا ما حملة على

[1] - بول تيليتش - مصدر سبق ذكره - ص 158.

[2] - تيليتش - المصدر نفسه - ص 160.

التنظير لمضمون جديد لمفهوم الإنسانويّة بعيداً من الفهم التسطحيّ الذي شهدته الحداثة الغربيّة على مدى خمسة قرون مضت.

وهكذا، فإنّ قضيّة العقليّ الغيبيّ سوف تؤلّف نقطة الجذب الكبرى في فلسفة ابن عربي. ولشدة عنيته بها نجدها مبثوثة بالإشارة والعبارة في كبريات أعماله، وقد توزعت في صعيدين: الأول: صعيد التنظير لفلسفة التصوّف، والثاني صعيد التجربة الشخصيّة. ولعلّ الشيخ الأكبر أحد أكثر العرفاء الذين ساجلوا الفلاسفة والمتكلّمين وأهل الحرف من الفقهاء وخصوصاً لجهة استعصاء كشوفات الأولياء ومعارفهم على الإعراب. يقول في «الفتوحات»: إنّ علوم أهل الأسرار الحاصلة عن طريق الكشف والشهود بالتجليّ الإلهيّ وتلقّي الفيض القدسيّ تقع وراء حدود العقل ومجاله (...). ثمّ إنّ هذه المعرفة التي يهبها الحقّ تعالى لمن شاء من عباده لا يستقلّ العقل بإدراكها، ولكن يقبلها فلا يقوم عليها دليل ولا برهان، ثمّ إنّ هذه الأوصاف الذاتيّة لا يمكن العبارة عنها، لأنّها خارجة عن التمثيل والقياس، فإنّه ليس كمثله شيء، فكلّ عقل لم يكشف له من هذه المعرفة شيء يسأل عقلاً آخر»^[1].

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

- أنّ المعرفة الوهيّة (علوم الكشف والشهود والتجليّ) هي معرفة يفهمها العقل ويراها صحيحه، ومن ثمّ فهو يعترف بها ويقرّها لها.

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

- أنّ العقل، رغم استقباله هذه المعارف بوساطة الفيض الإلهيّ وإقراره بها، عاجزٌ عن شرحها وتفسيرها بمنظومة المفاهيم والقضايا التي يحملها، ذلك أنّها معرفة لا تتكيّف مع هذه المفاهيم^{[2]39}.

- أنّ السرّ في بلوغ العارف معرفةً بالحقّ تعالى خارجة عن طاقة الفكر والنظر، يكمن في أنّ العارف يتحدّ بالحقيقة التي يصلها في تجربته العرفانيّة، الأمر الذي لا يحصل بتاتاً في المعرفة العقلانيّة. ذلك أنّ الإنسان هناك يدرك الحقيقة من وراء حجاب المفاهيم (...). ثمّ إنّ الإنسان الذي يبلغ القدرة الإلهيّة المطلقة بتجربته العرفانيّة يفهم ببصيرته أنّ كلّ قدرة في هذا الوجود إنما هي مظهر للقدرة الإلهيّة، أمّا سلوك سبيل العقل فلا يؤدّي به إلّا إلى التصديق بقدرة الله سبحانه من دون أن يشاهدها.. ومن هنا، يخطو العقل النظريّ عند ابن عربي في معرفة صفات الله وأسمائه خطوات سليمة في الطريق الصحيح، ويدرك الحقائق - بهداية الأنبياء - إدراكاً جيّداً، ويرسم خارطة الوجود ومراتبه رسماً مطابقاً للواقع وفق نظام صحيح تماماً، فيغدو عالماً عقلياً شبيهاً بالعالم العينيّ، إلّا

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

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

أنه رغم ذلك كله، لا يبلغ مبلغ العارف في شهوده، فيظل يميّزه عنه ما يميّز فهم معنى الحلاوة عن تذوق العسل (...). ومع ذلك، فإن ابن عربي، يقرُّ - من جهة أخرى - بأن الاكتفاء بهذه المعارف العقلية لا يؤدي إلى الاتصال بالحقيقة المصحوب ببلوغ الكمال والسعادة الحقيقيين، وإنما يظل الإنسان - رغم هذه المعارف - عطشاً كما كان من قبل، ويبقى يتخيّل الماء من دون أن يبلغ فاه، ومن ثم فلا يصدره أو يرويه^[1].

5. التجلي بما هو إعراب عن واقعية الغيب:

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

هذا هو السؤال التجلي كأحد أشهر المفاهيم في التنظير الفينومينولوجي عند ابن عربي، والوظيفة المعرفية المسندة إليه في التوحيد الوجودي، أن هذا المفهوم هو الأداة الإجرائية؛ التي بفضلها يفسر تعدد المراتب الوجودية، مع أن عين الوجود واحدة، وبفضل هذا المفهوم المفتاح يؤسس لما يمكن أن نسميه بـ "ميثافيزيقا التجلي". وهذه المنزلة من المعرفة الوجودية تحتزن رؤية مفارقة لما عكفت عليه إجراءات الفلاسفة والمتكلمين حيال فهم الصلة بين الله والعالم. فقد استوت هذه المنزلة على مبدأ النظر إلى التجلي بما هو فعل الإيحاء القائم على الأمر والخلق كمبدأ إلهي في إيجاد الموجودات. فتجعل من العالم مرتبة من مراتب التجلي الإلهي الدائم، ويعتاض بها عن ميثافيزيقا الفيض، كما نظر لها الفلاسفة، وعن ميثافيزيقا الخلق من عدم كما نظر لها المتكلمون. تلك التي تتأسس على مبدأ الإله المفارق المتعالي، والعالم المنفصل عنه؛ ولذلك أتيح له أن يحقق مقصوده من تمييز نسق تفكيره الخاص من الفلاسفة والمتكلمين معاً بفضل استصفاء هذا المصطلح (...). ثم إن ميثافيزيقا التجلي تجعل المفارق محايثاً من غير أن يفقد مفارقتها، وتعالیه، فهو متعال من جهة ذاته، محايث من جهة أسمائه، وهذا التجلي له جانبان: جانب وجودي وجانب معرفي؛ لأنه نوعان: "تجل عام إحاطي، وتجل خاص شخصي، فالتجلي العام تجل رحمانی، وهو قوله تعالى {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه - 5]، والتجلي الخاص هو ما لكل شخص من العلم بالله، وهو ما يسمّى (التجلي الوجودي) و(التجلي الشهودي)، فضلاً عن أن الأسماء الإلهية، على تعددها، وتنوع حضراتها، وفاعليتها في الأكوان كلها، يمكن إرجاع الأفعال المتصلة بها إلى نوعين من التجلي هما: تجلي الجمال، وتجلي الجلال. أمّا من الوجه الوجودي فالتجلي هو حركة الوجود الأزلية الأبدية، عنها يظهر الوجود في كل آن في ثوب جديد، وتتعاقب عليه الصور التي لا تنتاهي عدداً من غير أن تزيد فيه، أو تنقص شيئاً من جوهر ذاته، فإن للحق في كل خلق ظهوراً... فالحق محدود بكل حدّ.

[1] - المصدر نفسه - ص 247 - 148.

وقد ذهب عدد من أقطاب الصوفيّة المتأثرين بالشيخ الأكبر إلى تأصيل نظريّة توحيد الوجود، فميّزوا بين مراتب الوجود ليؤدّوا تنزيه الحقّ الواجد ورعايته بالحقّ الموجود وفق مبدأ الوصل والوصل. ومثل هذا التمييز سنجدّه لدى المتصوّف الكبير الشيخ عبد الغني النابلسيّ الدمشقيّ الحنفيّ (1050 - 1143هـ) الذي بيّن في كتابه «الوجود الحقّ والخطاب الصدق» أنّ «الوجود الواحد الحقّ، وإن كان في ذاته مطلقاً عن جميع التقادير، والتصاوير، والقيود، والحدود، قد تجلّى، وانكشف، وظهر بجميع التقادير، والتصاوير، والقيود، والحدود؛ لأنّه فاعلها، وخالقها، وصانعها على مقتضى ما جرى في علمه، وقرّرتّه إرادته، وأنشأته قدرته، فليس ثمة إلاّ وجود وقيود وحدود قائمة بالوجود، والقيود والحدود هي المعلومة المشهودة بالحسّ والعقل، والوجود غيب عن الحسّ والعقل من حيث ذاته، وشهادة لهما من حيث ظهور القيود، والحدود به.

وهكذا سنرى أنّ الخلق في - منظومة ابن عربي العرفانيّة - ليس إيجاباً لشيء لا وجود له، فذلك مستحيل عقلاً وفعلاً، ولا هو فعل قام به الحقّ في زمن مضي، دفعة واحدة، ثمّ فرغ منه، كلاً، فليس الخالق عنده بمعنى الموجد من عدم، أو المبدع على غير مثال سابق، وإنّما الخالق ذاتٌ أزليّة أبدية تظهر في كلّ آن في صور ما لا يحصى من الموجودات كثرة، فإذا ما اختفت فيه صورة تجلّي في غيرها في اللحظة التي تليها، فعملية الخلق هي حركة التجلّي المتجدّد، والمخلوق هو تلك الصور المتغيّرة الفانية التي لا قوام لها في ذاتها، وإنّما قوامها بالحقّ الذي يوجد بمقتضى علمه، ويحفظ عليها وجودها على النحو الذي يشاء، بمقتضى قدرته، وإرادته. ف: «إذا قلت القديم فني المحدث، وإذا قلت الله فني العالم، وإذا أخليت العالم من حفظ الله، لم يكن للعالم وجود وفنيّ، وإذا سرى حفظ الله في العالم بقي العالم موجوداً، فبظهور وتجلّيه يكون العالم باقياً... وبهذا يصحّ افتقار العالم إلى الله في بقائه في كلّ نفس، ولا يزال الله خلاقاً على الدوام.

من المفيد القول أنّ الخلق عند ابن عربي هو التجلّي؛ أي: إخراج ما له وجود في حضرة من حضرات الوجود إلى حضرة أخرى، بمعنى إخراجه من الوجود في العلم الإلهيّ إلى الوجود في العالم الخارجيّ، أو هو إظهار الشيء في صورة غير الصورة التي كان عليها من قبل، فالعالم، من حيث بطونه في العلم الإلهيّ، حقيقة أزليّة دائمة لا تفنى، ولا تبدّل، ولا تتغيّر إلاّ من حيث صورها، أما حقيقة ذاتها وجوهرها فلا تخضع للكون والفساد، وإنّما تخضع لهما صورها المتكثّرة، ومظاهرها المتعدّدة. [العنفي، أبو العلاء- التعليقات على فصوص الحكم - الجزء الثاني - مصدر سبق ذكره - ص 213].

ذلك هو الخلق في اصطلاح ابن عربي؛ تجلّي إلهيّ دائم في ما لا يُحصى عدده من صور الموجودات، وتغيّر دائم في ما لا يُحصى من صور الموجودات، وتحوّل مستمرّ في الصور في كلّ آن، وهو ما يطلق عليه اسم (الخلق الجديد) أو (تجديد الخلق مع الأنفاس).

فالله هو الوجود المطلق، وكلّ موجود من الموجودات صورة من صورهِ، والصورة إن أخذت في

جزئيتها ليست هي الله في إطلاقه، إنما هي مجلى من مجاليه.

إن مفهوم التجلي، كما استقرَّ عند ابن عربي، أشبه ما يكون بمفتاح سحري يفتح المستغلقات، فقد رأينا، من الناحية الوجودية، أنه شرط وجود الأشياء واستمرارها في الوجود وبقائها، إذ إن الحق يظهر بالتجلي في صور كل ما سواه من الموجودات، «فلولا تجليه لكل شيء ما ظهرت شيئية ذلك الشيء». ومزية هذا التجلي الإلهي هي الدوام، «فالتجلي الإلهي لا ينقطع».

يكشف العارف خلال معرجه المعرفي واختباراته المعنوية سرَّ الوجود في ذاته. وهو في هذا يتفادى الجدل الذي يشهده فقه الفلسفة لجهة التعارض بين الخلق من العدم والخلق من شيء، وهو تعارض لا نعرف معه الخاصية التي يتمتع بها الحق المخلوق به فلا يشاركه فيها أي مخلوق. فهو مخلوق متفرد بذاته، فاعل بالخلق منفعل بالحق الأعلى، ولذلك حظي بمنزلة الخلق الأول والتجلي للكلمة الإلهية البدئية «كن». فهذه الكلمة يمثلها ابن عربي بـ «النفس الإلهي». وهي تعني الانبلاج كما ينبغ الفجر. وأمَّا الخلق هنا فهو أساس كشف الذات الإلهية لنفسها، ولذا فلا مجال هنا للخلق من عدم لفتح هوة لا يمكن لأي فكر عقلائي أن يمدد فوقها جسراً، لأن تلك الهوة نفسها وبطابعها التمييزي تقوم بالمعارضة والإبعاد بين الأشياء. فالتنفس الإلهي يخرج ما يمسيه ابن عربي نفساً رحمانياً وهذا النفس هو الذي يمنح الوجود والحياة لكل الأجسام «اللطيفة» التي تشكل الوجود الأولي والتي تحمل اسم العماء.. في هذا المجال يشير المفكر الفرنسي هنري كوربان إلى الحديث المنسوب إلى النبي (ص) لما سئل أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ فأجاب: كان في عماء، ما فوقه هواء وما تحته هواء.

يرى كوربان أن هذا العماء الذي يصدر عنه والذي فيه يوجد أزلاً الكيان الإلهي، هو نفسه الذي يقوم في الآن ذاته بتلقي الأشكال كلها، ويمنح للمخلوقات أشكالها: إنه نشط وسكوني، متلق ومحقق، وبه يتم التمييز داخل حقيقة الوجود باعتبارها الحق في ذاته. إنه من حيث هو كذلك الخيال المطلق واللامشروط. وعملية التجلي الإلهي الأصلية التي من خلالها «يظهر» الوجود لنفسه بالتميز في وجوده الخفي، أي بإظهاره لذاته ممكنات أسمائه وصفاته والأعيان الثابتة، هذه العملية تعتبر خيالاً فاعلاً وخلاقاً وتجلياً. العماء بهذه الدلالة هو الخيال المطلق أو التجلي الإلهي أو الرحمة الموجودة، تلكم هي بعض المفاهيم المترادفة التي تعبر عن الواقع الأصيل نفسه، أي الحق المخلوق به كل شيء، وهو ما يعني أيضاً «الخالق المخلوق». فالعماء هو الخالق، بما أنه النفس الذي يصدر عنه لأنه مخبوء فيه: وهو من حيث هو كذلك الأمرئي و«الباطن». والعماء هو المخلوق باعتباره ظرفاً ظاهراً. فالخالق المخلوق يعني أن الوجود الإلهي هو المحجوب والمكشوف أو أنه هو الأول والآخر.

تتضمن كلمة «كن» التي كان بها الحق المخلوق به كل شيء، إيحاءً غيبياً من خالقه مؤداه:

”لست أنت الذي يخلق حين تخلق، ولهذا فخلقك حقيقيّ. وهو حقيقيّ لأنّ كلّ مخلوق له بعد مزدوج: فالخالق المخلوق يُنمذج وحدة الأضداد. ومنذ الأزل وهذه المصادفة متأصلة في الخلق لأنّ الخلق ليس من عدم وإنما هو تجلّ، ومن حيث هو كذلك فهو خيال. فالخيال الخلاق هو خيال شهوديّ، والخالق مرتبط بالمخلوق المتخيّل، لأنّ كلّ خيال خلاق هو تجلّ وتجدد للخلق. وعلم النفس لا ينفصل عن علم الكون: وخیال التجلّي يصرفهما في سيكوكسمولوجيا. وبالحفاظ على هذه الفكرة حاضرة في الذهن يلزمنا مساءلة ما يكون عضوها في الكائن الإنسانيّ، أي عضو الرؤى والتنقيل، وتحويل كلّ الأشياء إلى إشارات ورموز.

6. الصحوة كتعرّف على المطلق في اللاهوت الغربيّ:

لا تنأى المقاربات التي أجريت حول التصوّف ومفاهيمه في العالم الإسلاميّ، عمّا ذهبت إليه أبحاث التصوّف وعلم الاجتماع الدينيّ المقارن في الغرب الحديث. وفي هذا الإطار، درست الباحثة الأميركيّة أفلين أندرهيل Evelyn Underhill التجارب الروحيّة في الإسلام والمسيحيّة والبوذية، ولاحظت أنّ ”ما يسمّيه العالم ”تصوّفاً“ هو علم المطلقات... أي علم الحقّ الواضح بذاته، والذي لا يمكن ”التفكير فيه بالعقل“...“ الصوفيّ - حسب رؤيتها - هو من يتوق إلى معرفة ما هو مطلق، لكنه يدرك أنّ المطلق تتعدّد معرفته من خلال استخدام العقل فقط. فالمتصوّفة لا يرون في التفكير العقليّ، كقاعدة عامّة، دليلاً كافياً إلى الروح، ولذلك يستعملون أنواعاً أخرى من النشاط العقليّ ليقاربوا المطلق المحير. ولما كان لكلّ ثقافة نصيبها من التصوّف، ورغم اختلاف الأسماء التي أطلقت على المطلق والطرق التي يسلك إليها من خلالها، يبقى جوهر كلّ ثقافة متوافقاً مع ما سبق ذكره. هكذا سنرى أنّ الباحث في التصوّف المسيحيّ فيدنت يوغيس يبحث عمّا يسمّيه إدراك اتّحاد الأتمان بالبراهمان من خلال ممارسات تأمليّة وزهدية. إنّ بوذية الزن تنغيّاً الوصول إلى الوعي الكونيّ من خلال تأمل صارم تزول من خلاله ثنائية التفكير كلياً وإرادياً من ذهن السالك؛ تماماً كما يسعى الصوفيون إلى اختبار ”انتقال الروح“ (تجربة مباشرة للمقدّس) من خلال العيش بعزلة، ومن خلال الفقر والتقوى، التي يقصد منها (تحرُّر) القلب من كلّ ما هو غير الله“ (James, 455)؛ وأمّا القديسون الكاثوليك فإنّهم يتوجّهون نحو اتّحاد الروح بالله من خلال الصلاة والصوم والتأمّل^[1].

ماهية التصوّف إذًا، تكمن في ”القدرة على فهم الحقيقة المتعالية“؛ وهي قدرة كامنة في صميم النفس البشرية. تقول أندرهيل: ”قلّة من الناس يمرّون في الحياة من دون معرفة معنى التأمّل بالشعور الصوفيّ“ (Underhill, 73). قد يكون مشهد الشمس من قمم جبال بعيدة، أو صوت سمفونية أو معانقة حبيب مفقود من فترة طويلة، أو مشهد فقير متألم، سبباً لهذا ”الشعور المتعالي الذي

[1]- ديفيد تشاي - هايدغر والتاويّة - فصلية ”الاستغراب“ - العدد الخامس - بيروت - خريف 2016.

يتدفق من جزء آخر من النفس ويهمس للفهم والحواس بأنهم غافلون عن شيء ما. هذا الشعور مألوف لكثيرين، لكن ما يميز الصوفيّة عن سواهم هو الانسجام الاستثنائيّ معه. أمّا بالنسبة إلى الشخص العاديّ فيمكن لهذا الشعور أن يكون تثقيفياً لفترة قصيرة، ويبقى في أحسن الأحوال تتمّة لحياة سارية في ثنايا العالم الطبيعيّ. من جهة أخرى، وبالنسبة إلى الصوفيّ، تبدو تجربة هذا الشعور مكثّفة جداً، بحيث إنّه عندما يحصل يبدأ بإعادة تنظيم كاملة لرؤيته العالميّة وإعادة توجيه لأوليّاته حول الحقيقة المتعالية التي تكشفها له التجربة. وما من ريب أنّ هذه التجربة التبصّريّة تتعدّد مسمّيّاتها في الثقافة الصوفيّة والعرفانيّة. منهم من يذهب إلى تسميتها بـ"الصحة"، ومنهم من يعرفها بـ"الكشف والتجليّ"، وآخرون انبروا إلى وصفها بـ"لحظة الانتقال من العدم المحض إلى الجلاء والاستنارة".

إلى هذه التوصيفات التي مرّت، ثمّة من جاء بمصطلح الصحة لكي يقارب الحدّ الأعلى من التعبير عن الاختبار الصوفيّ. والصحة كمبدأ عامّ في فضاء التصوّف، تشتمل على إدراك مفاجئ متبصّر لحقيقة العالم العظيمة والبديعة - أو أحياناً لوجهها الآخر، الأسى الإلهي في قلب الأشياء - التي لم تفهم من قبل. وبالتالي لا توجد كلمات يمكن أن تصف هذا الإدراك. أمّا عالم المدركات الماضية في واقعه فلا يمكن أن يكون إلّا ضبابياً في أحسن الأحوال^[1]. إنّ مثل هذا التوصيف لمصطلح الصحة يلقي الضوء على ثلاثة أوجه أساسيّة للاختبار الروحيّ: أولاً، إنّها مفاجئة وقويّة؛ ثانياً، تؤدّي إلى ترك العلائق الدنيويّة؛ وثالثاً، تثير قوّة دفع شديدة نحو معرفة إضافية بما تمّ كشفه في التجربة.

في الفضاء المعرفيّ الغربيّ جرى النظر إلى التصوّف من وجهين متلازمين: الأول بما هو تنظيرٌ فلسفيّ لظاهرة سوسيو تاريخيّة، والثاني بما هو اختبارٌ معنويّ وروحيّ يكابده الصوفيّ داخل دين ما أو خارجه، قصد التعرف على الله. وقد يكون الفيلسوف الألمانيّ المعاصر مارتن هايدغر أحد أكثر أقرانه ممّن استطاعوا خرق الجدار الإسمنتيّ الذي أقامته ميتافيزيقا الحداثة بين الله والعالم. فهو يتحدث عن نموذج أعظم من التجليّ الذي تفضي إليه التجربة الأوليّة المتعالية، ويطلق على هذا النموذج عبارة "القلق الأساسيّ"، ويعني بذلك ذلك النوع من القلق الذي "يكشف عن اللاشيء" الكامن "في داخل" كلّ كينونات العالم الداخليّ (What is Metaphysics, 103).. وهذا الصنف من التجربة يمكن أن يعتبر ممثلاً إلى حدّ كبير لتجربة الصحة كما يمكن اعتباره مثلاً عليها. "القلق الأساسيّ" هو مثل الصحوات، مفاجئ ويحصل من غير توقّع، وهذا ما يسبّب انسحاباً من الشؤون الدنيويّة ويتجّ عادة خلال الترتيبات البعيدة المدى لأنشطة الشخص تجاه الأهداف المتعالية. يرى هايدغر أنّ "القلق الأساسيّ يمكن أن يستيقظ في الوجود في أيّ لحظة، ولا يحتاج إلى أيّ حدث غير اعتياديّ لإيقاظه". وأمّا الحقيقة المتعالية التي تكشف عنها الصحة

[1]- ديفيد تشاي - مصدر سابق.

فلا يمكن بلوغها عبر وسائل التفكير العقلي الميتافيزيقي، ذلك لأنها تتجاوز كل مفهوم عقلي قد يسعى هذا النوع من التفكير لحبسه في الداخل^[1].

في مسعاه إلى الكشف عن أبعاد جديدة للميتافيزيقا، يرى الفيلسوف الألماني فرانس فون بادر (1756-1841) أنَّ الفلسفة تبدأ بالسؤال عن الذي يؤسس بنية الكينونة والتفكير.. أي العقل الأول الذي يُحدث ويؤيد ويساعد؛ ذاك الذي يُحدث الكينونة ويؤسسها، ويؤيدها، ويساعدها. وهذا وحده المبدأ الذي يخلق ويؤسس ويدعم في الوقت نفسه، وهو أكثر من مجرد سبب أول، أو محرك أول كما وصفه أرسطو. فعندما يكون الذي يُحدث ويؤيد ويساعد هو المؤسس، هو الذي يُحدث ويؤيد ويساعد. لكن الذي يُحدث أولاً، يمكن أن يكون الذي يُحدث نفسه وبالتالي يؤسس نفسه وحسب. فالمحدث والمؤسس الأول لا يمكن أن يُحدث ويؤسس غيره قبل أن يُحدث ويؤسس نفسه أولاً. ومن خلال كونه مؤسساً لذاته فقط، يمكن لذاتي التأسيس أن يؤسس^[2].

إنَّ مبدأ التأسيس - كما يضيف بادر - ينبغي أن يكون مؤسساً ذاته بمعنى محدثٌ بالذات، وعالم بالذات وخلاق. المبدأ المؤسس بحق هو الذي يولد المعرفة وكل ما يتعلّق بها، أو إنَّ المعرفة المطلقة والخالقيّة المطلقة يتماهيان في المبدأ. وكذلك، فإنَّ تعليم تماهي الذات والموضوع في العقل الواعي لذاته أو كون العقل مع ذاته هو تعليم أنَّ الإدراك الكامل هو إدراك منتج، يدرك عندما يُحدث. عندما لا يكون وعي الذات تماهياً أزلياً بين الذات والموضوع لا يكون تماهياً حقيقياً؛ لأنَّ التماهي بين ما يُحدث وبين ما يُحدث، والتماهي بين ذات وموضوع الوعي الذاتي الذي لا ينشأ إلا في الزمن، ليس تماهياً، بل هو تعاقب إلغاء للفوارق. إنَّ وعياً ذاتياً كهذا الذي يتماهى في حالة تعاقبية ليس أولياً ولا أصيلاً، بل هو ثانويٌّ ومستخلص. وهذه المعرفة اللاأوليّة أو الثانويّة هي المعرفة الذاتية لكل عقل متناه. فكلُّ عقل متناه يعرفه لا يحدث نفسه وبالتالي لا يعرف نفسه، وهكذا يُعرف بكونه معروفاً من الروح المطلق^[3] الذي أحدثه. وكلُّ معرفة ذاتية أو تفكير ذاتي للموجود المحدود هو أيضاً مفكّر فيه ويعرف بمعرفته أنه مفكّر فيه في الوقت نفسه. "الأنا أفكر" (الكوجيتو) هي دائماً في الوقت نفسه "أنا مفكّر في إذا أنا أفكّر (cogitor ergo cogito)^[4].

يريد بادر ممّا مرّ اقتباسه أن يؤسس لكوجيتو جديد يعيد الميتافيزيقا إلى التطلّع نحو الأفق الأعلى بعد أن سدّت في وجهها أفق التسامي الإلهي. والسبب في ذلك كله يعود إلى ما يسميه

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

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

[3]- IPID, P. 552.

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

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

والواقع أن «كوجيتو» بادر له سمتٌ مخصوص ومفارق. إنه يروم فتح السبيل أمام الميتافيزيقا لتتعرف على الملاء الأعلى عبر العقل المتدبر. لقد انطلق بادر من نقد منظومة ديكارت في «الأنا أفكر»، إذن أنا موجود» ليقدم منظومته الفلسفية العرفانية التي تقوم على نظرية التعرف على المتعالي المطلق من خلال المقولة التالية: أنا مفكر فيه وبه من الله، إذن أنا يمكن أن أكون وأفكر». وما من شك في أن انتماءه إلى البيئة الرومانسية في الفلسفة المثالية الألمانية جعله يمضي بعيداً نحو ميتافيزيقاه الخاص. ولقد تأثر إلى حد كبير باللاهوتي وفيلسوف التصوف الكبير يعقوب بوهم (Jacob Boehme) الذي منه توصل بادر إلى تواصل المتناهي واللامتناهي ولكن عن طريق سكن المطلق في المتناهي، وتعلق المتناهي بالمطلق عبر تمثّل صفاته وأفعاله. ففي معرفة الذات مقرونة بتأمل الذات الحكيمة الإلهية يكمن مصدر وهدف المعرفة والوجود الإنسانيين^[2].

7 - التجلي أو الكشف عن السر المكنون

لم يقتصر مفهوم التجلي في الفضاء الغربي على الجانبين الفلسفي واللاهوتي بل ثمة من ذهب إلى متاخمته كاختبار روحي ومعنوي إنطلاقاً من الحقل الأنثروبولوجي. ذلك ما سنجد له لدى الفيلسوف والأنثروبولوجي الفرنسي ميشيل دو سارتو (1925-1986) فقد رأى إلى التجلي باعتباره كشفاً عن السر المكنون للألوهية في تاريخ العالم. وغالب الظن أن دو سارتو وهو يلج الأغوار القصية للحكاية العرفانية، لم يكن غافلاً عما شهدته الحضارات الإنسانية من معطيات في ميدان التصوف النظري. ولأجل ذلك سنلحظ تماثلاً مفهوماً واصطلاحياً في مواضع شتى من كتاباته في أنثروبولوجيا التصوف. ومن البين في أعماله أن قلب التجربة الكنانية، ليس وصفاً خارجياً - تاريخياً أو إنثولوجياً - يأتي إلى النور ويضم الغريب إلى قول الكتابة الكنانية. فالقول الصوفي هو كلام جريح كما يقول^[3]، ولكن ينقصه جرعة لأنه، في بحثه عن الله، تهتم الصلاة بعدم العثور على الشخص الذي يبحث عنه خوفاً من عدم الحاجة إلى البحث عنه. إلى ذلك، فإن القول العرفاني ليس معادياً للفكر، بقدر ما هو رافض لاختزال ما نتحدثت عما نعرفه أو ما نختبره؛ نحن نتفهم مدى إلحاح الاستراتيجية عندما يتم سحب ما نتحدثت عنه لجعل مهمته ممكنة^[4].

في حكايته العرفانية، سنجد كيف يهيمن المصطلح الصوفي على منطق الكتابة في أعمال دو

[1]- سورة الحشر - الآية 19.

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

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

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

سارتو. لقد رأى أنه لا مناص من العثور على منفذ يوصله إلى إدراك الجوهر المستتر للمنظومة اللاهوتية. ولذلك بدا مصطلح الكنان، حسب مقصده، كما لو أنه يشير إلى الماهية الجوهرية للتصوف. والكنان نحت لغويٌّ يكافئ نوعاً ما المنطوق (mystique)، نظراً لاختزانه مدلول السرِّ واللغز والتكتم (mystère)،^[1] غير أن طابعه العملي لا ينفي المجال السريِّ والملغز الذي يتغلّف به، لأن هذا المجال يعرب عن نظام "المسارّة" (intiatiion) الذي يعني في الأصل ممارسة طقسية أو "براكسيس شعائري" للدخول في المذهب. ذلك بأن مقتضى هذا الدخول هو معرفة المعجم والانخراط في السلوك. وعندما أورد الباحث في شرحه كلمة "الكنان" كمعادل للكلمة (mystique)، فقد قصد الجانب المرموز المعبر عنه بالكن. ثمَّ يورد ما جاء في "لسان العرب" من أن: "الكنُّ والكنَّة والكنان: يعني وقاء كلِّ شيءٍ وستره"^[2]. وعلى الخلاف من العرفان الذي رأينا نزوعه نحو الكشف والإسفار، فإنَّ الكنان يميل نحو السُّتر والوقاية. لذا تأتي العبارات ملغزة والقصائد مفعمة بالرموز القابلة لتأويلات متعدّدة وأحياناً متناقضة^[3]. بل يمكن القول بأن الكنان هو سياسة في التقيّة، يتقدّم مُقنعاً لدرأ تهمّة المروق أو الإلحاد. إذ غالباً ما كان يلجأ الصوفيّة إلى هذه الاستراتيجية في تغليف نصوصهم بحُجُب الرمز والاستعارة.

إستطراداً، لا بدّ من الإشارة هنا إلى أن ابن عربي، عندما نشر ديوانه "ترجمان الأشواق" في الحبِّ الصوفيِّ، وانهالت عليه التُّهم من كلِّ حذب وصبوب؛ كان مرغماً على أن يشرح المغزى من الرموز الموضوعية، فدوّن "ذخائر الأعلاق". بهذا المعنى كان "عرفانياً" في "ترجمان الأشواق"، ثمَّ أصبح "كنائياً" في "ذخائر الأعلاق". كذلك فإنَّ العديد من أشعار ابن الفارض أو العفيف التلمساني (ت. 690هـ / 1291م)، والعديد من كتابات ابن سبعين (ت. 669هـ / 1269)، هي ذات طبيعة "كنائية". يُصدّق ذلك قول القاضي تقي الدين ابن دقيق العيد: "جلستُ مع ابن سبعين من ضحوة إلى قريب الظهر وهو يسردُ كلاماً تُعقل مفرداته، ولا تُعقل مركباته". لم يكن تلبس العبارة بإكسير الرمز والكناية متعمّداً بقدر ما كان طريقة مراوغة في الظفر بالحرية في الكتابة^[4].

إلى ذلك، يذهب محققون كثيرٌ إلى نعت المعارف الصوفيّة والعرفانيّة بالسرِّ الذي يتلقاه العارف من دون أن يقدر على الإفصاح عنه بالكلمات. وهذه القضية سيقارها اللاهوتيُّ والفيلسوف الألمانيُّ رودولف أوتو (1869-1937) بضرب من الخصوصيّة المعرفيّة لِمَا أطلق على الشيء الذي يتوجّه إليه الوعي الألوهيُّ اسم السرِّ الرهيب^[5]. والرهب (tremedum) - بحسب أوتو

[1]- محمد شوقي محمد - التصوف، العرفان، الكنان - غريلة في المصطلح وفترة في الرؤية - مجلة «العرفان» - العدد الأول - الجزائر - 2018.

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

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

[4]- المصدر نفسه.

[5]- رودولف أوتو - فكرة القدسي - التقصي عن العامل غير العقلاني فكرة الإلهي - معهد المعارف الحكمية - 2010 - ص: 49.

-هو الذي يضيف إلى السرِّ (mysterium) ما ليس كامناً فيه بالضرورة. صحيح أن الارتدادات الكامنة في الوعي، والمناسبة لأحد اللفظين، تفيض تلقائياً وعفويّاً في الارتدادات التي تناسب اللفظ الآخر، إلا أن أيّ امرئ مرهف الحسّ لا يلبث حين يستخدم اللفظين أن يشعر مثل غيره بأن فكرة "السرِّ" ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمحملها الوصفيّ والشموليّ، إذ يغدو بعض الشيء، من تلقاء ذاته، "سراً رهيباً" بالنسبة إلينا. ولأنّ هذا الأخير يحتاج إلى لفظ يكون وقفاً عليه وحده، فالأنسب له هو لفظ "الدّهشة" (Stupor). ذاك أنّ الدّهشة، ببساطة، هي شيء مختلف عن الرّهبة؛ إذ تدلُّ على إعجاب خاو، وعلى اندهال يستولي علينا فيحبس فينا أنفسنا. وبالواقع، يعني لفظ السرِّ- كما يضيف أوتو - لو أخذ بمعناه الطبيعيّ من دون سواه، فإنّه يعني أمراً مكتوماً، أو خفياً، بمعنى الشيء الغريب وغير المفهوم، وغير المفسّر. ومن هذا القبيل، لن يكون السرُّ العرفانيُّ سوى مصطلح فكريّ وخاطرة قبيسة تُستمدُّ من الدائرة الطبيعيّة موضحة المعنى الواقعيّ إلا أنّها عاجزة عن أن تفصح عنه إفصاحاً تاماً. فما هو سرِّيّ، متى أخذ به حسب معناه الدينيّ، إنّما هو "ذو الغيريّة التامة"، الذي يوجد بتمامه خارج دائرة المعهود، والممكن إدراكه، والمستأنس به، والذي يقع نتيجة لذلك، بالضبط، خلف حدود "المألوف"، ويناقضه، مالتاً الذهن دهشة وذهولاً^[1] (..). فالأمر "السرِّيّ" حقّاً يقع خارج إمساكنا به، أو إدراكنا له، وذلك ليس لأنّ لمعرفتنا حدوداً مرسومة فحسب، وإنّما لأنّنا نلتقي فيه ما هو "ذو غيريّة تامة"، بشكل ضمنيّ، وما جبلّته وصبغته لا تقاسان بما لدينا من مثيلهما، وما نرتدُّ بإزائه على أعقابنا، من أجل ذلك عينه، فنهوي في الدهول الذي يلقي فينا رعدة الفرائص وانصعاقاً^[2].

وهكذا، فإنّ وجه امتياز العرفان عن باقي الميول والمعارف هو كونه علماً سرّانياً (من السرِّ)، أي أنّه علم كامن في السريّة، ثمّ يظهر على وجهتين: إمّا على نحو العبارة والبحث، وهو ما يعرف بـ«العرفان النظريّ»، أو على نحو السير والسلوك في ما عُرف بـ«العرفان العمليّ». مع هذا التأهيل المفاهيميّ، يغدو العرفان بوجهيه المذكورين وحدة علميّة، وإن تقدّم فيها الوجه العمليّ كاختبار باطنيّ، على النظريّ كتعبير بالكلمات عمّا يستشعره قلب العارف بالتجربة. لذا، لا يمكن الفصل بين هذين الوجهين بحال من الأحوال.

والخلاصة أنّ الميل والمعرفة غير منفصلين بعضهما عن بعض في العرفان، وخصوصاً عندما يتاخم السالك جوهر العرفان^[3].

لقد دلّت الاختبارات الروحيّة لدى العرفاء والقديسين على أنّ فهم الأمر القدسيّ وإدراك أسرارهِ يمكن في المنطقه العليا من الإيمان. والمعنيُّ بهذا هو الدرجة التي يصل إليها المؤمنون بالسير

[1]- أوتو، رودولف - المصدر نفسه - ص: 50.

[2]- المصدر نفسه - ص 51.

[3]- المصدر نفسه. ص 53.

والسلوك إلى معرفة أنفسهم، ومعرفة الموجودات وصولاً إلى معرفة الله. والذين يصلون إلى هذه الدرجة المتعالية هم الذين يطلق على كل فرد منهم صفة العارف أو الإنسان السالك في طريق الكمال. فالإيمان الأقصى - كما يقول الفيلسوف والألاهوتي الألماني بول تيليتش - هو الذي يوفر لصاحبه القدرة على التجاوز والتعالي والاستيعاب والإحاطة. ومن يبلغ تلك الدرجة القصوى يستطيع أن يعيش المجاز والحقيقة بالمقدار نفسه. وأن يعيش الغيب والشهود كما لو كان معهما في عالم واحد. فهو في حالة انسجام ووثام ولو ظن الآخرون خلاف ذلك. إيمان المؤمن بما يؤمن لا يمكن وصفه، بل لا يمكن تحديده. فهو ليس مجرد ظاهرة تماثل الظواهر الطبيعية الأخرى، بل إنه الظاهرة المركزية في حياة الإنسان الشخصية الجلية والخفية في الوقت نفسه. فالإيمان في حده الأقصى هو إمكانية جوهرية للإنسان، ولذلك فوجوده ضروري وكلي، وهو ممكن وضروري أيضاً في كل زمان ومكان. وإذا فهم في جوهره على أنه هم أقصى، فلا يمكن إزاء أن يثلمه العلم الحديث أو أي نوع من الفلسفة. ثم إنه يسوغ ذاته ضد من يهاجمونه لأنهم لا يستطيعون أن يهاجموه إلا باسم إيمان آخر. ولعل أبرز ما في واقعية الإيمان أن الذين يرفضونه إنما يعبرون، وهم يفعلون ذلك عن إيمان ما^[1].

مع ذلك، فإن جانباً مهماً تستظهره منزلة القدسي في الاجتماع الإنساني. وهذا الجانب هو ما يفضي إليه التصور الديني المحض القائل بالتناظر الضدي بين الإيمان والعقل. فعلى هذا الصعيد يجب أن يسأل المرء أولاً: بأي معنى تستعمل كلمة "عقل" حين تواجه بالإيمان؟ هل المقصود بها، كما هي الحالة الشائعة اليوم، أن تطلق بمعنى المنهج العلمي والصرامة المنطقية والحساب التقني أم أنها تستعمل، كما كان الحال في كثير الحضارات البشرية ولا سيما الحضارة الغربية، بمعنى منبع المعنى والبنية والمعايير والمبادئ؟

ثمة إجابات لا حصر لها وردت حول ثنائية العقلي - الغيبي والعلاقة النازمة بينهما. ومنها ما جاء على لسان تيليتش في سياق مساجلاته مع لاهوتيين علمانيين قالوا بالتناقض بين الإيمان والعقل. فقد رأى أن الإيمان لو كان نقيضاً للعقل لكان يميل إلى نزع الصفة الإنسانية عن الإنسان. فالإيمان الذي يدمر العقل، يدمر في المقابل نفسه ويدمر إنسانية الإنسان. إذ لا يقدر سوى كائن يمتلك بنية العقل على أن يكون لديه هم أقصى. أي أن يكون شغوفاً بالله والإنسان في آن، وذلك إلى الدرجة التي يؤول به هذا الشغف إلى تخطي الثنائية السلبية التي تصنع القطيعة بين طرفيها. وحده من يمتلك ملكة "العقل المتصل" - أي العقل الجامع بين الإيمان بالله والإيمان بالإنسانية - هو الذي يفلح بفتح الباب العالي على الوصل بين الواقع الفيزيائي للإنسان وحضور المقدس في حياته. وما نعنيه بالعقل المتصل هو العقل الذي يشكّل البنية المعنوية للدّهن والواقع، لا العقل بوصفه أداة تقنية بحثية. وبهذا المعنى يصير العقل شرطاً تأسيسياً للإيمان: ذلك لأن الإيمان

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

هو الفعل الذي يصل به العقل في نشوته الإنجابية إلى ما وراء ذاته. أي إلى ما بعد أنانيته التي يتجاوزها بالإيثار والعطاء والجود والغيرية. بتوضيح آخر، إنَّ عقل الإنسان متناهٍ ومحدود، ويتحرك داخل علاقات متناهية ومحددة حين يهتمُّ بالعالم وبالإنسان نفسه. ولجميع الفعاليات الثقافية التي يتلقَّى فيها الإنسان عالمه هذه الخاصية في التناهي والمحدودية. لكن العقل ليس مقيِّدًا بتناهيه، بل هو يعيه، وبهذا الوعي يرتفع فوقه وعندها يجرب الإنسان انتماءً إلى اللامتناهي الذي هو مع ذلك ليس جزءاً منه ولا يقع في تناوله، ولكن لا بدُّ له من الاستحواذ عليه. وحين يستحوذ على الإنسان يصير بالنسبة إليه همًّا لا متناهيًا أي مقدَّسًا ونبيلًا. وحين يكون العقل - بهذه الصيرورة - مسلمة للإيمان، يكون بهذا المعنى تحقُّقًا للعقل. ومقام الإيمان بوصفه حالة همُّ أقصى هو نفسه مقام العقل في طور نشوته الإنجابية. والنتيجة أن لا تناقض بين طبيعة الإيمان وطبيعة العقل بل يقع كلُّ منهما في داخل الآخر^[1].

8 - مفارقات العدم والجلء عند لاوتسي:

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

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

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

فالكونفوشيوسية تهتمُّ بتشكيل هندسة معنوية وأخلاقية غايتها تحقيق عروة وثقى تربط الفرد بالمجتمع والدولة، وتعلِّم الإنسان كيفية تطبيق هذه الهندسة. في حين تركز البوذية على جلء الصلة بين الإنسان بذاته ومع خالق الكون. أمَّا التاوية فتركِّز على تعريف صلة الإنسان بالحياة

[1]- تيليش - المصدر نفسه - ص 95.

والوجود، وتستهدف بتعاليمها إرشاده إلى كيفية خلق التناغم الكليّ داخل نفسه ومع الكون حتى بلوغ (التاو) أي تحقّق الانسجام الكليّ. ولذا يُنظر إلى التاوية بأنّها أكثر العقائد حضوراً وتأثيراً في الحياة الصينيّة. فهي تحتوي على جوانب عديدة تتعلّق بالكثير من تفاصيل الحياة الإنسانيّة والوجود الكونيّ. والمعروف أنّ فلسفتها تغتذي من كتابين أساسيين: الأول وهو الـ«يكنك»، وقد ألّفه مؤسسها «لاوتسي» في القرن الثالث ق.م. والثاني هو الـ«چنگ تسي»، ويضمّ مجموعة من الأمثال والمواعظ، وقد صنّفه «چنگ تسي» بعد فترة قريبة من صدور الكتاب الأول.

يقوم جوهر التاوية على فكرة مؤدّاها: أنّ الوجود بأجمعه، بما فيه الوجود الإنسانيّ، يتكوّن من قوتين أو طاقتين متكاملتين: (ين - يان) وتكتب أيضاً (ينغ - يانغ)، ولفظها الصحيح هو (ينغ - يانغ). ويمكن ترجمتهما بكلمات عدّة هي: المؤنث - المذكر / البارد - الحار / المنفعل - الفعال / السالب - الموجب. هذه (الثنائيّة التكامليّة) تشير إلى أنّ كلّ طرف منها لا يوجد إلّا مع الطرف الآخر. فليس هنالك ليل من دون نهار، شهيق من دون زفير، ذكر من دون أنثى، ساخن من دون بارد.. إلخ؛ وكلّ منهما يحمل معه قدرة التحوّل نحو الآخر. أمّا كلمة (تاو) فهي تعني (طريق الانسجام) للتوازن والتكامل بين طاقتي الوجود. أو بمعنى آخر، القوى المطلقة والغاية القصوى لكلّ الوجود. ولأنّ ثنائيّة الوجود عند التاو تكامليّة، فإنّ الخير هو الانسجام والتكامل بين الثنائيّات، أمّا الشرّ فينتج من تخلخل الانسجام والتوازن بينها. فمثلاً، إنّ توازن (البرد والحَرّ، الليل والنهار، الرجل والمرأة، الدين والدنيا، الحداثة والأصالة، الدولة والشعب، الواجب والمتعة، الفرد والمجتمع...)، هو الخير، وغلبة أحدهما على الآخر، هو الشرّ. الخير يكمن في انسجام الثنائيّات، وأمّا الشرّ فيكمن في تناحرهما. الأنثى وحدها هي الوحشة والجفاف، والذكر وحده هو السأم والموت، الانسجام والتوافق بين الاثنين هو الحبّ والخصب والحياة. بين الماضي والمستقبل هناك الحاضر، والحاضر هو الخير وهو الواقع، وهو الماضي والمستقبل بأن واحد. إنّ الشرّ لا يكمن في النار وحدها بل في الثلج أيضاً، أمّا الخير فيكمن في وسط النار والثلج، أي الماء الجاري من اتحادهما، وهو الارتواء والخصب وسرّ الحياة^[1].

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

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

لهذه السيرورة التكامليّة بين أنحاء الكثرة اللامتناهية في الكون.

وإذا كان لنا أن نلقي نظرة على الكلمة الألمانيّة للجلاء، *Lichtung*، فسيُتبيّن أنّها مفردة مشتقة من الفعل: *lichten* أي الذي يمكن له أن يترجم كتسوية الأرض، أمّا كإسم فهي تعني الإنارة والانفتاح من غير حجب وموانع. ويستخدمها هايدغر بمعنى فتحة في الغابة خاوية من الموانع، ممّا يتيح لها المجال لكي تلعب دور فضاء موجود باستقلال عن التأثير المتبادل بين وجودها في وجهيه: المستتر والظاهر^{[1]42}. أمّا الإنارة بالنسبة إلى هايدغر، فمع أنّه ربط بين الوجود والنور في أعماله المبكرة، وخصوصاً عمله الأكثر بياناً وإثارة للجدل: "الوجود والزمن"^{[2]43}، يبدو أنّه قد عاد ليرفض هذا التشبيه في بعض أعماله. ونراه يسأل في هذا السياق: هل من علاقة بين الجلاء والنور؟ ثم يجيب: من الجليّ أنّ الأمر ليس كذلك! «الجلاء» يتضمّن المعاني التالية: الإيضاح، إرساء الأسس، الكشف والبيان؛ لكنّ هذا لا يعني أنّه حيث «يجليّ الجلاء» سيوجد لدينا بالضرورة الإشراق والسطوع، فما ينجلي هو الحرّ والمنفتح. وفي الوقت ذاته، ما ينجلي هو بعينه ما يستتر نفسه ويخفيها^{[3]44}.

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

بالنسبة إلى لاوتسي وتشوانغتسي، إنّ قيام الإنسان بإزالة ارتباطه بمقاييس الصواب والخطأ و«هذا وذاك» وهلمّ جرّاً، يعني أن يطهّر نفسه من تلك الأشياء التي تمنع تناغمه مع التاو، فإنّ هذه الوحدة المتناغمة مع المطلق هي ما تتيح المجال أمام الرجل الحكيم - الذي تعرفه التاوية على أنّه ذاك الذي يحاذي طريق التاو ويتحقّق به - كي يجتمع مع كثرة الأشياء في العالم في حالة من الوجود اللامتعيّن الذي لا فرق ولا تحديد فيه، حيث يسير بين الأشياء متحرّراً من الهمّ عليها والاهتمام بها. ولذا، فإنّ الرجل صاحب الإشراق والطهارة الحقيقيّين قادر على الدخول في البساطة المحضّة والعودة إلى

[1]- أنظر:

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

[2] - حيث قال: «إنّ قولنا إنّ الوجود «يشرق» يعني أنّه ينجلي في ذاته على أنّه الكينونة في العالم. ليس هذا من خلال وجود آخر، بل إنّّه هو نفسه هذا الجلاء. فقط في كينونة تنجلي وجودياً بهذا الشكل يمكن للأشياء الحاضرة موضوعياً أن تصبح في تناول الإدراك في النور أو أن تستتر عنه في الظلام». أنظر:

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

[3] - Martin Heidegger, *Heraclitus Seminar*, 1966/7, trans. Charles Seibert (Alabama: The University of Alabama Press, 1979), 161.

[4] - من الصعب جداً أن تقدّم تفسيراً لهذا المصطلح، إذ ليس التاو لا مبدأ ولا عملية، بل هو أصل جميع المبادئ والعمليات. كما لا يمكننا أن نعرّفه بأنّه إلهيّ، فمع أنّ جميع الأشياء تأتي منه، ومع أنّه أبعد عن الزمان والمكان، إلّا أنّه حاضر فيهما ولا يتأثر بالتغيّرات التي يمرّان بها.

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

الكيان الأولي من خلال الأَعمل، مُحيلاً الجسد إلى طبيعته الفطريّة، معانقاً روحه، وبهذه الطريقة يسير عبر عالمه اليوم^[147].

صحيح إذن أنَّ الجلاء يفتح نفسه أمام الإِشراق والظلام، وكذلك أمام الصوت والصمت، لكنّه ليس هو ما يقوم بالجلاء أو الفسح أو التحرير. فقط "التاو" عبر قدرته التوليدية لديه الطاقة على إنتاج هذه الصفات، و فقط العدم المرتبط به يمكن له أن يسهّل تحقيقها. سبب هذا، أنّ العدم، كما يفهمه فلاسفة التاوية، ليس مجرد نفي الحضور أو الافتقاد إلى الحضور، بل هو الجوهر الكوزمولوجي الذي يتألّف منه الواقع، وهو الحيّز الكامل الذي يوجد التاو من خلاله وتتم تجربته فيه. وهكذا، فإنَّ جلاء هايدغر ليس أكثر من السطوع الذي يعبّئ فراغه، أمّا التاو، فلائنه ليس لديه أيُّ طبيعة «شيئية»، تتفجّر طاقته الخلّاقة من خلال العدم بطريقة لا تشبه النهلسية (العدمية) في شيء، ولطالما جرت الإشارة إلى الفلسفة التاوية بأنّها ميونطولوجية - أي الدراسة الفلسفية للعدم.

وعليه، لو أخذنا صفات العدم المذكورة أعلاه وطبقناها على الجلاء، لرأينا أنّ الجلاء يلعب دورين مترابطين ولكنهما متميزان:

على مستوى الموجودات، يقوم بتجويّفها لِيَتِيح المجال أمام دفع الحياة الخلّاق ليحصل فيها؛ وعلى مستوى الوجود، يجلو الوجود نفسه بحيث يشرق تجذّره في العدم. بكلمات أخرى: يستمرُّ الجلاء من دون مانع من الوجود أو حدّ منه، ولكن انكشافه لا ينبع من حالة سابقة من إخفائه لذاته بل من خلال كونه متّحداً مع التاو.

من هنا فإنَّ العدم بمفهومه التاوي هو خالقية الحياة في أقصى صورها، وهو وسيلة الإمكانيّات المصبوغة بدهشة التاو التي تقع في جوهر كلّ موجود كان ثمّ لم يعد كائناً، أو هو كائن الآن، أو سيكون لاحقاً. إنّ شموليتها هي اكتمالها، ومن خلال هذا الاكتمال يدع التاو الأشياء تكون كما في استعدادها الطبيعي أن تكون؛ ولهذا أمكن القول أنّ القفزة إلى هاوية العدم ليست قفزة من هذه الذات إلى ذات أخرى، بل هي عودة باطنية إلى السكون البسيط الفارغ المتجرّد الذي يميّز الأشياء التي تتناغم مع التاو^[248]. وهكذا يتمُّ تجاوز «حدث الوجود» في الجلاء من خلال «لا حدث» التاو؛ وهو «لا حدث» لأنَّ التاو يعمل كالمحور لجميع التحوّلات، وفي الوقت ذاته يعمل كأساس حقيقتها في حال كونه من دون أساس سابق له.

على الإجمال، إنّ التاوية تجعل العدم كالموئل الذي يحقّق فيه التاو خلاقته، ومن خلال ذلك

[1] - المصدر السابق، 438.

[2] - إنّ سبب كونها بسيطة وفارغة وساكنة هو بسبب انعدام الأسماء والصفات في حقّها، وهي نعوت تضيفها عليهم الإنسانيّة، ولكنّها في الحقيقة أجنبيّة عن حقيقتها الجوهرية في ذاتها.

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

يتحدَّث هنري كوربان في كتابه "الخيال الخلاق عند ابن عربي" عن الوحدة الصوفيَّة باعتبارها وحدة تفاعليَّة بين الله والعالم، وكذلك داخل الاختلاف في هذا العالم. يقول في هذا مقتبساً من الشيخ الأكبر إنَّ كلَّ مخلوق هو مظهر أو مجلَى للوجود الإلهيِّ الذي يتجلَّى فيه متلبساً باسم أو عدَّة أسماء من الأسماء الإلهيَّة. والعالم هو مجموع الأسماء الإلهيَّة التي يتسمَّى بها حين نسميِّه من خلالها. فكل اسم متجلِّ من أسمائه هو ربُّ الموجود الذي يظهره (أي الذي هو مظهره). فكلُّ موجود هو مظهر الربِّ الخاصِّ، أي أنَّه لا يظهر الحقُّ إلَّا مخصوصاً ومفرداً في هذا الاسم. فلا موجود محدَّد ومفرد يمكنه أن يكون مظهر الألوهة في كليِّتها، أي في مجموع أسمائها الحسنَى أو مجموع "الأرباب". لهذا يقول ابن عربي: "وكلُّ موجود فما له من الله إلَّا ربُّه خاصَّة، ويستحيل أن يكون له الكلُّ".

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

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

لائحة المصادر والمراجع:

1. خوسيه آنذل بالنته - حول لغة المتصوّفة وظاهرتي الالتقاء والنقل - فصلية "المعارج" - ملف خاص حول التصوّف - العددان (48-49) - ربيع 2004.
2. أبو العلا عفيفي - التصوّف - الثورة الروحية في الإسلام - دار الشعب - بيروت - بلا تاريخ.
3. يوسف سامي اليوسف - مقدّمة للنقري - دار الينابيع - دمشق 1997.
4. جمال أحمد سعيد المرزوقي - فلسفة التصوّف عند محمد بن عبد الجبار النقري - دار التنوير - بيروت - 2007.
5. ديفيد تشاي - هايدغر والتاوية - فصلية "الاستغراب" - العدد الخامس - بيروت - خريف 2016.
6. محمد شوقي محمد - التصوّف، العرفان، الكنان - غريلة في المصطلح وقفزة في الرؤية - مجلة «العرفان» - العدد الأول - الجزائر - 2018.
7. ابن منظور، لسان العرب، جزء 44.
8. رودولف أوتو - فكرة القدسي - التقصي عن العامل غير العقلاني فكرة الإلهي - معهد المعارف الحكمية - 2010.
9. بول تيلتش - بواعث الإيمان - ترجمة سعد الغانمي - دار الجمل - بيروت - برلين.
10. عبد المنعم الحفني - معجم المصطلحات الصوفية - دار المسيرة - ط 2 - بيروت 1987.
11. محمد بن ابراهيم الشيرازي (ملاً صدرا) - الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة - تقديم: محمد رضا المظفر - دار إحياء التراث العربي - بيروت - ط 3 - 1981 ج 4.
12. علي شيرواني - الأسس النظرية للتجربة الدينية - قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي ورودولف أوتو - ترجمة: حيدر حب الله - دار الغدير - 2003.
13. ابن عربي - الفتوحات المكية - تحقيق عثمان يحيى - دار الكتب العلمية - بيروت - ج 1.
14. ابن عربي، رسائل ابن العربي، رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي.
15. علي شيرواني - الأسس النظرية للتجربة الدينية - قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي ورودولف أوتو - ترجمة حيدر حب الله - دار الغدير - بيروت 2003.
16. والتر ستيس - العرفان والفلسفة - مقتبس من مقدّمة إمام عبد الفتاح إمام لكتاب ستيس «الدين والعقل الحديث» - مكتبة مدبولي - القاهرة.
17. أنظر فراس السواح - موسوعة تاريخ الأديان - الكتاب الرابع - دار علاء الدين / دمشق 2006.

1. Martin Heidegger. Contributions to Philosophy, Trans. Richard Rojcewicz. And Daniela Vallega
2. Indiana University Press 2012.
3. Franz von Baader, Vorlesungen über religiöse Philosophie (abbr. VP), in SW, Vol. I.
4. See. Franz von Baader, Über das Verhältnis des Wissens zum Glauben, in SW I, p 185; Vorlesungen über spekulative Dogmatik (abbr. VD), in: SW, Vol. VIII, 115; Erläuterungen zu sämtlichen Schriften von Louis Claude de Saint-Martin (abbr. E), in SW, Vol. XII, p. 714, 178171- and others.
5. Jacob Boehme, Apologia Contra Baltasar Tilken. 11.67
6. Cf. A. LION, «Le discours blessé. Sur le langage mystique selon Michel de Certeau», RSPT 71 (1987)
7. M. de Certeau, Histoire et psychanalyse, entre science et fiction, Gallimard, Paris 1986,
8. Thomas Prufer, "Glosses on Heidegger's Architectonic WordPlay: Lichtung and Ereignis, Bergung and Wahnris," The Review of Metaphysics 44, no. 3 (March 1991): 607-12.
9. Martin Heidegger, Being and Time: A Translation of Sein und Zeit, trans. Joan Stambaugh (Albany: SUNY Press, 1996), 125
10. Martin Heidegger, Heraclitus Seminar, 1966/67, trans. Charles Seibert (Alabama: The University of Alabama Press, 1979), 161.
11. Wang Bi Jijiao Shi, ed. Lou Yulie, (Beijing: Zhonghua Shuju, 1980), 34.

الفينومينولوجيا القاصدة

إمكان الأنطولوجيا كفينومينولوجيا بين هوسرل وهايدغر

جان هيبوليت

فيلسوف وجودي فرنسي

ملخص إجمالي:

تحاول هذه المقالة تسطير رؤية تفسيرية لمعنى كلمة فينومينولوجيا في دلالات استعمالها كما ذهبت إليه مدونات رائد الظاهراتية إدموند هوسرل، وما اجتهد فيه فيلسوف "الكيونة والزمان" مارتن هايدغر. في سياقها سيبيّن الفيلسوف الفرنسي جان هيبوليت Jean HIPPOLITE خطوط اللقاء والاختلاف بين الفيلسوفين رغم تقاطعها على أطروحة مشتركة، يمكن القول أنها تشكّل حالة متقدّمة في الدرس الفينومينولوجي للحدثة وما بعد الحدثة. والمقصود بهذه الأطروحة المشتركة هي النظرية التي تقول: «لنقصد الأشياء ذاتها»، أو لفهم ذات الأشياء إذا أردنا الوقوف على حقيقة الظواهر وماهيّتها الذاتية.

ربما تكون أهمية هذه المقالة رغم طابعها المحدود والإجمالي كامنة في تكتيفها للمباني الجوهرية لدى هوسرل وهايدغر. الأمر الذي سيُجلي الكثير من التمايزات في مقارنة هذا المفهوم عما ذهب إليه جمع من الفينومينولوجيين الكبار أمثال كانط وهيجل إلى عدد آخر من المتأخرين في فرنسا وألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية. نشير في هذه المجال إلى أن هذه المقالة تقع ضمن كتاب أصدره هيبوليت تحت

عنوان (FIGURES DE LA PENSEE PHILOSOPHIQUE).

مفردات مفتاحية: الفينومينولوجيا - الأنطولوجيا - الأشياء ذاتها - الانكشاف - الكيونة - هوسرل - هايدغر.

مقدمة :

كانت الصفحات القليلة التي ضمَّنها هايدغر كتابه «الكيونة والزمان» كافية لتفسر كلمة فينومينولوجيا، وكذلك للتعرف على فلسفته وتمييزها عن فلسفة هوسرل. ومن الواضح أن الفيلسوفين يشتركان في الموضوعية التي احتلت مكانة مركزية في الفلسفة المعاصرة؛ وهي المكانة التي يمكن اختصارها بالعبارة التالية: لنقص الأشياء ذاتها *Zu den sachen Selbst*. أمَّا الذي يختلفان حوله فهو تأويل هذا المبدأ الذي دفع بهوسرل إلى الأخذ بمثالية ترنسندناليتية، وإلى عقلانية كاملة ظهر فيها مفهوم الكيونة كمفهوم معمم للمعنى، بينما يدلُّ هذا المبدأ عند هايدغر على إشكالية محدثة للكيونة. أي الكيونة بما هي ماهية، وبما هي كيونة يُشار إليها. إذ إنها احتجاج، سواء بما هي حق أم بما هي لا. تلك هي الظواهر الأصلية والمخصوصة التي ينبغي علينا الكشف عنها، أو إعادة الكشف عنها، مفتحين بذلك منظوراً، بتوجه «نحو الأشياء ذاتها»، من غير أن نحلَّ محلَّ ما ينكشف، أو نبني على ما هو مقابل لأنَّ ينكشف.

لا تدلُّ الفينومينولوجيا على أنَّها علم مخصوص، وإنَّما تدلُّ على منهج للفهم. فأن تكون وصفيَّة هو تحصيل حاصل». في الفينومينولوجيا، يتعلق الأمر قبل كل شيء بوصف ما ينكشف، وما يظهر من تلقاء ذاته من حيث كونه يظهر، كما يتعلَّق بمحو الأمر وما يحجب كلَّ ما هو قابل لأن يدعونا إلى اللقاء به. وعليه، ليست الظاهرة في دلالتها الجوهرية ما سبق أن فهمت، أي بوصفها وضعية مضيئة. وكان هوسرل قد أكد على هذه النقطة، استطاع، كما فعل برغسون في فرنسا، أن يدعي عن حقِّ أنَّه «الوضعيَّة الحقيقيَّة».

غير أنَّ هايدغر يمضي أبعد من ذلك في هذا التوسيع للظاهرة، فالكيونة لديه، وكذلك معناها، هما من الظواهر. والأسئلة التي تُطرح بصيغ مختلفة هي التالية: كيف نستدرك الأصل (الذي منه تتكوَّن الظاهرة ومعناها) ونتركه يُرى انطلاقاً من ذاته؟، وماذا يحصل لنا لو حُرِّمنا رؤيته دائماً؟، وبالتالي، كيف لنا أن نفقده، بل أن نفقده اضطراراً؟، ومن نكون نحن الذين نقدر على أن نكشف الكيونة أو نفقدها؟ أمَّا التوضيح التدريجي لهذه الأسئلة فيبقى محطَّ التأمل الهايدغري، ابتداءً من الكيونة والزمان، وصولاً إلى ماهية الحقيقة ودراسته في اللوغوس.

*- جان هيبوليت (1907-1968) فيلسوف وجودي فرنسي كان يعتبر أنَّ المذاهب الرئيسية في الفلسفة الغربية استمراراً وتكملة لمذهب هيغل الفلسفي وقد ابتنى رؤيته الفلسفية على هذه الفرضية التي تنتمي في عمقها إلى فضاء ما بعد الحداثة المتعدد المذاهب والتيارات، ومن أبرز تلامذته ميشيل فوكو- جيل دولوز، لؤي التوسير وجاك ديريدا.

*- المصدر: فصل من كتاب بعنوان:

HYPOLITE, Jean: Figures de la pensée philosophique, tome II, Paris, Quadrige/P. U. F, 1991.

*- تعريب: سامر أبو عز الدين.

*- تقديم: إدارة التحرير.

في معنى الفينومينولوجيا ودلالاتها:

يحيل معنى الفينومينولوجيا إلى قراءة الظواهر، غير أن هذه القراءة ليست بناءً لمعنى أو إعادة بنائه عبر ذات مفكرة تجعل من ذاتها مركز كل دلالة. فالفينومينولوجيا تعني باليونانية: *apophainesthai*، أي ما يظهر، وتركه يرى كما يظهر من تلقاء ذاته. ومعنى أن تترك (*lassen*) هنا ليس محض انفعال، ولا محض فعالية، فالأمر في هذا المحل لا يتعلّق ببناء معنى، كما لا يتعلّق البتة بلامبالاة وإهمال. ولكن ما المعاني الأصلية لكلّ من الظاهرة واللّوغوس؟

في الجواب على السؤال، يبدو للوهلة الأولى أن هذين الأخيرين يقودان إلى نتيجة محكومة بالمفارقة التالية: إنّ كون الفينومينولوجيا مدخلاً ومفتاحاً للفهم يفضي إلى ما ينبغي أن تكون حقلًا موضوعيًا للأنطولوجيا. ذلك يعني أن "الأنطولوجيا ممكنة فقط كفينومينولوجيا".

سوف نجد ما يماثل هذه الأطروحة عند هوسرل، وإن كان بدأ بالعمل الآيل إلى كبح ظاهرة الكينونة. فهو يرى أنّ كل ما يقدّم نفسه ككينونة تعيش الذات الترنسندنتالية معناه وهي في وضعها الطبيعي. من هنا تُختزل الكينونة ذاتها إلى المعنى، إلى بناء أصليّ معيش أصلاً من قبل الأنا. وللإشارة، كانت العودة إلى هذا البناء الأصليّ طموحاً خائباً عند هوسرل، لأنّ الحضور والمعنى لا يستتران تسترًا تامًا مطلقًا. من هنا تعريف الفلسفة بالمنطق الترنسندنتاليّ الرفيع. في حين يجري تعريفها في الآن نفسه بأنّها اختزال، أي داخل عقلانية موسّعة، لظاهرة الوجود في ظاهرة المعنى. ورغم أنّه كان يجهل أو يتجاهل هيغل، يبقى بين محاولتيهما الكبيرين بعض قرابة حول نشأة كاملة للمعنى. أمّا هايدغر فقد افتتح أطروحته على إشكالية الكينونة ذاتها، وبالتالي على إشكالية فهم الوجود من جانب الدازين. لذا، ينبغي اجتناب الخلط بين هذا الفهم الذي هو فهم "قبل - أنطولوجي"، وبين التأسيس أو البناء الهوسرليّ. ناهيك بأنّه هو الذي يتملّكنا ويتمكّن منّا أكثر مما نتملّكه نحن. ولا ريب في أنّ تحليل هذا الفهم الذي مبدؤه من تناهينا وليس من تأسيس - ذاتي، هو أشبه ما يكون بالتفسير *Exégèse* حيث يصدق أو لا يصدق "أنا نرى من غير أن نرى، ونسمع من غير أن نسمع".

ما هو إذا، المعنى البدئيّ لكلمة ظاهرة *Phainomenon* ؟

إنّها مشتقة من فعل (*Phainesthai*) ومعناه "ظَهَرَ". والظاهرة هي ما يظهر من تلقاء ذاته، أي أنّها ذاك الذي يبدو للعيان، حيث كان الإغريق يطابقون بين *Ta phainomena* و *Ta onta*. وانطلاقاً من هذا المعنى الأول يصبح من الواجب فهم بقيّة المعاني التي اشتقت في ما بعد من هذه الكلمة، إذ هي كلّها هذا المعنى وتحيل عليه. وهكذا، فإنّ الظاهرة بما هي الذي يظهر من تلقائه، أساس

الظاهرة بما هي مظهر، وبما هي تمظهر، أي بما هي انبثاق *Erscheinung* و *Schein*.

الكيونة تظهر، وهذا الظهور من تلقائه هو الذي يجعل سؤالها يظهر. ولما كانت تظهر فإن المظهر بوصفه الوجه السالب للظاهرة يصبح ممكناً كذلك. وعليه، فإن الخير الظاهري هو ما يبدو خيراً، وهو ما يقدم نفسه خيراً وهو ليس كذلك. فما يظهر قد يوهمنا أنه يظهر على ما ليس هو، وإذا كان يظهر تحديداً، فليس هناك من مظهر إلا لما يعتبر أنه يظهر. لهذا، ليس ثمة صلة بين المظهر والظاهرة المعرفين بتعريف كهذا، وبين معنى آخر لكلمة ظاهرة، وهو معنى يحتل في تاريخ الفلسفة منزلة غاية في الأهمية، والمقصود بذلك المعنى المرادف لمصطلح تمظهر. فالمعنى الأصلي للتمظهر هو ليس مظهراً ولا مظاهرة. وما تمظهرات مرض ما إلا أعراض تشير إلى اضطرابات لا تظهر. فالإشارات والإحالات والأعراض والرموز لها كلها بنية المظهر الصورية، لكن هذا المعنى ليس المعنى البدئي، بل هو كما يقول هايدغر، يقتضي المعنى الأول والأساس لكلمة ظاهرة. لذا يشتق التمظهر دائماً من الظاهرة بما هي كذلك، لأن التمظهر يحتمل في المقام الأول عنصراً يظهر بالمعنى الخالص للكلمة؛ ولأن الإبانة أو الإشارة في المقام الثاني هي أيضاً ظاهرة بنائية للتمظهر بما هو تمظهر.

الاستعمال الكانطي للتمظهر:

يستخدم كانط كلمة *Ercheinung* في هذه الدلالات المشتركة، بمعنى موضوعات الحدس التجريبي؛ أي ما يظهر في هذا الحدس، وحيناً آخر تعني عنده إظهار ما يحتجب في هذه الموضوعات التجريبية^[1]. وإذا كان صحيحاً أن التمظهر يستدعي ظاهرة بنائية، فمن الواجب أيضاً أن يكون له القدرة على أن يكون مظهراً (بكسر الهاء) للتمظهر: فقد نأخذ حمرة الوجنتين الباهرة، والتي ليست سوى انعكاس للضوء، على أنها تمظهر للحمى، بينما هي مظهر لإشارة. وهكذا، فعند النظر في ظاهرتة البنائية، لن يكون سوى تمظهر لظاهرة ما.

هنا على وجه الخصوص، كانت تحليلات هايدغر في غاية الحذق، ذلك لأنها تستبعد الشيء في ذاته، والذي اقتطع جذرياً من ما يظهر - "إذ لا وجود لشيء آخر وراء ظواهر الفينومينولوجيا" - ومن جهة أخرى هي كذلك، لأنها لا تستبعد وللسبب ذاته، احتجاب وتستتر ما ينبغي أن يكون ظاهرة. والواقع أن للوجود سرّاً، لكنّه سرٌّ لا يوجد خلف ما يظهر، فهو ذاته ظاهرة. إنّه موجود هناك؛ ونحن لا نكشف عنه، فهو يستتر ويحتجب، وهذان التستر والاحتجاب هما في حدّ ذاتهما ظاهرة.

[1]- يبرز الإشكال الكانطي أكثر ما يبرز في نطاق نظرية المعرفة على وجه التحديد. إذ من خلال حصره لمعنى المعرفة على الفهم العلمي للأشياء الظاهرية وقوانينها الفيزيائية سوف يصل به الأمر إلى إنكاره إمكانية امتلاك المعرفة النظرية بوجود الله، فقد طبّق معرفة الله انطلاقاً من المنهج نفسه الذي ندرك من خلاله أي شيء مادّي.

وعليه، الفينومينولوجيا، لا بالمعنى الصوري لهذا المصطلح الذي يفيد الوصف عموماً، وإنما بمعناها الضيق الذي يقصد الكشف عن خصائص وجود كل كائن، هي المدخل إلى هذه البنيات الظاهرية Phénoménales التي يقدمها هايدغر على أنها "ما لا يظهر من أول وهلة وفي غالب الأحيان، ما هو محتجب، عكس ما يظهر من أول وهلة وفي غالب الأحيان، إلا أنه، في الوقت عينه، شيءٌ ينتمي أساساً إلى ما لا يظهر من أول وهلة وفي غالب الأحيان، بحيث أنه يؤسس معناه وأساسه". هذا السرُّ الأنطولوجي لا علاقة له بما درجنا على تسميته بالسرُّ الذي هو - حين انكشافه - يكون متجانساً مع ما يحجب، وليس ما يُظنُّ أنه فضولٌ تافهٌ أو أنه حلٌّ للعقدة. فالسرُّ يبقى سرّاً حتى بعد أن يكون قد اتضح كلُّ شيء، فهو من نظام آخر يسميه هايدغر نظاماً أنطولوجياً، والذي يتعارض مع النظام الموجودي ontique، إنّه ظاهرة السرِّ.

مجاوزه هايدغر لكائظ:

لم تكن خصائص الكينونة هذه - التي يقارنها هايدغر بصور الحدس، في فلسفة كائظ الترنسندنتالية، في مقابل الموجود الذي يقارنه بالحدوس التجريبية ذاتها وبالموضوعة الإعتيادية للوصف التجريبي. ومع ذلك، فهذه الخصائص حاضرة دائماً من غير أن تكون موضوعاتنا تحت الأنظار. فالأمر يتعلق برفع حجاب هذه الخصائص، بحيث نتمكن من ملاقاتها. "تدلُّ الظاهرة على ضرب من اللقاء التعريفي بشيء ما"، بل إنَّ هذا اللقاء هو الظاهرة الأصلية للأنطولوجيا؛ إنّه ما يغدو الموضوعة الرئيسية. وهذا الحضور، أو بالأحرى حضور الحضور هذا، هو إشكالية الكينونة^[1]. لكن، لماذا انفلت منّا هذا اللقاء الذي كان ينبغي أن يبقى قائماً؟ لماذا هو حضور - غائب في حين أن كلَّ فهم للكينونة يقتضيه ويفترضه؟ ليس لتقنيّة أن نتمكن من التحكم في هذه الظاهرة التي تتوارى، والتي هي مع ذلك، بما هي وجود الكائن، أساس الكائن. كيف نجعل هذا اللقاء ممكناً؟ إنّها لمهمّة أقرب إلى أن تكون فوق طاقة البشر، إن صحَّ أن هذا اللقاء غير تابع لنا، وهو قدرنا، طالما أننا جذرياً، فهم للكينونة، وأنَّ الأنطولوجيا هي خاصيتنا البنائية.

باختصار، إنَّ هناك في ما يتعلق بهذه المسألة، بعض التطور في فكر هايدغر منذ الكينونة والزمان؛ فهنا تبدو العملية التي تفتحنا على ظاهرة الكينونة هذه، وتجعلنا نلتقي مثلاً بالكينونة في العالم، عملية تابعة لنا في جزء كبير منها، أو على الأقل يكون الخطأ والضلال معزوين إلينا، بينما في الأعمال اللاحقة يكون الاحتجاب والتهيه والضلال خاصية للكينونة ذاتها. ولكن أليس هذا

[1]- في «الكينونة والزمان» يشير هايدغر إلى الغفلة التامة عن الوجود. ولاحظ أن الإنسان يغفل عن وجوده لأنّه ينظر دائماً إلى الموجود الظاهري. ويرى أنه للوصول إلى الحقيقة لا بد من مفارقة الدائرة الموجودانية والتعالّي عنها.

ناجماً عن اتصال صميمي بين الكينونة والزمان؟

أن نقرأ الظواهر، أن نجعلها أو بالأحرى أن نتركها تظهر، تلكم هي مهمّة الفينومينولوجيا؛ مهمّة تنطوي على هذا الفعل الذي يُظهر، والذي هو الكلام أو الخطاب في التواصل أو التبادل البشري.

ما هو المعنى البدئيُّ للوغوس؟ عند أفلاطون وأرسطو، يظهر المعنى حسب الحالات: أحياناً بعقلٍ وحكمٍ ومفهوم، وأحياناً بتعريفٍ ورابطةٍ وأساس. غير أنّ المعنى الأول هو معنى الخطاب. فماذا يعني خطاب هنا؟ كان أرسطو قد حدّد وظيفته كـ *apophainnesthai*. يُظهر اللوغوس شيئاً لا نراه، إنّه يعمل على إظهار هذا الذي يحمل عليه الخطاب، انطلاقاً أيضاً من هذا الذي يحمل عليه. فالطفل الذي يدرس الهندسة لا يرى زوايا مرسومة بخطّ يقطع مستقيمين متوازيين، بل أنا من يظهرها له، وأكشف له عنها كزوايا متبادلة وكذا داخلية. إنّ وظيفة اللوغوس هنا هي أن يُظهر (*déloun*)، هي أن يجعل الشيء يظهر شيئاً بعينه، ويجعل الزوايا تظهر زوايا متبادلة وداخلية، لهذا فالخطاب بمثابة *sunthesis* وهو أمر لا يعني أنّه تركيب ذاتيٌّ منذور ليدرك واقعاً خارج الفكر، من غير أن نعلم كيف يحصل ذلك. فالتركيب لا يعني هنا عملية ربط تمثّلات داخل النفس، ومعالجة نوعيّة للأحداث النفسية. لـ *sun* دلالة إخبارية خالصة، إنّه يعني "العمل على إظهار شيء في جملة وجوده مع شيء آخر، والعمل على إظهار شيء شيئاً بعينه". والوجود الزائف تابع لهذا التركيب *sunthesis*، لأنّه قد يحصل أن يستر شيئاً أو يحجب شيئاً ما، بدل أن يكشف عنه. أمّا الكينونة الحقيقية فهي أولاً ليست خاصيّة حكم أو قضية، بل هي تابعة لهذا الانزع للكائن الذي نتكلّم عليه بمنأى عن احتجاجه، تابع لهذا الإظهار باعتباره لا - احتجاجاً (*alêthes*).

يلور الكهف الأفلاطوني، انطلاقاً من تجربة أولى للاحتجاب والّلا - احتجاج، نظريّة ثانية للحقيقة ولل فكرة، الكهف الذي أوشك أن يكون قد طواه النسيان، وهو الذي كان الأرضيّة التي عليها نشأت الميتافيزيقا وترعرعت.

والواقع أنّ كلّ هذه المصطلحات: كشفٍ وحجب، كينونة حقيقية، وكينونة مزيفة، لها معنى أصليٌّ يجب العودة إليه كيما نفهم كيف أنّ موطن الحقيقة هو أولاً ليس حكماً. يمكن لوظيفة الخطاب الإخبارية التي يتكلّم عليها أرسطو أيضاً، كما يتكلّم على حقيقة الـ *aisthêsis* وعلى الـ *noein* الخالص، أن تفيدنا خيطاً نهتدي به لتخطّي منحدر عنه نشأت الميتافيزيقا الحديثة من حيث

هي منطق^[1]. لقد جعل الفكر الذي هو فكر الكينونة، أي الفكر الذي ينصت إلى الكينونة، لقد جعل من نفسه تدريجيًّا فكرًا مستقلًّا؛ أمَّا الميتافيزيقا فلها تاريخ نسيان تدريجيًّا لأساسها الخاص. فما هو هذا الحضور وهذا الاحتجاب وهذا الانكشاف للكائن، هذه التي تشكّل كينونة الكائن، والتي هي أعمق من منطق للفكر وحده؟

كان هايدغر يؤكّد في المتطوّر من أعماله على خاصيّة احتجاب الكينونة، بقدر ما كان يلحُّ بل وأكثر على خاصيّة الانكشاف. من هنا، لم يعد الخطأ خطأ بشريًّا فحسب - ومن ثمّ إمكانيّة تفاديه بواسطة تقنيّة مخصوصة - بل أصبح تابعًا للكينونة أيضًا، وله أساسه في هذه الظاهرة التي من خلالها "تختفي الكينونة وتنكشف في الآن نفسه". لا يزال المعنى الأول للوغوس وللجين Legein متواريًا. ويأتي الخطاب البشريّ ثانيًا بالقياس إلى ما يجعله ممكنًا، إلى هذا الاحتجاب - الانكشاف المتقدّم.

إنّ الفينومينولوجيا تساوي العمل على إظهار ظاهرة الكينونة، وتلكم هي الأنطولوجيا. بيد أنّ ظاهرة الكينونة هذه التي تؤسّس معنى وأساس "كلّ ما يظهر لأول وهلة وفي أغلب الأحيان"، قد تكون مغلّفة على نحو واسع بحيث تصبح معه نسيانًا منسيًّا، وبحيث يكفّ السؤال الذي يقوم عليها وعلى معناها، عن أن يبقى كذلك مغلّقا. لا بدّ للفينومينولوجيا، بما هي أنطولوجيا، من أن تصطدم بحائط النسيان. لا سيّما أنّه حائط على كثافة وعتامة أكثر ممّا هو ذاته مجهول، وما من شكّ في أنّ النسيان الحقيقيّ إنّما هو نسيان النسيان. وكما يقول هايدغر، فقد تكون ظاهرة ما مغلّفة، لمجرّد أنّها لم يكشف عنها قطّ، بل كانت أغلب الأحوال مطمورة أو مشوّهة، ولم يفضل منها غير المظهر. لهذا، فإنّ ما يكشف عنه الفلاسفة الأصيلون يجب أن لا يفتأ يتكرّر، خصوصًا أنّ الظاهرة الأصليّة قد شوّهت وانتقلت إلى اللّغة، والحال أنّ ما نقل ليس هو الظاهرة عينها وإنّما مظهرها. هذا المظهر الذي اشتقّ من الظاهرة يتمّ التوسّل به كقاعدة أو كمقدّمة في كلّ سلسلة استنباطيّة. وهكذا يكون الحاصل قد فقد كلّ أصالة. فقد طوى النسيان الظاهرة، بل إنّ نسيانها هو ذاته مجهول؛ وغلفت ضمانة بيداغوجيّة جيّدة اللقاء الأصليّ وأخفته تمامًا، ولكنّه لقاء قابل لأن يتكرّر، لأنّه لقاء بخاصيّة كينونة - هو كائن مقدّمًا - كلّ كائن.

هناك طريقة عارضة لحجب الظاهرة، هي أقرب إلى أن تكون ضروريّة. "فكلّ مفهوم كان قد

[1]- يبدو هايدغر في نقده التجاوزيّ للميتافيزيقيا مركّزًا على تهافت منطقها الذي يشكّل حجابًا يحول دون التعرّف على حقيقة الكينونة. ففي مقالته «رسالة في النزعة الإنسانيّة» لن يتردد في الإعلان عن تراجع نشر القسم الثالث من كتاب «الكينونة والزمان»، لأنّ الفكر - برأيه - لا يستطيع أن يتوصّل إلى إنجاز مهمّة كاملة عندما يستعين بلغة الميتافيزيقا التقليديّة. لهذا سنرى كيف انبرى في تأويليّاته التي تجاوزت نظامها المنطقيّ الصارم من أجل أن يستقصي معالم ما فوق ميتافيزيقية وصولًا إلى كشف حقيقة الوجود وتحريره من النسيان والغفلة (المعرب).

اشتُقَّ من مصادر أصليَّة، يحمل في داخله، وكذا تبادلُه، إمكان تشوُّهه“. ويمتدُّ في فهم فارغ، ويفقد أساسه ويمسي دعوى متهافئة.

ينبغي القول هنا أنَّ احتمال تكلُّس وعدم إدراك ما كان قد أدرك على نحو أصليِّ، يدخل ضمن برنامج عمل الفينومينولوجيا المتعين. لهذا، لا يتعلَّق الأمر بعودة إلى واقعيَّة ساذجة، فلا شيء أبعد ممَّا نسبيُّه ساذجة، أكثر من هذا التفسير الذي يعود دائماً إلى الينابيع، والذي يحتوي على المقتضى القطعيِّ بالأَّ يكفَّ عن انتقاد ذاته.

نتكلَّم هنا على تفسير النصوص المقدَّسة، لربَّما بالمعنى نفسه تكون تأويلات هايدغر تفسيراً. فهي التي تجعل التفسير التاريخيِّ أو الحرفيِّ ممكناً، لا العكس. وعليه، فتاريخيَّة الدازين هي التي تناولت المنهج التاريخيِّ الذي لا يعدو أن يكون صدى باهتاً لها وصورتها الكاريكاتوريَّة أحياناً، وجعلته ممكناً.

وما من شكِّ في أنَّ مثل هذا التفسير هو إذن بمثابة تعميق للفهم (قبل - الأنطولوجيِّ) للكينونة الذي تستثير الدازين.

بالطبع، لدى هايدغر مقارنة على قدر كبير من التعيُّن ومن الواقعيَّة التاريخيَّة، وهي شبيهة بمقارنة فرويد في تحليله النفسيِّ (على الأَّ نأخذ هذا التحليل النفسيِّ من عرض نتائجه، وإنَّما من العمليَّة التي تتجاوز النسيان لتقصد المسألة). وفي حين يكون السؤال عند فرويد تجرُّبياً وأنثروبولوجياً متعلقاً بهذا الكائن أو ذاك، تبدو تحليليَّة هايدغر موجَّهة من قبل افتتاح الكينونة هذا. إنَّ همَّ الكينونة الذي يسكن الدازين (الذي بمجرد النظر إليه يحول دون أن نترجم المصطلح بالواقع البشريِّ) هو ما يجب الكشف عنه من دون السقوط في أنثروبولوجيا مخصوصة. وعلى هذا، فإنَّ التحليليَّة الكينونيَّة هي إشكاليَّة ترنسندناليَّة تنطوي على التحليليَّة الكانطيَّة وقد نظرنا إليها في دلالتها المتأخِّرة.

في الخلاصة، الأنطولوجيا بما هي فينومينولوجيا، هي تحليلية متعيَّنة وترسندناليَّة في الآن عينه. وبالتالي تنطلق من الحياة اليوميَّة التي هي فهم "قبل - أنطولوجيِّ" للكينونة، حيث تتخطَّى النسيان وتتحاكى اختزالها. ومعنى الكينونة في بناء موضوع من قبل إنَّما يكشف عن الواقعة الميْتافيزيقيَّة، وهي تفعل ذلك من أجل بلوغ جذرها المستتر. وهكذا بطرحها لمسألة الميْتافيزيكا وأصلها، تكون هذه التحليليَّة الوجوديَّة مجاوزة للميْتافيزيكا ذاتها.

علم المبدأ
LMOLMABDAA



■ فينومينولوجيا الفن الإسلامي

الامتداد الجمالي بين عالمي الغيب والشهادة

حمادة أحمد علي- زينب عبد الحميد

■ الرموز المكنونة للروحانيّة

دراسة تحليلية في شعائر سماع الطريقة المولويّة

ديلافير غورر- بتول غورر

فينومينولوجيا الفن الإسلامي الامتداد الجمالي بين عالمي الغيب والشهادة

حمادة أحمد علي

أستاذ الفلسفة والدراسات العليا- جامعة جنوب الوادي - مصر

زينب عبد الحميد

باحثة دكتوراه في جامعة أسيوط - مصر

ملخص إجمالي:

كلُّ رمزٍ أو فنٍّ مقدَّسٍ هو شكلٌ هادٍ إلى شعيرةٍ مُنجيةٍ، والصورة تفصح عن الجوهر الفاعل حيث تتجه الشعيرة لتعيدنا إلى الجوهر الذي منه نشأنا، وهو الواجد وحده سبحانه. ويتعلَّق كلُّ ذلك بفنِّ الشعائر 'liturgy' من ناحية، وجمال الطبيعة البكر من ناحية أخرى، أي رمزيَّة المفاهيم وشعائريَّة التفهيم، أو رؤيَّة الجوهر الفاعل في الصورة والعودة إلى الجوهر القابل بالشعيرة.

ثمَّة رمز بصريٌّ، ورمز سمعيٌّ، ورمز حركيٌّ، وكلُّها تتوخى الانسلاخ من الظاهر سعيًّا للباطن، ومن العرضيِّ إلى الجوهرِيِّ، وكذلك أيضًا الانسلاخ من الصورة إلى الجوهر. وننتهز الفرصة للإشارة إلى أنَّ الإنسان النبيل يميل إلى رؤيَّة الجوهر في العرض في حين يميل المنحطُّ إلى اختزال التجليات الجوهرية إلى حوادث عرضية تافهة، إذ إنَّ حاسَّة المقدَّس فحسب هي معيار جدارة الإنسان.

من هذا المنطلق، انطوى الفنُّ الإسلاميُّ على جانبيين أولهما الجانب الفينومينولوجيُّ الظاهر في الألوان والأشكال التي تعبِّر عن عالم التجليِّ، وثانيهما عالم الغيب الذي عبَّر عنه في تجريد الأشكال من الألوان والزخم الدنيويِّ.

* * *

مفردات مفتاحية: فينومينولوجيا الفن - الشعائر- الغيب- الشهادة - الطواف -

الظاهر والباطن.

تمهيد:

يُعبّر الفن الإسلامي في صميمه عن فكرة التوحيد وهي تمثّل روح العقيدة الإسلامية، وتُجسّد فلسفة الإسلام وجوهره. فالمتأمل به لأول وهلة يشعر بحالة وجدانية تنساب فيها روحه إلى عالم الغيب، وهذا ناتج من سعي الفنان المسلم للبحث الدائم عن الله، ممّا يمثّل أصدق تعبير عن وجدانية الله، وهي جوهر الروح الإسلامية.

لا تقوم الفنون الإسلامية على المحاكاة فحسب، بل ينظر الفنان المسلم إلى الأشياء من حوله نظرة روحية بحيث يهتزُّ لها الوجدان، فنجده لا يكتفي بظواهر الأشياء بل يغوص في بواطنها، وهذه الفكرة نابعة من شعوره بعظمة الخالق أمامه. ونجد على النقيض من ذلك الفن الإغريقي الذي اعتمد على المحاكاة على اعتبار أنّ الإنسان عندهم مقياس كل شيء، وأنّه أساس الوجود ككل.

ولكن السؤال الذي يطرح هنا: ما غاية الفنان من تلك النزعة التجريدية في الفن الإسلامي؟

يسعى الفنان المسلم من خلال التجريد للبحث عن الجوهر الخالد، ويحدث ذلك عندما يتعد ويتلاشى عن كل ما هو عرضيٌّ وزائل في الحياة للوصول إلى المطلق. وهذا ما وجّهه إلى فنّ الرقش العربيّ (الأرابيسك) حيث يتخطّى به العالم الحسيّ الماديّ، وهو (عالم الشهادة) الذي نعيش فيه، إلى العالم الروحيّ (عالم الغيب) عن طريق التأمل.

من هنا، نجد أنّ الفن الإسلاميّ تأثّر كثيراً بالفكر الصوفيّ، وهذا نراه بوضوح على سبيل المثال حينما نقارن بين الذكر والزخرفة الإسلامية، فنجد مثلاً في حلقات الذكر الصوفية يكرّرون كلمة (الله) مائة مرة على الأقل حتى يصل الشخص إلى حالة الجذب، وحينها يغيب عن العالم الماديّ ويتوحّد مع العالم العلويّ (الإلهي). كذلك يبدو السعي الدائم من قبل الفنان وراء الجوهر الحقيقيّ واضحاً في شكل التكرار والتناسخ للوحدات المزخرفة. أليس هذا التكرار وليد أفكار صوفية حيث دعا فيه الفكر الصوفيّ إلى إنكار الذات ومحاولة الاتصال بالمطلق؟

لم يقف الأمر عند ذلك، بل إنّ هذه الزخارف الإسلامية وإن كانت تقوم على أساس رياضيّ هندسيّ، فهي تعكس بعداً روحانياً عميقاً وكأنها تُشير إليك لتأخذك إلى عالم آخر، عالم مليء بالجمال والكمال، عالم يعبر عن روح الإسلام الباطنة كالتأمل، وهو مفهوم صوفيّ للوصول إلى الحقيقة المطلقة.

هنا يتبادر إلى الأذهان تساؤل عن مدى العلاقة بين الفن والفنان الصوفيّ؟ وهذا التساؤل يضعنا أمام التجربة الصوفية ومدى تشابهها مع تجربة الفنان حيث إنّ كليهما تجربة ذاتية. أمّا التجربة الصوفية فهي تجربة تحتاج إلى لغة خاصّة حتى تُستوعب، ولذلك لجأوا إلى اللغة الرمزية وهي

لغة خاصة لا يمكن فهمها يُسر إلا الصوفيّة ذاتهم حيث وجدوا أنّ اللّغة عاجزة عن التعبير عن حالاتهم الوجدانيّة. ولقد تنوّعت تلك الرموز لديهم من رمز (المرأة-الخمر - الحروف - الأعداد 000 غيرها)، وهي تحمل العديد من المعاني والدلالات التي وضعوها لكي يرمزوا بها إلى العديد من القضايا الروحيّة والفكريّة.

وشأن التجربة الفنيّة يماثل التجربة الصوفيّة حيث يشعر الفنان والصوفيُّ بالواقع الذي نعيشه أكثر من غيرهم، فيسعى كلّ منهما لسدّ النقص في العالم الماديّ. فالصوفيُّ يسعى لبلوغ عالم الكمال أي عالم الغيب، وهو عالم الحقّ الذي لا يشوبه شوب، وهكذا الحال عند الفنان من خلال تجربته وابداعه الفنيّ حيث تتشابه رؤية كلّ منهما فتتعدّى الرؤية السطحيّة للأشياء.

انطلاقاً من ذلك، وجدت الأفكار الصوفيّة صداها في الفنّ الإسلاميّ ولاسيّما الزخارف وما تعكسه من قيم روحية ذات مغزى عميق. فالخطوط تنطلق من المركز لتؤلّف تكوينات تتزايد وتجتمع وكأنّها مجموعة من الصوفيّة يؤدّون رقصة المولويّة حين يرقصون بأشكال دائريّة على وقع الموسيقى، حيث يتحرّر الصوفيُّ من الحياة الماديّة بكلّ همومها في محاولة التقرب إلى الله، فيصفو ذهنه وقلبه، وتدخل روحه في عالم آخر فيخرج من حياته الفانية وواقعه المؤلم المرير إلى حيث الوجود الإلهيّ.

في السياق عينه، يتشابه الفكر الصوفيُّ مع غاية الفنّ ومقصده، فهما يهدفان إلى صفاء النفس ونقاؤها، ومن هنا تجلّي الرمز الصوفيّ في الفنّ الإسلاميّ. ولقد عكف كثير من الباحثين والمستشرقين على دراسة الفنّ الإسلاميّ، ولكنهم اختزلوا الفنّ الإسلاميّ على الفنّ فحسب من دون إظهار القيم الجماليّة الباطنة والظاهرة فيه وكأنّ الفنّ الإسلاميّ تنقصه الأسس الجماليّة والفلسفيّة والروحيّة الخاصّة به، في حين أنّ الإنسان بطبعه يبحث عن الجمال دائماً. فلقد خلقه الله عزّ وجلّ في أجمل صورته وطالبه أيضاً بأن يُجمل باطنه وذلك بالبعد عن الصفات الرذيلة والتحلّي بالأخلاق الحميدة، هذا بالإضافة إلى اهتمامه بجماله الشكليّ. والقرآن الكريم هو خير مثال على الجمال الإلهيّ وعظمة الخالق وما في الكون من جمال وفنّ وإبداع يُنمُّ عن قدرة الخالق وعظمته، وكأنّ الكون وما فيه يبدو كلوحة فنيّة تؤدّي بنا إلى معرفة الخالق.

وإذا أمعنا النظر في حديث رسول صلى الله عليه وسلم الذي يقول (إنّ الله جميل يحبُّ الجمال) لوجدنا أنّ الإسلام يحرص دوماً على تنمية الحسّ الجماليّ لدى الإنسان، وهذه الخطوط العريضة هي خير مثال على النظريّة الجماليّة عند المسلمين وخصوصاً عند فلاسفة الإسلام والصوفيّة على الأخصّ.

انطلاقاً من هنا، سنتّبع هذه الدراسة جذور النظريّة الجماليّة في الفكر الإسلاميّ وما ينطوي عليه

الفنُّ الإسلاميُّ من أسس جماليَّة وفلسفيَّة وروحيَّة تُعبِّر عن روح الإسلام وجوهره.

أولاً: فلسفة الزخرفة الإسلاميَّة «الأرابيسك نموذجاً»:

الفنُّ الإسلاميُّ في روحه وفلسفته قوامه التوحيد والتسامي والإيمان، ويسعى للكشف عن الجوهر بتجاوز كلِّ ماديٍّ عرضيٍّ وزائل. فهو فنٌّ لا يقوم على المعرفة العقليَّة فحسب بقدر ما يقوم أيضاً على الكشف والمعرفة الحدسيَّة وهي أسمى درجات المعرفة. إنَّه فنٌّ تجريديٌّ يتأسَّس على المجرَّد لا على المحاكاة والتقليد.^[1] وتسمُّ لغة الشكل فيه بتجرُّدها من القيم الماديَّة بالطبيعة، فتحوَّل تلك القيم إلى خطوط وألوان مسطَّحة ومجرَّدة من أيِّ دلالة في العالم المنظور، بل تقود تلك الخطوط والألوان إلى نزعة صوفيَّة تزهد بكلِّ ما هو عاطفيٌّ أو حسيٌّ أو عرضيٌّ، حتى قيل في الخطِّ بأنَّه «هندسة روحانيَّة وإن ظهرت بألَّة جسمانيَّة»، أو «الخطُّ أصيل في الروح»، و«الخطُّ لسان اليد، ومطيَّة الفكر أو العقل»، كما أورده ابن النديم.^[2]

في هذا الإطار، نحا الفنُّ الإسلاميُّ نحو الفنِّ التجريديِّ من خلال التصوُّر الإسلاميِّ للفنِّ، بحيث يستطيع الفنان أن يتناسق مع الكون في حركته اللانهائيَّة، والتطلُّع نحو المطلق والأبدية، والدخول في كوامن الأشياء، مع اعتبار أنَّ الدعوة الإسلاميَّة هي دعوة عالميَّة وليست عنصريَّة أو محلِّيَّة. ويكون الفنُّ خالداً في اتصاله بالكون والحياة عندما يسمو الإنسان، وتتقبَّل أوتاره الداخليَّة للأغماخ العلوِّيَّة الخالدة، بهدف تحقيق الجمال. فالحقُّ تصديق للجمال، والفلسفة بحث عن الجمال، والخير نعت للجمال، والشعر وصف للجمال، والتشكيل إبراز للجمال، والموسيقى إيقاع للجمال، والفكر تعريف للجمال، والمنطق تحديد للجمال، والعقيدة تحقيق للجمال، والتصوُّف معرفة للجمال، والإلهام محبَّة للجمال، والنور حقيقة الجمال، والله هو مصدر الجمال.^[3]

من المفيد القول أنَّه لكي يصل الفنان المسلم إلى التعبير عن المضمون الروحيِّ للعقيدة في شكل قيم بصريَّة، كان عليه أن يتمكَّن من الرياضيات لتحقيق الهدف من الفنِّ، إذ لم يكن فنُّه معالجات تشكيليَّة إبداعية زخرفية بقدر ما كان يستهدف مضموناً وفكرة. ولم تكن زخارفه مجرد لعب بل كانت تضع من يراها أمام فكر وفلسفة لخصَّها الفنان المسلم في شريط واحد من تلك الوريقات تذكِّرنا بالقوى العليا التي تحكم حياتنا وتبشِّر بلا نهائيَّة الآخرة ومحدوديَّة الحياة الدنيا.^[4]

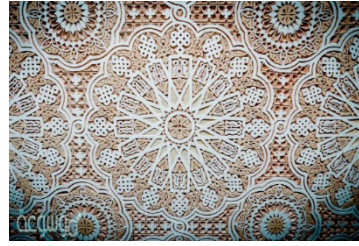
[1]- أ.د. سلوى محسن حميد، أ.د. عبد الحميد فاضل جعفر، تمثَّلات أشكال الرموز الرافدينيَّة في الفنِّ الإسلاميِّ، مجلَّة «العميد»، مجلَّد 2، عددان 3 و4، 2012م، ص 520.

[2]- د. إياد حسين عبد الله، التوحيد والتجريد في الفنِّ الإسلاميِّ، مجلَّة «حراء»، عدد 28، إسطنبول، 2012م، ص 37.

[3]- د. مصطفى عبده، (دراسات فلسفيَّة الدين والإبداع) أثر العقيدة في منهج الفنِّ الإسلاميِّ من خلال محاور نقديَّة وتحليليَّة وتأصيليَّة، مكتبة مدبولي، ط 3، القاهرة، 1999م، ص 275.

[4]- م. د. هشام عبد العزيز خليل أحمد، التجريد في التصوير الإسلاميِّ بين التراث والمعاصرة، مجلَّة «العمارة والفنون»، عدد 1، مجلَّد 13، 2019 م، ص 595.

اعتمدت الزخرفة الإسلامية على الوحدات الهندسيّة والرياضيّة التي أريد بها الوصول إلى حقيقة لا تتعلّق بمكان ولا بزمان معيّنين، فحقيقة المثلث أو المربع أو الدائرة تظلّ حقيقة عقلية لتصديقها للمعاني العقلية في تجرّدها وانطلاقها، وقد أخذ المسلم من الطبيعة شجيراتها وأوراقها وأزهارها وحيواناتها بعد تحويرها لتعطي الحركة الداخلية في تداخل الأشكال الهندسيّة، فتدرك العين تلك الحركة من خلال الخطوط المتداخلة، وتلك الموسيقى الصادرة من الأشياء تعبر عنها الحركة الزمانيّة التي تمثّل الديمومة والاستمراريّة في حركتها اللانهائيّة والدائمة.^[1]



(شكل 1) اللانهائيّة في الزخرفة

وتمثّل الزخرفة حركة منطلقة لا نهائيّة، فالنقطة تشكّل خطأً يتحرّك بفتنيّة في حلقات ومربّعات من دون ثبات. وهذه الحركة تلزم العقل الإنسانيّ طلب الوصول إلى إمام لانهائيّ، فهي قوّة تطلق الخيال إلى آفاق الفضاء اللانهائيّ الممتدّ باتجاهاته المختلفة، فيعطي إحساساً وإدراكاً بمن هو مالك حياته وروحه، والعقل الإنسانيّ غير قادر على تخيله وتجسيده، هو الله، فيتحقّق المعنى الفلسفيّ الإيمانيّ.

والواقع أنّ التجريد الإسلاميّ المتمثّل بالزخرفة من خلال خاصيّة التكرار، يحقق نتائجاً جديداً من تراكم الوحدات بطرق مختلفة، فهو تكرار غير مملّ ولا رتيب، يجعل الإنسان يتخيّل ويختار ما يشاء من اللوحة الزخرفيّة، وهو تتابع منفرد للوحدات بتناسق وتناسب رياضيّ يبعد عنه صورة التشتت والتنافر بتشكيل متنوّع في طبيعة الأشكال وطريقة الاستخدام.^[2]

وينبغي القول أنّ في الزخارف الإسلاميّة المختلفة، سواء نباتيّة، أم هندسيّة، أو حيوانيّة، أو خطيّة، منطقاً عقلياً يقوم على أساس رياضيّ هندسيّ، إلّا أنّها تعكس مفاهيم صوفيّة خاصة كقيم التأمل للوصول للحقيقة المطلقة. فهذه الوحدات الزخرفيّة تُعدّ سلسلة مترابطة ذات بناءات غاية في الدقّة، وهي إنّما تؤكّد فكرة أساسيّة تفصح عن الحقيقة الإلهيّة ذات الأبعاد التأملية الاستبصاريّة

[1] - م.د. قاسم جليل مهدي، جماليّة الصبرورة في الزخرفة الإسلاميّة «العبئة الحسينيّة نموذجاً»، مجلّة «لارك» للفلسفة واللسانيّات والعلوم الاجتماعيّة، كليّة الفنون الجميلة - جامعة واسط، عدد 25، 2012م، ص 296.

[2] - م.إسلام الفالوجي، فلسفة الوسطيّة في العمارة كمنهج إسلاميّ معاصر - حالة دراسيّة: المساجد في قطاع غزة، مجلّة «العمارة والفنون»، مجلد1، عدد3، 2016م، ص 7.

العقلية وفق تجليات هذا النمط من أنماط الزخرفة ذات المنطق الرياضي المجرد.^[1]

من هذا المنطلق، لا بدّ من الإشارة إلى الـ«أرابيسك» باعتباره نوعاً من أنواع الزخارف الإسلامية، والذي يُطلق عليه في بعض الأحيان «الرقش العربي»، حيث إنّه الحركة الدائمة في الأثر الفني، وهو اللّانهائية حيث يبدأ عنصر ما من العناصر الفنيّة، فيدخل اللّوحة من مكان ما، قد يكون معلوماً أو مجهولاً، ويتحرك متجولاً في أرجاء سطحها، رابطاً الأجزاء بعضها ببعض من دون انقطاع. وإذا ما ألقينا نظرة إلى اللّوحة، في أيّة لحظة، ومن أيّة زاوية، فإننا سنشعر بالاستمرار والديمومة. ولنقل ببساطة إنّه الرابط الذي يربط أجزاء الأثر الفنيّ الواحد بعضه ببعض، ضمن حركة مستمرة، دائمة الحياة.. إنّه الـ«أرابيسك» وجاء نسبة إلى العرب.^[2]

من نافل القول أنّ عناصر الـ«أرابيسك» ما هي إلا إسقاطات لأفعال تعبديّة: فالزخارف النباتية بلطفها وبلينها وانسيابها: رحمة؛ والزخارف الهندسية ببياسها وقوتها: حقٌّ ورهبة؛ والخطُّ بالجمع بين الانسيابية والقوة: حكمة. وكأنّي بهذا الفنان المبدع يعرج على درجات العرفان التعبدي بدءاً برحمة ربّه به أن جعله مسلماً ينطق الشهادة بحكم فطرته، ثمّ ينضبط مخافة ورهبة من وجوب حقّ العبادة عليه، ليصل مرابط الصفاء والحكمة متأسيّاً بالصفات الإلهية بحكم المعرفة المطلقة بعد إذلال نفسه بالعبادات ودوام الدعاء. كلُّ هذه أسباب باطنية لا ينجلي استقراؤها إلاّ بعمق التفكير والتأمّل الداخليّ وأنت أمام التّحفة..^[3]

واستكمالاً لما سبق، فالـ«أرابيسك» تمتاز بحسّها التأمليّ العالي، وبرشاقتها وليونتها وحركاتها ذات البنية العضوية عبر إيقاعاتها التي تقوم على التكرار، وامتدادات خطوطها التي تمنح المتأمّل إحساساً بالمطلق عبر استغراقات لا نهائية إيقاعية هذا النمط من أنماط الفنّ التزيينيّ المجرد، مقترّباً بذلك من عالم الموسيقى ليكتسب خصائص الفنون الزمانيّة، ولتنحسر أبجديات العلاقات المكانية. وهو يعبر بذلك عن حركة فكرية وروحية ذات قيمة إستيطيّة عالية الحساسية، متوسّماً حدساً غنائياً صوفيّاً. وعليه، نجد أنّ الذكر الصوفيّ يتجلّى في نتاجات الفنان المسلم من خلال تكراره للوحدات الزخرفية، فالتكرار نابع من ذهنيّته حيث صعد فيه الفكر الصوفيّ ودعاه إلى إنكار الذات، ودفعه إلى الاتصال والتماهي بالمطلق. فالتكرار هو مظهر من مظاهر الوجود الصوفيّ.

لقد سعى الفنان المسلم من خلال نظريته التأصيلية للكشف عن الجوهر الكونيّ المتّصل

[1]- أ.د. إيمان محمد أنيس عبد العال، د. سناجق إبراهيم مصطفى محمد، فلسفة التأثير الصوفيّ على سمات التصميم «اختيار فلسفة جلال الدين الرومي نموذجاً»، مجلّة «العمارة والفنون»، مجلد4، عدد13، 2019م، ص41.

[2]- صدقي إسماعيل، إعداد وتحرير: عواطف الحفار إسماعيل، مطالعات في الفن التشكيلي العالمي أعلام ومدارس وتيارات فنية «أوراق منسيّة لم تنشر» الهيئة العامّة السورية للكتاب، ط1، دمشق، 2011م، ص226.

[3]- د. جواد محمد مصباحي، التكرار والتماثل في الفنون الزخرفية الإسلامية، مجلّة «حراء»، عدد8، إسطنبول، 2007م، ص47.

والمترابط والذي لا يقبل التجزئة ولا التباين، وهذا السعي يتجسد في الزخارف حيث «إنَّ الأطلاق النجمية فيها الصورة الإشعاعية، ونرى الكون بما فيه يدور في فلك واحد منشأه الله الأجل ومنتهاه الواحد الأحد».[1]

في هذا الإطار، فسّر بعض العلماء الرّقش العربيّ بأنّه يرمز إلى نفس المسلم في تطلّعها إلى الله، وأنّه يحمل معنى صوفيّاً رمزياً للتبُّل والعبادة. فديمومة حركته التكرارية التي لا مبتدأ لها ولا منتهى، إشارة إلى أنّ الله هو الواحد الباقي، وهي تذكّرنا بالحاح أهل الذكر على نداء «الله»؛ عملاً بقوله تعالى «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ» [2]، «رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ» [3]. فهي بذلك تسعى وراء الله، الله الذي «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ» [4]، الذي منه تبتدئ الأسباب وإليه تنتهي المسببات.. [5]. أمّا القول بأنّ الرّقش يحمل معاني صوفية فليس جديداً، بل سبق إليه الكثيرون، ومن الأمثلة الواضحة عليه قول أحد الباحثين العرب ما يلي: «... وهكذا اكتشف الفنان الإسلاميّ عالماً جديداً من الأشكال الهندسيّة التي حملها دائماً معاني عقائديّة، بل صوفية، والتي تجلّت في الأشكال الوميضية الجاذبة النابذة التي ترمز إلى القدرة الإلهية و«إنّه هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ» [6]. وقوله أيضاً: «... ولكنهما «الخيوط والرمي» يلتقيان في المعاني الصوفية التي يمكن أن يعبر عنها في مجال التكرار الذي يذكر بالحاح أهل الذكر على نداء الله...» [7].



(شكل 4) زخارف هندسيّة



(شكل 3) زخارف نباتية



(شكل 2) خط عربي مزخرف

ثانياً: رمزية المسجد:

لقد كان الإسلام ولا يزال من الأديان التي وجّهت إلى التجريد، وسبقت الحضارة الإسلاميّة

[1]- حسين علي شناوة، د.علي شناوة وادي، المنظومة الحدسية في الفن الإسلامي بين التخيلي والمنطقي، مجلة «مركز بابل للدراسات الإنسانية»، مجلد 4، عدد 2، العراق، 2014م، 310.

[2]- من آية 191 سورة آل عمران.

[3]- من آية 37 - سورة النور.

[4]- من آية 3 - سورة الحديد.

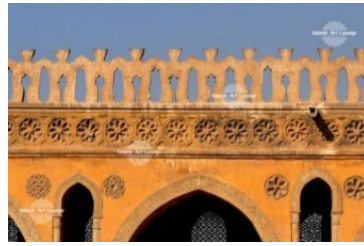
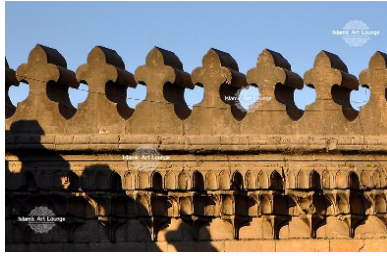
[5]- د. عبد الناصر ياسين، الرمزية الدينية في الزخرفة الإسلامية (دراسة في «ميتافيزيقا» الفن الإسلامي)، مكتبة زهراء الشرق، ط1، القاهرة، 2006م، ص 123: 124.

[6]- سورة البروج - آية 13.

[7]- د. أنور فؤاد أبي خزام، الروح الصوفية في جماليات الفن الإسلامي، دار الصداقة العربية، ط1، بيروت، 1995م، ص 81: 82.

الاتجاهات الفنية المعاصرة، في صرف الناس عن الملموسات إلى ما هو أعم، وهو الاتجاه الموصل حتماً إلى الله الواحد الأحد، الذي هو في كل شيء ولا يشبه أي شيء. تأمل كرائش بعض المساجد، تشاهد شكلاً أشبه بالعروس المجردة، يتكرر على امتداد حافة الجدران، وتأمل أكثر تجد هذا الشكل في تكراره إنما هو امتداد تجريدي لأشكال المصلين في صلاة الجماعة، يقفون صفاً واحداً: الأيدي منطوية على الصدور، فتحدث الأقواس الجانبية، بينما تكرر الجلابيب هو الشكل الدائري المتكرر، في أشكال تلك العرائس التجريدية المتتالية المتكررة^[1].

وقد ارتبطت الشرفات بالمساجد ارتباطاً وثيقاً حتى سميت بعرائس السماء، والحق أن أشكالها من بُعد تشبه هيئات آدمية متراسة. وخط الشرفات مكمل بديع لمقطع السماء أعلى المسجد، وفي بعض كتابات الصوفية أن عرائس السماء تسبح بحمد الله أو تنشد ترنيمات دينية^[2].



(شكل 5) الشرفات - مسجد ابن طولون - مسجد السلطان

ولذلك ليس عبثاً أن يتجه الفن الإسلامي في العمارة إلى التجريد بدل التجسيد، من خلال اعتماد الخط العربي في الزخرفة والتعبير، والأشكال الهندسية الانحنائية، المتكاتف والمتعاطفة، نقوشاً وأسواراً وأزقة، كتعاطف المصلين في الصف خلف الإمام، ثم الأشكال التجريدية في الأعمال من صيام وقيام، كل ذلك لأن التجريد هو الفضاء الأقدر على التعبير عن عقيدة التوحيد^[3].

تتمثل العمارة الإسلامية في العمائر الدينية مثل المسجد، وهو الخير الإلهي لممارسة روحانية الصلاة التي هي الصلة بين المسلم وخالقه جل شأنه. وإذا اتجهنا صوب الكعبة، وهي قبلة المساجد، نجد أن الشكل المكعب يتسم به البيت العتيق ويحمل دلالتين: الأولى ترتبط بالاتجاهات الأربعة، والثانية تؤدي إلى مدلول سرمدية يتمثل في «المكعب الراسخ على الأرض رسوخاً لا يجدده الزمان باعتباره مركز الكون»^[4].

[1]- د. محمود البسيوني، أسرار الفن التشكيلي، عالم الكتب، ط1، القاهرة، 1980م، ص121:122.

[2]- د. حسين مؤنس، المساجد، مجلة «عالم المعرفة»، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1981م، ص128.

[3]- أسامة الغنميين، عبد الجليل ضمرة، أسلمة الفن في رأي الدكتور إسماعيل الفاروقي - الأسس والمظاهر، مجلة «جامعة النجاح للأبحاث» (العلوم الإنسانية)، مجلد 28 (8)، الأردن، 2014م، ص1932.

[4]- أ.د. محمد مؤنس عوض، في رحاب الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، دارالعالم العربي، ط1، القاهرة، 2010م، ص385.

ولقد برزت العمارة الإسلامية بصورة رئيسة في المساجد والقصور والأسواق، ثم امتدت في العهود اللاحقة إلى المراقد والمقابر والمزارات، وإلى تنظيم المدن أيضاً، حيث مثل المسجد في الحياة المضطربة والصاخبة للمدينة ملاذاً وملجأً للمؤمن للاختلاء والتأمل في ما يوصل إلى السعادة الخالدة في الوقت الذي يلتقي فيه صحبه وأبناء دينه. ومن هنا، حرص على أن يكون بناء وعمارة المساجد بنحو يبسر للمؤمن مناجاة معبوده والتوسل إليه، فالتابع الممتد والمتواصل للأقواس والأساطين، يجعل من الفضاءات المتقاربة والمتداخلة التي تتخللها فسحة للانطلاق الروحي والعروج المعنوي، مع ما للزينة التي تؤطر بناءه من الداخل من أثر مهم أيضاً في التجلي الباطني الأنف.

وعلى عكس ما قد يُتصور من انشداد الناظر إلى جنبات وأجواء المكان وابتعاده عن الأجواء الروحية، يمتاز التنظيم الإسلامي لذلك البناء بمساعدة المسلم على إزالة الكثير من الركام عن ذهنه، وفتح آفاق الكشف والشهود والرؤية الباطنية أمام روجه وعقله. فالسفر والطواف في عالم المسجد المرصع والمطعم بأنواع النقوش والخطوط بمثابة السحابة التي تحمل المرء وتحلق به ليستجلي العوالم الروحانية المترامية، ويلج ما بين تعشقاتها وتشابكاتها ساحة الوحدة الإلهية، ويذيب في روجه أبعادها الإيمانية.^[1]

وتتضح الرهبة والروحانية في عمارة المسجد في تلاشي المآذن في عنان السماء، وفي الخطوط الخارجية للقباب التي تتعاقب فيها الأرض والسماء، وفي احتواء حوائط المسجد لفراغاته الداخلية، وفي التوحد بين الزخارف والتفاصيل واندماج الداخل بالخارج فيها، وفي تضاد الظاهر والباطن منها، وفي تناغم التجريد مع الطبيعة، حيث يختفي الاختلاف والتضاد. كما تتجلى الروحانية في تهيئة فراغات المسجد ومواءمة خصائص الأشكال لأداء الشعائر وتصاعد الابتهالات، وسكنات الخشوع والحضور الإيماني، والتعبير عن المعاني عند تأمل جوهر باطنها وانكشاف أسرارها. ويرتبط التصميم للروحانية بما تثيره الفراغات من أحاسيس الرهبة والمهابة، ويرمز إلى معاني التسامي والترفع عن المظاهر الدنيوية، فيضعنا في حالة وجدانية روحية (Spiritual Moods) صميمة، تستدعي الخشوع والورع. وهذه الأحاسيس ليست جزءاً من عمارة المسجد نفسه، ولا هي صفة فيه، وإنما تتعلق بما يصل الإنسان بالإحساس، أي أنّ الإنسان هو الذي يتصور الحالة الوجدانية الروحانية ويستشعر وجودها أثناء أداء الشعائر.^[2]

[1]- محمد رضا كاشفي، تاريخ الثقافة والحضارة الإسلامية، تعريب: أنور الرصافي، مركز المصطفى صلى الله عليه وسلم، العالمي للدراسات والتحقيق، ط1، إيران، (د.ت)، ص176.

[2]- جلال محمد عباده، مسجد المستقبل: التصميم للروحانية والخشوع بين الأصالة والخيال والابتكار، كتاب أبحاث المؤتمر العالمي الأول لعمارة المساجد، كلية العمارة والتخطيط، جامعة الدمام، السعودية، 2016 م، ص5.

لا ريب في أنَّ مفهوم المسجد عند المسلمين يختلف تمام الاختلاف عن مفهوم الكنيسة عند المسيحيين، إذ ليس المسجد بيت الله المقدس الذي يتقرب فيه المؤمن من الله عن طريق وساطة الكاهن. فمن قبيل التبرُّك، أصبح بناء الكنيسة يرمز حرفياً، وليس معنوياً، إلى مملكة السماء التي يحكمها المسيح، وإلى البيت المقدس الذي هبط من السماء إلى الأرض. وقد ظلَّت الكنيسة، بالنسبة إلى المؤمنين، تحمل هذا المعنى على مرِّ العصور، بدءاً من القرن الرابع بيناء الكاتدرائيات التي قلَّدت بيت المقدس كمدينة أثرية في أقواس النصر و«البواكي». وقد سارت على هذا النهج الكنائس الرومانية وقلاع القياصرة بأبراجها وجدرانها الضخمة ومدخلها وأبوابها. وكذلك نهجت الكاتدرائيات القوطية المنهج نفسه في أناقة أبنيتها وسحر أضوائها وأبهتها السماوية، فهي «مدينة أضواء سماوية شاعرية». أمَّا المسجد فقد تحرَّر من كلِّ تلك الأفكار الشاعرية، وكان هدفه بسيطاً واقعياً. فالعالم كلُّه مسجد كبير بني لله، ويفسِّر الرسول (ص) ذلك بقوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا تُولُّوهُ فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾^[1]. والمسلم كجده البدوي تماماً يرى في الصحراء المترامية الأطراف وجوده، فهو يصلي لربه فوق أية بقعة من الأرض يكون فيها. ولم يفرض عليه الإسلام ضرورة الصلاة في مسجد أو معبد. كما أنَّ عبادته ليست مرتبطة بوجود كاهن مبارك يمثل دور الوسيط بينه وبين ربه، فكلُّ إنسان في نظره عبد لله قادر على أن يؤمَّ المصلين في المسجد.^[2] وإذا زرت كاتدرائية مثلاً ترى في الزجاج الملون في نوافذها صوراً تحكي قصصاً من الإنجيل والتوراة.. وترى في العمارة نفسها تماثيل للقدَّيسين والرُّسل.. ويمكنك أن تحدِّد أن هذا تصوير وهذا نحت موجود داخل العمارة.^[3] وفي كلِّ ذلك انعكاس لفنٍ دينيٍّ صرف يحكي ما تتحاكى به الكتب المقدسة كالتوراة والإنجيل.

كان المسجد أهمَّ المباني التي احتوت روائع الفن الإسلامي من رقص وخط وعمارة. ولم تكن هذه الفنون ضرورية للعبادة ولم يأمر بها الدين بل نهى عنها، فأول مسجد في الإسلام بناه الرسول كان سقيفة على جذوع النخل. ولم تكن للمسجد إلا وظيفة أساسية هي اجتماع المسلمين للتقرب من الله والصلاة والتسبيح بحمده متجهين إلى الكعبة، يحتويهم حيز يرمز إلى بيت الله. وكان الأذان دعوة إلى الصلاة وتعظيماً وتكبيراً لشأن الله تعالى. ولم تكن المثذنة أو القبَّة والمحراب من عناصر عمارة المسجد، ولكن المعمار الذي فهم منها أنَّها تعبير عن الكون بشكل مصغر، أقام بيت الصلاة تعلوه قبَّة تمثل السماء، وأنشأ المحراب ليكون مدخلاً ودهليزاً رمزياً، يصل هذا الكون الصغير بالكعبة والبيت الحرام. ثم رفع المآذن مشرببة ذرواتها المربَّعة، مخترقة حُجب السماء، وبدأ الجامور النحاسي ثرياً مؤلفة من ثلاثة أقمار وهلال، وأصبحت هذه الثريا المعلقة في الفضاء رمزاً

[1]- سورة البقرة- من آية 115.

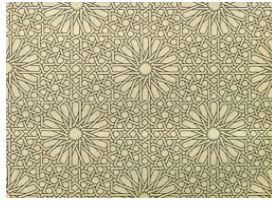
[2]- زيفريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب «أثر الحضارة العربية في أوروبا»، نقله عن الألمانية فاروق بيضون: كمال دسوقي، راجعه ووضع حواشيه: مارون عيسى الخوري، دار الجيل، ط8، بيروت، 1993م، ص478.

[3]- حامد سعيد، الفنون الإسلامية أصالتها وأهميتها، دار الشروق، ط1، القاهرة، 2001م، ص90.

لتوطيد ارتباط المسجد بالسدة الإلهية.^[1]

لقد لاحظ الباحثون أن من التأثيرات المميزة للنقوش الإسلامية أنها تزيل الكثير من كثافة وصلابة الحجر، وتمنع أن يكون التركيز على ضخامة ورسوخ المبنى، بل على العكس تحوّل الحجر إلى مطر، ونسيم، ونور، حتى كأن الأعمدة لا تحمل سقفاً ثقیلاً. فهي أرشق ما يكون، تنطلق إلى أعلى بلا مجهود، ولا يحاول المصمم تكلف الضخامة التي توحى بعظمه وتكبر المخلوق، حتى في الأبواب الفارحة الضخمة، فإن النقوش والمقرنصات تضيء على ضخامة الحجم دقة ورقّة في المنظر، وذلك على النقيض من الكثير من المباني في بعض الحضارات الأخرى التي تهدف إلى الدلالة على عظمة وجبروت الدولة، كما يظهر واضحاً في المباني الرومانية مثلاً أو مباني الإمبراطورية البريطانية، فإن العظمة والجبروت في نظر المسلم لا تكون إلا لله، ولذلك لا تشعر أنّ هناك سقفاً ثقیلاً معلّقاً فوقك، مرفوعاً على أعمدة غليظة بجهد كبير، ولكن ترى البناء يكاد يرفرف في الهواء كأنّه لا وزن له^[2].

هذا في ما يخصّ المسجد ككلّ، أمّا رمزيّة أهمّ عناصره فهي كالتالي:



(شكل 6) الطواف في الكعبة ممثلاً في زخارف الأطباق النجمية

أولاً: الباب^[3]

ظهر الباب في النسيج الفني والمعماري الإسلامي كعنصر جماليّ أوليٍّ يمثّل أحد العناصر الحسيّة، وقد أُعطِيَ أهميّة كما أعطيت الكتلة المعماريّة، وذلك في ظاهرة بيئية طبيعيّة لإقامة

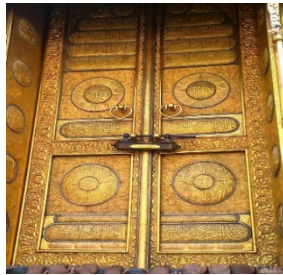
[1]- د. عفيف البهنسي، أثر الجماليّة الإسلاميّة في الفنّ الحديث، دار الكتاب العربي، ط1، القاهرة، 1998م، ص28:29.

[2]- د. مصطفى حسن البدوي، المعاني العلوية للعمارة الإسلاميّة، دار النور، (من دون طبعة)، مصر، (د.ت)، ص148.

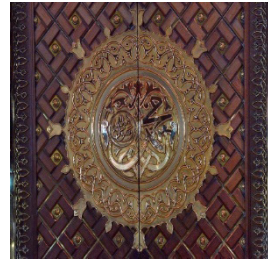
[3]- والباب هو الداعي. وقيل هو علي بن أبي طالب. والداعي مصطلح إسماعيلي. والصوفيّة يستعملون مصطلحات الإسماعيلية في بعض الأمور لأنهم يشاركونهم في التأويل الباطنيّ وهم باطنيّة مثلهم. أمّا نسبة الباب إلى علي فترجع إلى الحديث النبويّ "أنا مدينة العلم وعليّ بابها"، والحديث موضوع نص وضعه الشوكاني في "الفوائد المجموعة"، وحيثه عدم صحة السند إلى النبيّ. وأنا أحكم أيضاً بوضعه مستنداً إلى المتن، فهذه ليست لغة الحديث وليس موضوعه من القضايا المألوفة التي جرت على لسان النبيّ وإنما هي من لغة ما بعد القرن الأول وقضاياها. والحديث عند الشيعة من النصوص الدالّة على أحقيّة عليّ بالخلافة، أمّا المتصوّفة، الذين لم يخوضوا في قضايا الخلاف بين الفرق والطوائف، فيأخذون النكهة الصوفيّة الباطنيّة التي تفوح منه. والحديث مثير للخيال وواضعه يجب أن يكون من البلغاء المتمكّنين من لغة الباطنيّة والمتصوّفة. ولعلّ ممّا يعينهم منه أيضاً أنّ المدينة بلا باب تكون مكشوفة للاختراق، وتضطرب أحوالها، فالباب هو الحاكم عليها. وفي هذا المعنى يكون تفضيل الوليّ عليّ النبيّ. (أنظر/هادي العلوي، هادي العلوي، مدارات صوفيّة تراث الثورة المشاعيّة في الشرق، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكيّة في العالم العربي، ط1، سوريا، 1997م، ص108)

التوازن في الأعمال المعماريّة. ويعبر استخدام الباب في العمارة الإسلاميّة عن نظرة المعماريّ المسلم للوجود من خلال علاقة الظاهر بالباطن والمرئيّ واللّامرئيّ. فتحليل هذه السمات يقوم على الترميز، بمعنى أنّها تشكّل كتلاً وأشكالاً ذات معنى ومدلول روحيّ. ويمكننا رؤية التناغم والانسجام في توافق أشكال الأبواب مع فنّ العمارة، حيث إنّ الفضاء الخارجيّ للمبنى هو في الواقع امتداد للفراغ الداخليّ، وفي هذا يقول بشر فارس «على المؤمن أن يتوجّه بكيانه إلى الله، فالله مصدر جذبه وغاية سعيه في آن، ذلك في إشارة إلى ارتباط المسلم بالفضاء الخارجيّ وجعله في اتصال دائم مع الخالق (عزّ وجلّ).

إنّ قراءة المضمون الجماليّ للأبواب فلسفيّاً تدعو إلى التأمل والاستقراء في حقيقة الأشكال التي تزيّنها وانعكاساتها على الفراغات الداخليّة. فالتوحيد ما هو إلّا حقيقة فكريّة امتزجت في فنّ صناعة أنماط مختلفة من الأبواب فتمثّل فيها الباب كسمة فلسفيّة وجماليّة في آن معاً، ويتجلّى ذلك في المركز وارتباطه بنظام الكون في المفهوم الفلسفيّ، إضافة إلى التكرار في التعبير عن اللّانهاية^[1]. أمّا من الناحية المجازيّة فهو المعبر إلى الآخر والمستهلّ إليه. يستعمل الإسماعيليّة هذه الكلمة مجازياً للدلالة على (الشيخ) أو (الأساس) الذي يعلمّ الناس أسرار الدين. وكان سليمان الفارسيّ معروفاً بين النصيريّة بـ (الباب) لأنّه كان معهوداً إليه أمر الدعوة. كما أنّ الدرّوز يطلقون اسم الباب على الوزير الروحانيّ الأوّل الذي يمثّل العقل الكلّيّ. ويطلق الباب عند الشيعة على الإمام عليّ بن أبي طالب، ويسمّون الدعوة بالأبواب أيضاً. وحسب دائرة المعارف البريطانيّة فإنّ كلمة الباب كانت تستعمل عند الشيعة لنواب الإمام الأخير، المنتظر، وهم يقولون بأنّ الباب كان معصوماً عن الأخطاء، وإفادته كإفادات الأئمّة. كما أنّ حضرة السلطان العثمانيّ كانت تسمّى بالباب العالي. وثمّة مدينة اسمها (باب الأبواب) وقرية اسمها الباب.^[2]



(شكل 8) باب الكعبة



(شكل 7) باب المسجد النبوي

[1]- معتصم عزمي الكرابليّة، قراءة تحليليّة لدلالات الشكل والجمال في الأبواب الإسلاميّة، دراسات العلوم الإنسانيّة والإجتماعيّة، كليّة الفنون والتصميم، الجامعة الأردنيّة، مجلّد 42، 2015م، ص 1056.

[2]- شاكر لعبيبي، جماليّات الباب العربيّ الدلالة الرمزيّة الوظيفة الشعبيّة والبعد التشكيليّ، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، (من دون طبعة) القاهرة، 2018م، ص 44.

أمّا من الناحية الروحيّة، فالباب يمثل الخروج من الاهتمام بالظاهر إلى الاهتمام بإصلاح الباطن، ومن التوجّه إلى الأمور الماديّة إلى الأمور الروحيّة، فهو حتى من الناحية الماديّة أن تعطي ظهرك للعالم وتوجهه إلى القبلة، فتنتقل من الحرص على الدنيا إلى الزهد فيها ولو لمُدّة الجلوس في المسجد والصلاة، وإن تمكن منك هذا الحال تنتقل من الخوف من قلّة الرزق إلى الأمن بالاستغناء بالله، ومن الغفلة إلى الذكر، ومن الحركة المحمومة في طلب الدنيا إلى السكون، ومن تفريق الهمّ والتشتيت إلى تجميع الهمّ والتوحيد، ومن الجلوة إلى الخلوة أو الاعتكاف. ولذلك، كثيراً ما يكون الباب عاليًا عظيمًا، تبيهاً على أنّ الإنسان يدخل مكاناً عظيماً، للقاء ربّه العظيم، فيرى نفسه صغيراً حقيراً في مواجهة عظمة بيت الله، ويكون للدخول من مثل هذه الأبواب هيبة تصيب الإنسان بالخشوع. أمّا المقرنصات التي على الباب فهي تُشعر بنزول أمطار أو أنوار الرّحمة، وتبشّر الداخل بأنّه سوف يقابل بفيض كريم من الأنوار والرّحمات. فإذا دخل الإنسان إلى الصحن وقابلته الميضأة بشكلها المذكّر بالجنّة اكتملت البشارات وانشرحت الصدور للقاء الله.^[1]

ثانياً: القبة:

القبة في العمارة الإسلاميّة رمز للسماء، وخصوصاً في عمارة المساجد والأضرحة، فمبنى المسجد يعبر عن انفتاحه في اتجاهين بتصميمه وتكويناته المعماريّة في الاتجاه الأول رأسياً للاتصال بالسماء، وللاتجاه الثاني أفقيّاً نحو الكعبة المكرّمة للاتصال بكعبة المسلمين، وهو بذلك قد حقّق الرمز باتصاله بالسماء على مستوى الجماعة بوساطة المثدنة في فكرة التسامي إلى العلا في عمارة الجامع^[2]. كذلك ترمز القبة إلى شكل السماء أي الكون الإلهي بصفة عامّة، والمتأمل فيها من الداخل أو من الخارج يستشعر رحابة السماء وفصاحة الكون، فهي تضفي على البناء قدسيّة، وتعطي نوعاً من الشموخ والعظمة، والتعقّر الحاصل في سقفها من الداخل يقود الإنسان إلى تأمل قلّمًا يجده في الأبنية المسطّحة.^[3]

والقبة كالسماء تمثّل الشيء العلويّ، أو عالم الأرواح، أو العرش، أمّا في العالم الصغير أي الإنسان فهي تقابل في الظاهر رأسه والعمامة التي تعلوها، وفي الباطن الروح، بينما تشابه قاعدتها رقبته التي تحمل رأسه وتصله بجسمه، فيما يشابه كتفاه البناء المستطيل للمسجد. من هنا، كانت العمامة من ناحية لتشير إلى رأس الإنسان وما فيه من عقل، ومن أخرى إشارة إلى روحه النورانيّ العلويّ وما يشاهد من الأنوار المشعّة من وجوه الأنبياء والصالحين.^[4]

[1]- د. مصطفى حسن البدوي، المعاني العلويّة للعمارة الإسلاميّة، مرجع سابق، ص 168.

[2]- أ.د. بركات محمد مراد، رؤية فلسفيّة لفنون إسلاميّة، مكتبة مدبولي، ط1، القاهرة، 2009م، ص 106.

[3]- د. يونس مصطفى يونس، الجمال والجلال في الفن الإسلاميّ، مجلد3، كليّة التربية النوعيّة، المنصورة، 2010م ص 1307:1308.

[4]- د. مصطفى حسن البدوي، المعاني العلويّة للعمارة الإسلاميّة، مرجع سابق، ص 173.

ثالثاً: المئذنة:

ربما كانت المآذن من أهم العناصر المعمارية التي تعطي للمسجد شخصيته المتميزة. فلم يكن للمساجد الأولى التي أنشئت في عهد النبي (ﷺ) مآذن. وأقدم المآذن القائمة الآن هي «صومعة» جامعة سيدي عقبة بالقيروان التي شيدت في عهد هشام بن عبد الملك سنة 247هـ - 728م، وتعد القاهرة متحفاً للمآذن ذات الأشكال المختلفة... ومن أقدمها مئذنة مسجد أحمد بن طولون التي تقع خارجه وهي فريدة لا نظير لها في مصر. ومنذ العصر الفاطمي بدأت تلك المآذن تأخذ طابعاً مميزاً، ومن أقدمها في هذا العصر مئذنتا جامع الحاكم، وفي العصر الأيوبي كُسيت القاعدة المربعة بزخارف جصية. أمّا في فلسطين وجزيرة العرب فقد شاع الطراز المصري المملوكي ثمّ الطراز العثماني. ولو تتبعنا مآذن سوريا القديمة لوجدنا أكثرها مربعاً، كما نشاهد في مساجد دمشق وحماه وحلب، ثمّ أصبحت في العصر الفاطمي والأيوبي وأول المملوكي: مربعة إلى الدورة الأولى، ثمّ اسطوانية أو مثمّنة البدن، وتنتهي بخوذة كروية أو مخروطية... وفي إيران كانت المآذن الأولى في الغالب مثمّنة الشكل، ثم انتشرت المآذن الأسطوانية منذ القرن الحادي عشر، وأصبحت تجمل بالزخارف الهندسية... وفي الهند شيدت المساجد في أول الأمر من غير مآذن، ثمّ أضيفت المآذن الأسطوانية والتي تضيق كلما ارتفعت^[1]. والطموح يعني اتجاه للصعود، ويعبر عنه في عمارة المساجد بالمئذنة التي ترتفع إلى أعلى فوق تشكيل الكتلة في تناقض مع الواجهات الأفقية، حيث ترمز إلى تقابل الأرض بالسماء عند المستوى الشمولي المطلق، حين ترمز الشرفات لتقابل السماء بالأرض عند المستوى الإنساني النسبي^[2]. ولكن، بوجه عام، ترى الباحثة أنّ المئذنة إنّما تعكس العلاقة بين الأرض والسماء معبرة عن أصل الوجود الإنساني ومرجعته السماوية.

على النقيض من ذلك، يرفض د. عبد الباقي إبراهيم فكرة الرمزية في الفن الإسلامي قائلاً «ومن الفلسفات المعمارية الدخيلة على الإسلام الاعتقاد عند بعض الصوفية بالرمزية في عمارة التراث الإسلامي، وإعطاء الأشكال رموزاً خاصة ما أنزل الله بها من سلطان، مثلما يقال عن أنّ المئذنة والشرفات تربط الأرض بالسماء، أو ما يُقال بأنّ التشكيلات الزخرفية اللانهائية التداخل ترمز إلى اللانهاية الكونية، أو أنّ الوحدة الزخرفية ترمز إلى وحدانية الخالق، أو أنّ شكل السهم الموجه إلى أعلى يرمز إلى الصعود، والموجه إلى أسفل يرمز إلى الفناء، وهكذا ممّا يتصوره البعض وينشره على الملأ المعماري، وكأنّها اكتشافات اكتشفها في عمارة التراث الإسلامي، وكما أفتى أحد أساتذة العمارة من المسلمين بأنّ الشكل المثلث في التشكيل المعماري مستوحى من الآية الكريمة

[1]- د.د. شريف حسين أبو السعادات، القيم الرمزية والإبداعية للطراز الإسلامي في العمارة والتصميم الداخلي، الجمعية العربية للحضارة والفنون الإسلامية، عدد2، القاهرة، 2016م، ص10.

[2]- طارق والي، نهج الواحد في عمارة المساجد، بيت القرآن، ط1، البحرين، 1993م، ص294.

﴿وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً﴾^[1]، خلط بين عدد الملائكة التي تحمل العرش بالشكل المثلث الذي هو ناتج من التدرج الهندسي من المربع إلى الدائرة. ويقول آخر إن الرقم سبعة في العمارة يعطيها صفة إسلامية استنباطاً من الآية الكريمة ﴿وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا﴾^[2]، كما يحاول منهم من يربط شكل الفناء الداخلي للمسكن الإسلامي بما فيه من شجيرات ونافورات بالوصف الخاص بجنة الخلد الذي لا يخطر على عقل بشر.. وهكذا يكون التسطيح في الفكر.^[3]

نعود مرة أخرى للحديث عن المثذنة حيث الأبعاد الجمالية التي تعرضها للعين المتأملّة، فهو أبلغ في التأثير على الحسّ والفكر في عالم البشر، حيث إنّ الصناعة المعماريّة والفنيّة أقيمت أصلاً على أسس هندسيّة، معظمها كان غاية في الجمال، بمعنى أنّ بناء أيّ كتلة في أيّ مجال من المجالات المعماريّة، يحتاج إلى أصل هندسيّ، وهذا ما نجده في المثذنة أجلى من غيرها فهي إلى جانب ألوانها الجماليّة الفيروزيّة والبنيّ الترابيّ إن كانت مزججة، أمّا إن كانت من الآجر، فهي تمتلك مقوّمات جماليّة أخرى اعتماداً على الألوان المونوكراميّة التي تتحقّق من اختلاف درجات الضوء والظلّ - تشمخ كبناء كتليّ واضح المعالم متميّز السمة يحمل جماليّة خاصّة في كليّته وجزئيّته، وهي بعد من جهة جمال الألوان والتكوين الظاهريّ عالم من الجمال الأخاذ.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هناك نوعين من المآذن:

النوع الأول، يعتمد على السيراميك، وهو الذي يغلّف جدران المثذنة ومن اللونين: التركوازيّ والأوكر (المائل إلى الترابي). ولا شكّ في أنّ هذا المصنع اللونيّ يحمل من صور الإبداع ما لا يستوعبه النظر الضيق، ولا تطيقه النفس الصغيرة.

النوع الثاني، يعتمد على الألوان الطبيعيّة للآجر أو الرخام، ويشكّل صوراً بديعة من التآليف الإيقاعيّة المتكوّنة من الظلّ والضوء. فالهيكل الكليّ لشكل المثذنة (أحاديّة اللون) يجمع بين مزايا العلاقات الخطيّة وجماليّتها ومزايا العلاقات الظليّة والضويّة وجماليّتها. وصراحة الحدود الشكلية لمثذنة مثل المثذنة الملتوية في سامراء، والتي عدّت مثلاً لمآذن الشرق الأدنى في العصر العباسيّ، ويستطيع الزائر أن يشاهدها من مسافات بعيدة. فالبناء كلّ من الآجر والجصّ، وارتباطها بقوانين التآلف والتداخل والتماسك يدفع عروضاً من الجمال الخطيّ الّلامحدود الذي تتلقّفه

[1] - سورة الحاقة - آية 17.

[2] - سورة النبأ - آية 12.

[3] - د. عبد الباقي إبراهيم، رحلة البحث عن الذات وأصول العمارة في الإسلام (النشأة - العقيدة - المنهج - النظرية) (سيرة ذاتية)،

1999م، ص 21.

العين الناظرة، وقلّما نجده في وحدات معمارية لحضارات غير الحضارة الإسلامية.^[1]

رغم كتلتها الحجرية الضخمة، تحمل المئذنة دلالة رمزية عميقة. فهي تشكّل مع القبة تكويناً جمالياً حين يتجاوزان ارتفاع مبنى المسجد لتنتقل فيه المئذنة شاهقة إلى السماء بينما تعبر القبة عن التطلّع إلى الداخل، وإذا كانت تعبر عن السماء إن تطلّعت إليها من الداخل، فإنّها تبدو منكفئة على نفسها حين ترنو إليها من خارج، ومن ثم كانت في حاجة إلى مئذنة لتوكيد الأثر الجماليّ الشامل. نلفت هنا إلى أنّ الفنّ الإسلاميّ ليس محاكاة بالمفهوم الأفلاطونيّ أو الأرسطيّ، وإنّما هو في العمارة أو الخطّ رمزٌ أو إشارة إلى معان باطنة، وارتقاء من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، ومن المادّة إلى الروح، مادام يتعدّد في واقعنا تجاوز العالم المتناهي إلى المطلق اللامتناهي. هكذا يتّضح الاختلاف بين فلسفة للجمال تتقيّد بالمحسوس المحدود عند اليونان، وبين فلسفة أخرى تنطلق إلى آفاق لا تتقيّد بالحدود.^[2]

إلى ذلك، ينبغي القول أنّ الشواهد النحاسية التي تُرى فوق المآذن ما هي إلاّ تكرار وتأكيّد لمعنى المعراج، ولكن مع تكملة المعنى حتى يشتمل على الوصول إلى حضرة الإطلاق، وذلك يُرى في هيئة الكرات الثلاث التي تعلو كلّ منها الأخرى، فترمز إلى عوالم الملك والملكوت والجبروت في الكون الكبير، وما يقابلها من جسم ونفس وروح في العالم الصغير الذي هو الإنسان، وترمز كذلك بالتبعية إلى الثلاثيات الأخرى. وكون الشاهد النحاسيّ يعلو المئذنة أو القبة كأنه يخرج منها منطلقاً إلى أعلى، هذا يعني أنّه يرمز بالأصالة إلى الخروج من إدراك عالم الخلق بمستوياته المختلفة، والوصول إلى إدراك عالم الحقّ بمستوياته التي هي عوالم الأفعال والصفات والأسماء، ثمّ الذات الإلهية. فالهلال حينئذ إشارة إلى أنّ الوصول إلى الحضرة الإلهية نهاية وهدف كلّ معراج، والسماء فوقه إشارة إلى أنّ هذه الحضرة مطلقة لا تقيد لها ولا يحاط بها.^[3]

نشير أيضاً إلى عنصر معماريٍّ من عناصر المئذنة يتّخذ شكلين الأول لفظ الجلالة (الله) والثاني (ثلاث دوائر متدرّجة بالحجم من الأسفل إلى الأعلى لتنتهي بالهلال)، وقد أصبح رمزاً للتوحيد في الإسلام. فهذا هو يتوجّ المآذن في المساجد، ويتّجه كالبوصلة الروحية باتجاه الكعبة موازياً للمحراب، وعمودياً على جدار القبلة، وكأنّه السهم الذي يقود المصلّين باتجاه موطن الوحي.^[4]

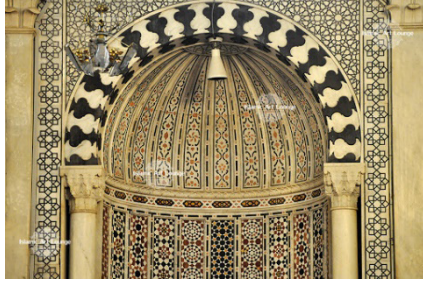
[1]- صفا لظفي عبد الأمير، الأبعاد الجمالية للمئذنة في العمارة الإسلامية، مجلة «جامعة بابل-العلوم الإنسانية»، مجلد 18، عدد 2، كلية الفنون الجميلة، العراق، 2010م، ص 553.

[2]- د. أحمد محمود صبحي، د. صفاء عبد السلام جعفر، في فلسفة الحضارة (اليونانية- الإسلامية- الغربية)، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط 1، الإسكندرية، 2006م، ص 69.

[3]- د. مصطفى حسن البدوي، المعاني العلوية للعمارة الإسلامية، مرجع سابق، ص 135:136.

[4]- حنان عبد الرحمن طه، جمالية الفنّ المعماريّ الإسلاميّ (المئذنة نموذجاً)، مجلة «التراث والحضارة»، جامعة قناة السويس، عدد 9، 2016م، ص 263.

رابعًا: المحراب:



(شكل 9) المحراب

شكل المحراب ذاته بقبته التي تناظر السماء وجلسته التي تناظر الأرض؛ تجعل منه صورة متماسكة لما يسمّى «كهف الدنيا»؛ وهو «مظهر التجلي» الربّاني، سواء أكان ذلك يرمز إلى العالم الخارجي بكنيته أم إلى العالم الداخلي بما هو محراب القلب المقدّس. وتقرُّ كلُّ العقائد التراثية الشرقية بذلك المعنى، وما قاعات الكنائس البازيليكية الرومانية إلا نسخة دنيوية منها؛ حيث يحتلُّ الأباطور موضع الربّ. ولكي نفرّر رمزيّة المحراب في المنظور الإسلاميّ لا بدّ من أن نربطها بالسياق القرآنيّ. والمعنى الحرفيُّ للكلمة هو «الملاذ أو الخلوّة»، وقد استخدمها القرآن الحكيم لوصف الموضع السريّ الذي كانت السيدة العذراء عليها السلام تختلي فيه وتطعمها الملائكة، وعرفها بعض الرواة العرب بأنّها قدس الأقداس أو «الدبير» في معبد القدس. ويبدو أنّ هذه الروايات لم تأخذ في اعتبارها الناموس الموسويّ الذي يحكم الوصول إلى الدبير، وتتفق أحكامه واقعياً مع تراث آباء الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية، والكتابات التي تحيط بعقد المحراب تذكّر بالقصة القرآنية المشار إليها، وخصوصاً في مساجد تركيا بدءاً من محراب الحاجة صوفيا، وتؤكد بذلك تكريسها للسيدة العذراء عليها السلام.

إنّ الصلة بين المحراب وسيدتنا مريم تؤدّي بنا ثانية إلى التشاكل بين محراب الصلاة والقلب: ففي القلب تحتمي نفس العذراء لذكر الله جلّ وعلا، أمّا الطعام الذي كانت ترزق به بشكل معجز؛ فيناظر اللطف الربّانيّ. وبيدّنا شكل المحراب من دون اسمه بآية قرآنية أخرى هي «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»^[1]. والتشاكل هنا

[1] - سورة النور - آية 35.

واضح بين المحراب والمشكاة، ويتأكد بتعليق مصباح أمام المحراب.⁽¹¹⁾

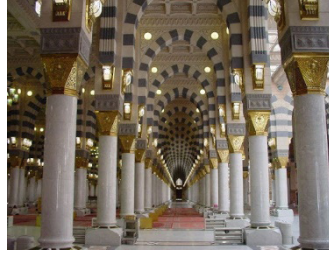
يشير المحراب إلى توجه قلب المؤمن إلى مكة والكعبة، وهذا توجه أفقي، حيث إن الكعبة - كما ذكرنا- هي النقطة المركزية، أي قطب الوجود المادي، وحولها تطوف الأجسام، ولكنها كذلك الظل الأرضي للبيت المعمور في السماء، فهي النقطة التي يرتبط عندها عالم الأجسام بعالم الأرواح، ومنها يتوجه قلب المؤمن رأسياً إلى البيت المعمور الذي تطوف به الملائكة النورية، ومنه إلى العرش ورب العرش (عز وجل). كما يعبر المحراب عن التوجه، وإخلاص النية لله، وجمع الهمة على التقرب منه، والمثابرة على ذلك كله. وعن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) عن رسول الله (ص) أنه كان إذا قام إلى الصلاة قال: «وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيئاً وما أنا من المشركين، إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين، لا شريك له وبذلك أمرت وأنا من المسلمين». إلى ذلك، فإن المحراب يوجه المصلي ناحية الكعبة، والكعبة في العالم الكبير يقابلها القلب في العالم الصغير، حيث إن الإنسان في رحلته الأفقية يجمع أفكاره وهمومه ومشاعره في نقطة واحدة هي القلب، ثم يعرج بها رأسياً عبر الأكوان ليضعها بين يدي مولاه.⁽¹²⁾

فضلاً عما سبق، فالأعمدة في المسجد تهزم محدوديّة المكان بتكرارها المنتظم عموداً، وراء عمود، وراء عمود، كما يتكرر حرف الألف كتأييد، وراء تأييد، وراء تأييد، ليتغلب على سياق الحياة «بتحويل الزمن إلى حال»، ويجب محور الفعل الباطن الراسي الماضي والمستقبل على المحور الأفقي بتمثيله للحظة الحاضر السرمديّة التي يرمز إليها البعد الراسي. وكما أن الغاية الأعظم للجهاد هي تحقيق السلام المقدّس، فكذلك الأعمدة غايتها أن يستقرّ السقف في كبريائه كسمااء على أرض المسجد، ويناطر السقف وخصوصاً القبّة «الفضيلة المنسوجة من الرضى التأملي... وهي سكينه ما يستقرُّ بذاته وصفاته». وترتبط القبّة بعدد تسعة السماوي، كما أن الدائرة أكثر الأشكال سكينه وسلاماً، «وتستقى صفة السكينه من السلام الربّانيّ المعبول من النعمة والجمال، وينتشر الجمال في كلّ أين ولكن جذوره ضاربة في السكينه والاستقرار الوجودي». وتتسم القبّة بأنّها محطّ الجمال في عمارة المسجد، ولذا يخصّها البناءون بأجمل زخارفهم، ويشاركها المحراب استحقات الزخرفة، فهو أيضاً نظير للمحبّة ولكنّه الصيغة الفاعلة لها. فالقبّة قابلة سكونيّة كما لو كان المسجد يعتمر تاجاً من الجمال والسلام، والمعنى الأول للمحراب هو توجيه المصلين نحو قبلة ارتضاها الرسول عليه الصلاة والسلام، ويتوجه منها القلب إلى الرحمن الرحيم سبحانه، ويعني

[1]- تيتوس بوركار، فن الإسلام؛ لغته ومعناه، ترجمة تراث واحد، (طبعة خاصّة)، 2011م، ص71:72.

[2]- د. مصطفى حسن البدوي، المعاني العلوية للعمارة الإسلامية، مرجع سابق، ص-ص178:180.

«التوجُّه» الحمية، وهي جانب جوهرِيٌّ للمقام الرابع^[1]، «وذوبان القلب في النور الربَّانيِّ وانفتاحه على الرَّحمة»، كما يعني دائماً فعلاً غرضه الانفعال. فالتوجُّه إلى السماء يعني أن تجتذبك السماء، ويرمز عمق المحراب إلى هذا الجذب الرحيم^[2].



(شكل 10) التكرار في الأعمدة - المسجد النبوي

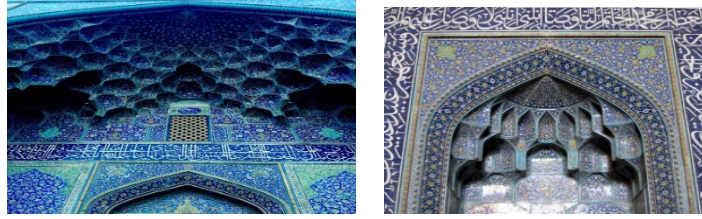
خامساً: المقرنصات:

هي حليات معمارية تشبه خلايا النحل، استعملت في المساجد في طبقات مرصوصة، كما تُستعمل في الزخرفة أو بالتدرُّج من شكل إلى آخر، وخصوصاً من السطح المربَّع إلى السطح الدائري الذي تقوم عليه القباب. هذه المقرنصات تقوم في بعض الأحيان مقام الكواويل، وقد ظهرت في القرن الحادي عشر، ثمَّ أقبل المسلمون على استعمالها إقبالاً شديداً حتى صارت من مميّزات العمارة الإسلاميّة في واجهات المساجد والمسكن، وتحت القباب، وفي تيجان الأعمدة وفي الأسقف الخشبيّة، وبأشكال اختلفت باختلاف الزمان والمكان. وبلغ استعمالها ذروته في قصر الحمراء بغرناطة. أمّا الغاية منها فكانت الطاقة المفردة في كلِّ ركن من أركان الحجرة المربَّعة عندما يُراد أن يبنى فوقها قبةً مستديرة.^[3]

[1]- قام الشيخ (عيسى نورالدين) في كتابه «مقامات الحكمة» بعرض ست نواحٍ للحكمة وقسّمها إلى ثلاث مقامات أساسية هي: مقام الإرادة؛ ويشاكل مقام الزهد والصحوّة وخشية الله (☪)، والمثال الربَّاني لفضيلة الزهد هو الطهر والسكينة والخلود. مقام الحب؛ وفضيلته السكينة ولها جانبان: السعادة كنتيجة لليقين بأنَّ كلَّ ما نحب هو في الله سبحانه. وجانب الرضا في الزهد ويقوم على فكرة أنّ الله سبحانه هو الكافي. مقام المعرفة؛ وهو إمّا بالتمييز أو التماهي، ولها صيغتان: موضوعيّة وذاتيّة، فالمعرفة التمييزيّة تفصل بين الوهميِّ والحقيقيِّ. (عيسى نور الدين، مقامات الحكمة، ترجمة تراث واحد، (طبعة خاصة)، ص- ص 106:108)، ثمَّ صاغها الشيخ (أبو بكر سراج الدين) في كتابه «الرمز والمثال» فيذكر أن «المقام الأول يُسمّى بـ(المخافة) وتشتمل على صيغتين هما (الفرار والجهد) حيث الفرار من الدنيا ومتابعها وأهوالها، والجهد وهو جهاد النفس والابتعاد عن الدنيا الزائفة، ويناظر مرحلة الزهد. كما ذكر الشيخ أنّ هذا المقام نظير للشمال وفصل الشتاء، والمقام الثاني ينتمي أيضاً إلى (المخافة) ورموزه هي الجهاد والنصر والحرية وتمثّل في البرق والسيف ويمثل عند الله الكمال السابع وعند الإنسان «الجهاد الأكبر»، ويناظر هذا المقام الربيع ويشاكل الشرق. ثمَّ مقام الإستكانة (حيث شعور الشخص بالراحة النفسيّة عند دخوله المسجد مثلاً فيشعر بصفو روحه وكأنه يطير لا وزن له في الهواء حيث زالت همومه وآلامه (الباحثة). والمقام الرابع وهو (الحمية) ويتمثّل في المحراب حيث التوجُّه إلى القبلة أي توجُّه القلب نحو الرحمن الرحيم، ويناظر الجنوب وفصل الصيف أي التجرُّد عن الدنيا وملذاتها، والمقام الخامس (صيغة التمييز) وترمز إليه المئذنة. أمّا المقام السادس والأخير فهو (المركز) حيث تتميز معظم المساجد الكبرى بساحة مركزية مفتوحة على السماء، وهو مقام المقامات كافة حيث محاولة التقرب والوصول إلى الذات الإلهية. (أبو بكر سراج الدين، الرمز والمثال، دراسة في معنى الوجود، ترجمة تراث واحد، (طبعة خاصة)، ص- ص 74:79).

[2]- أبو بكر سراج الدين، الرمز والمثال دراسة في معنى الوجود، مرجع سابق، ص 76:77.

[3]- د. توفيق أحمد عبد الجواد، العمارة الإسلاميّة فكر وحضارة، مكتبة الأنجلو المصريّة، (من دون طبعة)، 1987م، ص 103.



(شكل 11) المقرنصات

تتميز المقرنصة بصفة سكونية static وإيقاعية rhythmic؛ كما يتجلى بوضوح في التعبير عن العلاقة بين القبة والقاعدة، أو بين الكرة والمكعب، كي يعود بها إلى علاقتها الكونية؛ والتي ليست سوى السماء والأرض؛ فتتصف السماء بحركتها الدائرية الأزلية، وتتصف الأرض بالطبائع الأربع: من حار وبارد ورطب ويابس. وعليه، فإن بنية المقرنصات التي تصل بين القبة والقاعدة هي صدى لحركة السماء تتجلى في مرتبة العالم الأرضي، ولكن ثبات عنصر المكعب قد يعبر أيضاً عن معنى الإحساس بالاكتمال، أو هو معنى حالة الدوام والثبات في العالم، وهذا المعنى أكثر لياقة لبناء خلوة.^[1]

الخاتمة:

يحمل الفن الإسلامي في طياته مبدأ التجريد، وذلك ناتج من عقيدة التوحيد في الإسلام، فهو لا يقوم على محاكاة الواقع والفينومينولوجيا مثل بعض الفنون الأخرى كالفن اليوناني فحسب، بل إن الفنان المسلم اعتمد أيضاً القوانين الرياضية والأسس الهندسية في فنه والتي أبدع فيها إبداعاً منقطع النظير، كما اشتمل على الرموز التي تحمل معاني ودلالات روحية تُوحي بفن إسلامي خالص. وفي حقيقة الأمر، سعى الفنان المسلم للبحث عن المطلق، فوجد أنه ينبغي الابتعاد عن كل ما هو زائل في الحياة، حتى يتسنى له الاتصال بالمطلق، ولذلك اتجه إلى الـ«أرايسك» هذا الفن الإسلامي الذي يأخذك إلى عالم آخر نسميه عالم الغيب، حيث التفكير والتأمل والتدبر في عظمة الخالق، وهو ما يدعو إليه الدين الإسلامي.

ولا بد من الإشارة أخيراً إلى أن الفن الإسلامي لا يهتم بالفينومينولوجيا فحسب، بل يحاول أيضاً إظهار البعد الروحي ويمثل ذلك بوضوح في العمارة، وخصوصاً في المسجد حيث النسب الروحانية، ومظهر الجمال والجلال، وتضائل كل شيء أمام عظمة الخالق عز وجل. كذلك انعكاس التناغم الموسيقي الرائع الناتج من الإيقاع الذي يتمثل في زخارفه، موحياً بإبداع الفنان المسلم الذي اهتم بالجانب الروحي والمادي معاً في شتى الفنون.

[1]- تيتوس بوركار، فن الإسلام؛ لغته ومعناه، ترجمة تراث واحد، (طبعة خاصة)، 2011م، ص 62:63.

لائحة المصادر المراجع:

أولاً: المراجع العربية:

1. أبي خزام (د.أنور فؤاد): الروح الصوفية في جماليات الفن الإسلامي، دار الصداقة العربية، ط1، بيروت، 1995م.
2. إبراهيم (د.عبد الباقي): رحلة البحث عن الذات وأصول العمارة في الإسلام (النشأة - العقيدة - المنهج - النظرية) (سيرة ذاتية)، 1999م.
3. البدوي (د.مصطفى حسن): المعاني العلوية للعمارة الإسلامية، دار النور، (من دون طبعة)، مصر، (د.ت).
4. البسيوني (د.محمود): أسرار الفن التشكيلي، عالم الكتب، ط1، القاهرة، 1980م.
5. البهنسي (د.عفيف): أثر الجمالية الإسلامية في الفن الحديث، دارالكتاب العربي، ط1، القاهرة، 1998م.
6. العلوي (هادي): مدارات صوفية تراث الثورة المشاعية في الشرق، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ط1، سوريا، 1997م.
7. سعيد (حامد): الفنون الإسلامية أصلاتها وأهميتها، دار الشروق، ط1، القاهرة، 2001م.
8. عبد الجواد (د.توفيق أحمد): العمارة الإسلامية فكر وحضارة، مكتبة الأنجلو المصرية، (من دون طبعة)، 1987م.
9. عبده (د.مصطفى): دراسات فلسفية الدين والإبداع أثرالعقيدة في منهج الفن الإسلامي من خلال محاور نقدية وتحليلية وتأصيلية، مكتبة مدبولي، ط3، القاهرة، 1999م.
10. عوض (أ.د. محمد مؤنس): في رحاب الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، دارالعالم العربي، ط1، القاهرة، 2010م.
11. لعبي (شاكر) جماليات الباب العربي الدلالة الرمزية الوظيفة الشعبية والبعد التشكيلي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (من دون طبعة) القاهرة، 2018م.
12. مراد (أ.د.بركات محمد) رؤية فلسفية لفنون إسلامية، مكتبة مدبولي، ط1، القاهرة، 2009م.
13. والي (طارق): نهج الواحد في عمارة المساجد، بيت القرآن، ط1، البحرين، 1993م.
14. ياسين (د.عبد الناصر): الرمزية الدينية في الزخرفة الإسلامية (دراسة في "ميتافيزيقا" الفن الإسلامي)، مكتبة زهراء الشرق، ط1، القاهرة، 2006م.

ثانياً: المراجع المترجمة إلى العربية:

1. بوركار (تيتوس): فن الإسلام؛ لغته ومعناه، ترجمة تراث واحد، (طبعة خاصة)، 2011م.
2. سراج الدين (أبو بكر): الرمز والمثال دراسة في معنى الوجود، ترجمة تراث واحد، (طبعة خاصة)، 2005م.
3. كاشفي (محمد رضا): تاريخ الثقافة والحضارة الإسلامية، تعريف: أنور الرصافي، مركز المصطفى صلى الله عليه وسلم، العالمي للدراسات والتحقيق، ط1، إيران، (د.ت).

ثالثاً: الدوريات العلمية:

1. أبو السعادات (م.د. شريف حسين): القيم الرمزية والإبداعية للتراز الإسلامي في العمارة والتصميم الداخلي، الجمعية العربية للحضارة والفنون الإسلامية، عدد2، القاهرة، 2016م.
2. أحمد (م.د. هشام عبد العزيز خليل): التجريد في التصوير الإسلامي بين التراث والمعاصرة، مجلة "العمارة والفنون"، عدد1، مجلد13، 2019 م.
3. الغنميين، ضمرة (أسامة، عبد الجليل): أسلمة الفن في رأي الدكتور إسماعيل الفاروقي - الأسس والمظاهر، مجلة "جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الإنسانية)"، مجلد28 (8)، الأردن، 2014م.
4. الفالوجي (م.إسلام): فلسفة الوسطية في العمارة كمنهج إسلامي معاصر حالة دراسية: المساجد في قطاع غزة، مجلة "العمارة والفنون"، مجلد1، عدد3، 2016م.
5. حميد، جعفر (أ.د. سلوى محسن، أ.د. عبد الحميد فاضل): تمثلات أشكال الرموز الرافدينية في الفن الإسلامي، مجلة "العميد"، مجلد2، عددان 3 و4، 2012م.
6. شناوة، وادي (حسين علي، علي شناوة): المنظومة الحديثة في الفن الإسلامي بين التخيلي والمنطقي، مجلة "مركز بابل للدراسات الإنسانية"، مجلد4، عدد2، العراق، 2014م.
7. طه (حنان عبد الرحمن): جمالية الفن المعماري الإسلامي (المثذنة نموذجاً)، مجلة "التراث والحضارة"، جامعة قناة السويس، عدد9، 2016م.
8. عباده (جلال محمد) مسجد المستقبل: التصميم للروحانية والخشوع بين الأصالة والخيال والابتكار، كتاب أبحاث المؤتمر العالمي الأول لعمارة المساجد، كلية العمارة والتخطيط، جامعة الدمام، السعودية، 2016 م.
9. عبد الأمير (صفا لطفي): الأبعاد الجمالية للمثذنة في العمارة الإسلامية، مجلة "جامعة بابل-العلوم الإنسانية"، مجلد18، عدد2، كلية الفنون الجميلة، العراق، 2010م.
10. عبد الله (د. إباد حسين): التوحيد والتجريد في الفن الإسلامي، مجلة "حراء"، عدد28، إسطنبول، 2012م.
11. مصباحي (د. جواد محمد): التكرار والتماثل في الفنون الزخرفية الإسلامية، مجلة "حراء"، عدد8، إسطنبول، 2007م.
12. مهدي (م.د. قاسم جليل): جمالية الصيرورة في الزخرفة الإسلامية "العبئة الحسينية نموذجاً"، مجلة "لارك" للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، كلية الفنون الجميلة - جامعة واسط، عدد 25، 2012م.
13. مؤنس (د. حسين): المساجد، مجلة "عالم المعرفة"، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1981م.
14. يونس (د. يونس مصطفى): الجمال والجلال في الفن الإسلامي، مجلد3، كلية التربية النوعية، المنصورة، 2010م.

الرموز المكنونة للروحانية دراسة تحليلية في شعائر سماع الطريقة المولوية

بتول غورر

استاذ مشاركة في جامعة نجم الدين أربكان - تركيا

ديلافير غورر

استاذ فلسفة التصوف-جامعة نجم الدين اربكان-تركيا

ملخص إجمالي:

اقتربت شعائر «السَّماع» التي يقوم بها الصوفيَّة بحضرة مولانا جلال الدين الرومي وبالطريقة المولويَّة، وذلك منذ العصور الأولى لتاريخ التصوُّف. وهذه الشعائر هي تعبير عن حال الوجد الذي صدر عنه انطلاقاً من اعتقاده بالذوق الموسيقيِّ الذي حصل للإنسان منذ أن أخذ الله عهده منه بقوله {أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ} (الأعراف، 171). فالإنسان مخلوق انطوى بداخله العالم بأكمله، والنظام الإلهيُّ الموجود في العالم أيضاً يتجلَّى به. من هنا، فإنَّ السَّماع هو تعبير تمثيليُّ في الإنسان مواز لحركة النظام الإلهيِّ المبتوث في هذا الكون.

مصدر كلمة سماع في اللُّغة من سَمِعَ (يسمع سَماعاً وسَماعاً)، أي (أنصتَ يُنصتُ إنصاتاً). وتأتي أيضاً بمعنى الشهرة الحسنة والذكر الحسن. أمَّا في الاصطلاح فهو الاسم الذي يطلق على الاستماع إلى النغمات الموسيقيَّة بحيث يصدر من المستمع وجدٌ يهيِّجُه فيغيب عن نفسه، ويرقص ويذكر الله واقفاً منجذباً كما هو حال أهل التصوُّف. وقد تحدَّث عنه الصوفيُّ الكبير الجنيد البغداديُّ الذي عاش في القرن العاشر ميلاديُّ (توفيَّ 297/909) فقال: «عندما خاطب الله سبحانه ذرِّيَّة آدم عليه السلام، وهي في عالم الذرِّ قائلاً: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ بقيت لذة هذا الخطاب وحلاوة ذلك الكلام في أسمع أرواحهم، ومن أجل ذلك فإنَّهم في أيِّ وقت يسمعون نغمة طيِّبة يجيء إلى أسمعهم لذة الخطاب الأصل، ومن لذته يضطربون ويرقصون».

* * *

مفردات مفتاحية: السماع - الرموز المكنونة- المدائح- جلال الدين الرومي -

الجنيد البغدادي- أبو سعيد ابو الخير.

تمهيد:

أ- تاريخ السَّماع:

كان السَّماع في زمن حضرة مولانا جلال الدين الرومي يجري بغير نظام معيّن ومحدّد، ومن دون وقوف، ومن خلال تحريك مشاعر النشوة الدينيّة الصوفيّة. ثم أُسس له نظاماً كاملاً مُحكماً، وأصبحت تعاليمه تُدرّس ابتداءً من عصر «سلطان ولد» (ابن مولانا)، و«أولو عارف شلبي» (من أحفاد مولانا)، إلى زمان القطب عادل شلبي (من أحفاد مولانا). واكتملت التعاليم في العصر الخامس عشر حيث اتخذت شكلها النهائي، ثم أُضيفت إليها المدائح النبويّة في القرن السابع عشر.

والواقع أنّه منذ بداية الدعوة الإسلاميّة، نشب خلاف بين المسلمين حول إباحتها أو تحريم الرقص والموسيقى، ونال السماع المولويّ أيضاً نصيبه منه، بحيث أفتى علماء الظاهر بعدم إباحتها على مدى قرون. وفي القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، ظلّ الصوفيّ أبو سعيد أبو الخير ينظّم مجالس السَّماع حتى الصباح، ثمّ جاء خلفه مولانا جلال الدين الرومي (ت. 1273/672). وقد كان إيقاع الأصوات التي يصدرها مطارق الصاغة الذين كانوا يعملون في سوق الذهب كافيّاً لكي يكون من العاشقين ويبدأ بالسَّماع. ومع ازدياد ميل الصوفيين إليه ازداد في المقابل تشدّد العلماء في إصدار الفتاوى الصارمة التي تحرمّ الموسيقى، حتى أن بعضهم ادّعى الإجماع على نسبة السَّماع إلى الكفر، ووصف الذين يقومون به بالكافرين.

ب- السَّماع عند المولويّة:

عُرفت شعائر الطريقة المولويّة ب«السَّماع»، والمتعارف عليه بين صوفيّ ومتصوّفي هذه الطريقة باسم «المقابلة الشريفة». وسبب إطلاق هذا الاسم عليها هو أنّ كلاً من المشتركين فيه يحيي رأسه للشخص المقابل له وهو ينظر إليه. ويكون إجراء هذه المقابلة في قسم من الزاوية يطلق عليه «السماعخانة» التي تتكوّن من الأقسام التالية:

- قسم مخصّص للزوّار اسمه «مقصورة الزوّار»، ويكون عموماً محوطاً بسور من قضبان.
- قسم مخصّص للمنشدين والعازفين، ويطلق عليه اسم «المطربخانة».
- قسم مخصّص للقيام بالسَّماع ويطلق عليه اسم «الميدان الشريف».

ج- أقسام شعائر السَّماع:

تتكوّن شعائر السَّماع المولويّة من خمسة أقسام هي:

1. المدائح الصوفيّة التي ترمز إلى العشق.
2. تقاسيم الناي: التي هي تعبير عن النَّفس الذي وهب الحياة لكلِّ شيء (النفس الإلهي).
3. الدور الولدي.
4. شعيرة السلام المكوّنة من أربعة سلامات.
5. تلاوة القرآن الكريم مع دعاء المراسم، ويكون هذا في الختام.

كيفية إجراء الشعائر:

تُجرى شعائر السَّماع على النحو التالي:

يقوم المنشد والقائمون بالسَّماع بالسلام على فروة الشيخ، ومن ثمَّ يأخذون مواقعهم من «السماعخانة»، بعد ذلك يدخل الشيخ فيسَلِّم على المنشد والقائمين ثمَّ يجلس على الفروة.

أمَّا فرقة الطرب الموسيقيّة فتتكوّن في الأساس من عازفي الناي، فإن وجد غير الناي من الآلات الموسيقيّة الأخرى كالرّبابة والقانون والطنبور وغير ذلك، أضيفت إليها. وبعد أن ينزل القائمون بالسَّماع وفرقة النشيد إلى السماعخانة تبدأ المدائح النبويّة بالنشيد. ثم يقرأ المدّاح المديح الذي لحّنه بخوريزادة مصطفى أفندي على مقام الرّصت وهو واقف، ويتمُّ ضرب الطبول. وهذا يمثل أمر الخالق «كُن» لهذا الكون الجليل، مع الإشارة إلى أنّ تقاسيم الناي بعد المدائح النبويّة هي تمثيل لنفخ الله سبحانه وتعالى من روحه، أي هي تمثيل للنَّفس الإلهيِّ الرحمانيّ.

بعد هذه التقاسيم، يبدأ العزف على الآلات الموسيقيّة، فيشرع الشيخ والقائمون بالسَّماع بالمشي إلى الميدان من اليمين إلى اليسار بشكل دائريّ. وهذا المشي عبارة عن ثلاثة أشواط، ويطلق عليه اسم «الدور الولدي».

في مقابل الباب الخارجيّ لميدان السَّماع يوجد فرو أحمر يرمز إلى حضرة مولانا. وسبب كونه أحمر هو أنّه لون الوصال والظهور والتجليّ. وتشير الدراسات التاريخيّة إلى أنّ مولانا رحل إلى الدار الآخرة يوم الأحد في السابع عشر من ديسمبر من سنة 1273، بينما كانت الشمس تميل إلى الغروب، حيث حوّلت أفق مدينة قونيا إلى اللون الأحمر. وهذا يرمز إلى الغروب من العالم الماديّ والولادة في العالم المعنويّ.

بالعودة إلى كيفية إجراء الشعائر، يقوم أفراد فرقة السَّماع بالدور الولدي من الجهة اليمنى من ميدان السماع بمحاذاة الفروة، ثمَّ يعبرون إلى الجهة المقابلة من دون أن يدوسوا على خطّ الاستواء، أو أن يولّوا ظهورهم للفروة. وهكذا يتقابلون مع القائميين بالسَّماع الذين أتوا من ورائهم وجهًا

لوجه. وعندما يتواجه درويشان ينحني كلُّ منهما إلى الأمام ثم يرفع رأسه، ويطلق على هذه الهيئة «المقابلة» أو «سير الجمال». ومقابل الفروة تمامًا، وفي النقطة التي يتقاطع فيها خطُّ الاستواء مع ميدان السَّماع، ينحني كلُّ درويش يجيء إلى هذه النقطة، ثم يكمل سيره من دون أن يدوس على هذا الخطِّ الوهميِّ الكائن بين باب دخول السماعخانة والفروة الحمراء مقابل هذا الباب، والذي يقسم السماعخانة إلى نصفيِّ دائرة. ويجدر ذكر أنَّ هذا الخطُّ يُعدُّ مقدَّسًا لدى المولويين، ولا يجوز لأحد غير الشيخ الذي يكون على الفروة أن يدوس عليه. فهو يمثل مولانا، ويعرف الطريق الموصل إلى الحقيقة. ولأنَّ الفروة الحمراء تمثل مولانا، تُحنى الرؤوس عند المرور من أمامها أو بمحاذاتها وفي ذلك نوع من السلام. كذلك توضع الأيدي بمحاذاة القلب، وتُخفض الرؤوس عند ذكر النبيِّ (ص) أو اسم أحد كبار أهل التصوُّف مثل مولانا أو شمس الدين التبريزيِّ أو صلاح الدين الزرقوبي.

في الدورة الثالثة (الطواف الثالث)، يأخذ شيخ الحضرة مكانه على الفروة، وبذلك يكتمل الدور الولدي. وكلُّ دور من هذه الأدوار يمثل مراحل الإرشاد التي يؤدِّبها الشيخ للوصول إلى الحقيقة. فالأول يرمز إلى علم الحقيقة المطلقة «العلم اليقين»، والثاني رؤية «العين اليقين»، والثالث الوصول إلى «الحقَّ اليقين».

أمَّا طرق المشي التي ظهرت في عصر سلطان ولد فهي:

الأولى: عندما ينفخ في الصور يخرج الناس من قبورهم أحياء يبحثون عن طريقهم، فبدلاً من أن يمشوا متخبطين لا يعلمون في أيِّ طريق يمشون، نراهم يقتدون بإنسان كامل، ويتبعون أثره فيجدون طريق الخلاص.

الثانية: الدور الولدي، وتشير إلى رفعة الإنسان عن طريق تربيته المعنويَّة، ومن ثمَّ تحقيق العبوديَّة بالوصول إلى الكمال. حيث إنَّ النقطة التي تعتبر بداية خطِّ الاستواء للسماعخانة، أي المكان الذي يكون فيه الشيخ، ترمز إلى العالم المطلق. أمَّا النقطة المقابلة لها تمامًا فتمثل مرتبة الإنسان. وفي هذه الحال، تمثل الحركة من الفروة إلى اليمين النزول من الوجود المطلق إلى الإنسان (القوس النزولي)، وأمَّا المشيُّ نحو اليسار، من نهاية خطِّ الاستواء إلى الفروة، فيمثل الصعود من الإنسان إلى الوجود المطلق (القوس العروجي) يعني سير السلوك.

الثالثة: عقب انتهاء الدور الولدي، تبدأ تقاسيم الناي، ثمَّ يعقبها العزف لأداء الشعائر. بعدها يبدأ القائمون بالسَّماع بخلع السترات السوداء التي يلبسونها، وفي ذلك تمثيل للوصول إلى الحقيقة، كما يقومون بربط أيديهم لتمثيل الرقم واحد، وبذلك يكونون قد شهدوا بتوحيد الله. ثمَّ يقومون

واحدًا واحدًا بتقبيل يد الشيخ الذي يعمد من جهته إلى تقبيل طرابيشهم الطويلة. ومن أجل القيام بذلك السَّماع لا بد من أخذ الإذن.

مراسم السَّماع:

تتكوّن مراسم السَّماع من أربعة أقسام، كلُّ قسم يطلق عليه اسم سلام، وتُدار من قِبَل السَّماع زان باشي (رئيس القائمين بالسَّماع)، الذي يتولّى الحفاظ على النظام وضبط دوران القائمين به. وعندما ينتهي القسم الأول من مراسم كلِّ فصل، ويتمُّ اختيار الترانيم المناسبة له، يكون القائمون بالسَّماع في أماكنهم على شكل حلقات مؤلّفة من اثنين أو ثلاثة أشخاص يعتمد بعضهم على بعض، ويضمّون أيديهم إلى صدورهم على شكل تقاطع، ويتّخذون وضعيّة الدعاء. يطلق على القسم الأول من السلام اسم «سلامباشي»، أي ابتداء السلام، وفي أثناءه يعمد القائم بالسَّماع إلى تثبيت رجله اليسرى في الأرض كلّما اقترب من الفروة، وعندما يرى من أمامه قد تجاوزها الفروة وتقدّمها بمقدار معيّن يقوم هو الآخر بالمرور من أمامها بسرعة. في هذه الأثناء، يقوم الشيخ وكلُّ الذين معه بحني رؤوسهم، ثمّ يمشون نحو الفروة وهم يطلقون الدعاء. هنا يأخذ السَّماع زان باشي مكانه أمام الشيخ، ويعمد القائمون بالسَّماع واحدًا واحدًا إلى حني رؤوسهم من دون أن يقبلوا الأيدي هذه المرّة.

ألحان السَّماع:

لكلِّ سلام لحن مختلف من ألحان السَّماع، يمكن تفصيلها كالتالي:

السلام الأول: لحن يعبر عن إدراك الإنسان عبوديّته.

السلام الثاني: لحن يعبر عن الشعور بالذهول بالإعجاب مقابل عظمة الله وقدرته.

السلام الثالث: لحن يحوّل هذا الشعور بالذهول إلى العشق.

السلام الرابع: لحن يحوّل الإنسان إلى الوظيفة التي خلّق من أجلها وهي العبوديّة التي تُعدُّ أسمى مقام في الإسلام.

مع بداية السلام الرابع يبدأ الشيخ بالسَّماع من دون أن يفتح ذراعيه أو يخلع سترته، وذلك يسمّى بـ«بوسُنشِين». وخلال له يأتي من فروته إلى وسط الميدان وهو يدور، ثمّ يعود إلى فروته مرّة أخرى. ويطلق على هذه الشعيرة «بوسُنسماعي (سماع الفروة)». وهي ترمز إلى أنّ الشيخ يفتح قلبه للجميع. بعد ذلك تختم التقاسيم الموسيقيّة، ثمّ يقرأ القرآن الكريم. في هذه الأثناء، يبدأ القائمون بالسَّماع بلبس ستراتهم ثمّ يجلسون على الفرو الموجود في أطراف السماعخانة. بعد ذلك ينطلق

الدعاء المسمّى بـ«كلبانك (gulbank)»، حيث يذكرون بالإسم الـ«هو»، ويسلمون السلام الأخير. وفي الختام، يقوم الشيخ ومن بعده المنشدون والقائمون بالسَّماع بالسلام على الفروة، ويغادرون السماعخانة. وهنا يؤخذ فرو الشيخ ويُطوى، وبذلك تكون المقابلة المولوية قد انتهت.

ت- الرموز المكونة للروحانية في مراسم السَّماع المولوية:

اتَّسمت مراسم السماع المولوية، في كلِّ مرحلة، برموز عديدة من الموسيقى حتى اللباس، فبدت عبارة عن تصوير ليوم القيامة.

يطلق على الرجل اليسرى للقائم بالسَّماع اسم «ديريك (بالتركي: direk)» أي السارية، الودت، وعلى رجله الأخرى اسم «شارخ (بالتركي: charkh)» أي الدولاب أو الناعورة.

أمَّا السارية فلا ترفع عن الأرض أبدًا، ولا تُثنى ركبته. في حين أنَّ الدولاب يدور حولها إلى جهة اليسار (القلب). وتكون حركتها إلى الورا، وتجرّ على الأرض. وبهذا الشكل يطلق على كلِّ دورة كاملة حول الجسم اسم (تشارك). أمَّا الدورة التي يجريها القائم بالسماع مع تثبيت السارية على الأرض من دون أن يجرّها فيطلق عليها اسم «ثبات السارية (بالتركي: direk tutma)». وفي كلِّ دورة له يشرع في ذكر اسم الجلالة ذكرًا سريعًا.

وفي ما يلي الحركات التي يقوم بها:

انحناء الرأس: هو الحركة التي يقوم بها في أثناء المقابلة بقصد إلقاء التحية على الآخر.

اختتام الرجل: هو وضع أصبع الإبهام من الرجل اليمنى على أصبع الإبهام من الرجل اليسرى. وهذه الحركة يقوم بها اثنان من القائمين بالسَّماع متقابلين وجهًا لوجه بعدما يدخلان إلى السماعخانة وهما في انتظار قدوم الشيخ.

هيئة الدعاء (النياز): يعمد القائمون بالسَّماع إلى إمساك اليد اليمنى بالكتف الأيسر، وإمساك اليد اليسرى بالكتف الأيمن، أي ربط الأيدي بالصدور.

السَّكَّة (الطربوش الطويل): هو اسم يطلق على الطربوش المصنوع من الصوف، يضعه القائمون بالسَّماع على رؤوسهم، ويرمز إلى الحجر الذي يوضع على قبر الدرويش الذي يموت ويتخلَّص من عوائق نفسه. وهذه الطرابيش بأشكال مختلفة؛ أمَّا طرابيش الشيخ ورئيس القائمين بالسَّماع فيلفُّ عليها شريط يسمّى «ديستار». ويكون لون شريط الأشخاص من أصحاب النسب الشريف إلى حضرة النبي صلى الله عليه وسلم أخضر، وشريط الآخرين أبيض.

التنورة: هي لباس الدرويش الذي يقوم بالسَّماع ويرمز إلى كفته، ويصل إلى صدره، ويكون من

دون أذرع أو ياقة، مفتوحًا من الأمام، ويكون ضيقًا من الأعلى حتى الخصر، ويتسع شيئًا فشيئًا من الخصر إلى الأسفل. وخلال قيام الدرويش بالسَّماع يفتح هذا اللباس، ويأخذ شكل «لا» مقلوبة، بما يرمز إلى قول «لا إله إلا الله».

الدَّسْتَة كُلُّ: يطلق هذا الاسم على السترة الضيقة التي يلبسها القائم بالسَّماع فوق تنوره، ويكون طوله قدر الحزام.

الخرقة: هي السترات التي يضعها القائمون بالسَّماع على ظهورهم وتمثّل قبورهم. ومن أصول الطريقة عندما تبدأ المراسم أن يخلعوها، أي يتجرّدوا من الأغراض الدنيويّة، وينسلخوا عن الكائنات البشريّة، ويقوموا من قبورهم. فعندما ينزع القائم بالسَّماع السترة يعني أنّه ولد في عالم الحقيقة مجازًا، ويمثّل رقم واحد بربط ذراعيه، وبذلك يكون قد شهد بالتوحيد.

السَّماعخانة: هي الكون، بحيث يكون طرفه الأيمن هو المادّة المرنّية والمعلومة، وطرفه الأيسر هو عالم المعنى، ويفصل بين هذين العالمين خطُّ الاستواء.

إلى ذلك، يدلُّ أول ضرب على الطبول على أمر الله بـ«كُن». وعندما يهّم القائمون بالسَّماع بممارسة شعائرهم يضربون أيديهم بالأرض، في عمليّة تسمّى بـ«ضرب الجلال»، وهي المرحلة الأولى للقيام من القبور والعودة إلى الحياة من جديد بعد سماع النفخ في الصور يوم القيامة. فالناي هو الإنسان الكامل، والنفخ فيه هو نفخ إسرافيل في الصور.

شكل الأيدي في السَّماع: ييسط القائم بالسَّماع ذراعه اليمنى إلى الأعلى كأنّه يدعو، ويرسل ذراعه اليسرى إلى الأسفل مفتوحة. وهذا معناه أنّنا نأخذ من الحقّ ثمّ نوزّع على الخلق، ولا نبقي شيئًا لأنفسنا، فنحن في الظاهر موجودون ولكننا في الحقيقة لسنا سوى صور لوسائط.

الفروة الحمراء: ترمز إلى أكبر مقام معنويّ. والأحمر هو لون الظهور والتجليّ، استنادًا إلى ما أسلفنا ذكره عن أنّ مولانا جلال الدين الرومي رحل إلى الدار الآخرة يوم الأحد في السابع عشر من ديسمبر من سنة 1273 بينما كانت الشمس تميل إلى الغروب، حيث حوّلت أفق مدينة قونيا إلى اللون الأحمر.

السلامات الأربعة: تدلُّ على مراحل: الشريعة، والطريقة، والحقيقة، والمعرفة. والسلام الرابع يدلُّ على وقوف الوجود مع وجود الله الحقيقيّ والوحيد وقفة راسخة صلبة من دون أن تتحرك أو تنزحزح من موقف الوحدة. فإن عرفت معاني جميع المراتب، أو وصلت إليها، فلا تتخلّ عن مرتبة التوحيد، لأنّها المقام الأعلى. وكما قال الله تعالى في كتابه الكريم: {قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون}.

لائحة المصادر والمراجع

1. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج. 8، ص. 162، بيروت.
2. علي القيم، جلال الدين الرومي والموسيقا، أبحاث الندوة العلمية الدولية جلال الدين الرومي، ص. 232-237، حلب، 2008.
3. Arpagus, Safi, "Mevlânâ'nin Eserlerinde Semâ İmgesi", Keskül Dergisi, 26-32, Istanbul 2006.
4. -----, Mevlevîlikte Manevî Eğitimi, Istanbul 2009.
5. Ceyhan, Semih, "Bir Mukâbele Üç Devir: Mevlevî Yolu", Keskül Dergisi, 34-42, Istanbul 2006.
6. -----, "Semâ'in Mâhiyetine Dâir bir Karsilastirma: Aziz Mahmut Hudâyî ve İsmâil Ankaravî", Tasavvuf Dergisi, 201-217, ج. 22, ص. 22, Ankara 2008.
7. Duzguner, Sevde, Mevlevî Semâ Âyini ve Mûsikîsinin İnsan Psikolojisine Etkileri, (ماجستير غير مطبوع), Konya 2007.
8. Gurer, Dilâver, "Osmanlılarda Semâ Devranı Raks Tartışmaları", Tasavvuf Dergisi, ج. 26, ص. 1-23, Ankara 2010.
9. Inancer, Tugrul, "Mevlevî Musikîsi ve Semâdaki Semboller", Dinle Neyden, 173-175, Istanbul 2009.
10. -----, "Semâ Âdabî", Dinle Neyden, 161-172, ص. 161-172, Istanbul 2009.
11. İsmail Ankaravî, Nisâbu'l-Mevlevî Tercümesi, مترجم: Tâhiru'l-Mevlevî, نشر: Y. Safak-I. Kunt, Konya 2005.
12. Kucuk, Sezâi, "Mevlânâ ve Semâ", Keskül Dergisi, 44-51, ج. 7, ص. 44-51, Istanbul 2006.
13. Meyerovitch, Eve De Vitray, Konya Hz. Mevlânâ ve Semâ, مترجم: A. Ozturk-M. Ozturk, Konya 2003.
14. Naksibendî, Hacı Feyzullah, Mevlevî Âyiniinde Manevî İsâretler, نشر: İbrahim Demirci, Konya 2005.
15. Ozcan, Nuri, "Mevlevî Âyini", DIA, 29, ج. 29, Ankara 2004.
16. Ozonder, Hasan, Tarihi Boyunca Mevlevî Kiyâfetleri ve Sembolik Anlamları, Konya 2006.
17. Sirâjül Hak, "Dervişlerin Semâ ve Raksı", Tasavvuf Dergisi, 373-393, ج. 16, ص. 373-393, Ankara 2006.
18. Uludag, Suleyman, İslâm Acısından Mûsikî ve Semâ, Istanbul, 1976.
19. Yondemli, Fuat, Mevlevîlikte Semâ ve Mûsikî, Istanbul 2007.

علم المبدأ
LMOLMABDAA



حقول التنظير

شبهة الاختصاص بين التصوّف وعلم الكلام

حدود الائتلاف والاختلاف

- ناجي الحجلأوي

شبهة الاختصاص بين التصوّف وعلم الكلام

حدود الائتلاف والاختلاف

ناجي الحجاوي

أستاذ محاضر في المعهد العالي للحضارة الجامعة الزيتونية، تونس.

ملخص إجمالي:

تمثّل العلاقة بين المجالات العلميّة عمومًا والدينيّة منها خصوصًا، موضوعًا خصبًا يستوجب التأمّل والدراسة عبر منهج مقارنيّ قصد الوقوف على عناصر الائتلاف والاختلاف. وفي هذا الإطار، جنح هذا البحث إلى رسم العلاقة القائمة بين العرفان الصوفيّ من جهة، وعلم الكلام من جهة أخرى. وإذا أُشيع في الثقافة الإسلاميّة أنّ المتصوّفة تعتمد على المعرفة الذوقيةّ مقابل المعرفة العقليةّ لدى المتكلّمين، فإنّ المتأمّل في الموروث الدينيّ يُلقي تنوعًا في الآراء، وتعدّدًا في الرؤى يكشف عن نقاط تقاطع يتكلّم فيها المتصوّف، ويعرج فيها المتكلّم. ولا غرو في ذلك، فالتصوّف والكلام مُنتجان ثقافيّان ينطلقان من أرضيّة معرفيّة مصدرها القرآن الكريم.

يهدف هذا البحث إلى الوقوف على الرّابط العلميّ بين مجالين من مجالات التفكير الدينيّ هما: التصوّف وعلم الكلام. وهذان المجالان يبدوان على طرفيّ التناقض، ما يدعو إلى الاهتمام بالعلاقة الرّابطة بينهما لتمحيص ما ترسّب في الذهن حولهما. فإذا كان التصوّف أقرب إلى التحلية والتخلية في مستوى السلوك، فإنّ علم الكلام يُسلّح صاحبه بالأدلة المنطقيةّ درءًا للشكّ. فالتصوّف يمدُّ المرء بالسلوك الأفضل، والكلام يمدُّ صاحبه بالحجّة الأقوى. أمّا المزج بين فضيلة التصوّف ومزية علم الكلام فيجعل الدّارس أمام مدرسة مستقلة هي مدرسة التصوّف الكلاميّ أو علم الكلام الصّوفيّ، حيث يشكّل العقل مدخلًا أساسيًا للقلب.

* * *

مفردات مفتاحية: التصوّف، علم الكلام- المعرفة الذوقية، العقل- الاستدلال المنطقي -
الحقل الدلالي القرآني.

تمهيد:

لمّا كان العلم من أوكد الواجبات قبل التّعبد فلائِنَّ التّعبد يصبح به أصحّ وأقوم. والتّصوّف، باعتباره تجربة روحيةً فرديةً، هو أحوج ما يكون إلى الكلام المهمّ بالتعرّف على الله والتّصديق بالنبوة عبر الاستدلال المنطقيّ. فالاستقامة لا تحصل إلّا بالعلم، والعلم لا يحصل إلّا بالدليل. وعلى هذه الشّكلة يعضد العقل القلب، وينصر الدليل الوجدان، ويقيوي الفهم العاطفة. وهكذا يوقظ علم الكلام جذوة التفكير العقليّ لدى الصّوفيّة، حتّى إذا تضافر اليقين بالدليل أصبنا إزاء مؤمن فطن ذي أفق متّسع وذي اعتقاد متّقد وثمرة ذلك كلّ سلوك قويم وتفكير عميق. وفرضية هذا البحث تتمثّل في الوقوف على أنّ التّصوّف لا يمكن له أن يندد عن المنظومة التي نشأ ضمنها وانطبع بطابعها حيث التفاعل بين الحجّة المنطقية والفكرة الفلسفية والمقال الاعتقادي والرأي الفقهيّ والدقّ الروحيّ، فهو جزءٌ من كلّ. والفرع يتضمّن خصائص الأصل. فماهي أبرز الخصائص المميّزة للتّصوّف؟

ثنائية المحو والصّحو:

يبدو أنّ شساعة الحقل الدلاليّ القرآنيّ هي التي ساعدت كلّ فرقة على أن تجد فيه من الآيات ما يدعّم مذهبها. فأهل العقل يستخدمون الآيات المشيدة به، وأهل الذوق يركّزون على ما يدور حول المحبّة والقرب والاتّصال بالله. ثمّ إنّ نظرية الحبّ الإلهيّ وإن وجدت لها جذوراً في المانوية والمسيحية، لم تعدم الاستناد إلى الإشارات القرآنية التي تقوي معاني الحبّ، فضلاً عن الأحاديث والأحاديث القدسيّة مثل: «لا يزال عبدي يتقرب إليّ بالتّوافل حتّى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي عليها»^[1]، فالواضح أنّ مقولة الحبّ الإلهي شديدة الالتصاق بمسألة الإيمان به. فكلّ مؤمن بالله هو محبّ له. وقد فهم الهجويري هذه العلاقة بالله على غرار الفهم الذي نجده عند المتكلّمين. ومفاده أنّ المحبّة صفة من صفات الله كالرضى والغضب والرّحمة، ومعناها رحمة الله بخلقه ومجازاتهم في الدّنيا والآخرة.

وأما حبّ الإنسان لربه فهو تعلق به من دون خلقه والاتّجاه بالكلية إلى الحقّ وحده. لقد ذهب هذا المتصوّف إلى أنّ المحبّة حال لا يُمكن وصفه لأنّه أكثر جلالاً من الكلام وأكثر لطفاً من العبارة^[2].

من هذا المنطلق تغزّل بعض المتصوّفة بالذّات الإلهية، وكُنُوا عنها بأسماء لبني وليلى وسعدى.

[1]- البخاري، محمد بن اسماعيل (ت870/هـ256م)، الصّحيح، مكتبة الإيمان، المنصورة، جامعة الأزهر، طبعة جديدة، 2003، حديث رقم 6502، ص1320.

[2]- انظر القشيري، أبا القاسم عبد الكريم بن هوازن (ت1072/هـ465م)، الرّسالة القشيرية في علم التّصوّف، تحقيق معروف زريق وعليّ عبد الحميد بلطه جي، دار الجبل، بيروت، ط2، دت، ص144.

وهو ما حدا بأبي داود السجستاني (ت ٢٧٥هـ) إلى نعتهم بالزنادقة^[١]. وفي هذا الإطار يقول الشبلي^[٢]: لقد سُميت المحبة محبة لأنها تمحو من القلب كل ما سوى المحبوب^[٣]، حتى غدا النحول أقوى الأدلة على المحبة من شدة السهر، ودوام الفكر، وسخاء النفس بتطبيق الطاعات، والحذر من الأخذ بالعجلة.

إن المعرفة الصوفية تبدأ بمحبة الله والكلف به، وتنتهي بالفناء والامحاء في هذا الحب. وكل ذلك انسجاماً مع الختم الإلهي على كل الآدميين في عالم الذرّ تأولاً للآية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾^[٤]، حيث يفيض الحقُّ على العبد فتكون الحركة للحقِّ على الحقيقة وللعبد في الظاهر^[٥].

ولا ريب في أن هذه المحبة الجياشة بين المتصوّف وخالقه تجعله ينوس باستمرار بين قطبين هما: البقاء والفناء، في البقاء صحو، وفي الفناء محو، وفي هذا الفناء لذة شهوية لا تضاهيها لذة. وفي ذاك البقاء انفصال وبعد. وقد تقدّم ذو النون المصري في نظرية الحب الإلهي شوطاً مهماً يفيض بعاطفة وحدة الشهود، فكلُّ شيء يدلُّ على أن الله قريب يجيب دعوة الداعي، وحبّه والولع به يهبان الأنس والرّضى والسّرور والحبّ وحده كاشف للحجّب^[٦]. وقد خصّ ذو النون العلاقة الحبيبة مع الله بقوله: الأنس بالله نور ساطع والأنس بالخلق غمّ واقع^[٧].

تلك هي الصورة الشائعة عن التّصوّف وعمادها مجاهدة النفس لتخليصها من سوءاتها وتزكيتها بحرارة الاتّصال بالله. فكثير من الناس قد تجاوزوا منازل الخوف والرّغبة في الجنّة للوصول إلى منزلة محبة الله. وليس الوصول إليها ميسراً لكلّ الناس، لأنها أسمى وأشرف وأروع المراتب، حيث يقود الله وحده من يصبح قلبه خالياً من كلّ عيب مفعماً باليقين الصادق، مليئاً بأفعال صادقة وأخرى خارقة^[٨]. ولكن هذه الصورة تخفي وراءها تشعباً معرفياً يمتزج فيه الذّوق بالعقل والإيمان بالحجّة. فما هي ملامح هذا الامتزاج؟ وما هي مستوياته؟

[1]- العفيفي أبو العلاء، التّصوّف الثورة الروحية في الإسلام، مؤسّسة الهمنداي للنّشر، مصر، ط1، 2017، ص178.

[2]- هو الشيخ الزاهد أبو بكر دلف بن جعفر بن يونس الشبلي، ولد في سامراء عام 247 هـ/861 م، وكان أبوه من رجال دار الخلافة في المدينة، وهو تركي الأصل من قرية شبليّة من أعمال أشروسنة، ضمن بلاد ما وراء النهر. التقى في بغداد بكبار الرّهّاد مثل خير التّساج والجنيد، عين قاضيًا ولكنه فضّل الانصراف عن الدنيا وأثر التّعبّد، ادعى الجنون بعد مقتل الحلاج. توفي سنة (334 هـ/946م). انظر الأعظمي وليد، أعيان الزمان وحيوان النعمان في مقبرة الخيزران، مكتبة الرقيم، بغداد، ط1، 2001، ص61.

[3]- انظر القشيري، الرّسالة، م ن، ص 145 وما بعدها.

[4]- سورة الأعراف، 7، الآية 172.

[5]- العفيفي أبو العلاء، م ن، ص 186.

[6]- ينظر أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني (ت 430هـ/1038م)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج9، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1988، ص 342 وما بعدها.

[7]- ينظر أبو عبد الرحمن محمّد السّلمي (ت 412هـ/1021م) طبقات الصوفية، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط2، 1998، ص 23.

[8]- Paul Nwyia, Exégèse coranique et langage mystique, dar el- Machreo, Beyrouth, 1986, p227.

التصوّف وعلم الكلام:

شاع في الثقافة الإسلامية أنّ الصّوفيّة قد سنّوا ثورة على علم الكلام والفلسفة والفقهاء، وهم في ذلك كلّهم يثورون على العقل وأدلّته ومنهجه الجافّ. وفي هذا الإطار يجدر التذكير بقوله أبي طالب المكيّ في شأن الفقهاء: «هم علماء الدّنيا قعدوا على طريق الآخرة فلا هم نفذوا ولا تركوا العباد يسلكون إلى الله عزّ وجلّ»^[1]. والأدلة العقليّة المعتمدة في علم الكلام من شأنها المبالغة في تنزيه الذات الإلهيّة ما جرّ تحييد الخالق عن خلقه وإبعاده عن الكون. وهي فكرة يتقاطع فيها علماء الكلام مع الفلاسفة.

والجدير بالملاحظة أنّ علم الكلام قد أنتج ثقافة اعتقاديّة تدور حول الإلهيّات ذاتاً وصفات وهي ثقافة تدافع عن الله أكثر من دفاعها عن الإنسان. والدّفاع عن الله نقطة مشتركة بين الكلام والتصوّف الذي يحرص على رعاية حقوق الله^[2]. ومع ذلك يُقدّم التصوّف نفسه على أنّه تجربة معيشيّة تنهض على مصاحبة الله في الواقع بالذّكر والمحبة، وهو ما يفضي إلى إنتاج معرفة ذوقيّة وجدانيّة حيّة وحرارة ومن ثمّ تشعبت الأفهام العليقة بمختلف القضايا الاعتقاديّة. ولعلّ من أهمّها قضيتي: وحدانيّة الله والكلام الإلهيّ، واللّتين سيحاول هذا البحث إلقاء بعض الأضواء عليهما.

قضيّة وحدانيّة الله:

انقسمت الحالة الاعتقاديّة لدى المسلمين قبل ظهور المذهب الأشعريّ إلى أربعة آراء: رأي يقول بأنّ أسماء الله غيره، وأنّها مخلوقة بناء على قاعدة ما كان غيره فهو مخلوق وهو رأي المعتزلة أساساً. ورأي آخر يذهب إلى أنّ أسماء الله هي هو، وهو رأي المحدثين. وثمّة من قال بأنّها لا هي هو ولا غيره وهي الكلابيّة. ومن هذه الفرقة من امتنع عن القول بأنّ الأسماء لا هي هو ولا غيره^[3]. وضمن هذا الفضاء حاول أبو الحسن الأشعري أن يكون رأياً مركّباً في علاقة الأسماء الإلهيّة بالمسمّى الثلاثي الأبعاد: فهو القائل: إنّ منها ما هو كاسميّ الله والموجود، ومنها ما هو غيره كاسميّ الخالق والرازق، ومنها ما لا يُقال إنّه هو ولا يُقال هو غيره كاسميّ العليم والقدير. وهكذا يتّضح أنّ المتكلّمين ليسوا على رأي واحد في القضية الواحدة حتّى وإن كانوا ضمن التيار المذهبي أو الاعتقادي نفسه. وقد أشار عبد القاهر البغدادي إلى أنّ أهل السنّة يعتبرون أسماء الله

[1]- أبو طالب المكيّ، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المرید إلى مقام التّوحيد، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط2، 2005، ص199.

[2]- «الرعاية لحقوق الله»، هو عنوان كتاب للحارث بن أسد المحاسبي، (ت858/243م)، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط4، دت.

[3]- أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري (ت936/324م)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، تصحيح هلموت ريتز، دار فرانز لنشر، قيسبادن، ألمانيا، ط3، 1980، ص172.

وصفاته توقيفية تُؤخذ من القرآن والسنة والإجماع^[1]. ومعنى ذلك عدم جواز استنباط أي اسم لله وارد من طريق القياس، فالله لا يُسمى إلا بما سمى به نفسه.

في ضوء هذا الثراء في الآراء الكلامية العليقة بالذات والصفات، ظهر التيار الصوفي، وقد ارتأى الكلاباذي أن الصوفية اختلفوا في الأسماء: بعضهم من القائلين بأنها ليست هي هو ولا غيره، وبعضهم على القول بأنها هي الله^[2]، ولعبد الكريم الجيلي قول توضيحي لمسألة الأسماء مفاده: «أن الاسم يعين المسمى في الفهم، ويصوره في الخيال، ويحصره في الوهم، ويدبره في الفكر، ويحفظه في الذكر، ويوجده في العقل»^[3].

وقد وُحِّدت بعض الفرق بين الذات والصفات، وفصلت فرق أخرى بين هذا وذاك. وارتأى الصوفية توحيد الذات والصفات والأفعال الإلهية، وتكلموا عن توحيد الحق للحق وتوحيد الحق للخلق وتوحيد الخلق للحق. لقد صنّف الصوفية التوحيد أصنافاً وأنواعاً منها توحيد العوام وتوحيد الخواص وتوحيد خاصة الخاصة^[4]. ولا عجب في ذلك فالنص القرآني نصّ إشاري ورمزي يهب لقارئه أكثر من معنى بحسب الأدوات التحليلية وبمقتضى المقامات المختلفة والسياقات. وهكذا تعددت ضروب الفهم والتفسير والتأويل.

وعلى غرار كل الفرق، نلفي تنوعاً في المواقف داخل الفضاء الصوفي نفسه، إذ هي ليست على نمط واحد. فبعضهم كان أقرب إلى المذهب السني كالحارث المحاسبي في القول بالصفات، والبعض الآخر قارب القول بالوجود الموحد كمحيي الدين بن عربي^[5]، فالقول الجامع بين المسلمين، على سبيل المثال، المتمثل في شهادة أن لا إله إلا الله يُعدّ شجرة كبيرة تخفي أقوالاً محدّدة منها لا مشهود على الحقيقة إلا الله وهو الموجود الأوحد على الحقيقة. فيظلّ التوحيد، حينئذ، عند الصوفية هو معرفة وحدانية الله الثابت له في الأزل والأبد بأن لا يحضر في شهوده غير الواحد جلّ جلاله^[6]. فإذا كان التوحيد عند الفقهاء والعلماء هو توحيد الاعتقاد فإنه عند الصوفية توحيد المعرفة والشهود. يقول القشيري في هذا الصدد: «قال بعضهم التوحيد أفراد الحق بالقصد والعبادة، فإن كان ذلك اعتقاداً يُقال للعبد مؤمن بالتوحيد. وإن كان علماً من أدلة، يقال له عالم بالتوحيد. وإن كان لغلبة الحق على القلب يقال إنه عارف بربه»^[7]. فمعرفة الله سبيل أفضل لتمام

[1]- عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت1037/429م)، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1995، ص 183، وص 337.

[2]- محمد أبو بكر الكلاباذي، التّعريف لمذهب أهل التصوف، تحقيق محمود أمين التّواوي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط2، 1980، ص50.

[3]- عبد الكريم الجيلي (ت1402/805م)، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، ص30.

[4]- أبو العلا عفيفي، م ن، ص138.

[5]- أبو العلا عفيفي، م ن، ص139.

[6]- ينظر محمد علي التّهانوي، كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، ج1، دار نشر كلكتا، الهند، 1862، ص1468.

[7]- مصطفى بن محمد عروسي، الحاشية المسماة: نتائج الأفكار القدسية في بيان معاني شرح الرسالة القشيرية، ج3، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1971، ص38.

الحلول والفاء، ومن دون ذلك فالخطأ يكتنف قصد السبيل.

يجدر القول أنّ الألوهية الكاملة عند الصوفية لا تتمّ بالإيمان المجرد وإنما بالفعل والقدرة والإرادة والتدبير، وفي هذا يقول القشيري: «قال شيوخ هذه الطائفة إنّ الحقّ تعالى موجود قديم واحد حكيم قادر عليم قاهر رحيم، مريد، سميع مجيد رفيع متكلم بصير متكبر قدير حيّ أحد باق صمد عالم بعلم قادر بقدرة مريد بإرادة سميع بسمع بصير ببصر متكلم بكلام حيّ بحياة باق ببقاء، وله يدان هما صفتان يخلق بهما ما يشاء على التخصيص وله الوجه الجميل وصفات ذاته مختصة بذاته، لا هي هو، صفات له أزلية ونعوت سرمدية، وأنه أحاديّ الذات، وليس يشبه شيئاً من المصنوعات ولا يشبهه شيء من المخلوقات، ليس بجسم ولا جوهر ولا صفاته أعراض، ولا يتصوّر في الأوهام ولا يقدر في العقول، ولا له جهة ولا مكان ولا يجري عليه وقت ولا زمان ولا يجوز في وصفه زيادة ولا نقصان»^[1].

وعلى غرار ذلك يسهب الهجويري الكلام في تعريف الله في كشف الحجاب بقوله: «هو وصفاته قديمان ما يعلمه ليس خارجاً عن علمه، الأشياء مفتقرة إلى إرادته، يفعل ما يشاء، ويريد ما يعلم، ولا علم للحادثات بعلمه، حكمه حق لا ملاذ لأوليائه إلاّ به. هو المقدر لكلّ شيء خيره وشره. يشهده أوليائه في هذه الدنيا. واسمه تعالى هو غير المسمّى»^[2].

وعلى غرار انقسام علم الكلام إلى مدارس وتيارات، انقسم التصوّف بدوره إلى مدارس واتجاهات، فهذا أبو نصر السراج الطوسي صاحب اللّمع يطلق على زعماء مدرسة بغداد الصوفية اسم أرباب التوحيد لكثرة كلامهم في قضية التوحيد، وهؤلاء هم السري السقطي، والحارث المحاسبي، والجنيدي، والثوري، والشبلي. وخلاصة أفكارهم أنّ التوحيد نوعان: توحيد العوامّ وتوحيد الخواصّ، الأوّل إقرار واعتقاد، والثاني توحيد ذوقيّ شهوديّ قلبيّ. وفي هذا الإطار يندرج تعريف أبي علي الروذباري الموجز للتوحيد ومفاده استقامة القلب بإبطال التعطيل والتشبيه، وأنّ كلّ ما توهمه متوهم بالجهل أنّه كذلك، فالعقل يدلّ على أنّه بخلافه^[3]. وعليه، بدا أنّ الصوفية يعتبرون أنّ التنزيه، في حدّ ذاته، قيدٌ عقليّ يتقاطع مع توحيد العوامّ لذلك يتشبّهون بالتسليم لله، وهم يستندون في ذلك إلى الآية: «قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ»^[4]. وأبو القاسم الجنيدي البغدادي هو الذي نقل عقيدة التوحيد من الكلام إلى التصوّف، فأضحى المرء أمام التجربة الروحية بدلاً من الأدلة العقلية، وإيغاله بالذات في خضمّ الأحوال دعا ابن عربي إلى القول: إنّ لا يفهم كلامه.

[1]- القشيري، الرسالة، م ن، ص 147.

[2]- علي بن عثمان الهجويري، (ت 1072/465م)، كشف المحجوب، ج 2، تعريب إسعاد عبد الهادي قنديل، مراجعة أمين عبد المجيد بدوي، دار النهضة العربية، بيروت، ط 1، 1980، ص 630.

[3]- القشيري، الرسالة، م ن، ص 28 وما بعدها.

[4]- سورة الأنعام، الآية 91.

الملاحظ أن التوحيد عند الجُنيد هو رجوع إلى جبلة النفس بعد صقلها بالتجربة الروحية التي تنتهي بالفناء. إنه فضاء تضمحل فيه الرسوم والأشكال والآثار الكونية في شهوده، وهو مقام الفناء الذي هو عين البقاء. فالموحد يفنى عن نفسه وعن الخلق ويبقى بالله وحده. فله في كل شيء آية تدل على أنه واحد في الكم وواحد في الكيف. وهو إدراك ذوقي، وعلاقة جامعة بين المتصوف العاشق وخالقه. والتوحيد عند أهل التصوف عمومًا غير مستقر ولا ثابت لأنه رهين المعارج المتدرجة التي يسلكها السالك بحسب المقامات والأحوال. وهذا أبو يزيد البسطامي يعبر عن تعمق التوحيد لديه يقول: حججت مرةً فرأيت البيت. وحججت ثانيةً فرأيت البيت وصاحبه، وحججت ثالثة فلم أر البيت ولا صاحبه^[1].

والجدير بالملاحظة أن الصوفية فرقوا بين علم التوحيد وعين التوحيد. الأول يتمثل في معرفة توحيد الحق عن طريق العقل والاعتقاد، وهو توحيد الجمهور المجانب لكل شرك. والثاني هو الحالة التي تتوحد فيها الشهود، وهي لا علم ولا اعتقاد لأنها حالة لا تخضع للاستدلال المنطقي. ولابن عربي إضافة أخرى في فهم التوحيد، إذ يعتبر أن كل المخلوقات في العالم الخارجي هي صفات لله ووجود الذات فيه وجود مقيد نسبي لأنه وجود متعين في صور أعيان الممكنات أو النسب والإضافات التي نطلق عليها اسم الصفات. فالمحدثات صفات الحق. وهكذا يُدرك الفرق بين الإله والمألوه. إذ المخلوق دال على الخالق. وابن عربي يثبت صفات التنزيه الواضحة في النص مثل القدم والأزلية والوحدانية، وهو يؤول النص ليعدل عن ظاهره. والله بالنسبة إليه منزّه ومشبه في الوقت ذاته: منزّه في وحدة ذاته ومخالفته للحوادث، ومشبه في تجليه بصورها^[2].

مما تقدم يتضح أنؤكد الأمور التي ينبغي على المؤمن معرفتها، في المنظور الصوفي، هي معرفة الله. ولا أدل على ذلك مما ذهب إليه عبد الجليل القصري من أن «أول شيء يجب على العبد هو معرفة صانعه وكيف كان صنعه ثم التعب له»^[3]. ومعرفة الله تكون، حسب رأيه، عبر السمع أولاً، ومن طريق النظر ثانياً حيث تتفاعل الآيات القرآنية مع حجج العقل القائمة على الجواهر والأعراض والقدم والحدوث. ومن ثم يكون التوحيد على مراتب هي: توحيد الأفعال وتوحيد الصفات وتوحيد الذات. والمهم أن المتصوف لا يقتنع بالإيمان المجرد والنظري، وإنما يشفعه بالعمل بدءاً من النطق والتطهر والجهاد النفسي والهجرة، وهو مجال الأخلاق والسلوك الحسن. والعمل الصالح لديه هو تجسيد وتمثل لمبادئ الإيمان، بما هو غيبي حيث تنزل المقامات والأحوال الصوفية. وإذا كان القصري يأخذ خلاف بعض الفرق الإسلامية، مثل المعتزلة، بأحاديث الأحاد في مجال المعاملات، فإنه يحترس منها ويأخذ بالدليل العقلي في المسائل الكلامية «فهو يستعمل دليل

[1]- أبو نصر عبد الله السراج الطوسي (ت378هـ/988م)، اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، تصحيح كامل مصطفى الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2016، ص381.

[2]- ينظر أبو العلاء العففي، م ن، ص168.

[3]- عبد الجليل بن موسى القصري (ت608هـ/1211م)، شعب الإيمان، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995، ص2.

الحدوث ونفي التسلسل والجوهر الفرد في إثبات الصنع ودليل الغائب على الشاهد في إثبات صفات الله عزّ وجلّ، ويكثر من المصطلحات الكلامية وإن كانت بألفاظ مبسّطة وواضحة»^[1].

من المفيد القول أنّ المهم في تفكير عبد الجليل القصري، هو أنّ إثبات وجود الله يتمّ عبر الاستدلال بصفاته المتجلية في الآفاق والأنفس نظراً وتدبّراً وصولاً إلى مرتبة معرفية تلغي الوسائط باعتبار أنّ التوحيد مسار تصاعديّ بدءاً من اكتناه معاني الأعمال، بلوغاً إلى معرفة الصفات ثمّ الذات. يقول ابن عربي في هذا المجال: «أمّا نحن فاستخرنا الله على أن نرتّب القول فيه على درجات الترقّي في معرفة الله، ونسلك فيها السبل الموصلة إلى العلم به من النظر في الوجود والقدرة، والعلم والحياة والإرادة والكلام والسّمع والبصر على الترتيب الواجب حتّى نصل إلى آخر المعارف»^[2]، فاليقين، حينئذ، يزداد عمقاً بمقتضى النظر في الكتاب التدويني. وهكذا انتقل المتصوّف من درجة الإيمان الاعتقاديّ إلى الإيمان البرهانيّ، فتعظم المعرفة بعظمة الثقة في الخالق، وهنا يقول الغزالي: «إنّ التوحيد أن ترى الأشياء كلّها من مسبّب الأسباب. ولا يُلتفت إلى الوسائط بلا وسائط مسخّرة لا حكم لها بحسب تسخير القلم بيد الكاتب»^[3].

ما من شكّ في أنّ النظر العقليّ قد قاد فكرة توحيد الأفعال لدى القصري إلى موافقة الأشعرية في أنّ الله هو خالق الأفعال^[4]، وهو يقول في هذا المضمار: «إنّ توحيد الأفعال هو إضافة الأفعال والمفعولات كلّها إلى الله، وأنّه خالق الذرّة وأفعالها والفيل وأفعاله وخالق أعيان الموجودات كلّها، وأفعالها على كثرتها واختلافها، فسبحان من لا يشغله شأن عن شأن لأنّ الفعل من فاعلين محال في العقل»^[5]، ولأنّ نسبة الفعل إلى الإنسان هي نسبة الشيء العاجز. والصوفيّ يستشهد لتقوية هذا الرأي ببعض الآيات كقول الله تعالى: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ»^[6]، وكذلك الآية: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ»^[7]، وبعض الأحاديث القدسيّة الدالة على حال رفيع يصحّ فيها الصوفيّ يرى بنور الله ويجسّد إرادته.

لقد أشار أبو الحسن الأشعري إلى من قال إنّ الباري تعالى ليس بغير صفات متغايرة وهو

[1]- سميّة ماحي ويوسف عدّار، العلاقة بين التصوّف وعلم الكلام من خلال كتاب شعب الإيمان لعبد الجليل بن موسى القصري، مقال بمجلة «المعيار»، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، كلية أصول الدين والشريعة للحضارة الإسلامية، الجزائر، مج 23، ع 48، 2019، ص ص 82-83.

[2]- أبو بكر بن العربي، (ت 543 هـ/1149م) الأمد الأقصى في شرح الأسماء الحسنى وصفاته العلى، ج 15، دار الأمان، الرّباط، ط 2، 2015، ص 58.

[3]- أبو حامد الغزالي، (ت 505 هـ/1111م)، إحياء علوم الدين، ج 1، تصحيح عبد المعطي أمين قلعجي، دار صادر، بيروت، ط 1، 2000، ص 74.

[4]- القصري، شعب الإيمان، ج 1، م ن، ص 140.

[5]- القصري، م ن، ص 139.

[6]- سورة الأنفال، 8، الآية 17.

[7]- سورة الصافات، 37، الآية 96.

قول الحارث المحاسبي^[1]، وهو الذي أَلَّف في القرآن وتصدَّى إلى الرَّدِّ على المبتدعة. فالحارث يمكن اعتباره مرجع المتصوِّفة من حيث كونه مثبتاً للصفات. وقد أورد الكلاباذي أنَّ المتصوِّفة أجمعوا على أنَّ لله صفات على الحقيقة، هو بها موصوف من العلم والقدرة والقوَّة والعزِّ والحلم والحكمة والكبرياء، والجبروت والقدم والحياة والإرادة والمشية والكلام^[2]. وأمَّا القشيري فيورد أنَّ المتصوِّفة يقولون: إنَّ الله عالم بعلم قادر بقدرة مريد بإرادة سميع بسمع بصير ببصر متكلم بكلام حي، بحياة باق ببقاء^[3].

والحاصل مما سبق أنَّ صفات الله ذاتية مختصة بذاته، لا يقال: هي هو ولا هي أغيار له، وحتى صفة الخلق بدورها صفة ذات وليست صفة فعل، لأنَّ هذا التفريق بين صفاته يلحق النقص به وهو محال. وقد عانى القشيري جرأً آرائه الكلامية من ضروب التنكيل والامتحان^[4]. ولا عجب في ذلك فهو أشعري في ظلِّ الدولة السلجوقية التي كانت على المذهب الشافعي^[5]، وكانت مناوئة للأشعرية. والملاحظ، هو أنَّ تأثر الصوفية بالفكر الكلاميِّ عموماً كان رهين التأثر بالملابسات السياسية والاجتماعية، فلا غرو أن يسود القول بالصفات وعلاقتها بالذات على مدى ما حققت الأشعرية من السُّودد^[6]، حتَّى قال علي الكازورني وهو أحد المتصوِّفة في القرن العاشر: «من نفى فقد أثبت ومن أثبت فقد نفى ومن أثبت ونفى أثبت»^[7]، فالصفات نفسها مشتملة على النفي والإثبات طبقاً للشهادتين إلاَّ أنَّ هيمنة التيار الكلاميِّ الأشعريِّ لا يعني عدم وجود ضروب أخرى من القول كالرأي المعروف بالسُّني، ومنه ما قاله أبو القاسم اللجائي: أنَّ صفات الله قديمة غير محدثة^[8]. وأمَّا أحمد بن عجيبة الصوفيِّ المتأخَّر نسبياً، والمتوفى سنة ١٢٢٤هـ، فيرى أنَّ الصفات قديمة قدم الذات^[9]، وهو بذلك يقطع مع النسق السُّنيِّ حين يؤكِّد أنَّ الصفة لا تفارق الموصوف، والذات هي عين الصفات^[10]. وعلى هذه الصورة يتَّضح أنَّ الصوفية ليسوا على اتِّجاه كلاميِّ واحد ضمن المجال المعرفيِّ الفاصل بين التصوُّرين: المعتزلي من جهة والسُّني من جهة أخرى. فهذا الغزالي يعتبر الصفات زائدة على الذات، وهي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر،

[1]- أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، م ن، ص 54.

[2]- الكلاباذي، التعرّف لمذهب أهل التصوِّف، م ن، ص 35.

[3]- القشيري، الرسالة، م ن، ص 47.

[4]- تاج الدين أبو نصر السبكي، (ت 1370/هـ 771 م)، طبقات الشافعية الكبرى، ج 3، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط 1، 1964، ص 390.

[5]- شمس الدين محمد الذهبي، (ت 1348/هـ 748 م)، سير أعلام النبلاء، ج 19، تحقيق جماعي بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 11، 1996، ص 96.

[6]- ينظر عبد السلام الحمدي، مقالات الصوفية في المسائل الاعتقادية، ألفا للنشر، الجزائر، ط 1، 2020، ص 159.

[7]- عبد الوهاب بن أحمد الشَّعْرَانِي، (ت 1565/هـ 973 م)، الطبقات الكبرى، ج 2، دار الرِّشَاد الحديثة، الدَّار البيضاء، ط 1، 1999، ص 246.

[8]- ينظر أبو القاسم عبد الرحمان يوسف اللجائي، (ت 1202/هـ 599 م)، قطب العارفين في العقائد والتَّصوِّف، تحقيق محمد الدِّيَابِجِي، دار صادر، بيروت، ط 1، 2001، ص 50.

[9]- ينظر أحمد بن محمد الحسن الحسني المعروف بابن عجيبة، معراج التَّشوُّف إلى حقائق التَّصوِّف، تحقيق عبد المجيد خيالي، مركز التراث المغربي، الدار البيضاء، ط 1، 2004، ص 72.

[10]- ابن عجيبة، م ن، ص 72.

وهي صفات مثبتة إذ يكرّر قوله: الله عالم بعلمٍ وحيٍّ ب حياة وقادر بقدرته وهكذا^[1].

جدير بالذكر أنّ الغزالي بوصفه متكلمًا سنّيًّا لا يستنكف من مساجلة منكري الصفات بقوله: «إنّ قول القائل عالم بلا علم، كقوله: غني بلا مال وعلم بلا عالم وعالم بلا معلوم، فإنّ العلم والعالم والمعلوم متلازمة كالقتل والمقتول والقاتل وهو تلازم عقليٌّ ولا فرق بين هذه الأوصاف»^[2]. ومن خلال هذا الرأى يتوارى وجهه المتصوّف وتبرز صفته المنطقيّة إلّا أنّه يشير في مقام آخر من الكتاب ذاته إلى أنّ الإرادة الإلهيّة قائمة بذاته في جملة صفاته^[3]، وكذلك قال في صفة الكلام ما دعاه إلى اعتبار قدم الصفات حتّى لا يحلّ الله محلّ الحوادث والتغيير.

وبالنظر إلى تفكير ابن عربي، فإنّ الدّارس ينشد إلى مقولة الاستقراء لديه، فالعالم صنعة الحقّ. يقول: «ولو استقرأنا كلّ ما ظهرت منه صنعة وجدناه جسمًا، ونقول: إنّ العالم صنعة الحقّ وفعله وقد تتبنا الصنّاع فما وجدنا صانعًا إلّا ذا جسم. فالحقّ ليس بجسم تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا»^[4]. وعليه، فإنّ العالم صفة العلم وهي زائدة على ذاته وهي قائمة به. والدّي يفهم من ابن عربي هو أنّ العقل قاصر بأدلته على معرفة الله إذ هو من عالم يستعصي على القياس، وعليه فالصفات مسنودة إلى الذات من دون ضبط كفيّاتها، ونراه يقول في هذا المجال: «أمّا التنزيه وهو رفعة الله عن التشبه بخلقه فهو يؤدّي إلى الحيرة فيه، فأعطانا قوّة الفكر لننظر بها فيما يعرفنا بأنفسنا وبه، فاقضى حكم هذه القوّة إلى مماثلة بيننا وبينه، سبحانه وتعالى، من وجه من الوجوه. إلّا استنادنا إليه في إيجاد أعياننا خاصّة، وغاية ما أعطى التنزيه إثبات النسب له. والصفات زائدة على ذاته. وإذا عجز العقل عن الإحاطة بالعلم المتعلّق بهذه الأمور تمّ الرجوع إلى الشّرع إذ لا يقبل إلّا بالعقل. والشّرع فرع عن الأصل الذي هو العلم بالشّرع. ومن عجز عن إدراك الأصل فهو عن إدراك الفرع أعجز»^[5].

في هذا الإطار، أشار عبد الكريم الجيلي في كتابه «الإنسان الكامل» إلى رأي ابن عربي في بعض المتكلمين أنّ الصفات ماهي هو وماهي غيره، ووافقه على تخطّتهم وأنّ هذا القول غير صائب، وأنّ ابن عربي على صواب في اعتبار أنّ الكشف الإلهيّ أمده بكون صفاته عين ذاته، ولكن لا باعتبار تعدّدها ولا باعتبار عدم التعدّد^[6]. وعليه، فإنّ الصفات أعيان لا غير. ولو كانت أعيانًا زائدة، ولا يكون الإله إلهاً إلّا كانت الألوهيّة معلولة به، فلا يخلو أن تكون هي عين الإله. والشّيء لا يكون علّة لنفسه أو لا يكون، فالله لا يكون معلولاً لعلّة ليست عينه. والعلّة متقدّمة على المعلول بالرتبة. فيلزم من ذلك افتقار الإله من كونه معلولاً لهذه الأعيان الزائدة التي هي علّة له

[1]- ينظر أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدّين، م ن، ص 157.

[2]- الغزالي، الإحياء، مج 1، م ن، ص ص 151-152.

[3]- ينظر الغزالي، م ن، ص 26.

[4]- محيي الدين محمد بن عليّ بن عربي (ت 638/1240م)، الفتوحات المكيّة، ج 1، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 1، 1994، ص 640.

[5]- ابن عربي، م ن، ص 647.

[6]- الجيلي عبد الكريم، الإنسان الكامل، م ن، ص 100.

وهو محال^[1]. هكذا نلاحظ أن ابن عربي لا يخفي القول بالتجليّ الإلهيّ في مخلوقاته حين يكرّر: سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها^[2]، فالرحيم لديه قوة عين الرحمة. والصفات الحقّ لديه لاهي هو ولا هي غيره، لأنّه لا يقدر على نفيها ولا يقدر أن يجعلها عينه. ثمّ إنّ عدل عن ذلك ومال إلى القول بنفي أعيان الصفات وجوداً قائماً بذات الموصوف. باعتبار أنّ الصفات نسب وإضافات بين الموصوف بها وبين أعيانها المعقولة^[3]، وبذلك يصبح وجود الصفات في الذات وجوداً اعتبارياً.

لقد حرص الغزالي على بيان الفرق بين الاسم والمسمّى والتسمية^[4]، فالأسماء ضرب من وجوه الوجود يلحق كلّ واحد منها خواصّ لا تلحق الأخرى^[5]. وعليه ينقسم الوجود إلى ثلاث مراتب: وجود في الأعيان وآخر في الأذهان وآخر في اللسان^[6]، والبحث في نظره إنّما يكون عن الوجود الذي هو باللسان من دون غيره، وهي حروف تدلّ على الأعيان وصورها مرتسمة في الأذهان طالما أنّ الألفاظ موضوعة للدلالة، وهذا التصوّر للألفاظ والدلالة يُحيل على مسألة الكلام الإلهيّ.

الكلام الإلهيّ:

تحتلّ مسألة الكلام الإلهيّ منزلة جوهرية في الفكر الدينيّ لأنّها عليقة بطبيعة الوحي المنزل، وهو المتضمّن للتبوء والرسالة بما فيهما من علوم ومعارف وأخبار وحقائق وأوامر ونواه ووعود ووعيد. ولم تكن هذه المسألة مجردّ نظر وتأمّل فلسفيّ، بل كانت تمتدّ إلى العقائد في تشكّلها وامتداداتها، وتؤثّر في الواقع ولاسيّما زمن صعود المعتزلة إلى سدة الحكم، في خلافة المأمون والمعتصم والواثق. وقد شكّل الكلام الإلهيّ مسألة خلافية بين الفرق والمذاهب الإسلاميّة من قائل بقدومه إلى قائل بحدوثه. فابن كلاب يعتبره صفة اختيارية قائمة باللّه. وهو معنى قائم بالنفس لا هو بالحروف ولا هو بالأصوات. والقرآن هو حكاية عن كلام اللّه لأنّ الكلام هو المعنى.

وذهبت المعتزلة إلى أنّه مخلوق لله ومنفصل عنه إذ الكلام يعني الألفاظ والحروف. وهو صفة فعل لله وليس صفة ذات. وارتأى الفلاسفة أنّ كلام اللّه ليس صفة قائمة ولا مخلوقة له منفصلة عنه بل هو أمر يفيض عن النفوس ولاسيّما العقل الفعّال. واللّه عالم بالكلّيّات فحسب، وهو متكلم مجازاً. وذهب غلاة الصوفيّة إلى أنّ كلّ كلام في الوجود هو كلام اللّه سواء كان حسناً أم قبيحاً.

عموماً، خاض المتصوّفة في هذا الإشكال رغم اعتبار بعضهم أنّ هذا الخوض بدعة مشتركة بين السائل عنها والمجيب. واللّه خالق وما دونه مخلوق والقرآن كلام اللّه غير مخلوق. والمهمّ

[1]- ابن عربي، الفتوحات، ج 1، م ن، ص 406.

[2]- ابن العربي، م ن، ج 4 ص 159.

[3]- ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبي العلا عفيفي، دار الشّمع للنشر والعلوم، حلب، سورية، ط 2، 2008، ص 179.

[4]- الغزالي، المقصد الأسنى في شرح الأسماء الحسنى، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 1، 2001، ص 7.

[5]- الغزالي، م ن، ص 8.

[6]- الغزالي، م ن، ص ن.

هو الاكتفاء بما ذكره الله في كتابه من أجل تحصيل التقوى ومُجانبة الابتداع والضلال^[1]. وفي هذا الإطار، أكّد الكلاباذي أنّ الصّوفيّة يجمعون على أنّ كلام الله غير مخلوق^[2]. وذهب اللّجائي إلى تدعيم هذا الموقف المتمثّل في أنّ القرآن غير مخلوق^[3]. ورغم هذا الإجماع يبدو الخلاف بين أهل التّصوّف في تحديد ماهيّة الكلام الإلهي، فالبعض يقولون بأنّه أمر ونهيّ وخبر ووعد ووعد وقصص وأمثال^[4]، وخالفه العديد منهم. وأمّا أبو بكر الشّبلي فيرى أنّ الله هو الواحد المعروف قبل الحدود وقبل الحروف سبحانه لا حدّ لذاته ولا حروف لكلامه^[5]. وإذ يُثبت الصّوفيّة الكلام لله على الحقيقة استناداً إلى بعض الأحاديث التي تروى عن إمكانيّة رؤية الله يوم القيامة والسّماع إلى كلامه، فإنّهم يعدّلون عن كونه على هيئة الدّوال المعروفة في العالم الحسيّ، فهو كلام بلا آلة، والله عين المتكلّم في مرتبة ومعنى قائم به في الأخرى كالكلام النّفسي^[6]. وعليه، تأوّل اللّجائي مسألة الكلام على أنّه إذا سُمع من الله في الآخرة سُمع لا متلوّاً ولا مقروءاً إذا ما سمع، خلافاً لما يكون عليه من البشر^[7].

إلى هذا، يُعدّ بعض الصّوفيّة الكلام الإلهي قديماً لم يزل قائماً بذات الباري^[8]، والقرآن، لديهم، ليس كلاماً حرفاً بعد حرف، ولا كلمة بعد كلمة على الترتيب، وإنّما الباري متكلّم بالكلام الذي وسع وجود الذات، فهو المعنى القائم بالذّي في النّفس، وهو يصدر عن المعاني القائمة بذات الباري تعالى. فعلم الله الواسع يتجاوز علم الإنسان النّسبي، والكلام كالعلم صفة لله، وصفاته تعالى ليس لها ضدّ، وهو ما لا يدركه المرء بعقله. وكلّ صفات الله موحّدة وهي لا توصف بهو ولا هي. وتوحيد الصّفات معبر لتوحيد الذات، علماً بأنّ التأمّل في الكتاب التكوينيّ يُقوّي الإيمان بالكتاب التّدويني، ما يعمّق درجة اليقين بالله الواحد الأحد عبر معارج المقامات وما يُصاحبها من أحوال إلى أن تتحقّق المعرفة من دون وسائط.

وقد سلك أبو حامد الغزالي في هذا الاتجاه مسلکاً ينمُّ عن فهم خاصّ به، إذ اعتبر أنّ القَدَم في الكلام الإلهيّ بمثابة الإحراق للنّار. فهو وصفٌ خاصّ بالكلام في وجوده قائم بذات الله، كما أنّ الحرق خاصيّة في وجود النّار العينيّ لا الذّهنيّ ولا اللّساني^[9]، فواضح عنده أنّ وجود الكلام الإلهيّ على اللّسان هو حادث غير قديم^[10]. ولا بن عربي رأيّ متميّز يتمثّل في أنّ كلام الله قديم

[1]- ينظر الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج 2، م ن، ص 326.

[2]- ينظر الكلاباذي، التّعريف، م ن، ص 41.

[3]- ينظر اللّجائي، قطب العارفين، م ن، ص 56.

[4]- ينظر الكلاباذي، التّعريف، م ن، ص 43.

[5]- ينظر القشيري، الرّسالة، م ن، ص 41.

[6]- ينظر الشّعرائي، الطبقات الكبرى، ج 2، م ن، ص 211.

[7]- ينظر أبو القاسم اللّجائي، قطب العارفين، م ن، ص 57.

[8]- ينظر عبد الجليل القصري، شعب الإيمان، م ن، ص 150.

[9]- ينظر الغزالي، إلجام العوام عن علم الكلام، دار الفكر اللّبناني، بيروت، لبنان، ط 1، 1993، ص 327 وما بعدها.

[10]- الغزالي، م ن، ص 328.

بالعين مُحدث بالإتيان، وهو القائل: إِنَّ اللَّهَ سبحانه تكلم لا عن صمت متقدّم ولا سكوت متوهم بكلام قديم أزليّ كسائر صفاته من علمه وإرادته وقدرته، كَلَّمَ به موسى عليه السّلام وسمّاه التّنزيل والزبور والتّوراة والإنجيل من غير حروف ولا أصوات ولا نغم ولا لغات، بل هو خالق الأصوات والحروف واللّغات، فكلامه سبحانه من غير لهاة ولا لسان^[1]. الكلام حينئذٍ، حسب قوله، صفة زائدة عن الذات انسجاماً مع رأي أهل السنّة أنّ الله متكلم بكلام. وإن قال في موضع آخر من كتابه: إنّ كلام الله هو علمه وعلمه ذاته. فلا يصحّ أن يكون كلامه ليس هو^[2]. فهل هذا التحوّل في الرّأي مردّه إلى تطوّر فكريّ أم يعود إلى تغيير مراتب التجربة الصّوفيّة، أم إلى اختلاف السياق الاجتماعيّ والتّقافيّ؟

ويفرّق ابن عربي بين كلمات الله وكلامه، بحيث إنّ كلمات الله هي المخلوقات. وهو يستند في ذلك إلى الآية الكريمة: «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا»^[3]، وأنّ كلمات الله لا تنفد ولا تتناهى^[4]. وهو بذلك يضع إصبغه على الفرق بين الكلمات والكلام، إذ الكلمات تُقرى والكلام يُسمع، وأنّ الخطاب الإلهيّ يتفرّع إلى ثلاثة أنواع: الأوّل كلمة الحضرة الإلهيّة وهي «كُن» التي يحصل بها التكوين والوجود حيث التّجليّ الإلهيّ في صور تقبل القول والكلام بترتيب الحروف^[5].

وهذه الصّور هي أعيان الكائنات أو الكلمات، فعيسى كلمة الله ألّقاها إلى مريم. والثاني هو كلام الله الظاهر من خلال صور الجمادات والنباتات. وفي هذا الإطار يندرج كلام عيسى في المههد. والثالث هو ما يُقال إنّه كلام وهو يكون بالتّجليّ في معانٍ مجردة لا موادّ نوريّة ولا طبيعيّة. وهو الكلام المؤثّر في المتجلّيّ له^[6]. فالقول، على هذه الصّورة، أداة تُسمع المعدوم، وبالكلام يُسمع الموجود، وجليّ حينئذٍ أنّ الكلام صفة دائمة ذاتيّة تؤثر في القلوب، والقول صفة فعليّة تتعلّق بالأسماء^[7].

يُضيف ابن عربي بياناً لكيفيّة جعل القرآن عربيّاً بأنّ القرآن نزل في هيئة غير لغويّة على قلب محمّد فاكتسب صورة ذهنيّة فتشكّل في قالب لساني. وقد بنى رأيه في الكلام الإلهيّ على أنّه قديم بالعين، محدث بالإتيان، حدث عند الخلق حين سمعوه «وجاء في موادّ حادثة ما وقع السّمع ولا تعلّق إلّا بها»^[8]، فالقرآن حينئذٍ مواز للوجود الكونيّ والوجود الإنسانيّ في الوقت ذاته وله جانبان:

[1]- ينظر ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج1، م ن، ص174.

[2]- ينظر ابن عربي، م ن، ج4، ص53.

[3]- سورة الكهف، 18، الآية 109.

[4]- ينظر ابن عربي، الفتوحات، ج4، م ن، ص35.

[5]- ينظر ابن عربي، الفتوحات، ج4، م ن، ص55.

[6]- ينظر ابن عربي، م ن، ج ن، ص53.

[7]- ينظر عبد السّلام الحمدي، مقالات الصّوفيّة في المسائل الاعتقاديّة، م ن، ص294.

[8]- ابن عربي، م ن، ج6، ص132.

باطني وظاهري. والباطني كما نزل على قلب النبي، ينتزل باستمرار على قلوب العارفين، والظاهري متلو على الألسنة في شكل أصوات وحروف منطوقة. ومن خلال هذا التفريق بين الباطن والظاهر تمكن ابن عربي من تجاوز معضلة قدم القرآن وحدوثه، فالموجودات والقرآن كلاهما قديم في العلم الإلهي: الأولى مُحدثة من حيث الخلق، والثاني مُحدث من جهة التنزيل على قلوب العارفين، وفي هذا يقول: «كلام الله له الحدوث والقدم فله عموم الصفة، فإن له الإحاطة ولنا التقييد»^[1].

على هذه الشاكلة، تتضح علاقة المجال الصوفي بالمجال الكلامي. وإذا كان الأمر ليس نسقياً حيث يكتمل التصوران الكلامي والصوفي لدى متصوف واحد، فإن ذلك يمثل سبباً كافياً لتتبع أبرز المتصوفين من أجل جمع شتات الأفكار للخروج بتصوّر عامّ حول مسألة محدّدة. وقد أجمل هنري كوربان هذه العلاقة بقوله: «تشير التجربة الصوفية في حدودها إلى ميتافيزيقا تخط بين ديالكتيك الفلاسفة الصوفيين بالإضافة إلى ديالكتيك علماء الكلام، ما يوضح أنّ هناك شكلاً آخر من الميتافيزيقا في الإسلام، والتي من دونها قد لا نتمكن من شرح كيف بدأت الصوفية وتطوّرت»^[2].

ويظلّ مزيد التعمق في المدوّنة الصوفية وما كتّب حولها هو السبيل الأوفى للخروج بحصيلة آراء الصوفية الكلامية، وما تتضمنه من أطروحات حول الله والإنسان والكون سعياً لتحقيق مستقبل أفضل للإنسانية التي تعاني، أصلاً، من جفاف في الرّوح وأزمة في القيم. وهو ما انتبه إليه أوليفيه كروي في قوله: «إنّ الإنسانية، في الوقت الحاضر، على حافة الهاوية، ليس بسبب التهديد بالدمار الذي يخيم على رأسها، ولكن بسبب فشلها في مجال «القيم» التي يمكن للإنسان بفضلها أن يحيا ويتطوّر»^[3].

الخاتمة:

حاول هذا البحث الحفر في العلاقة القائمة بين مجالين من مجالات المعرفة الدينية في الفضاء الإسلامي وهما: التصوّف وعلم الكلام، فاستبان للدارس تعدّد الآراء الصوفية في المجال الاعتقادي وتنوعها، ومن ذلك تباينت المسالك الكلامية وإن حرص كل متصوّف على تحقيق التناغم ثني تفكيره الخاص به، فمنهم من اقترب من أهل السنّة، ومنهم من اقترب من أهل الاعتزال، ومنهم من اجترح لنفسه مقالة مثل الشيخ الأكبر في الإقرار بوحدة الوجود.

الجدير بالملاحظة هو تركيز بعض المتصوّفة على علم المعاملات، وجنوح بعضهم إلى التأمّل في الأسرار الإلهية في محاكاة واضحة لنواميس النبوة. ورغم التأكيد على التربية الروحية، فإنّ

[1]- ابن عربي، الفتوحات، ج4، م ن، ص302. ونصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط4، 1998، ص365.

[2]- Henri Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Gallimard, 1964, p151-

[3]- Olivier Carré, Mystique et politique : Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb Frère- [3] musulman radical, Les éditions du Cerf, Paris, 1984 , p45

الصّوفيّة انخرطوا في التّفكير في ذات الله وصفاته التماساً لمزيد التّعرف إليه والاقتراب منه. ويبدو أنّ الجدل الذي كان قائماً في الحياة الدّينيّة هو الذي فرض على التّدئين الصّوفيّ الانخراط فيه عبر بلورة بعض الآراء المتعلّقة بالإلهيّات، انطلاقاً من المرويّات من جهة، والتّعقل من جهة أخرى، بالإضافة إلى المعرفة الذوقيّة التي جاء بها المتصوّفة انطلاقاً من التجارب الصّوفيّة المحكومة بالمجاهدة عبر التّدرج في المقامات والأحوال.

وإذا امتزج الكلام بالتّصوّف فإنّ الغزالي قد بدا أميل إلى الوثوق بالعقل والإيمان بجدوى آلة المنطق على خلاف محي الدين بن عربي الذي لا يستنكف من الإقرار بالعجز العلميّ والقصور العقليّ إزاء القدرة الإلهيّة. وعليه، فإنّ الخلاص الصّوفيّ عند كليهما يتمثّل في الإشراق البادي في الحدس الكاشف بنور الله المتجاوز لكلّ نسيّة ومحدوديّة. والواضح أنّ هذا التّباین في الآراء علامة ثراء ثقافيّ وفكريّ يجد له منطلقاً في النّصّ القرآنيّ المفتوح بطبيعة خطابه على التّأويل وإعادة التّأويل في ضوء تأويليّة الفهم التي تسمح بتعايش الأفكار والآراء وإنّ تباينت واختلفت، ولا غرابة في ذلك فأغلب التّيّارات الفكرية في الحضارة الإسلاميّة تتفق على أنّ القرآن اكتمل تنزيلاً ولم ينته تأويلاً.

لائحة المصادر والمراجع:

(1) المصادر:

- القرآن الكريم.

١. - الأشعري أبو الحسن علي بن اسماعيل (ت ٩٣٤/٣٣٦م)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، تصحيح هلموت ريتز، دار النشر فرانز شتاينز، فيسبادن، ألمانيا، ط ٣، ١٩٨٠.
٢. - الأصفهاني أبا نعيم أحمد بن عبد الله (ت ٤٣٠/١٠٣٨م)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٨٨.
- الأعظمي وليد، أعيان الزمان وجيران النعمان في مقبرة الخيزران، ط 1، مكتبة الرقيم، بغداد، 2001.
٣. - البخاري محمد ابن اسماعيل ت (٢٥٦هـ/٨٧٠م)، الصّحيح، مكتبة الإيمان، المنصورة، جامعة الأزهر، طبعة جديدة، ٢٠٠٣.
٤. - البغدادي عبد القاهر بن طاهر ت (٤٢٩هـ/١٠٣٧م)، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، ط ١، ١٩٩٥.
٥. - الجيلي عبد الكريم ت (٨٠٥هـ/١٤٠٢م)، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، ١٩٩٧.

٦. -الذهبي شمس الدّين محمّد ت(٧٤٨هـ/١٣٤٨م)، سير أعلام النبلاء، تحقيق جماعي بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط١١، ١٩٩٦.
٧. -السبكي تاج الدّين أبو نصر ت(٧٧١هـ/١٣٧٠م)، طبقات الشافعيّة الكبرى، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلّو، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط١، ١٩٦٤.
٨. -السّلمي أبو عبد الرّحمان محمّد ت(٤١٢هـ/١٠٢١م) طبقات الصوفيّة، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط٢، ١٩٩٨.
٩. -الشّعراي عبد الوهاب بن أحمد ت(٩٧٣هـ/١٥٦٥م)، الطبقات الكبرى، دار الرّشاد الحديثة، الدّار البيضاء، ط١، ١٩٩٩.
١٠. -القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن ت(٤٦٥هـ/١٠٧٢م)، الرّسالة القشيريّة في علم التّصوّف، تحقيق معروف زريق وعليّ عبد الحميد بلطه جي، دار الجيل، بيروت، ط٢، د ت.
١١. -الطّوسي أبو نصر عبد الله السّراج ت(٣٧٨هـ/٩٨٨م)، اللّمع في تاريخ التّصوّف الإسلامي، تصحيح كامل مصطفى الهنداوي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٦.
١٢. -ابن عجيبة الحسني أحمد بن محمّد، معراج التّصوّف إلى حقائق التّصوّف، تحقيق عبد المجيد خيالي، مركز التراث المغربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٤.
١٣. -ابن العربي أبو بكر (ت ٥٤٣هـ/١١٤٩م):
*الأمد الأقصى في شرح الأسماء الحسنى وصفاته العلى، دار الامان، الرّباط، ط٢، ٢٠١٥.
* الفتوحات المكيّة، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٤.
*فصوص الحكم، تحقيق أبي العلا عفيفي، دار الشّعاع للنّشر والعلوم، حلب، سورية، ط٢، ٢٠٠٨.
١٤. -عروسي مصطفى بن محمد، الحاشيّة المسمّاة: نتائج الأفكار القدسيّة في بيان معاني شرح الرّسالة القشيريّة، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٧١.
١٥. -الغزالي أبو حامد (ت ٥٠٥هـ/١١١١م):
*إحياء علوم الدين، تصحيح عبد المعطي أمين قلّعجي، دار صادر، بيروت، ط١، ٢٠٠٠.
*المقصد الأسنى في شرح الأسماء الحسنى، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ٢٠٠١.
*إلجام العوام عن علم الكلام، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٣.
١٦. -القصري عبد الجليل بن موسى ت(٦٠٨هـ/١٢١١م)، شعب الإيمان، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٩٩٥.
١٧. -الكلاباذي محمد أبو بكر، التّعريف لمذهب أهل التّصوّف، تحقيق محمود أمين النّواوي، مكتبة الكليّات الأزهرية، القاهرة، ط٢، ١٩٨٠.

١٨. -اللجائي أبو القاسم عبد الرحمان يوسف (ت٥٥٩٩/٢٠٢٠م)، قطب العارفين في العقائد والتصوّف، تحقيق محمّد الديباجي، دار صادر، بيروت، ط١، ٢٠٠١.
١٩. - المحاسبي الحارث بن أسد (ت٥٢٤٣/٨٥٨م)، الرّعاية لحقوق الله، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط٤، دت.
٢٠. -المكيّ أبو طالب، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المرید إلى مقام التّوحيد، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط٢، ٢٠٠٥.
٢١. -الهجویری علي بن عثمان (ت٤٦٥هـ/١٠٧٢م)، كشف المحجوب، تعريب إسعاد عبد الهادي قنديل، مراجعة أمين عبد المجید بدوي، دار التّهضة العربيّة، بيروت، ط١، ١٩٨٠.

(2) المراجع:

(أ) باللغة العربيّة:

1. الأعظمي وليد، أعيان الزمان وجيران النعمان في مقبرة الخيزران، الطبعة الأولى، مكتبة الرقيم، بغداد، ط1، 2001.
2. التّهانوي، كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، دار نشر كلكتا، الهند، ط1، 1862.
3. الحمدي، عبد السلام، مقالات الصّوفيّة في المسائل الاعتقاديّة، ألفا للنشر، الجزائر، ط1، 2020.
4. سمية ماحي ويوسف عدّار، العلاقة بين التصوّف وعلم الكلام من خلال كتاب شعب الإيمان لعبد الجليل بن موسى القصري، مقال بمجلة «المعيار»، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة، كليّة أصول الدّين والشريعة للحضارة الإسلاميّة، الجزائر مج 23، ع 48، 2019.
5. العفيفي أبو العلاء، التصوف الثورة الروحيّة في الإسلام، مؤسّسة الهنداوي للنّشر، مصر، ط1، 2017.
6. نصر حامد أبو زيد، فلسفة التّأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدّين بن عربي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط4، 1998.

(ب) باللغة الأجنبيّة:

1. - CARRÉ Olivier, Mystique et politique, Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb Frère musulman radical, Les éditions du Cerf, Paris, 1984.
2. -CORBIN Henri , Histoire de la philosophie islamique, Gallimard, 1964.
3. -Nwyia Paul, Exégèse coranique et langage mystique, dar el- machreo editeurs, beyrouth, 1986.

مكنز الكتب



"فلسفة ما وراء الإمكانية" للبروفسور حسن عجمي

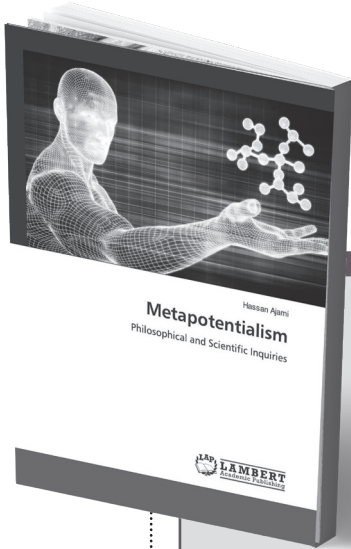
الحقيقة النهائية للكون ليس وراءها إلا الواقع

قدمت له: هيئة التحرير

"من الإمكان الماهوي إلى الفقر الوجودي"

لمحمد بن رضا اللواتي

قراءة وتحليل: آية علي - رهام مكي



"فلسفة ما وراء الإمكانية"

للبروفسور حسن عجمي

الحقيقة النهائية للكون ليس وراءها إلا الواقع

قدمت له: هيئة التحرير

«فلسفة ما وراء الامكانية» كتاب جديد صدر في الولايات المتحدة الأمريكية لأستاذ الفلسفة في جامعة ولاية أريزونا البروفسور حسن عجمي. وهذا الكتاب الذي يبحث في فلسفة علم الكون يضاف إلى عدد من المؤلفات التي صدرت له بالانكليزية والعربية وسعى فيها إلى التأسيس لمناخ فلسفي جديد يمزج بين التجريد الفلسفي الكلاسيكي وعالم الفيزياء بشقيها النظري والتطبيقي. ولعل الأبرز في ما يذهب إليه مؤلف الكتاب هو توظيف التطورات الكبرى لنظرية الكمومية في الفيزياء الحديثة في المجال الأنطولوجي وميتافيزيقا الوجود. وهذا ما يذهب إليه اليوم كبار العلماء وفلاسفة العلوم ولو أنهم لم يتوصلوا بعد إلى استنتاجات حاسمة في شأن علمي دقيق كالذي تطرق إليه البروفسور عجمي في كتابه الذي بين أيدينا.

النص التالي اختاره لنا مؤلف الكتاب وفيه يقدم خلاصات مكثفة عما أراده من عمله الجديد.

«هيئة التحرير»

تقول نظرية ما وراء الإمكانية إن الحقيقة النهائية للكون عبارة عن إمكانيات متعارضة، وليس وراءها سوى الواقع نفسه. ووفقاً لهذه النظرية، فإن بعض الإمكانيات تصبح حقائق من وجهة نظرنا فحسب، كما هو الحال عندما نفتح الصندوق ونرى قطعة شروندر إمّا حيّة أو ميتة. بهذا المعنى، لا يتحقق شيء فعلياً إلا من منظورنا نتيجة لتدخلنا من خلال إدراك الواقع.

الجسيمات كجسيمات وأمواج:

بما أن الكون عبارة عن مجموعة من الإمكانيات المختلفة والمتعارضة، فإن ذلك يعني أن الجسيم دون الذري (مثل الإلكترون) من المحتمل أن يكون جسيماً وموجة في الوقت نفسه، نظراً لأنّ الموجة هي نقيض الجسيم. بكلام آخر، الجسيم نفسه ليس سوى إمكانية أن يكون جسيماً وإمكانية أن يكون موجة، وعليه، من الطبيعي أن يتصرف كما لو كان جسيماً وموجة في الوقت نفسه، تماماً كما تقول نظرية ميكانيكا الكم^[1].

هذه هي الطريقة الناجحة التي تشرح بها نظرية ما وراء الإمكانية (أي فلسفة ما وراء ما بالقوة)، وترى أنّ الواقع النهائي للكون يتكوّن من إمكانيات متعارضة. فلماذا يتصرف الجسيم نفسه كجسيم وموجة في الوقت نفسه رغم أنّهما نقيضان؟. وهذا النجاح يدلّ على معقولية فلسفة ما وراء الإمكانية ومقبوليتها.

علاوة على ذلك، تنجح هذه النظرية أيضاً في القضاء على الغرابة والتناقض في الكون، كما صورتها ميكانيكا الكم، وذلك لأنّ الجسم، بالنسبة إلى فلسفة ما وراء ما بالقوة، ليس بالفعل جسيماً ولا بالفعل موجة، بل هو فقط جسيم بالقوة وموجة بالقوة، وبالتالي لا يتّصف الكون بالتناقض الكامن في أن يكون الجسيم جسيماً بالفعل وموجة بالفعل في الوقت نفسه.

قطعة شروندر والإدراك:

توفّر نظرية ما وراء الإمكانية أساساً فلسفياً وعلمياً لفهم ميكانيكا الكم، كما رأينا في مثال الجسيمات التي تتصرف كجسيمات وموجات في الوقت نفسه. مثال آخر هو ما يلي: وفقاً لميكانيكا الكم، فإنّ قطعة شروندر ميتة وحيّة في الوقت عينه لأنّها في صندوق مغلق، بحيث أن احتمال قتلها بمادة مشعّة يعادل احتمال عدم قتلها بتلك المادة. فقط عندما نفتح الصندوق وننظر إليها، نرى أنّها ستكون إمّا ميتة أو حيّة، وكأنّ وعينا يحدّد أنّها إمّا ميتة أو حيّة بدلاً من أن تكون ميتة وحيّة في الوقت نفسه، كما قال الفيزيائيّ جون ويلر^[2].

[1]- Charis Anastopoulos (Author): Particle or Wave. 2008. Princeton University Press.

[2]- Charles W. Misner, Kip S. Thorne, and Wojciech H. Zurek: John Wheeler, relativity, and quantum information. April 2009. Physics Today.

في هذا السياق، تقول نظريّة ما وراء الإمكانية (ما وراء ما بالقوّة) إنّ قطة شرودنغر ميتة بالقوّة وعلى قيد الحياة بالقوّة في الوقت نفسه، بدلاً من أن تكون ميتة بالفعل وعلى قيد الحياة بالفعل في الوقت نفسه. ومن ثمّ، فإنّ فلسفة ما وراء ما بالقوّة تمحو التناقض الموجود داخل الكون، أي التناقض القائل بأنّ قطة شرودنغر هي في الواقع أي بالفعل ميتة وحيّة في الوقت نفسه. وهذه فضيلة أساسية لهذه الفلسفة القائلة بأنّ ما وراء ما بالقوّة ليس سوى الواقع والكون. من هذا المنظور، تقول النظرية إنّ حقيقة قطة شرودنغر ليست سوى إمكانيّاتها، كإمكانية أن تكون ميتة وحيّة، في حين أنّ هذه القطة تصبح ميتة أو حيّة بالفعل فقط من وجهة نظرنا، أي فقط عندما ندركها. وبهذا المعنى، فإنّ هذه النظرية تفسّر وتتوافق مع مفهوم الفيزيائيّ ويلر لميكانيكا الكمّ.

ما وراء الإمكانيات والنظريات العلميّة المختلفة:

توجد نظريّات علميّة مختلفة ومتنافسة، مثال ذلك النظرية العلميّة التي تقول بأنّ الكون عبارة عن مجموعة من المعلومات، والنظرية العلميّة التي ترى أنّ الكون عبارة عن مجموعة من المعادلات الرياضيّة، والنظرية العلميّة التي تعتبر أنّ الكون عبارة عن صورة ثلاثيّة الأبعاد، ممّا يعني أنّ الكون وهم (كما يقول الفيزيائيّ ليونارد سسكيند^[1]). من هنا، إذا كان الكون موجوداً بالفعل، وبالتالي كان محدّداً، فيجب أن تكون هناك فقط نظريّة علميّة واحدة، من بين النظريّات العلميّة المتنوّعة، ناجحة في تفسير الكون. ولكن على النقيض من ذلك، لا توجد فقط نظريّة علميّة واحدة ناجحة في تفسير الكون، بل إنّ كلّ هذه النظريّات ناجحة في ذلك رغم اختلافها. ولذلك، فإنّ الكون ليس موجوداً بالفعل أي لا يتكوّن من حالات فعليّة. وهو بذلك في حالة من الإمكانيات، ممّا يعني أنّه عبارة عن مجموعة من الإمكانيات، أي يوجد بالقوّة فقط، تماماً كما تؤكّد نظريّة ما وراء الإمكانية التي تقول بأنّ ما وراء الإمكانيات، ما وراء ما بالقوّة، ثمّة الكون والوجود.

فرضية علميّة:

من المفيد القول أنّ نظريّة ما وراء الإمكانية ليست مجرد نظريّة فلسفيّة، بل هي أيضاً فرضية علميّة لأنها قابلة للدحض، أي يمكن اختبارها تجريبياً. على سبيل المثال، إذا كان الكون كلّهُ عبارة عن مجموعة من الإمكانيات المحتملة المتضادّة لا أكثر، فلا يوجد فرق بين الطاقة الممكنة

[1]- Leonard Susskind (Author) and James Lindesay (Contributor): An Introduction to Black Holes, Information and the String Theory Revolution: The Holographic Universe. 2004. World Scientific Publishing Company.

والمحتملة (وهي طاقة مخزّنة في جسم ما بسبب موقعه)، من ناحية، والطاقة الحركية (أي طاقة جسم بسبب حركته)، من ناحية أخرى. إذا كان هذا التنبؤ صحيحًا فمن المحتمل أن تكون نظرية ما وراء الإمكانية صحيحة، أمّا إذا كان كاذبًا فإنّ النظرية ستكون كاذبة، ومن ثمّ فإنّها قابلة للدحض، أي يمكن اختبارها تجريبيًا، ممّا يدلُّ على أنّها علمية. ومن المعقول القول بأنّه لا يوجد تمييز بين الطاقة الممكنة المحتملة الكامنة والطاقة الحركية من خلال القول بأنّ الأخيرة ليست سوى طاقة ممكنة محتملة عليا، حيث يمكن دائماً الحصول منها على طاقات أعلى.

الحجج المبنية على النظريات العلمية:

وفقاً للنظرية العلمية السائدة، فإنّ طاقة الكون كلّها تساوي صفرًا. وذلك لأنّ الطاقة الإيجابية لكوننا تعادل طاقته السلبية، ممّا يؤدي إلى إلغاء كلتا الطاقتين الإيجابية والسلبية^[1]. لكن، إذا كانت طاقة الكون كلّها تساوي صفرًا، فإنّ كوننا موجود في حالة من الإمكانية أي بالقوّة، تمامًا كما تقول نظرية ما وراء الإمكانية، باعتبار أنّ ما هو في حالة فعلية له طاقة إيجابية وإلاّ لما تحقّق. تثبت هذه الحجّة بنجاح أنّ هذه النظرية التي تقول إنّ كوننا موجود فقط في حالة من الإمكانيات، منسجمة مع النظرية العلمية السابقة، وبالتالي فهي نظرية صادقة.

إلى ذلك، ثمة نظرية علمية سائدة أخرى ترى أنّ الكون كلّها عبارة عن مجموعة من المعلومات وتبادل المعلومات، كما يقول الفيزيائيّ جون ويلر^[2]. لكنّ المعلومات مجردة وإلاّ لما أمكن أن تظهر المعلومات نفسها، أو تتجسّد في أشياء ماديّة مختلفة. لذلك، وبحسب النظرية العلمية السابقة، فإنّ الكون كلّها يتكوّن من معلومات مجردة. فضلًا عن ذلك، وبحسب نظرية علمية أخرى، فإنّ الكون كلّها عبارة عن مجموعة من المعادلات الرياضية المجردة، لأنّ كلّ شيء في كوننا يمكن تفسيره بنجاح من خلال هذه المعادلات، كما يقول الفيزيائيّ ماكس تيغمارك^[3]. وعليه، إذا كان الكون مجردًا، مثل كونه مجموعة مجردة من المعلومات أو مجموعة مجردة من المعادلات الرياضية، بينما الإمكانات مجردة أي أنّ ما بالقوّة مجرد، فحينئذٍ يتكوّن الكون من الإمكانيات وليس أكثر، ويوجد الكون بالقوّة فقط، كما تؤكّد نظرية ما وراء الإمكانية. كلّ هذا يدلُّ على أنّ هذه النظرية منسجمة مع النظريات العلمية السابقة، وبالتالي هي نظرية صحيحة.

[1]- Alan Guth (Author): The Inflationary Universe. 1998. Basic Books.

[2]- James Gleick (Author): The Information. 2011. Pantheon Books.

[3]- Max Tegmark (Author): Our Mathematical Universe. 2014. Knopf.

الجسيمات دون الذريّة والمادّة والواقع:

تعرف نظريّة ما وراء الإمكانية الجسيمات دون الذريّة والمادّة من خلال الإمكانات على النحو التالي: الجسيمات دون الذريّة (مثل الإلكترونات) هي إمكانات، كإمكانية وجود المادّة، في حين أنّ المادّة هي مجموعة من الإمكانات، كإمكانية وجود ما يمكن قياسه وملاحظته. ولهذا السبب، فإنّ كوننا المبنيّ من جسيمات دون ذريّة، يتكوّن من مادّة، وبالتالي فهو قابل للقياس والملاحظة. في حين أنّه يتمّ تعريف المادّة من خلال الإمكانات، كإمكانية كونها قابلة للقياس والملاحظة، ويتمّ تعريف الكون أو الواقع بأنّه مجموعة من الإمكانات، كإمكانية أن يكون مادياً وإمكانية أن يكون مجرداً. ولهذا السبب يمكن تفسير الكون بنجاح بالمصطلحات الماديّة والمجرّدة معاً، كأن يكون متكوّناً من ذرّات ماديّة ومعلومات ومعادلات رياضيّة مجردة في آن ممّا يؤديّ إلى التوفيق بين الماديّة والمثاليّة.

شرح الجسيمات الافتراضيّة:

توصّف الجسيمات الافتراضيّة بأنها حقيقيّة، بحيث تظهر إلى الوجود باستمرار وتختفي فوراً. وهذا يعني أنّ الجسيم يمكن أن يصبح زوجاً من الجسيمات الأثقل، التي نسمّيها الجسيمات الافتراضيّة، والتي تنضمّ مرّة أخرى وفوراً إلى الجسيم الأصليّ، كما لو أنّها غير موجودة^[1]. هذه الجسيمات توصّف أيضاً بأنّها غير حقيقيّة، في حين أنّ تأثيراتها فقط هي الحقيقيّة. ولكن هذا يعني أيضاً أنّها حقيقيّة بمعنى آخر، بحيث تصبح حقيقيّة فقط عندما تنشأ بسبب تفاعلات حقول الجسيمات أو تفاعلات الجسيمات مع الجسيمات^[2].

لكن، كيف يمكن أن يكون الجسيم الافتراضيّ حقيقيّاً بمعنى معيّن (بحيث يمكن اكتشاف آثاره)، وغير حقيقيّ بمعنى آخر (بحيث يختفي فور ظهوره إلى الوجود وكأنه لم يكن موجوداً على الإطلاق)؟

يكمّن الجواب في حقيقة أنّ الجسيمات دون الذريّة هي مجرد إمكانات أي هي موجودة بالقوّة فقط. ويترتب على ذلك أنّها موجودة كإمكانات فاحتمالات، ومن ثمّ فهي حقيقيّة بهذا المعنى،

[1]- Are Virtual Particles Really Constantly Popping in and out of Existence? Or Are They Merely a Mathematical Bookkeeping Device for Quantum Mechanics? Gordon Kane. Scientific American, October 9, 2006.

[2]- Ask Ethan: Do Virtual Particles Really Exist? Ethan Siegel. Forbes. May 7, 2021.

لكنها لا توجد كوقائع فعلية أي لا توجد بالفعل، وبالتالي فهي ليست حقيقية بهذا المعنى الآخر، تماماً كما الجسيمات الافتراضية توجد بمعنى معين ولا توجد بمعنى آخر. هذا يدل على أن نظرية ما وراء الإمكانية التي تحلل الجسيمات دون الذرية كإمكانيات فاحتمالات تفسر بنجاح وجود الجسيمات الافتراضية. وهذه فضيلة أساسية لنظرية ما وراء الإمكانية ما يدل على صدقها.

إذا كان ما قيل صحيحاً، فإن جميع الجسيمات دون الذرية، وليست فقط الجسيمات الافتراضية، لا ينبغي أن توجد بمعنى معين. وهي في الواقع غير موجودة بمعنى معين، لأن الكون كله، كما يقول المبدأ العلمي الهولوجرافي، هو صورة ثلاثية الأبعاد، مما يعني أنه وهم^[1]. يشير هذا إلى أن نظرية ما وراء الإمكانية التي تحلل الجسيمات دون الذرية على أنها إمكانات فاحتمالات تتوافق مع المبدأ العلمي السابق. وحقيقة أن هذا التحليل للجسيمات دون الذرية يتوافق مع نظريات علمية متنوعة، كتوافقه مع المبدأ العلمي الهولوجرافي، وهي فضيلة معرفية في حد ذاتها، مما يؤدي إلى معقولة التحليل السابق للجسيمات ومقبوليته.

التعبير عن وجود المادة المضادة:

تتكوّن المادة المضادة من جسيمات مضادة، فكل جسيم في عالمنا لديه جسيم مضادّ مصاحبٌ ومطابقٌ له تقريباً، ولكنه يحمل شحنة معاكسة^[2]. والجسيمات المضادة هي مرايا الجسيمات ولكن ذات شحنة معاكسة لها. والمادة المضادة نادرة في كوننا، رغم أننا نتوقع أن يكون الانفجار الكبير قد أنتج كميةً متساوية منها ومن المادة في بداية هذا الكون. ولذلك، لم يعرف بعد لماذا تهيمن المادة على المادة المضادة، أي لماذا يتكوّن الكون في الغالب من المادة، بدلاً من المادة المضادة^[3].

حريّ القول أن النظرية العلمية القائلة بأن الجسيمات دون الذرية هي مجرد إمكانيات، كإمكانية إنتاج المادة، تشرح بنجاح وجود المادة المضادة، ولماذا تهيمن المادة، بدلاً منها، على عالمنا. فبما أن الجسيمات دون الذرية هي إمكانيات، كإمكانية وجود المادة، بدلاً من أن تكون وجوداً للمادة بالفعل، يترتب على ذلك إمكانية تشكّل نقيض الجسيمات، أي الجسيمات المضادة. بمعنى آخر،

[1]- Leonard Susskind (Author) and James Lindesay (Contributor): An Introduction to Black Holes, Information and the String Theory Revolution: The Holographic Universe. 2004. World Scientific Publishing Company.

[2]- Explainer: What Is Antimatter?" Roger Jones. The Conversation, January 25, 2016.

[3]- What Is Antimatter?" Adam Mann. Live Science, December 13, 2021.

Hassan Ajami: Metapotentialism: Philosophical and Scientific Inquiries. 2024. Lambert Academic Publishing.

نظراً لأنّ الجسيمات دون الذريّة موجودة بالقوّة فقط وليست أكثر من مجرد إمكانيّات، مثل إمكانيّة إنتاج المادّة، يترتّب على ذلك إمكانيّة وجود المادّة المضادّة. ولو كانت الجسيمات دون الذريّة هي إنتاج المادّة بالفعل، لما تشكّلت إلّا المادّة. ولكن تلك الجسيمات مجرد إمكانيّات، مثل إمكانيّة تكوين المادّة. وهذا هو سبب وجود المادّة المضادّة أيضاً.

من ناحية أخرى، بما أنّ الجسيمات دون الذريّة هي إمكانيّة فاحتماليّة وجود المادّة قائم كوننا في الغالب من المادّة بدلاً من المادّة المضادّة. وهذا يدلُّ على أنّ تعريف الجسيمات دون الذريّة كإمكانيّات فاحتمالات إنتاج المادّة يتوافق مع، ويفسّر بنجاح، سبب امتلاء كوننا بالمادّة بدلاً من المادّة المضادّة.

بناءً على ما تقدّم، لا بدّ من القول أنّ نظريّة ما وراء الإمكانيّة التي تعرّف الجسيمات دون الذريّة هي نظريّة علميّة لأنّها قابلة للدحض، أي أنّه يمكن اختبارها تجريبياً على ضوء تنبؤاتها، كالتنبؤ بوجود عدد لا حصر له من الجسيمات دون الذريّة المختلفة. وبما أنّ هذه الجسيمات، وفقاً لهذه النظريّة، هي إمكانيّات وجود المادّة، في حين أنّ إمكانيّات وجود المادّة لا نهائيّة (نظراً لأنّ المادّة يمكن أن تكون في عدد لا حصر له من الحالات المحتملة المختلفة)، يترتّب على ذلك أنّ هناك عدداً لا نهائيّاً من الجسيمات دون الذريّة المختلفة. أمّا إذا كان هذا التنبؤ خاطئاً، بحيث لا يوجد عدد لا نهائيٌّ من الجسيمات دون الذريّة المختلفة، فإنّ نظريّة ما وراء الإمكانيّة التي تحلّل هذه الجسيمات ستكون خاطئة. وبذلك، تكون قابلة للدحض والاختبار على ضوء التنبؤ السابق ممّا يؤدي إلى الاستنتاج بأنّها نظريّة علميّة.

حسن عجمي «ما وراء ما بالقوّة: أبحاث فلسفيّة وعلميّة» الصادر بالّلغة الإنكليزيّة. 2024.

دار لامبرت- أميركا.



"من الإمكان الماهويّ إلى الفقر الوجوديّ" لمحمد بن رضا اللّواتي

قراءة وتحليل: آية علي - رهام مكّي
باحثان في الفكر الديني- سلطنة عمان

صدر حديثاً بعنوان "من الإمكان الماهوي إلى الفقر الوجودي" للباحث من سلطنة عمان محمد بن رضا اللواتي، وهو دراسة فلسفية معمّقة تبحث في المرتكزات والمباني التأسيسية لنظرية برهان الصديقين التي تشكل إحدى أهم أركان مدرسة الحكمة المتعالية للفيلسوف والحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي المعروف بـ "ملا صدرا" رؤية وجودية مفادها تفسير الكثرة في الواقع الخارجي على النحو الذي يعيدها إلى الوحدة كمصدر أول لظهورها. فالكثرة لا تضرُّ بالوحدة، إنّما تنبع من بطنها، وتعبير الديناني: «الاختلاف والكثرة نابعان من بطن الوحدة»^[1]. «زُلفه المبعثر يبعث على الاجتماع، لهذا يجب بعثرته أكثر»^[2].

بيد أنّ ثمة من الدارسين للحكمة المتعالية من قرّر خلاف ذلك!

[1]- الديناني، غلام حسين إبراهيم: القواعد الفلسفيّة العامّة للفلسفة الإسلاميّة، ج2، ص77.

[2]- الديناني، غلام حسين إبراهيم: حركات الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، ج2، ص301.

فالدراسة المُعنونة «بالنظام الفلسفيّ لمدرسة الحكمة المتعالية»، سعت لأن تبرهن بكلّ ما أوتيت من جهد، أن المرتكز الثاني بعد أصالة الوجود، أي «التشكيك الوجودي» يجعل من الحكمة المتعالية عاجزة عن إثبات الوحدة، بناء على أنّ هذا التشكيك مؤداه القول بواقعيّة الكثرة، وهذا أمر لم تشأ هذه الدراسة قبوله بتاتاً.

تقول الدراسة: «الفلاسفة الذين يلتزمون بأصالة الوجود والقائلون بالتشكيك في الوجود، لا بدّ لهم من الالتزام بالكثرة... ونتيجة ذلك - نتيجة القول بالتشكيك - أن يكون لدينا في الخارج أشياء وموجودات متكثّرة، وليس الموجود شيئاً واحداً وموجوداً واحداً»^[1].

أمّا الحلّ الذي تقترحه للكثرة فهو إرجاع الكثرة إلى المجاز! بإزاحة صفة «الوجود» عن فعل الله! إنّها «شؤون» و«مظاهر» مداها حدود المجاز.

يقول عبد الرسول عبوديت: «المراد أنّ كلّ ما يصحُّ إطلاق صفة المعلول عليه هو بنحو لا يصدق عليه بما هو مفاهيم مثل موجود وشيء وواقعيّة وأمثال ذلك. وهذا الكلام، وإن كان نفيّاً لكون الممكنات بمنزلة الأشياء والموجودات والواقعيّات المتكثّرة وحصرًا للموجوديّة والشئيّة والواقعيّة بالواجب بالذات الذي هو وجود مستقلّ وغير معلول ووحيد، لكنه يجعلها بمنزلة شؤون متكثّرة لهذه الواقعيّة الواحدة»^[2].

وهكذا، غدا فعل الله ليس موجوداً، ولا يمكن إطلاق «واقع» عليه، ولا إطلاق «شيء» عليه أيضاً، وإنّما مظاهر، هذا بعد قطع صلتها بالوجود!

ليس هذا فحسب، وإنّما لصقت الدراسة هذه المعالجة أيضاً بصدر المتألّهين نفسه عندما بلغ في اكتشافاته هرم «الفقر الوجودي».

في نقده لما قرّرت الدراسة بعنوان «النظام الفلسفيّ لمدرسة الحكمة المتعالية» يقول المؤلّف: «ومعنى هذا أنّ ثمة «شيرازيين اثنين» حبكا الحكمة المتعالية، وتعبير قد يرتضيه عبوديت ويوافقه خاقاني عليه: ثمة عقلان انهما في إعداد المنظومة المتعالية،^[3] الأول منهما، نحت أصالة الوجود ومراتبه التي لا تنفك عن حقيقته، لأجل إرجاع الكثرة إلى الوحدة، من دون إلغاء أيّ منهما، وإذا بالعقل الآخر للشيرازي، وعندما اكتشف أنّ المعلولات ليست إلّا روابط بالعلّة، انتبه إلى أنّه بلغ

[1]- المصدر السابق ج1، ص343.

[2]- عبوديت، عبد الرسول: النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ج1، ص322.

[3]- المصدر السابق، ج1، ص337. أيضاً: تقويم الطبيعة، ص139.

بهذا الاكتشاف الوحدة الحقيقيّة التي ينادي بها العرفاء، وأنّ منظومته الفلسفيّة الحاوية للتشكيك الوجوديّ لا تنتج تلك الوحدة، لأنّها تمنح للكائنات وجوداً. من هنا، هدم الشيرازي ما نحت باكتشافه ذاك»^[1]!

من المفيد القول أنّ استعراض الكُتُب لا يتمّ عادة هكذا، وإنما يتمّ عرض الأبواب والفصول بالترتيب، لكننا خالفنا هذه العادة في استعراضنا لقراءة دراسة «من الإمكان الماهويّ إلى الفقر الوجوديّ»، وفضلنا أن نقتحمها بتجاوز كلّ أبوابها وفصولها إلى بؤرة الارتكاز حيث يكمن سبب تأليفها كما نجزم.

لقد فضلنا أن نصل بالفارئ إلى أعمق بُعد، والذي يكمن في دفاع المؤلّف عن «التشكيك» بصفتة:

أولاً: لأنّه وجودي جداً.

ثانياً: لأنّ صدر المتألّهين قد بلغه من بطن أصالة الوجود، وكأنّ المؤلّف يريد القول أنّ خصوم التشكيك في الواقع هم خصوم أصالة الوجود، وليس لهم أن يتحدّجوا بها طالما هم معترضون على وليدها الطبيعيّ الذي هو التشكيك.

ثالثاً: لأنّ صدر المتألّهين بلغ التشكيك في أعماق الوجود، وهناك في بطن الوجود عشر على الفقر، خلافاً لمن أراد أن يصوره شيرازيّان اثنان أحدهما أسّس قواعد الحكمة المتعالية، والآخر ضحّى بها لأجل اكتشاف الفقر!

بعد قراءتين متتاليتين للدراسة محلّ العرض، وقضاء ساعات طويلة في آناء الليل وأطراف النهار في صفحاتها، يمكننا القول أنّها في الحقيقة قد كتبت للدفاع عن قاعدة التشكيك الوجوديّ بصفته المرتكز الثاني من مرتكزات برهان الصّدّيقين، والذي بتعطيله ينهدم البرهان نفسه. وهذا الدفاع يجريه اللواتي بنزع ما قدّمته كلّ من الدراسة المعنونة «بالنظام الفلسفيّ لمدرسة الحكمة المتعالية»، و«العرفان النظريّ أصوله ومبادئه»، من تصوّر عن قاعدة التشكيك وعن صلتها بصدر المتألّهين، وهذا الذي لوّح به المؤلّف في إهدائه عندما برّر سبب تأليف هذه الدراسة، قائلاً: «محاولة لتلميع المرتكزات، وجهد لإزاحة الغبار المتسرّب من شقوق الزمن عن معالم القواعد التي رفعت على كواهلها البرهان»^[2].

[1]- اللواتي، محمد بن رضا: من الإمكان الماهويّ إلى الفقر الوجوديّ: دراسة في مرتكزات برهان الصّدّيقين عند صدر الدين الشيرازي، ص91.

[2]- اللواتي، محمد بن رضا: من الإمكان الماهويّ إلى الفقر الوجوديّ: دراسة في مرتكزات برهان الصّدّيقين عند صدر الدين الشيرازي، الإهداء.

إذن، رغم التشابه بين بعض فصول هذه الدراسة، ودراسة أخرى كان المؤلف قد كتبها بعنوان «برهان الصديقين»، والتي صدرت عن المركز الثقافي العربي عام 2001م، إلا أنها تختلف عنها اختلافاً تاماً حين يصل المؤلف إلى المرتكز الثاني للبرهان، وهي قاعدة التشكيك الوجودي. وعندما نراجع نقد اللواتي للتصورات التي قدّمتها الدراسة المعنونة «بالعرفان النظريّ مقدّماته وأصوله»، نجده قد أفرز قرابة ثمانية تصوّرات عن الحكمة المتعالية جعلها في مرمى مناقشاته ونقده، وهي:

نقل الكثرة الوجودية إلى المظاهر، وقطع صلة المظاهر بالوجود، لأجل سحب وصف الواقعية للكثرة وإصاقها بالوجود الواجبيّ فحسب، ليكون الله هو الواقع وليس صنعه!
ما سوى الله ليس بشيء، وإنما صار شيئاً بالحيثية التقييدية، خلافاً لأصالة الوجود التي ترى أنّ الماهيات تكون في حاجة إلى هذه الحيثية، أمّا العالم فلا.

العالم بالنسبة إلى الله كما هي الماهيات بالنسبة إلى الوجود في عرف الحكمة المتعالية، خلافاً للحكمة المتعالية التي لا ترى هذه العلاقة بين الله تعالى وما سواه.

سحب صفة الرؤية العرفانية عن الحكمة المتعالية لتبنيها التشكيك الوجودي.

عجز الحكمة المتعالية عن إيجاد حلّ حقيقيّ لمشكلة الكثرة في علاقته بالوحدة.

العالم كان مصداقاً حقيقياً للعدم عند العرفاء، وعند صدر المتألهين كان مصداقاً حقيقياً للوجود، لكن الملاء صدرًا، وبعد اكتشاف الفقر، هدم قواعد الحكمة المتعالية نفسها التي ارتقاها ليلبغ قاعدة الفقر.

سحب صفة الوجود عن الكثرة، وبالتالي لا معنى للتشكيك الوجودي، وإنما يمكن تصحيح وجود التشكيك لكن في المظاهر المبتورة الصلة عن الوجود.

وحدة الوجود العرفانية تتبني الرؤية القائلة بأنّ ثمة حقيقة واحدة ذات شؤون، خلافاً للتشكيك الوجودي الذي يرى أنّ ثمة حقيقة واحدة ذات مراتب^[1].

نلاحظ في قراءتنا لهذه الدراسة كأنّها منذ اللحظة الأولى من كتابتها تريد بلوغ مضمّار مناقشة

[1]- اللواتي، محمد بن رضا: من الإيمان الماهويّ إلى الفقر الوجودي: دراسة في مرتكزات برهان الصديقين عند صدر الدين الشيرازي، الصفحات: 81، 90، 91، 92، 111، 114، 136 وما بعده. أنظر كذلك: بناء، يزدان بناء: العرفان النظري مبادئه وأصوله.

فلسفيّة صارمة جداً لكلّ تلك النقاط الثماني وغيرها التي تبتّتها دراسة «العرفان النظري».

تنبغي الإشارة إلى أنّ مناقشة فهم هاتين الدراستين الشهيرتين وغيرها للتشكيك، هو المرتكز الجوهرية لدراسة اللواتي، وهذا ما دعانا إلى أن نمسك بيد القارئ إلى موضوعها الرئيس.

تستند المناقشة على كلمات الملاً صدرا من جهة، ودراسات لكبار أساتذة الحكمة المتعالية من جهة أخرى، وخصوصاً مرتضى المطهري، والسيد الطباطبائي، والأكاديمي الطهراني غلام حسين الديناني وغيرهما من الباحثين في الحكمة المتعالية من قبيل كمال لزيق، وعادل بدر وشلبي وغيرهما، والتي تصبُّ في مجرى الوجود والواقعية، وهو المبنى الجوهرية في تمام منظومة الحكمة المتعالية، فخارج الوجود لا يوجد كلام، ولا توجد مظاهر، ولا تتحقّق المراتب إلاّ في بطن الوجود، والوجود فحسب.

في ضوء ذلك، نقول إنّ «الإمكان على صعيد الوجود، والذي عبّر عنه صدر المتألّهين بالإمكان الفقريّ، إنّما هو عين الفقر والتعلّق، ويُعدُّ نمطاً من الوجود. بعبارة أخرى: الارتباط المحض والتعلّق الصرف، هو نمط من الوجود، ولا يمكن عدّه اعتبارياً وانتزاعياً. من هنا نستشفُّ أنّ القول بأصالة الوجود أمرٌ لا يختصُّ بواجب الوجود، وإنّما يصدق على كلّ وجود»^[1].

إذن، فتقسيم الموجود إلى واجب وممكن، وحادث وقديم، وعلة ومعلول، ومجرّد وماديّ، وبالفعل وبالقوة، وما إلى ذلك، ينبع من الوجود نفسه، ولذلك ينبغي البحث عن الإمكان الفقريّ في الوجود نفسه»^[2].

لقد غلب على فهم عبوديت، أنّ اكتشاف صدر الدين الشيرازي للوجود الرابط، أو مرتبة الفقر الوجودي، مساوق لاكتشاف مرتبة من اللاوجود، وبتعبير عبوديت: الشؤن! في حين أنّ صدر الدين، الذي فرغ تَوْأً من نحت أصالة الوجود، عثر في داخلها على التشكيك، ثمّ أقرّ بأنّ مجرى العلية هي الوجود، وأنّ أثر الجعل والصادر عن وجوب الوجود لا يمكن أن يكون غير الوجود. وبناءً عليه، انتهى إلى أنّ الوجود «الرابط من سنخ الوجود أيضاً»^[3] ودلائل هذه القواعد كلّها، سقناها لك، فيتّضح جلياً أنّ معادلة الشؤن بأمر خارج الوجود تقف أصالة الوجود بوجهه بكلّ حزم. في هذا السياق، يقول المطهري: «إنّ نظرية الفقر الوجودي التي جاءت في عرض النظريّات

[1]- الديناني، غلام حسين إبراهيم: حركات الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، ج2، ص328.

[2]- الديناني، غلام حسين إبراهيم: القواعد الفلسفيّة العامّة في الفلسفة الإسلاميّة.

[3]- الديناني، غلام حسين إبراهيم: حركات الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، ج2، ص381.

الثلاث المتقدمة نتيجة يقينية لأصول الحكمة المتعالية، وهي ترتبط قبل كل شيء بنظرية أصالة الوجود والتشكيك الوجودي»^[1].

في ضوء ما تقدم، نعتقد بأن اللواتي تمكن بامتياز من دحض التصورات التي ساقتها دراسة العرفان النظري، وكذلك النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية في ما سعتنا لأجله، وهو سحب المراتب عن الوجود والواقعية ورميها في مردم المظاهر، وبالتالي إسقاط المرتكز الثاني من مرتكزات برهان الصديقين، وهي قاعدة التشكيك، التي بهذه المناقشات النقدية عادت لتكون، وكما يُعبر عنها المطهري: «سمة وجودية»^[2]. وأن «الإمكان الفقري يجب البحث عنه في الوجود» وليس في خارجه^[3].

هكذا يخلص المؤلف إلى الاتفاق التام مع الديناني عندما يقول: «إذن، الوجود الرابط نوع من الوجود الذي يُطلق عليه اسم وجود في غيره، ووجود ليس في نفسه، ولا لنفسه، ولا بنفسه. ورغم ذلك فهو وجود واقعي له جذور في الخارج». (الديناني، غلام حسين الابراهيمي: القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية. ج 2، ص 18)، وبالتالي الاختلاف التام مع كل من عبوديت ويزدان بناء وغيرهما ممن ناقشهم اللواتي في دراسته هذه.

الأمر المثير الآخر الذي قد يكون جديراً إلفات القارئ إليه هو المناقشة الصارمة الأخرى التي أجراها المؤلف للاتجاه الذي يرى أن الحكمة المتعالية عبارة عن صفحات برهانية لكشوفات عرفانية وقعت لابن عربي!

لقد سعى المؤلف جاهداً لتزييف هذا التصور، فكتب يقول: «تتطلب هذه المرحلة من التحقيق، أن نفتح حدقات أعيننا على اتساعها، لنرى أن تأسيس الحكمة المتعالية مستند تماماً إلى المزج بين البرهان والعرفان، ومزج هاتان بالقرآن، - كما سيأتي ذكره - بإعادة الشيرازي إلى حقل تبعية مناهج العرفاء، لتصبح الحكمة المتعالية استرجاعاً لمكاشفات ابن عربي وتلامذته، وهدماً لتأسيس الحكمة المتعالية، ومخالفةً لصريح أقواله التي نقلناها قبل حين»^[4].

إلى ذلك، نبه المؤلف إلى مصطلح جديد يُعد من ابتكارات الملاً صدرا، وهو «البرهان الكشفي»^[5]. فهو يتحدث، ولأول مرة، عن مرافقة لصيقة جداً للعقل بالكشف، واندماجه به، وأن

[1]- الطباطبائي، محمد حسين: أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ج 2، ص 256.

[2]- الطباطبائي، محمد حسين: أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ج 2، ص 69.

[3]- الديناني، غلام حسين الابراهيمي: القواعد الفلسفية العامة للفلسفة الإسلامية، ج 2، ص 77.

[4]- اللواتي، محمد رضا: من الإمكان الماهوي إلى الفقر الوجودي، ص 23.

[5]- الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية، ص 5.

الحكمة المتعالية هي هذه تمامًا. إنها جعل العقل رفيق الكشف في رحلته المعرفية، مع سمة إضافية وجوهريّة لها، وهي أنّ الأمر والنهي في هذه الرحلة هو الفرقان وليس البرهان أو العرفان.

إذن، «الوجود والعقل صارا عند الملاماً صدرا حقيقة واحدة»^[1]، وحيثما يممّ الوجود وجهه، فالعقل يكون في أثره. وحتى العشق، بصفته وجوداً، فالعقل يوجد عنده أيضاً.^[2] هذه هي الميزة التي يختلف الشيرازي بها عن عرفاء زمانه، وهي ليست التي يمكن تجاوزها بسهولة. إنها توجد فرقاً جوهرياً حاسماً جداً بجعل البرهان في الحكمة المتعالية من غير الممكن فكّه، إطلاقاً، عن الكشف والشهود. «فهو عقل تحت هداية الشهود، متحلّ بالنور المعنويّ، وكأنّ يد روح القدس ترعاه وترافقه في سيره وحركته العقلية».^[3]

من وجهة نظرنا، أنّ المؤلف لم يبقِ للدعوى التي يناقشها هنا - وهي حشد الدلائل العقلية على مشاهدات ابن عربي العرفانية - قاعدة تستند إليها، لما سطر الدلائل المتنوّعة على أنّ القواعد الأساس للحكمة المتعالية كأصالة الوجود والحركة في الجوهر واتحاد العالم بالمعلوم وغيرها، كلّها نتاج مشاهداته العرفانية ولا صلة لها مطلقاً بابن عربي.

إنّ الحراك الثقافيّ والمحاكاة الفكرية والمناقشات الفلسفية التي تمتلئ بها أوراق هذه الدراسة ضروريةٌ للغاية لهذا الحقل، وهي مؤشّر على أنّ العناوين مهما تكون براقية، إلّا أنّها لا ينبغي أن تفلت من قبضة التحقيق الجادّ.

كم كان صدر المتألّهين في حاجة إلى هذه المحاجة التي تدافع عن قواعد حكمته المتعالية وتبرهن على ثباته عليها حتى النهاية.

وعليه، فإنّ القراء الأعزاء مدعوون إلى رحلة استكشافية محفوفة بمحاورات عالية الدقّة، تدلّ على الجهد الهائل الذي بذله المؤلف لتنقيح المسائل، مستنداً في ما أجراه من تحقيق ومناقشة إلى صريح كلمات الملاماً صدرا كميّار لا يقبل البديل.

[1]- جرادي، شفيق: العقل في جدليّاته، ص 17. ضمن: المعرفة الدينية جدلية العقل والشهود لمجموعة من الباحثين.

[2]- الديناني، غلام حسين: العقل والعشق الإلهي الاختلاف والانسجام، ص 80. ضمن: المعرفة الدينية جدلية العقل والشهود.

[3]- شيرواني، علي: نظرة في الخصائص المنهجية لمدرسة صدر المتألّهين، ص 62.

لائحة المصادر والمراجع

1. جرادى، شفيق: العقل في جدلياته، ص 17. ضمن: المعرفة الدينية جدلية العقل والشهود لمجموعة من الباحثين.
2. الديناني، غلام حسين ابراهيم: القواعد الفلسفية العامة للفلسفة الإسلامية، ج 2.
3. الديناني، غلام حسين ابراهيم: حركات الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، ج 2.
4. الديناني، غلام حسين: العقل والعشق الإلهي الاختلاف والانسجام، ضمن: المعرفة الدينية جدلية العقل والشهود.
5. الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية.
6. شيرواني، علي: نظرة في الخصائص المنهجية لمدرسة صدر المتألهين.
7. الطباطبائي، محمد حسين: أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ج 2.
8. عبوديت، عبد الرسول: النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ج 1.
9. اللواتي، محمد بن رضا: من الإمكان الماهوي إلى الفقر الوجودي: دراسة في مرتكزات برهان الصديقين عند صدر الدين الشيرازي، الإهداء.
10. اللواتي، محمد رضا: من الإمكان الماهوي إلى الفقر الوجودي.
11. المطهري، مرتضى: محاضرات في الفلسفة الإسلامية.

Synopses of Essays in the Fifth Issue of

‘Ilmol-Mabda’

“Philosophy Beyond Possibility” by Professor Hassan Ajami**The ultimate truth of the universe has nothing but reality behind it**

“Philosophy Beyond Possibility” is a new book published in the United States of America by Professor Hassan Ajami, professor of philosophy at Arizona State University. This book, which examines the philosophy of cosmology, is added to a number of books published in English and Arabic, in which the author sought to establish a new philosophical climate that blends classical philosophical abstraction with the world of physics, both theoretical and applied.

* * *

“From essential possibility to existential poverty”**A study on the foundations of Burhan Al-Siddiqin by the Omani researcher Muhammad bin Redha Al-Lawati****Reading and analysis: Aya Ali | Reham Makki****Reading in a book**

Recently published, entitled “From Essential Possibility to Existential Poverty” by the researcher from the Sultanate of Oman, Muhammad bin Reza Al Lawati, it is an in-depth philosophical study that examines the foundations and foundational buildings of Burhan al-Siddiqin’s theory, which constitutes one of the most important pillars of the school of transcendent wisdom by the philosopher and divine sage Sadr al-Din al-Shirazi, known as “Mullah Sadra.”

Abstract

cherishes and sustains you)?” (Al-A’raf, 172). Man is a creature within whom the entire world is enclosed, and the divine order that exists in the world is also revealed through him. Hence, hearing is a representative expression in man parallel to the movement of the divine order spread in this cosmos.

* * *

SUFISM AND THEOLOGY" KALAM": WHAT IS THE RELATIONSHIP

NAJI AL-HIJLAWI

The relationship between scientific fields in general and religious ones in particular represents a fertile topic that requires contemplation and study through a comparative approach in order to identify elements of coalition and difference. In this context, this research sought to draw the relationship between Sufi mysticism on the one hand, and theology on the other hand. If it is common in Islamic culture that Sufis rely on intuitive knowledge as opposed to the intellectual knowledge of theologians, then the one who meditates on the religious heritage encounters a diversity of opinions and a multiplicity of visions that reveal points of intersection at which the Sufi speaks and where the speaker stumbles. There is no surprise in this, as Sufism and theology are cultural products that stem from a knowledge base originating from the Holy Qur’an.

* * *

seeing the active essence in the image and returning to the receptive essence through the ritual.

There is a visual symbol, an auditory symbol, and a kinetic symbol, all of which seek to move away from the apparent in pursuit of the hidden, and from the accidental to the essential, as well as the departure from the form to the essence. Let us seize the opportunity to point out that the noble person tends to see the essence in the display, while the degenerate person tends to reduce the essential manifestations to trivial, accidental incidents. Only the sense of the sacred is the criterion of a person`s worth.

From this standpoint, Islamic art encompasses two aspects, the first of which is the phenomenological aspect apparent in colors and shapes, which express the world of manifestation, and the second of which is the world of the unseen, Which is expressed in the abstraction of forms from colors and worldly momentum..

* * *

Hidden symbols of spirituality

An analytical study of the rituals of " alsamae" hearing the "altariqat almwlwya" Mawlawi order

Delaver Gurrer | Batoul Gurrer

The “alsamae” ritual performed by Sufis has been associated with Maulana Jalaluddin Rumi and the altariqat almwlwya, since the early ages of the history of Sufism, These rituals are an expression of the " hal alwajd" state of ecstasy that came from him, based on his belief in the musical taste that has occurred to man since God took His covenant from him by saying, “Am I not your Lord (who

Phenomenology is concerned with the things themselves The possibility of ontology as phenomenology between Husserl and Heidegger

This article by the French philosopher Jean-Hippolyte attempts to outline an interpretive view for the word phenomenology in its usage connotations, as stated in the writings of the pioneer of phenomenology, Edmund Husserl, and what the philosopher of Being and Time, Martin Heidegger, worked on. Here, the lines of correspondence and contrast between the two visions will be shown to us, despite their intersection on a common thesis that constitutes an advanced case in the phenomenological lesson of modernity and post-modernism. What is meant by this common thesis is the following: "Let us contradict the things themselves," or to understand the things themselves if we want to understand the reality of phenomena and their subjective essence.

* * *

PHENOMENOLOGY OF ISLAMIC ART, THE AESTHETIC EXTENSION BETWEEN THE WORLDS OF THE UNSEEN AND THE WITNESSED

HAMADA AHMED ALI | ZAINAB ABDEL HAMID

Every sacred symbol or art is a 'guiding form' to a 'saving ritual', and the 'image' reveals the active essence where the ritual tends to bring us back to the essence from which we arose, and He alone exists, Glory be to Him, and all of this relates to the art of ritual 'liturgy' in terms of beauty. Pristine nature on the other hand, that is, the symbolism of concepts and the ritual of understanding, or

legal and moral designations. “aljala’i” is the appearances and manifestation of the essence of God Almighty, for Himself and in His essence, and “aliastijla’i” is the appearances and manifestation of the Self of Truth, for Himself and in His moral appointments. This article attempts, through the descriptive-analytical approach, to conduct a comparative study into the relationship of divine revelation and revelation to the perfect human being from the point of view of revelation and the Ibn Arabi school. It will become clear that the ultimate goal of God Almighty in creating the manifestation and appearances is to see His perfections in a different appearance and mirror. Here, we can talk about the characteristics that a person must possess in order to reveal through him the secret of truth "Allah" to truth.

* * *

**The facts of the unseen and its witnesses
manifestation "altajaliy " and clarification“aljala’i” in the
sphere of comparative phenomenology**

Mahmoud Haider

**Thinker and professor of philosophy and comparative theology
- Lebanon**

Researcher Mahmoud Haider approaches the topic of the unseen based on the concepts of manifestation "altajaliy " and clarification “aljala’i” in the Islamic and Asian Sufi spaces. The researcher sees an intersection stating that Sufi knowledge, with the secrets it contains related to the spirituality of the human being, is a common knowledge among human civilizations. This is what the German philosopher and theologian Rudolf Otto pointed out when he revealed in his lecture entitled: “The Esotericism of the East and the Esotericism of the West,” the existence of similar structures in the phenomenon of Sufism, regardless of spatial locations and historical periods.

Abstract

Invisibility to appearance and clarity, without this appearance leading to a violation of existential monotheism. We also review the knower’s own theory of how to “be singled out existence” in its phase variation phases and conditions, starting from “oneness,” then “monism,” to “scientific presence and fixed objects,” all the way to “creative appearances,” and the basic pillar is the theory of “the secret of divine fate” “And its fundamental role in the The real manifestation of the world.

* * *

A phenomenological, analytical view of divine action

Walter Stice

In this article, taken from one of the chapters of his well-known book “Religion and the Modern Mind,” the British philosopher and ethicist Walter Stace (18861967-) enters a highly important metaphysical field, that which is concerned with If God wills and his will to reveal the world of beings. Contrary to what modern philosophy has concluded, he believes that there is a divine purpose in creating the world, and that knowing it is the ultimate goal that the human mind must realize through understanding and attention. Therefore, in this study, he tries to bring to mind - as much as possible - what he considers to be God’s purpose in revealing the world of beings, adopting the language of phenomenological analysis of divine action.

* * *

PERFECTION OF DIVINE ELUCIDATION " ALIASTIJLA'I" THROUGH THE PERFECT HUMAN BEING, ROOTING THE CONCEPT IN LIGHT OF REVELATION AND THE IBN ARABI SCHOOL

Muhammad Mahdi Gurjian | Siddiqa Mohammadi

“aljala'i” clarification and “aliastijla'i” elucidation are two mystical terms intended to identify the system of the world of existence, and they include all

“alteration in the divine will” The Mutability of God's Will, has been and continues to be an important philosophical issue associated with the nature of relating the creatable with the eternal. It was covered with a state of ambiguity and mystery due to its contradiction with the issue of the impossibility of change and alteration in the Divine Knowledge.

The research deemed it necessary to study this issue as a comparative philosophical study between the foundations of the philosopher Muhammad Baqir al-Mirdamad, the founder of the School of Yemeni Wisdom, and the foundations of the philosopher Muhammad Sadr al-Din al-Shirāzi, known as Sadr al-Muta'lihīn, the founder of the Transcendent Wisdom School.

In one hand, "The Mutability of God's Will" according to al-Mirdamad is confined to formative matters in the world of "The Time" (The Matter), because of its limitation in the finite duration of manifestation and to the lack of continuity in its flow from the efficient cause. "The Mutability of God's Will" is not accepted by the worlds of "Time" and "Eternity".

On the other hand, Sadr al-Muta'lihīn divided the concept of "The Mutability of God's Will" into two types: Confirmative and Affirmative. First, the Confirmative type is when erasure and affirmation take place in the partial celestial souls, considering them as part of the Divine Knowledge hierarchy. The Affirmative type involves the connection of the souls of prophets and saints with the partial celestial souls to receive two different reports that are related to one subject.

* * *

The real manifestation of the world from a gnostic perspective

Fadi Nasser

In this research, we will learn about the knower's vision of the emergence of this existence, and how it emerges from Immanence and

Our current thesis deals with the largest concepts in negation of the founding principle of the phenomenology of the unseen, by which I mean; The concept of atheism and denial of the founding principle of divine civilization; I mean the principle of divine, transcendent and super existence prevailing in the world. This denial invokes a materialistic, sensory epistemology that seeks to annihilate any ultra-metaphysical divine knowledge. Divine knowledge cannot be founded before dismantling and analyzing the atheistic conceptual structure, before quest to understand it, and clarify its contradiction by demolishing its epistemological, ethical, and sociological foundations.

In a brief word: It is not possible to establish a universal human divine civilization before dismantling and undermining the materialistic, sensual atheistic concepts, which is an obstacle that prevents the acceptance of the superior and prevents the completion of the path towards recognizing the existence of the divine mind; The Creator of the world and of the existence, and the One who cares for it from beginning to end.

The Greek philosopher Plato's proposal is the first philosophical epistemological treatment, in the history of Western thought - as far as I know - that attempted to dismantle and refute skeptical atheistic concepts. Here comes the importance of our thesis in establishing a priori principle. It can be built on and exploited epistemologically and philosophically, especially since it is the product of a great mind by a philosopher whom Muslims have called a remarkable name: Plato: the Divine Philosopher.

* * *

**APPEARANCE "ALBADA" IN DIVINE KNOWLEDGE , A
COMPARATIVE STUDY OF THE CONCEPT BETWEEN MIRDAMAD
AND MULLA SADRA**

MUHAMMAD ALI ISMAILI

The problem of "Badā" meaning: "revealing after concealing" or

Al-Ṭabāṭabā'ī and William Lane Craig, both argue that there is a compatibility between Divine Foreknowledge and human choice, as they consider the connection between Divine Knowledge and human actions comes from the knowledge of the Divine Knowledge of the conditions, reasons, and occurrences of the action. Albeit, with a difference in that Al-Ṭabāṭabā'ī believes this type of knowledge arises from God's immediate knowledge of the series of causes and reasons. On the contrary, William Lane Craig sees God's Knowledge of the conditions of the action is happening by God's middle knowledge of the conditions that is containing counterfactuals of choice! Through this article, and after reviewing the solutions proposed by both thinkers for this issue, their approaches are practically applied.

Finally, it is essential to note that the theory of the middle knowledge, due to the challenges it faces, cannot be considered a definitive solution to the Eternal Divine Knowledge and human choice issue. However, by redefining choice once again, as believed by the prominent scholar Ṭabāṭabā'ī, and aligning with both thinkers, a theory can be presented regarding the relationship between Divine Knowledge and human voluntary actions. This theory is based on God's knowledge of human actions through His knowing of the occurrence of the action with all of its conditions. Since human choice is one of the conditions for performing an action and carrying it out, hence, the Divine Knowledge is related to the action that the individual brings about by their choice and free will.

* * *

APRIORI- EXAMINATION OF THE PHENOMENOLOGY OF THE UNSEEN, A SOCIO-ETHICAL APPROACH TO ATHEISM

ASHARAF EL-DIN ABED AL- HAMID

Pre-examination of the phenomenology of the unseen: Plato and the socio-ethical analysis of atheism, a concept and a phenomenon:

though Bonhoeffer agreed with Barth's criticism of liberal theology, he rejected Barth's method based on act (i.e., an idealistic approach) in favor of an ontological approach based on an analogical application of Heidegger's concept of being. As we will see, Bonhoeffer is motivated by a desire to retrieve vital aspects of Luther's theology of the cross in which God's self-revelation is tangibly present: God as Wholly Present instead of Wholly Other. Bonhoeffer thus develops what can be called a crucicentric body-theology in which the body of Christ becomes the body of Christ-followers, that is, the Church. Though the analogical retrieval of Heidegger implies, on its reverse side, a critique of Heidegger's self-enclosed atheistic methodology, Heidegger's influence, as an aid to retrieve the *theologia crucis*, lingers in Bonhoeffer's later work

* * *

**ALLAH'S ETERNAL KNOWLEDGE IN HIS MANIFESTATIONS,
STUDY OF THE ISSUE OF HUMAN CHOICE BETWEEN WILLIAM
CRAIG AND ALLAMA TABATABAI**

AL- RASOUL KASHFI

The issue of Divine Knowledge and human choice is one of the fundamental topics addressed in Islamic theology, Islamic philosophy, Christian theology, and Western philosophy, while others had tried to prove that there are contradictions between Eternal Divine Knowledge and human choice! They believed based on these contradictions that if God is all-knowing (He is aware of everything), therefore, He had foreknowledge of human actions! That's makes a person's actions a necessary thing, and simultaneously is depriving him of his free will and hence, he isn't capable of choosing the opposite, which contradicts with his power of choice. However, others argue that there is no contradiction between these two issues or beliefs, seeking to clarify how the Initial Divine Knowledge is connected to human actions without impeding their choice and freedom of will.

Abstract

Synopses of Essays in the Seventh Issue of 'Ilmol-Mabda'

PHENOMENOLOGY OF THE UNSEEN, REVELATION OF WHAT IS ENTITY OR BONHOEFFER'S INVESTMENT IN HEIDEGGER'S ONTOLOGY

Josh de Keijzer | St. Paul, Minnesota

The relationship between Dietrich Bonhoeffer and phenomenology has largely been overlooked ever since Bonhoeffer scholarship came to maturity, somewhere in the sixties of the previous century. Yet an elucidation of that relationship could be of help in integrating various parts of Bonhoeffer's theology and understanding important theological decisions Bonhoeffer makes. Bonhoeffer's relationship with Martin Heidegger has been the subject of some debate. While some have focused on Bonhoeffer's critique of Heidegger, other, more recent contributions have stressed the influence. While both must be seen as complementary, the latter shed light on how phenomenology influenced Bonhoeffer as he sought to formulate his theological method.

This article will trace the work of those who have spoken on the positive relationship between Heidegger and Bonhoeffer and will attempt to show how and why Bonhoeffer's postdoctoral thesis, *Act and Being*, was quite heavily influenced by topics that Heidegger put on the agenda in *Being and Time*. In order to arrive at my conclusions, I will touch on Bonhoeffer's interaction in *Act and Being* with Karl Barth (especially Barth's essay "Fate and Idea") so as to show that,



Table of Contents

Fields of theorization

- **SUFISM AND THEOLOGY" KALAM": WHAT IS THE RELATIONSHIP**
- NAJI AL-HIJLAWI262

Treasure Trove of Books

- **"PHILOSOPHY OF PHILOSOPHY" BY THE ISLAMIC PHILOSOPHER YAIID ALLAH YAZDAN BANAH**
TOWARDS CREATING NEW CONCEPTS FOR ISLAMIC METAPHYSICS
- READING: ABDUL KARIM AL-BITAR280
- **WHAT IF "IMPOSSIBLE PHYSICS" BECAME POSSIBLE? PHILOSOPHY, SCIENCE AND RELIGION IN LIGHT OF DIMENSIONAL PHYSICS**
- NERMIN ABU KHALIL287



Table of Contents

- PERFECTION OF DIVINE ELUCIDATION " ALIASTIJLA'I" THROUGH THE PERFECT HUMAN BEING, ROOTING THE CONCEPT IN LIGHT OF REVELATION AND THE IBN ARABI SCHOOL

- MUHAMMAD MAHDI GURJIAN AND SIDDIQA MOHAMMADI176

- THE FACTS OF THE UNSEEN AND ITS WITNESSES, MANIFESTATION " ALTAJALIY " AND CLARIFICATION"ALJALA'I" IN THE SPHERE OF COMPARATIVE PHENOMENOLOGY

- MAHMOUD HAIDER192

PHENOMENOLOGY IS CONCERNED WITH THE THINGS THEMSELVES, THE POSSIBILITY OF ONTOLOGY AS PHENOMENOLOGY BETWEEN HUSSERL AND HEIDEGGER

- JEAN-HIPPOLYTE220

Arts

- PHENOMENOLOGY OF ISLAMIC ART, THE AESTHETIC EXTENSION BETWEEN THE WORLDS OF THE UNSEEN AND THE WITNESSED

- HAMADA AHMED ALI - ZAINAB ABDEL HAMID 230

- HIDDEN SYMBOLS OF SPIRITUALITY, AN ANALYTICAL STUDY OF THE RITUALS OF " ALSAMAE" HEARING THE "ALTARIQAT ALMWLWYA" MAWLAWI ORDER

- DELAVER GURRER AND BATOUL GURRER 252



Table of Contents

INTRODUCTION

- THE PHENOMENOLOGY OF THE UNSEEN: REVEALING IT IS THE SAME AS CONCEALING IT

- MAHMOUD HAIDAR..... 7

Issue Folder

- PHENOMENOLOGY OF THE UNSEEN, REVELATION OF WHAT IS ENTITY OR BONHOEFFER'S INVESTMENT IN HEIDEGGER'S ONTOLOGY

- JOSH DE KEYSER 30

- ALLAH'S ETERNAL KNOWLEDGE IN HIS MANIFESTATIONS, STUDY OF THE ISSUE OF HUMAN CHOICE BETWEEN WILLIAM CRAIG AND ALLAMA TABATABAI

- AL- RASOUL KASHFI 58

- APRIORI- EXAMINATION OF THE PHENOMENOLOGY OF THE UNSEEN, A SOCIO-ETHICAL APPROACH TO ATHEISM

ASHARAF EL-DIN ABED AL- HAMID 84

- APPEARANCE "ALBADA" IN DIVINE KNOWLEDGE, A COMPARATIVE STUDY OF THE CONCEPT BETWEEN MIRDAMAD AND MULLA SADRA

- MUHAMMAD ALI ISMAILI 112

- THE REAL MANIFESTATION OF THE WORLD AND THE THEORY OF THE SECRET OF FATE , AN INDUCTIVE VIEW FROM THE PERSPECTIVE OF THEORETICAL KNOWLEDGE

- FADI NASSER 130

- DIVINE PURPOSE IN CREATING THE WORLD , A PHENOMENOLOGICAL, ANALYTICAL VIEW OF DIVINE ACTION

- WALTER STICE.....160

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

7

A Scholarly Peer-Reviewed Quarterly Journal on
Metaphysical Knowledge and Divine Wisdom
Seventh issue- 1445 A.H. – Autumn 2023 A.D.

Editor-in-Chief

Mahmoud Haidar

Scholarly Advisor

Sayed Ali Moussawi

Suleyman Uludag

Mustafa Al-Nashar

Managing Editors

Ihsan Haidari - AlHuthaili AlMansar- Mohammad Ali Mirzaii

Idriss Hani - Ghaidhan Sayyed Ali- Dilaver Gurer

Scientific Peer-revision Council

Mohamed Mahjoub (**Tunis**)

Muhammad Yahya Babah (**Mauritania**)

Habibullah Babaii (**Iran**)

Kenza AlQassmi (**Morocco**)

Yassin Bin Obeid (**Algeria**)

Bakri Alaa Addin (**Syria**)

Saber Aba Zeid (**Egypt**)

Jaafar Najm Nasr (**Iraq**)

Amin Youssef Audeh (**Jordan**)

Hoda Niimah Matar (**Lebanon**)

Director-in-Charge

Qassem Toufaily

Executive Editor

Khodor Ibrahim Haidar

Design and Art Direction

Red Design Company

For Contact

Website: www.ilmolmabdaa.com

Email: ilmolmabdaa@gmail.com

Tel: 009611 – 305347

00961 – 13540762

00961 – 1908993

PO Box: 113/ 5748 - Beirut, Lebanon

ILMOLMABDAA



A Scholarly Peer-Reviewed Quarterly Journal on
Metaphysical Knowledge and Divine Wisdom
Seventh issue- 1445 A.H. – Autumn 2023 A.D.

