علم المبدأ
ILMOLMABDAA

مجلس الأمناء

(بحسب الترتيب الألفبائي)

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

علم المبدأ
ILMOLMABDAA

4

فصليّة علميّة محكّمة تعنى بمعارف الميتافيزيقا و الحكمة الإلهيّة

العدد الرابع - ٩٩٩هـ - شتاء 2023م

رئيس التحرير

محمود حيدر

المجلس العلمي الاستشاري

سيد علي الموسوي | مصطفى النشّار

مدراء التحرير

إحسان الحيدري - الهذيلي المنصر - محمدعلي ميرزائي

إدريس هاني - غيضان السيّد علي

مجلس التحكيم العلمي

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

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

تواصل

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

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

ص.ب: 113/5748 - بيروت - لبنان

فهرس المحتويات

مفتتح **التمهيد إلى ميتافيزيقا بَعديّة**.....٧

محمود حيدر

المحور

الميتافيزيقا النوريَّة

تأصيل أنطولوجيا الوجود في حكمة الإشراق لدى السهروردي

ـ يد الله يزدان پناه ٢٤

التفكير في الماوراء

اختبارات أرسطو في بناء المعرفة الميتافيزيقية

ـ رسول محمد رسول ٤٤

ميتافيزيقا وحدة الوجود بين الرّواقيَّة وأفلوطين

تأصيل مقارن للمباني النظرية

ـ مصطفى النشار ٥٨

الأبعاد الميتافيزيقيَّة للصورة الإنسانيَّة

ـ دراسة في فلسفة العارف بالله أحمد بن علوان اليماني

عبد الله محمد علي الفلاحي ٧٤

ميتافيزيقا الحضور والمشاهدة

بحث في أصول ومبادئ الرؤية الكونيَّة العرفانيَّة

ـ فادي ناصر.....١٠٦

المكانة الميتافيزيقية للجسم الطبيعي في فلسفة ملَّا صدرا

دراسة مقارنة بصدد التحوُّل المستمرُّ للـ«الذرَّات»

ـ فريد حجتي | مهدي منفرد | حبيب الله رزمي ١٢٨

إقبال الميتافيزيقا وإدبارها

محاولة للانتقال بالفلسفة إلى طور ما بَعدي

ـ غيضان السيد علي ١٥٢

فهرس المحتويات

ميتافيزيقا المثنَّى
دُربة العُرَفاء إلى توحيد الله وتوحيد العالم
ـ محمود حيدر ١٧٠

إشكالية الله في ميتافيزيقا مارتن هايدغر
مفهوم الكينونة ومسألة الإله الشخصي
ـ هانس كوكلر ٢٠٦

محاورات

ـ الفيلسوف النمساوي المعاصر هانس كوكلر:
هايدغر لم يفكّر في شيء غير الله ولا يتحدث إلاَّ عنه
ـ حاوره في فيينا: د. حميد لشهب ٢١٨

حقول التنظير

تصويبات منهجية لمدوَّنات ميشال شودكيفيتش حول إبن عربي
ـ عبد الباقي مفتاح ٢٢٨

ـ سوسيولوجيا التصوُّف
مبتدأ التشكل وسيرورة التمثُّل في العالم الإسلامي
ـ كنزة القاسمي ٢٤٤

فهرس المحتويات

أفنان

ـ الميتافيزيقا ـ لوجيا
في إمكان (مفهمة) الفلسفة والحكمة والعرفان علميّاً

ـ حسن عجمي..... ٢٥٢

مكنز الكتب

ـ «الإنسان والوحش» للفيلسوفة البريطانية ماري ميدغلي

عرض وتحليل: أ.د/ حمادة أحمد علي ٢٧٢

ـ كيف يمكن قيام ميتافيزيقا؟

نقد الرؤيتين الإغريقيّة والكانطيّة في التأسيس لعلم الوجود

ـ كريم عبد الرحمن ٢٧٨

ترجمة الملخصات

..... ٢٩٤

مفتــتح

التمهيد إلى ميتافيزيقا بَعديّة

محمود حيدر

ما كان للقول على استئناف الميتافيزيقا أو تمديد آفاقها، ضربًا من رغائب لا طائل منها. فلو لم يكن لذلك من داعٍ يستحثُّ على الاستئناف لبَطُل المدَّعى. البداهة المنطقيَّة تبيِّن أنَّ كلَّ مستأنَفٍ مسبوقٌ بوقفٍ ما أو بإيقافٍ ذي علَّة: إمَّا لوهنٍ قد اعتراه، وإمَّا لِميَلٍ عن الصوابِ وَجَبَ تقويمه، أو لاعتلالٍ تكوينيٍّ أوقَفَه عن النموِّ والديمومة.

وما كان لنا أن نصوغ العنوان بعبارة "التمهيد إلى.." إلَّا لبسط مسافة ضروريَّة مع ما يُراد استئنافُه. فالعبور من "الماقبل الموقوف" إلى "ما بعد" لم تكتمل أركانه بعد، يقتضي تسويغًا معرفيًّا لمفهوم يؤملُ أن يتَّخذ مكانًا مرموقًا في منفسحات التفكير. وعليه، فإنَّ دلالة "التمهيد إلى" تومئ إلى سفرٍ فكريٍّ يُفترض مكابدةُ وعثائه لكي نفلح بـ "المابعد"، أو أن نتقرَّب إليه على أدنى تقدير. ولأنَّ الميتافيزيقا المستأنَفة التي نسعى لتسييلها، ترنو إلى مجاوزة "الماقبل" الميتافيزيقيِّ، فهي محمولةٌ على ملء فراغ أنطو- إبستمولوجيٍّ طال أمدُ نسيانه في تاريخ الفلسفة. أمَّا المسافة التي أنشأناها كتمهيد للمابعد فقد اختزنت معانيَ الختام والبَدءَ معًا، أي: ختامُ ميتافيزيقا استنفدت أغراضَها، وبَدءُ أخرى تريد القيام بمهمَّة إحيائيَّة لعلم الوجود. ولكي نبيِّن أكثر، اعتمدنا الفرضيَّة التالية: تنطوي الميتافيزيقا على معضلة فهمٍ لاسمِها ونعتِها وهويَّتِها. ولمَّا نظر إليها الأوَّلون ولحق بهم الآخرون، قاربوها كعلمٍ يستفسرُ ما يمكث

وراء الطبيعة لكي يتعرَّفوا على المبدأ والأصل. لكنَّ الذي رَسَخَ في واقع الأمر، أنَّ ملحمة الاستفسار والمساءلة ستدور على غير هدى مدار الطبيعة. ثمَّ طفقت تفسِّر العالم وفق معياريَّات العقل الفيزيائيِّ ومقولاته، ثمَّ لتأتي الحصيلة المنطقيَّة أنَّ الميتافيزيقا بصيغتها الشائعة أخفقت في الإجابة على مبتدأ الأمر، ولم تجاوز مسلَّماتها الصلبة. حتى لقد بدا أنَّ كلَّ ما اقترفته الفلسفة الأولى سحابة تاريخها المديد، أنَّها غفلت عن كُنهِ الوجود، ثمَّ سكنت إلى فتنة السؤال عن ظواهره، ولم تنفلت من سحره قطّ.

من أجل ذلك، لم تكن دعوة الميتافيزيقا البَعديَّة إلى إعادة تسييل العلم بالشيء في ذاته "النومين"، إلّا لإنشاء قول فلسفيٍّ مُفارق يؤسِّسُ لنظريَّة معرفة تنظّر إلى هذا الشيء بوصفه ظهورًا واقعيًّا قابلاً للفهم. الغاية من ذلك، هي التمهيد لأفقٍ معرفيٍّ جديدٍ يستجلي المخبوء في علم الوجود، وينفتح على مسارٍ مُفارق يستظهر ما يختزنه الشيء في ذاته من وعود ميتافيزيقيَّة.

حسب الميتافيزيقا البَعديَّة ينبِّه علم النومين (النومينولوجيا) إلى وجوب تصويب خللٍ تكوينيٍّ في الاسم الأنطولوجيِّ للميتافيزيقا. فإذا كانت كلمة الما بعد (ميتا) دالَّةً على ما هو تالٍ للطبيعة أو ما فوقها، فذلك معناه أنَّ عالَم ما بعد الطبيعة هو امتداد للطبيعة وموصولٍ بها بعروةٍ وثقى، ما يعني أنَّ كلَّ ما بعد الطبيعة هو واقعٌ حقيقيٌّ بمرتبةٍ وجوديَّةٍ مُفارقة، وإنْ تعدَّدت ظهوراته كمًّا وكيفًا. مثل هذا الخلل في الاسم الأنطولوجيِّ للميتافيزيقا سوف يؤدّي إلى صدعٍ في فقه المبدأ المؤسِّس والاستفهام عن حقيقته. وهذا ما سيكشف عن أمرٍ بديهيٍّ سها عنه القول الفلسفيُّ الإغريقيُّ ولواحقه. فإذا كانت مهمَّة الميتافيزيقا البحث في الوجود بما هو موجود، فإنَّ مبتدأها ومنتهاها تمثَّلا بحصر معرفتها بالموجود في ظهوره العيانيِّ، وعدم الاكتراث بما هو عليه في خفائه وكُمُونه.

I

منذ البَدء، والميتافيزيقا موضع جدلٍ حول مشروعيَّتها بين كونها عقلاً وعلمًا، أوهي محضَ وهمٍ يتراءى في الأذهان. لم يجهر أرسطو ببيان يفيد بأنَّها معرفة لا عقلانيَّة، لكنَّ نظامه الفلسفيَّ سيمتلئ بهذا الحكم حين صرَّح بأنَّ أحدًا لايعرف طبيعة ما لا يوجد، وأنَّ وجود أيِّ شيء كواقع هو مسألة برهان؛ ثمَّ ليقدِّم التجربة على الاستدلال،

ولا يرتضي من الاستدلال إلَّا ما يوافق الوقائع المرئيَّة. ومع أنَّه كان مؤمنًا بأنَّ أعظم قوى العقل مستمَدَّة من شيء يقع وراء التجربة والاستيعاب العقلانيِّ، وأنَّ هذا الشيء هو فاعلٌ وأبديٌّ وسماويٌّ وخالدٌ.. سيعود القهقرى من بعد قوله هذا إلى دعوى امتناع العقل عن إدراك ما لا دليل عليه. اللَّاحقون من حَفَدته، سيحتذون بما ذهب إليه حذو التَّبع عن ظهر قلب. صدَّروا من الأحكام ما يقيم الميتافيزيقا مقام معرفة سديميَّة لا تُقال لاستحالة إثباتها أو نفيها. ثمَّ ابتنوا حجَّتهم على معادلة مؤدَّاها: أنَّ الطريق الذي يقودُ المرءَ من قارَّة المعرفة العقلانيَّة إلى جزيرة الحدس معدومٌ ولا عقلانيٌّ، وأنَّ ما يقودُه من بلد المعرفة التجريبيَّة إلى بلد المعرفة الصوريَّة موجودٌ وعقلانيٌّ.. ثمَّ خلصوا إلى الاعتقاد باستحالة تسمية الحدس والإيمان الدينيِّ بـ "المعرفة" العقلانيَّة. المحدَثون ممَّن ينتسبون إلى سلالة الإغريق جادلوا في إمكان عقلنة الميتافيزيقا أو لا إمكانها عقلاً وعلمًا. لكنَّهم سيرجعون من بعد عناء إلى الأخذ بما أخذ به الأسلاف: إنَّ الميتافيزيقا لا تقاس لكونها غير متحيَّزة. ولمَّا كان كلُّ متحيِّز يُعرفُ عقلاً بحدود ماهيَّته وهويَّته، فإنَّ كلَّ ما لا يتحيَّز لا يُعقل ولا يُعرف ولا يُقال؛ وبالتالي فهو غير عقلانيّ. والنتيجة المنطقيَّة لدى هؤلاء: الميتافيزيقا غير عقلانيَّة.

ابتناءً على ما سلف، بدا أنَّ من أظهر السِّمات التي يجوز استخلاصها من اختبارات الفلسفة، قولُها أنَّ العقل قاصرٌ عن مجاوَزة دنيا المقولات العشر وأحكامها.. وأنَّ المعرفة البشريَّة لا يتيسَّر لها إدراك ما هو مخبوء وراء عالم الحسّ. والنتيجة المترتِّبة على هذا المدَّعى، هي الإعراض عن فقه الماوراء، والعزوف عن فهم كُنه الجوهر في ذاته، فضلاً عن استعصاء معرفة السرِّ الأنطولوجيِّ المنطوي فيه لغزُ إيجادِ الموجِدِ لعالَم الموجودات.

نكمل:

لمَّا أوجبت الضرورة على الفلسفة الأولبما هي ميتافيزيقا قبْليَّةأن تبحث عن كائن يعي ويعتني بالسؤال عن ماهيَّة الموجود البَدئيِّ، وما يحويه من تكثُّر وتجدُّد وسِعة، لم تجد لهذه المنزلة غير الإنسان. بهذا يصحُّ القول أنَّ من جميل ما للفلسفة على الإنسان، أنَّها أومأت إليه أن يسأل بلا هوادة عمَّا يجهل.. وأنَّ من جميل الإنسان على الفلسفة تنصيبها مليكة على عرش العقل. ولفرط دهشتها بما هي عليه من الانسحار بالسؤال، غَفلَت الفلسفةُ عمَّا وصفها به القدماء بأنَّها "عشق الحكمة" وحثٌّ على بلوغ كمالاتها. إلَّا لبثت دون المعشوق وغايته العظمى. حتى لقد غَلَبت عليها الظنون

فأخلدت إلى أرض السؤال وأقامت فيه طويلاً. وإذ أذعن الفلاسفة إلى "دابَّة الذهن"، وأسلموا أمرهم إلى سلطانه، أسدلوا في وجه كلِّ سائل حجابًا حالَ دون الوصول إلى اليقين ونعمائه. أمَّا حاصل هذه الوضعيَّة فهي استنزال الكائن الإنسانيِّ إلى دنياه الواطئة، وزحزحته جذريًّا من كونه مركزًا للكون إلى صاغر لقوانينه، ومصادرة قدرته على تحصيل معرفة حقيقيَّة بالوجود ومبدإه الأول. على هذا النحو صار الاغتراب الأنطولوجيُّ متضافرًا مع الاغتراب الكوزمولوجيِّ والمعرفيّ. والمفارقة هنا أن أصبح الوجود غير معروف، أو لغزًا يتخطَّى تمكُّن العلم منه، فيما أحيلت الميتافيزيقا إلى ضربٍ من مزاعم حول تخمينات لا رخصة فيها.

المبيَّن أنَّ الفلسفة الأولى طفقت تفارق معضلتها التكوينيَّة وهي تتغيَّا الاستفهام عن مبادئ الوجود وحقيقته. لهذا راحت تستغرق في بحر خضمٍّ تتلاطم فيه أسئلة الممكنات وأعراضها. حتى أنَّ الفلسفة الحديثة - وهي في ذروة دهشتها بذاتها - لم تَبرح هذه المعضلة الموروثة. وليس هذا إلَّا لأنَّ مبدأَهَا المنبسطَ على "التغايُر اللَّامتكافئ" بين "النومِين" (الجوهر في ذاته) و"الفينومِين" (الشيء كما يظهر في العلن)، ظلَّ ملازمًا لها كما هو الحال في نشأتها الأولى.

II

في حقبة الحداثة التي أرسى ديكارت عمارتها الميتافيزيقيَّة بنسختها القبْليَّة المستأنَفة، سيظهر مسار متجدِّد من الولاء المطلق للعقل الإغريقيِّ المسكون بطبائع الكون المرئيِّ. فالبرنامج الديكارتيُّ القائم على التحليل الميكانيكيِّ سيرى أنَّ الطريقة الفضلى لفهم الإنسان هي النظر إليه كما لو كان آلة، تمامًا كما هو الحال مع فهم الكون بمجمله. كما رأى أنَّ سلوك الإنسان وعمل العقل ليسا سوى اثنين من الأفعال المنعكسة القائمة على مبدأي التحريض والاستجابة. وعلى هذا النحو، فإنَّ الأطروحة الرئيسة أو المقدِّمة الكبرى الواسعة الانتشار التي ترى أنَّ جميع تعقيدات الوجود البشريِّ ونظيره الكونيِّ، من شأنها أن تتفسَّر، آخر المطاف، من مسلَّمات مبادئ العلوم الطبيعيَّة. واستتباعًا لهذا التنظير، سيكون من أهمِّ الحقائق في تاريخ الفلسفة الحديثة، هي عمليَّة التحويل الكبرى التي ستجعل العلم (الرياضيَّ والفيزيائيَّ) بديلاً للميتافيزيقا. الأثر الحاسم كان مع إسحق نيوتن حيث انطلق التنوير من ثقة غير مسبوقة بالعقل البشريِّ. وقد أفضى نجاح العلم في تفسير العالم الطبيعيِّ إلى التأثير في جهود الفلسفة على مستويين:

أ- رؤية أساس المعرفة الإنسانيَّة في عقل الإنسان وتشابكه مع العالم المادّيّ.

ب- توجيه اهتمام الفلسفة إلى نوع من تحليل العقل المؤهَّل لتحقيق مثل هذا النجاح المعرفيّ.

من المبين أن نقول إنَّ ديكارت لم يكن ليهتدي إلى "الكوجيتو" لولا أن غَلَبته شَقْوَةُ فَقْد الوجود، ثمَّ سعى ليعثر عليه عن طريق "الأنا" المكتفية بذاتها. الخَيارُ سيكون شاقًّا، بل ويحتاج من المكابدات أقصاها. وَقَعَ الرجلُ في معثرةِ الجمعِ المستحيلِ بين نقيضين غير قابلين للتواؤم في هندسات العقل الأدنى: الإيقان بالألوهيَّة الذي لزومُهُ التّسليم والإيمان.. والبرهان بالفكر الذي مقتضاه السؤالُ، والسّببيَّةُ، والعلَّة المُفضيةُ إلى كشف المعلول والتعرُّف عليه. لم يجد ديكارت ما ينفذُ به إلى مجاوزةِ هذه المَعْثَرة الممتدّةِ جذورُها إلى الميراثين الفلسفَييَّنْ اليونانيِّ والرومانيِّ، إلَّا أن يلوذَ بـ "الأنا" لكي ينجز مبتغاه. وهكذا قرَّر الرُّجوع إلى نقطة البداية؛ ليبيِّن لنا أنَّ الشّيء الوحيد الذي كان واثقًا منه، أنَّه هو نفسه كائن يشكُّ، وجوهرٌ يفكِّر. وبسببٍ من سطوة النَّزعة الدنيويَّة هذه على مجمل حداثة الغرب لم يخرج سوى "الندرة" من المفكِّرين الذين تنبَّهوا إلى معاثر الكوجيتو وأثره الكبير على تشكُّلات وعي الغرب لذاته وللوجود. وفي هذا المورد نشير إلى ثلاثة معاثر كبرى:

أوَّلًا: إنَّ "مبدأ الأنا أفكر" يؤدّي إلى قلب العلاقة التأسيسيَّة للوعي الميتافيزيقيِّ بجناحيه المتناهي واللَّامتناهي. والتساؤل البَدَهيُّ هنا على الوجه التالي: "كيف يمكن المرء أن يعرف الله بتفكير لا إلهيٍّ، أو بتفكير لا إله فيه، أو بتفكير مدعوم إلهيًّا، مع أنَّ نفس وجود أو لا وجود اللَّه يُحدَّد فقط من خلال معادلة مختلَّة الأركان قوامها: "اللَّه موجود هو مجرَّد نتيجة للأنا موجود".

ثانيًا: الـ "أنا موجود" (ergo sum) التي تلي "الأنا أفكِّر" (co gito) هي - في منطق ديكارت - تعبير عن كيان يريد إظهار نفسه بالتفكير والكينونة، بمعزل عن الله. وبسببٍ من كونه عاجزًا عن فعل هذا، يمنع تجلّي نفسه وتجلّي الله. فالموجود المتناهي - الإنسان - ومن خلال تأسيس يقينه الوجوديِّ والمعرفيِّ في "الأنا الواعي"، يحاول إظهار ذاته كموجودٍ مطلقٍ، ويجعل نفسه إلهًا مؤسِّسًا لذاته".

ثالثًا: يشكِّل الكوجيتو الديكارتيُّ، بالأساس، انعطافةً أبستمولوجيَّةً نحو الأنا، الأمر الذي استلْزَمَ انعطافةً أنطولوجيَّةً تليها انعطافةٌ أبستمولوجيَّة. وفي أيَّة حال، ستؤدّي

الأَنَويَّة الأبستمولوجيَّة والأنانة الأنطولوجيَّة لـ"الأنا أفكِّر أنا موجود" إلى ولادة أنانيَّة فلسفيَّة تخلد إلى المرئيِّ وتقطع على نحو جائر مع الماوراء.

III

من بعد ديكارت، أراد كانط أن يستظهر الميتافيزيقا على هيئة لا قِبَلَ لها بها في سيرتها الممتدَّة من اليونان الى مبتدأ الحداثة. هو يعترف أنَّ الميتافيزيقا هي أكثر الحدوس الإنسانيَّة قوَّة إلاَّ أنَّها لم تكتب بعد. شعر وهو يمضي في المخاطرة كأنمَّا امتلك عقلاً حرًّا، بعدما ظنَّ أنَّه تحرَّر تمامًا من رياضيَّات ديكارت. راح يرنو إلى الإمساك بناصية الميتافيزيقا ليدفعها نحو منقلب آخر. إلاَّ أنَّه حين انصرف إلى مبتغاه لم يكن يتخيَّل أنَّ "الكوجيتو الديكارتيَّ" رَكَزَ في قرارة نفسه ولن يفارقها أبدًا.

منظومة كانط المسكونة بسلطان الكوجيتو ومعاثره، سوف تُستدرج إلى تناقض بيِّن في أركانها. نتساءل: كيف يمكن أن يستخدم كانط العقل كوسيلة للبرهنة على أنَّ هذا العقل لا يستطيع أن يصل إلى المعرفة الفعليَّة بالأشياء كما هي واقعًا؟ ثمَّ كيف يمكن أن يعلن أنَّ المرء لا يستطيع تحصيل المعرفة بالشيء في ذاته، وفي الوقت نفسه يستمرُّ في وصف العقل كشيء في ذاته. واضح أنَّ حجج كانط على الجملة لا أساس لها ما لم تكن قادرة على وصف العقل كما هو حقيقة. فإذا كنَّا لا نعرف إلاَّ ظواهر الأمور، كيف يمكننا أن نعرف العقل بذاته؟ وإذا كنَّا لا نعرف إلاَّ الظاهر فقط، فهل ثمَّة معنى، في التحليل النهائيِّ، لقولنا إنَّنا نعرف شيئًا ما؟ وأمَّا سبب هذه التناقضات هي أنَّ الفلسفة الإنتقاديَّة الحديثة استثنت معرفة اللَّه والدين النظريَّ من حقل المعرفة التي يمكن الحصول عليها فقط عن طريق العقل القياسيّ.

بسبب هيوم وشكوكيَّته سيهتزُّ إيمان كانط بشرعيَّة المعرفة الميتافيزيقيَّة. من بعد ذلك سيميلُ نحو منفسح آخر من التفكير الفلسفيِّ ليحكم على الميتافيزيقا بالموت. لقد اضطرَّ لمواجهة اليأس من التعرُّف على "سرِّ الشيء في ذاته"، إلى أن يبتني أسُس المعرفة الميتافيزيقيَّة بوساطة العلم. ثمَّ استبدل التعريفات المجرَّدة بالملاحظة التجريبيَّة، حتى لقد خُيِّل للذين تابعوه وكأنَّه يغادر الفلسفة الأولى ومقولاتها ليستقرَّ تمامًا في محراب الفيزياء. وليس كلامه عن أنَّ "المنهج الصحيح للميتافيزيقا هو المنهج نفسه الذي قدَّمه نيوتن في العلوم الطبيعيَّة"، سوى شهادة بيِّنة على افتتانه بالفيزياء وجعلها ميزانًا لميتافيزيقاه النقديَّة. ولمَّا قال كانط إنَّ كلَّ ما هو موجود، هو

في مكان ما وزمان ما (irgendwannirgendwo und)، لم يكن يتوقَّع أن يؤدّي موقفه هذا إلى التخلّي عن الميتافيزيقابوصفها تعرُّفًا على ذات الموجود وسرِّهوأنَّه سيخلّي الساح للفيزياء كحقيقة واقعيَّة يدركها الفكر.

كذلك توسَّل كانط مرجعيَّتَي هيوم ونيوتن لتسويغ "رغبته" في تحويل الميتافيزيقا إلى علم يقدر على متاخمة المشكلات الحقيقيَّة للعالم الحديث. كان يرى أنَّ إلغاء الميتافيزيقا تمامًا سيكون مستحيلاً، وأنَّ أكثر ما يمكن فعله هو إزالة بعض الأنواع غير الصالحة منها، وفتح الباب أمام ما يسمّيه بالعقيدة العلميَّة الجديدة، وهي العقيدة التي سيضعها تحت عنوان "الإمكان الميتافيزيقيّ" في العالم الطبيعيِّ، والتي تقوم على التمييز المنهجيِّ بين عالَمين غير متكافئين: عالم الألوهيَّة وعالم الطبيعة.

أمَّا مقتضى الإمكان الميتافيزيقيِّ الكانطيِّ في صيرورة الميتافيزيقا علمًا متاخمًا للعلوم الإنسانيَّة وسيَّالاً في ثناياها، هو النزوع نحو العقل الأدنى ومقتضياته الأنطولوجيَّة والمعرفيَّة والمنطقيَّة. لقد أكمل كانط رحلة الإغريق من خلال سعيه لإنشائها على نصاب جديد عبر تحويلها إلى موقف ينزلها من علياء التجريد إلى الانهمام بالعالم. لكنْ، بدل الاكتفاء بالتمييز والإبقاء على خيط تتكامل فيه العمليَّة الإدراكيَّة للموجود بذاته والموجود بغيره، راح يفصل بين العالَمين ليبتدئ زمنًا مستحدثًا تحوَّلت معه الميتافيزيقا إلى فيزياء أرضيَّة محضة.

IV

أيُّ ميتافيزيقا تُراد، ونحن في مورد الكلام على استئنافها؟

إذا كان مسعى الفلسفة الأولى العلم بالوجود بما هو موجود بوساطة العقل القياسيِّ، فسيتعذَّر عليها إدراك حقيقة الوجود ومبدأ تجلّيه ومكمن ظهوره. عند هذا المفصل ينفسحُ فضاءُ التمايز والمفارقة بين الفلسفة بما هي ميتافيزيقا قبْليَّة مشغولة بـ "ظاهر الوجود" والميتافيزيقا الطامحة إلى العلم بالوجود بذاته، وبالتالي العلم بإيجاد الموجِد للموجود وهو ما نسمّيه بـ"علم المبدأ". وما من ريب، أنَّ فضيلة الفلسفة الأولى بما هي "ميتافيزيقا قبْليَّة" متعيّنة في مسعاها الدؤوب بالسؤال عن الحقيقة الغائبة وإن لم تأت عليها ببيان. هذه الفضيلة هي ممَّا لا ينبغي لها أن تتوقَّف عند حدّ، ما يعني أنَّ ماهيَّة السؤال - بما هو سؤال - أمرٌ ضروريٌّ للتعرُّف على الغائب، لكنَّه ضروريٌّ حدّ الوجوب في منهج الميتافيزيقا البَعديَّة ومبانيها النظريَّة ونظريَّتها المعرفيَّة. وخلافًا

لما جرت عليه الميتافيزيقا القبْليَّة من ركون إلى الإستفهام عن البادي والمحسوس، وتطوافها اللَّامتناهي في دنياه، تخطو الميتافيزيقا البَعديَّة باتجاه العبور إلى الضفَّة الثانية لنهر الوجود لأجل التعرُّف على الماوراء، واستكشاف ما يستتر وراء ظهوراته وبدّوَاتِ أعيانه. وهذا ما لن يكون له حظٌّ في مشروعيَّة التنظير بمساءلة مفارقة عن حقيقة الوجود. نعني بهذا، السؤال الذي تقوم ماهيَّته على العناية بالوجود والموجود والواجدِ في آن. لذلك نصير تلقاء استفهام "فوق ميتافيزيقيٍّ" يجاوز ما ذهبت اليه الدّربة الإغريقيَّة في تعريف الفلسفة "بكونها عبارة عن أسئلة، الأصل فيها دهشة الإنسان بالظواهر التي تحيط به". أمَّا استفهام الميتافيزيقا البَعديَّة بما هو استجواب متعلِّقٌ بالمبدأ المؤسِّس للوجود فإنَّه خلاف هذا. هو استفهام خاصيَّته الإحاطة والشمول. يستفهم العارض والفاني كما يتبصّر الباقي والخالد واللَّامتناهي. معتنٍ بالوحدة في عين الكثرة، وبالكثرة في عين الوحدة، ما يعني أنَّه سؤال مؤسِّسٌ ويؤسَّسٌ عليه. ولأنَّه كذلك، فسيظهر في مسعاه لتأسيس نظريَّة معرفة "ما بعديَّة" على شأن آخر أكثر شمولاً وإحاطة. فإلى كونه سليل الدهشة الطبيعيَّة في ظاهرها واستتارها، لجهة استفهامه عن ظهورات الأشياء في الواقع، فإنّه يسأل عمَّا يحتجب وراء هذه الظهورات والمبدأ الذي صدرت منه، ناهيك بالمُبدئ القائم على كلِّ ما يوجد، والمعتني به في الآن نفسه.

V

يفترض المقام "المابعديُّ" الذي تتَّخذه الميتافيزيقا دربةً لها، التأسيس لمعرفة بَعديَّة تمنح العقل تمدُّدًا يجاوز فيه قيوده المحكومة بفيزياء المفاهيم ودنيويَّة المقولات العشر. والعقل الممتدُّ الذي ترنو إليه هو العقل الناشط في ترقِّيه من أجل أن يجاوز أطواره المألوفة. لو استقرأنا ما تذهب إليه الميتافيزيقا البَعديَّة في حقلها الحدسيِّ والعرفانيِّ سنجد تأصيلاً غير مسبوق في التمييز بين العقل المستغرق في عالمه الطبيعيِّ، والعقل الممتدِّ إلى ما بعد ذاته بغية الوصول إلى ما بعد الكون المرئيِّ حيث الحقيقة المتعالية. في ميتافيزيقا محيي الدين ابن عربي مثلاً، ينبسط نشاط العقل على صورتين: صورة فاعلة، يكون فيها العقل مرادفًا للـ "فكر"، أي للقياس والممارسات الاستدلاليَّة والحدِّيَّة بصفة عامَّة، وصورة منفعلة، يتَّخذ فيها العقل معنى المكان، أي مكان قبول المعارف الآتية إليه إمَّا من الله، أو من الفكر، أو من القلب. ثمَّ يوجِّه ابن عربي نقده لصورة العقل بمعناه الفكريِّ، ويرصد اقترافه لثلاثة عيوب أساسيَّة هي: عيب التقليد، وعيب التقييد، وعيب الحياد والموضوعيَّة.

- العيب الأوَّل: عيب تقليده ما سبقه من عقول في الاستدلال، سواء على الطبيعة أم على ما بعد الطبيعة. وما ذاك إلاَّ لافتقاره بما هو "عقل أدنى" إلى ما لدى ممَّا هو أعلى منه. لهذا الداعي رأى الشيخ الأكبر "أنَّ العقل ما عنده شيء من حيث نفسه، وأنَّ الذي يكتسبه من العلوم إنما هو من كونه عنده صفة القبول".

- العيب الثاني: عيب الحصر والتقييد بالحدِّ والبرهان. لذا سيظهر عيب التقييد بكيفيَّة سافرة وغير مقبولة عندما يتطاول العقل على الذات الإلهيَّة التي هي، بالتعريف، غير قابلة للحدِّ والتقييد، ولو كان تقييد إطلاق.

- العيب الثالث: يتمثَّل في ادِّعاء العقل القدرة على الوصول إلى معرفة موضوعيَّة ومحايدة. دليل هذا أنَّ المبادئ الأولى التي يستند إليها في عمليَّاته المعرفيّة، كمبدأ الذاتيَّة وعدم التناقض والثالث المرفوع والسببيَّة إلخ، لن تكون في مأمن من الخطأ والضلال.

VI

في العقل "الما بعديّ" المنبني على جامعيَّة الوجود، تتلاحم الآفاق لتؤلّف معًا أفقًا واحدًا. في هذا الأفق، يتبدَّد كلُّ سؤال لا يستجيب لتلاحم الآفاق وتجانسها، وتحت ظلّه ينتعش الهمُّ الأقصى لمعرفة الأشياء، وبإقباله يُفتح للفاهم باب التعرُّف على مراتب صاعدة من مجهولات الوجود وحكمة الإيجاد. فالعقل في امتداده الخلَّاق، عقلٌ محفوظ بالتوحيد. وحين يتولىَّ التوحيد حفظه من رجعة القهقرى، يتوجَّه نحو الأحَدَيّة المنزَّهة من كلِّ شراكة، ويعيها بالإنصات المتدبّر. وبفضل هذا الوعي يفارق العقل تناهيه ومحدوديَّته ليدخل دورة الانتماء الأصيل إلى المبدأ الأعلى. ولما كان العقل مسلّمة الإيمان، صحَّ أن يكون الإيمان تحقُّقَ العقل في ذروة امتداده إلى ما فوق ذاته. وعند هذا المقام يصير الكلام مستحيلاً عن تناقض بين جوهريَّة الإيمان وجوهريَّة العقل. والصواب: أنَّ كلاًّ منهما يقع في قلب نظيره. فالاختبار الامتداديُّ للعقل يقوده إلى ما ليس في الحسبان، إذ ينجذب العقل في وضعيَّته الجديدة باتجاه أفق يجاوز فيه كلَّ ما يحجبه عن الاستبصار. وهكذا، فإنَّ الوظيفة الأساس للعقل الممتدِّ، هي قبول الحقائق وتأييدها بعد تنزُّلِها عليه من عالم القدس. ولعمليَّة القبول دور بالغ الأهميَّة في المعرفة العقليَّة، وهو ينسجم في الأصل مع دقَّة العقل ووظيفته الوجوديَّة، والتي هي التقييد والضبط من وجهة نظر العارف. يقول ابن عربي في هذا

الموضع: "إنَّ ممَّا هو عقل، حدُّه أن يعقل ويضبط ما حصل عنده، فقد يَهَبُه الحقُّ المعرفةَ به فيعقلها، لأنَّه عقلٌ لا من طريق الفكر، فإنَّ المعرفة التي يهبها الحقَّ تعالى لمن يشاء من عباده لا يستقلُّ العقل بإدراكها ولكن يقبلها، وعليه، فلا يقوم عليها دليل ولا برهان لأنَّها وراء طور مدارك العقل.

VII

تتعينَّ مهمّة الميتافيزيقا البَعديَّة إذًا، بتنشئة نظامٍ للمعرفة يفارق حدود الكثرة ومحدوديَّتها من دون أن ينفكَّ عنها انفكاك النقيض عن النقيض. ولأنَّ نظامها المعرفيَّ مبنيٌّ على بداهة التوحيد فإنَّها بحكم طبيعتها المابعديَّة، لا تعود ترى إلى الكون كمخلوق متناثر مآلُه التيه والعدم، ولا كوجود تتشابه مراتبه، أو تتساوى عوالمه إلى الحدِّ الذي يحلُّ فيه الخالق بالمخلوق. لقد رمت إلى مجاوزة ثنائيَّة الوجود والموجود، لتستظهر القيوميَّة الإلهيَّة على المخلوقات جميعًا. ثمَّ أقامت دربتها على جدليَّة الوصل والفصل بين الإنسان والكون والله. فلم تجد في عملها هذا وصلاً كاملاً ولا فصلاً كاملاً، وهو ما لا يطيقه إلَّا فكرٌ تحرَّر من حصريَّات الميتافيزيقا الأرضيَّة المبنيَّة على مبدأ التناقض. لذا راحت الميتافيزيقا البَعديَّة تبحث عن منطقة من المفارقات يستوي فيها النظر إلى مثلَّث الإنسان -الكون- الله على نصاب التوحيد. لذا ستأخذ بمبدأ الزوجيَّة كسبيل إلى حلِّ المعضلة الأصليَّة لسؤال الوجود. وهذا المبدأ هو ما سبق ونعتناه بـ"المثنَّى". (أنظر دراستنا في محور هذا العدد تحت عنوان "ميتافيزيقا المثنَّى") ولنا أن نلفت إلى أنَّ المهمَّة الأنطولوجيَّة العظمى لهذا "المثنَّى" هي توحيد العوالم على كثرتها وتنوُّعها. فالمثنَّى كينونة واحدة ولو تركَّب على التعدُّد والاختلاف، وهذا ما يكسبه صفة جوهرانيَّة تجعله كائنًا منقطع النظير. إنَّه يفارق الوحدة وهو منها، كذلك يفارق الكثرة وهو لمَّا يزل في محرابها، فلا شبيه له في الكثرة وهو كثير، ولا نظير له في الواحديَّة وهو واحد. هنالك التحام وثيق في"كينونة المثنَّى"، فلا يستطيع أيٌّ من عناصره أن ينفكَّ عن نظيره انفكاكًا تامًّا، بل هو يتميَّز عنه في صورته وحسب، حيث أنَّ ماهيَّته واحدة ووظيفته متعدِّدة. المثنَّى كموجود بدئيٍّ هو أحد أبرز مفاصل نظريَّة المعرفة في الميتافيزيقا البَعديَّة. لهذا كان لها أن تعتني بواجد الوجود بما هو الوجود الوحيد الذي لا ضدَّ له، بسبب تعاليه على الثنويَّة. أمَّا المفارقة فهي تتأتَّى من إقبال الواجد على موجوداته بالاعتناء والتعليم من قبل أن توجد وهي في علمه، ومن بعد أن وجدت بالكلمة الأولى (كُن). وهي في اعتلائها وظهورها في الواقع. وعند

هذه النقطة بالذات يُطرح السؤالُ عن سرِّ صدور الكثير عن الواحد الذي يظلُّ ماثلاً في عالم الإنسان، ويقضُّ هدأة العقول وتتحيَّر فيه القلوب والأبصار.

ولتعلُّقها بالحكمة البالغة تتَّخذ الميتافيزقا البَعديَّة سَيْريَّة مفارقة لتأصيل العلاقة المتبادلة بين الواجب والممكن. من أجل ذلك تقترح فكرة "الإيحاء الوجودي" لتشكِّل نافذة تنظير وتدبُّر وتفعيل لمفهوم الجعل الإلهيّ. أي إيجاد الوجود بالإيحاء والإلماح بلا لفظ أو لغو. ولمَّا كان الكون إلماحتَه الأولى، كان الكون أول الأعداد في الأعيان، ولا عدد قبله، وأول الأسماء في الموجودات ولا إسم لمخلوق قبله.

الآخذون بمفارقات الميتافيزيقا البَعديَّة يبتغون الكشف عن نظامها المعرفيِّ من خلال اجتماع الأضداد وانسجامها في فضاء التوحيد. فهي تحاول استجلاء سيريَّتها التوحيديَّة من خلال الوصل الخلاَّق بين الغيب والواقع. أي بين ذات الحقِّ وإرادته في إيجاد مخلوقاته. ولذا يتبدَّى لنا الكون المشهود والمرئيُّ كتجلٍّ لفعل القول الإلهيِّ (كُن). أمَّا تسويغ هذا "الديالكتيك التواصليِّ" بين الغيب والواقع، فمردُّه إلى ما يسمّيه العرفاء بـ "حكمة الخلق"، وهي حكمة تقوم على أنَّ القدرة الكلِّيَّة المطلَقة متعلِّقة حكمًا بما هو ممكن الوقوع، لا بما هو محال الوقوع. ولأنَّ المحال ممتنع الوجود، فقد جعل الخالق نظام الخلق مبنيًّا على السببيَّة كقانون لا تبديل فيه ولا تغيير. لهذا يتَّفق العقلاء على أنَّ قانون السببيَّة هو حكم إلهيٌّ يعود إلى الغاية من الخلق، كذلك هو عائد ليس لعجز الله عن مجاوزة السببيَّة، بل لامتناع ذلك في قوانين الخلقة الإلهيَّة. والله بعلمه الكلِّيِّ وحكمته البالغة أوجد هذا العالم على هذه الصورة التكوينيَّة. وكما سبق وقيل في المأثور، "إنَّ وضع الأرض داخل البيضة محال الوقوع لأنَّه خلاف نظام الأسباب والمسبِّبات"...

VIII

تحيل الميتافيزيقا البَعديَّة كلَّ باب من أبواب المعرفة إلى مصدرها الوحيانيّ. هذه الإحالة تقوم على مسلَّمة مفادها أنَّ الميول الوحيانيَّة لدى الإنسان هي ميول فطريَّة، وعليه، لا يمكن معرفة المبدأ، ولا التعرُّف على المُبدئ بما يتخالف والفطرة الإنسانيَّة في شيء. وليس من ريبٍ أنَّ ما يسمَّى البديهيَّات - أي الأوليَّات والمشاهدات والتجريبيَّات والحدسيَّات والمتواترات - كلَّها تُبنى على القياس، في حين أنَّ الفطريَّات هي قضايا قياساتها معها. ومع الإلتفات إلى أنَّ الحدسيَّات والتجريبيَّات تستبطن قياسًا

مخفيًّا فيها، فإن اليقين في المتواترات راجع إلى حدٍّ أوسط وقياس. وبناءً على هذا، تُعدُّ جميع هذه القضايا من البديهيَّات، ويمكن اعتبارها أساسًا لمعرفة سائر القضايا، إلَّا أنَّ مجموعتين منها لا تستندان إلى دليل آخر؛ عنينا بذلك الأوليَّات والمشاهدات.

بحسب ما تفترضه الميتافيزيقا البَعديَّة في سياق بلورتها لنظريَّة معرفة تتوخَّى إثبات كونها علمًا، يمكن الاستفادة من "الشهود" في مشتغلات الفلسفة، لأن المشاهدات أو المحسوسات داخلة في أنواع البديهيَّات، وهذه بدورها تشمل المحسوس بالحسِّ الظاهر والمحسوس بالحسِّ الباطن، أو ما يعرف بالعلم الوجدانيِّ، كعلم الإنسان بنفسه وبأحواله الباطنيَّة. من أجل ذلك يمضي علماء الإلهيَّات إلى أنَّ الشهود لا ينحصر بالحسيِّ، بل يشتمل على "الشهود العقليِّ" وفوقه "الشهود القلبيّ". هنا تجب الإشارة إلى ثلاثة أنواع من الشهود هي: الحسّيُّ، والعقليُّ، والقلبيّ. وبقبول هذه الثلاثيَّة ينفتح الباب أمام دخول الشهود إلى عالم الفلسفة، وبيان حجِّيَّته وقيمته المعرفيَّة. في السياق، يذهب العرفان النظريُّ إلى ما يسمُّونه بالحجِّيَّة الذاتيَّة للشهود. فالشهود هو العلم الحضوريُّ ذاته، وفي العلم الحضوريِّ يكون المعلوم حاضرًا عند العالم، وكلُّ شيء بحسبه. أمَّا في الشهود الحسّيِّ فلا يتمُّ حضور كُنه الشيء والعلم به. ومعيار الشهود والعلم الحضوريِّ هو الارتباط المباشر، فلإثبات وجود النفس والذات مثلاً، ليس ثمَّة حاجة إلى دليل آخر؛ فإنَّ كلَّ شخص حاضر لنفسه ويشهد نفسه. وعلى هذا، فبيان حجِّيَّة الشهود يتمُّ على أساس الارتباط الحضوريِّ والمباشر. وما ذاك إلَّا لأنَّ الموجود العاقل المُدرِك إذا حصل له ارتباط حضوريٌّ مع شيء ما - وفي أيِّ مجال كان - سيُدرِك ذاك الشيء الذي حصل له معه ارتباطٍ حضوريٍّ، ويعتمد إدراكه لذلك الشيء حضوريًّا على مقدار قوَّة ذلك الارتباط. فالمفهوم والاستدلال لا يعتبران واسطة في العلم الشهوديِّ، بسبب أنَّ العلم الحصوليَّ محكوم بالانفصال والانفكاك بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض. أمَّا في العلم الحضوريِّ فالأمر خلاف ذلك، حيث أنَّ واقعيَّة المعلوم تكون حاضرة لدى العالِم؛ ولذا فليس لأحدٍ الشكُّ في شكِّه هو نفسه.

IX

تتواصل حجّيَّة الشهود في الميتافيزيقا البَعديَّة من خلال العروة الوثقى الرابطة بين النظر العقليِّ والأثر السلوكيّ. فهما معًا يؤلّفان وحدة بين نوعين من الشهود: الشهود العقليِّ والشهود القلبيّ. بخصوص النظر والأثر كإمكان فلسفي فإنَّ كلاًّ منهما ينتميان

إلى سلالة العلم والعمل.. ففي حين يشتمل منطق النظر على الكيفيَّات التي ينشط فيها العقل المتّصل بالغيب سعيًا للتعرُّف على الحقِّ المُبدئ للخلق.. يكون منطق الأثر على رباط وثيق بنظيره، وهو أقرب إلى الرباط المنطقيِّ بين المقدِّمات والنتائج. معنى هذا أنَّ الأثر المترتِّب على الكشف الواقع وراء طور العقل، يدخل دخولاً بيِّنًا في نظريَّة المعرفة المؤسِّسة للميتافيزيقا البَعديَّة. ما يعني أن ليس ثمَّة انقطاع في هذه المنظومة بين النظر والأثر، وإنْ كان لكلٍّ منهما منهَجُه المخصوص وتمظهُراته المختلفة. أمَّا العناية الإلهيَّة في منظور الميتافيزيقا البَعديَّة فهي حاضرة في المنطِقَين معًا؛ وهي تعمل على نحوَيْن متوازيين يوصلان إلى غاية واحدة:

أ- العناية الإلهيَّة المتعالية المباشرة التي تعرب عن نفسها في أعمال تاريخيَّة خاصَّة وفريدة، عبر الأنبياء والرُّسل والأولياء، الذين خصَّهم الله بعطاءات وقدرات وأفعال فوق طبيعيَّة لا تمنح لسواهم من البشر.

ب- العناية الإلهيَّة الباطنيَّة أو الكامنة في التاريخ، وهي التي تعمل وفق قوانين موحّدة، وتستخدم وسائل طبيعيَّة، وبوساطة البشر أنفسهم.

وفقًا لما مرَّ، لا يكتفي النظام المعرفيُّ المفترض للميتافيزيقا البَعديَّة ببيان القواعد العقليَّة والأسُس النظريَّة للمكاشفات القلبيَّة والمشاهدات الباطنيَّة، بل هو يعتني بدور آخر بالغ الأهميَّة، هو تقرير هذه المكاشفات وإخراجها من كمونها في عالم الباطن إلى عالم الظهور، ومن مكمون الغيب إلى الواقع المشهود. من الباحثين في العرفان النظريِّ من عدَّ العلاقة بين العقل والقلب كالعلاقة بين العين والنفس. فكما أنَّه لولا العين لحرم الإنسان الرؤية والإبصار، كذلك لولا العقل لحرم القلب من حكمة الاستبصار. فالعقل الذي يتمتَّع بقابليَّة الاستدلال، يتمتَّع بقابليَّة المشاهدة والكشف. ولولا العقل لما كان بمقدور القلب أن يشاهد أو أن يتحقَّق له الكشف. وإذا ما عُدَّ العقل عين القلب، فلا بدَّ من أن يُعدَّ عمل العقل نوعًا من المشاهدة. فإذا تنوَّر العقل بنور القدس واتحد العقل بالقلب، وحصلت البصيرة في القلب، وصار العقل يرى بواسطة القلب، عندها تتفجَّر المعرفة اللَّدنيَّة من الله، وتُفاض المعارف والحقائق الإلهيَّة على قلب السالك، فيشاهدها عيانًا بواسطة قلبه وعقله معًا لجهة الاتحاد والوحدة الحاصلة بينهما، ولكن كلٌّ بحسب سعته ومرتبته الوجوديَّة؛ لأنَّ المعرفة العقليَّة مهما ترقَّت في مراتب الكشف، تبقَ محدودة إذا ما قيست بحدود المعرفة القلبيَّة وسعتها، والمقامالأسمى الذي يمكن أن تصل إليه. أمَّا بلوغ المعرفة

القلبيَّة مقامات الكشف، فإنما هي صيرورة متدرِّجة حينًا ودفعيَّة حينًا آخر، الأمر الذي تكشف عنه التجارب والمعايشات الروحيَّة والمعنويَّة، وهو ما يُعرف عند العرفاء بالإلهام، أي اللحظة التي يتلقَّى فيها العارف فيوضات معارفه من لدن الروح القدس في ما يتعلَّق بتدبير دنياه وآخرته.

عند هذه المنزلة تترقَّى معرفيَّة الميتافيزيقا البَعديَّة، لتنظر إلى الفطرة كمعرفة بدئيَّة أصيلة لتظهير الشهود كمعرفة عقلانيَّة. والمراد من هذا أنَّ الوحي كعلم لامتناهٍ مبنيٌّ على الفطرة بما هي الغرسة الإلهيَّة البدئيَّة لعلم التوحُّد. وهنا نلاحظ ثلاث مميِّزات للأمور الفطريَّة:

-الأمور الفطريَّة لكلِّ نوع من أنواع الموجودات مشتركة في الموجودات كلِّها، وإن اختلفت كيفيَّة وجودها في الأفراد ضعفًا وقوة.

-لا يمكن لفطرة موجودٍ ما أن يكون لها اقتضاء معيَّن في مرحلة زمنيَّة، بينما لها اقتضاء آخر في زمنيَّة أخرى.

-الأمور الفطريَّة بما هي فطريَّة، وتقتضيها خلقة الموجود، لذلك لا تحتاج في وجودها إلى التعليم والتعلّم، وإن احتاجت إلى التربية والتعليم في تقويتها وتنميتها، أو في توجيهها وهدايتها.

وَفق واحديَّة العقليِّ /الشهوديِّ تستوي معرفيات الميتافيزيقا البَعدية على خطٍ واحد بين المعرفة الوحيانية في أفقها الغيبي والمعرفة العقلية في أفقها الطبيعاني". وإذا اتّفق أنَّ هذه الأخيرة، أي "المعرفة العقليَّة" تتعامل مع الاستدلال والمفاهيم والتصوُّرات والألفاظ، تقوم المعرفة الوحيانيَّة على الكشف والشهود وعلم الفطرة. ومن هنا ندرك أنَّه لا يوجد خلاف جوهريٌّ بين هذين اللونين من المعرفة وإنَّما يقع كلُّ واحد منهما في مقابل الآخر. وعلى هذا الأساس تصبح "الفلسفة"- وهي العلم الذي يدرس بالاستدلال العقليِّ مرتبة أوليَّة في معارف الميتافيزيقا البَعديَّة، ذلك أنَّ مهمَّة الفلسفة معرفة الحقائق، والأداة التي تستخدمها لهذا الغرض وتثبت بها مسائلها هي "العقل" و"المفاهيم الذهنيَّة". وعليه، من المحال أن نتوقَّع منها الإقرار بالكشف والشهود.

استخلاص:

تتغيَّا الميتافيزيقا البَعديَّة متاخمة المقصد الأعلى لعلم الوجود وتسييل حكمة الإيجاد بوصفها علمًا عقليًّا مفارقًا. أمَّا غايتها مما ستمضي إليه فعلى وجهين: أوَّلهما، لإثبات نسبة المعارف والعلوم الحكميَّة إلى فضاء الميتافيزيقا، ثانيهما، لتمييز ما هي عليه الحكمة الإلهيَّة البالغة، ممَّا هي عليه "الميتافيزيقا القبْليَّة" أي الفلسفة الأولفي نظرتها إلى حقائق الوجود. الوجهان يحيلان إلى قضيَّة تتَّصل بالإختلاف المنهجيِّ بين ما به صارت الحكمة علمًا، يرقى إلى استشعار كُنهِ الوجود، وما به صارت مباحث الفلسفة الأولى ميتافيزيقا قَبْليَّة قَصَرت غايتها على فهم الوجود في حقله الفينومينولوجيّ.. ماهيَّة الميتافيزيقا البَعديَّة وهويَّتها تتعيَّنان إذًا، في اختبارها لمنظومة معرفة توحيديَّة ترمي إلى مجاوزة ثنائيَّة الوجود والموجود، لتستظهر قيوميَّة الموجِد على الموجود واعتنائه به. ولهذه الغاية أقامت دُربتها المعرفيَّة على جدليَّة الوصل والفصل بين الحقِّ والخَلْق؛ حيث لا فصل على تمامه، ولا وصل على تمامه. ذاك أنَّ الحقَّ الذي أوجد الموجود الأول بالإيحاء الأمريِّ، منزَّهٌ من حيث ذاته عن كلِّ وصلٍ ووصفٍ وتقييد. أمَّا الأمر الإيحائيُّ، أو إيجاد الوجود بالأمر والخلق، ففهمُه في الميتافيزيقا البَعديَّة يسري وفق سيريَّة جوهريَّة تنتظم عن طريقها صلات الغيب بالواقع، والواقع بالغيب. هي حركة وحيانيَّة تشتمل على سُنَن التطوُّر الطبيعيِّ وقانون السببيَّة، وكذلك على العناية الإلهيَّة كحقيقة سارية في الوجود؛ ذلك بأنَّ المسرى الإمتداديَّ المحفوظ بالعناية الإلهيَّة لا ينشط في الميتافيزيقا البَعديَّة على سياق آليٍّ من النقطة ألف إلى النقطة ياء، إنما هو فعاليَّة سارية في مكمون الحركة التاريخيَّة، وتحولاتها التي تتأبَّى الانقطاع والفراغ.

منتهى القول.. أننا بإزاء مقترح أملاه اعتلالٌ أنطولوجي بلغ ذروته في تاريخ الإنسان الحديث. وما مسعانا إلى الميتافيزيقا البَعدية إلا إستجابة لنداء خافت يقضُّ عالم التفلسف باستفهامات كبرى تغشَّاها النسيان.

* * *

علم المبدأ
ILMOLMABDAA

الميتافيزيقا النوريَّة
تأصيل أنطولوجيا الوجود في حكمة الإشراق لدى السهروردي
يد الله يزدان پناه

التفكير في الماوراء
اختبارات أرسطو في بناء المعرفة الميتافيزيقية
رسول محمد رسول

ميتافيزيقا وحدة الوجود بين الرّواقيَّة وأفلوطين
ـ تأصيل مقارن للمباني النظرية
مصطفى النشّار

الأبعاد الميتافيزيقيَّة للصورة الإنسانيَّة
ـ دراسة في فلسفة العارف بالله أحمد بن علوان اليماني
عبد الله محمد علي الفلاحي

ميتافيزيقا الحضور والمشاهدة
بحث في أصول ومبادئ الرؤية الكونيَّة العرفانيَّة
فادي ناصر

المكانة الميتافيزيقية للجسم الطبيعي في فلسفة ملَّا صدرا
دراسة مقارنة بصدد التحوُّل المستمرُّ لل«الذرَّات»
ـ فريد حجتي | مهدي منفرد | حبيب الله رزمي

إقبال الميتافيزيقا وإدبارها
محاولة للانتقال بالفلسفة إلى طور ما بَعدي
غيضان السيد علي

ميتافيزيقا المثنَّى
دُربة العُرَفاء إلى توحيد الله وتوحيد العالم
ـ محمود حيدر

إشكالية الله في ميتافيزيقا مارتن هايدغر
مفهوم الكينونة ومسألة الإله الشخصي
. هانس كوكلر

الميتافيزيقا النوريَّة
تأصيل أنطولوجيا الوجود في حكمة الإشراق لدى السهروردي

يد الله يزدان پناه
فيلسوف إسلامي وأستاذ الفلسفة والعرفان النظري في الحوزة العلميّة . إيران.

ملخّص إجماليّ:

تُشكّل نظريَّة النظام النوريِّ عند الحكيم الإلهي شهاب الدين السهروردِيِّ البحث الأهمَّ في حكمته الإشراقيَّة، فمن خلالها يتَّضح المنهج الإشراقيُّ، وتتبيَّن معرفة النفس الإشراقيَّة، وبسببها أطلق على فلسفته عناوين مفارقة مثل "الحكمة النوريَّة"، و"فقه الأنوار"، و"علم الأنوار".

ما لا شكَّ فيه أنَّ نظريَّة النظام النوريِّ مع تفرُّعاتها كافَّة، هي من الإبداعات الفلسفيَّة الخاصَّة بشيخ الإشراق، الذي كان يَعتقد أنَّها لم تكن لتحصل له لولا الفيوضات الإلهيَّة. أما السمة المفارقة لهذه النظرية، فهي في فرادتها، حيث لم يكن لها وجود في النظام الفلسفيِّ المشَّائيّ ولا في سواه. ولقد قدَّم السهروردِيُّ إشارات مختصرة في كتاباته عن هذا النظام الفلسفيِّ، وبسط الكلام عليه في كتابه الأهمِّ "حكمة الإشراق". ولعل في ما تقدمه هذه الدراسة بصدد الميتافيزيقا النورية، ما يستجلي أحد أبرز الأركان النظرية المؤسِّسة لعلم الوجود من وجهة نظر شيخ الإشراق السهروردي. ويمكن الإشارة هنا على وجه الخصوص ما ذهب إليه في علم الواجب ومعرفة موجِد الموجود والمعاد الجسماني. ناهيك عن مسائل شديدة في الفلسفة والحكمة كاعتبارية المعقولات الثانية والقول بأصالة الماهية.

نشير إلى أن الدراسة هنا تقارب على نحو التخصيص فكرة الميتافيزيقا النورية كأطروحة مركزية في النظام الفلسفي للحكمة الإشراقية عند السهروردي.

* * *

مفردات مفتاحية: الميتافيزيقا، الحكمة النورية، الإشراق، الفياضيَّة، العلم الحضوريّ، الهويَّةالنوريَّة.

العدد الرابع – 1444هـ – شتاء 2023م

تمهيد:

سنحاول في هذه الدراسة الإطلالة على مبحثين لشيخ الإشراق في ما يتعلَّق بالنظام النوريِّ[1]، نطالع في الأول المقدِّمات الضروريَّة للدخول إلى نظريَّة هذا النظام، ونعالج في الثاني الآثار والتداعيات التي تتركها الميتافيزيقا النوريَّة[2] على النواحي والأبعاد الأخرى من قبيل علم النفس الإشراقيّ.

المبحث الأوَّل: عرَّج فيه على أبرز المقدِّمات الضروريَّة للدخول إلى الميتافيزيقا النوريَّة، أيّ النفس التي تشكِّل معرفتها ومعرفة هويَّتها المدخل لفهم هذه الميتافيزيقا، باعتبار أنَّها الرابط الوحيد بين عالمَي الأنوار العالية والأجسام الغاسقة. وقد أثبت الهويَّة النوريَّة للنفس من خلال التأسيس لعلمها الحضوريِّ بذاتها وبغيرها ولأنَّها حقيقة بسيطة غير مركَّبة. وبعد ذلك عرّج على أحكامها العامَّة أيّ كونها بدهيَّة، ومشكّكة، وتشهد بعضها البعض، وتمتاز بحالتَي العشق والقهر تجاه بعضها الآخر[3].

المبحث الثاني: تركَّز حول الآثار التي تتركها الميتافيزيقا النوريَّة على العلوم الأخرى حيث عالج عناوين ثلاثة:

الأوَّل: علاقتها بعلم النفس الإشراقيِّ، فظهرت النفس على أنَّها صلة الوصل الحقيقيَّة بين عالمَي النور والظلمة، وهي القادرة على نقل الإنسان إلى عالم الشهود النوريّ.

الثاني: علاقتها بالأخلاق، باعتبار أنَّ الوصول إلى السعادة يتوقَّف على الإتصال بعالم الأنوار لأنَّ جذور الفضائل تعود إليه.

الثالث: علاقتها بالحكمة السياسيَّة، حيث لا تخلو الأرض من حجَّة إلهيَّة كما عبرّ الإشراقيُّ، والأولويَّة في الرئاسة لمن أتقن وامتلك أعلى مستويات الذوق والشهود إلى جانب البحث والإستدلال.

---

[1]- النصُّ المترجم فصل من كتاب: آموزش حكمت اشراق [تعليم حكمة الإشراق]، تأليف يد الله يزدان پناه ، تحقيق علي اميني نجاد، نشر مركز دراسات الحوزة والجامعة، إيران، الطبعة الأولى 1395 هـ.ش/ 2016م.
ترجمة: د. علي الحاج حسن.
[2]- ثلاث رسائل لشيخ الإشراق، تصحيح نجفقلي حبيبي، (كلمة التصوُّف)، ص 117.
[3]- السهروردي، شهاب الدين(شيخ الإشراق)، مجموعة المصنَّفات، ج2، (حكمة الإشراق)، ص 259؛ ج1(المطارحات)، ص 505.

المبحث الأوَّل: المقدِّمات:

1. معرفة النفس، بداية الميتافيزيقا النوريَّة:

تبدأ فلسفة الإشراق، سواء من الناحية التعليميَّة أم التاريخيَّة من معرفة النفس. كما أنَّ معرفة النفس ومعرفة هويَّتها النوريَّة، على جانب كبير من الأهميَّة لإدراك النظام النوريِّ وفهم علم الوجود الإشراقيّ.[1]

ولقد عمل السهروردِيُّ على تثبيت الهويَّة النوريَّة للنفس، كمقدِّمة لإثبات الهويَّة النوريَّة لكلِّ الموجودات التي هي في مرتبة أعلى من النفس، ليصل بتلك المقولة إلى الحقِّ تعالى. وهو اتَّبع في ميتافيزيقاه النوريَّة طريقًا واضحًا يتكوَّن من خطوات ثلاث:

* الخطوة الأولى: علم النفس الحضوريّ بذاته:

كلُّ واحد منا يعلم نفسه بالعلم الحضوريِّ حيث لا وساطة في تحقُّقه. وقد أشار السهروردِيُّ في آثاره إلى أنَّ للنفس في علمها الحضوريِّ مستويين:

أ- المستوى الأعلى من علم النفس الحضوريِّ بذاتها، وهو مختصٌّ بالخواصِّ، والذي يحصل حين التجرُّد من البدن. يمتاز هذا المستوى بالوضوح والشفافيَّة ويترتَّب عليه فوائد عديدة على مستوى المعرفة الشهوديَّة. وقد نسب السهروردِيُّ هذا الحال لبعض العظماء من أمثال أفلاطون.[2] كما حكى عن حصول الأمر عينه لنفسه[3].

ب- المستوى الأدنى من علم النفس الحضوريِّ بذاته، وهو مستوى يحصل للعموم من الخواصِّ والعوامِّ أثناء الارتباط بين النفس والبدن. وقد فصّل الكلام في هذا الشأن ذاكرًا العديد من الاستدلالات في نفي العلم الحصوليِّ للنفس وإثبات العلم الحضوريّ لها[4].

تدرك النفس ذاتها في كلا المستويين من دون أيِّ وساطة؛ فذاتها تكون حاضرة عند ذاتها. وقد اتَّفق الفلاسفة في هذا الموضوع على تحقُّق نوع من الإتحاد بين العلم والعالم والمعلوم، فتشكِّل حقيقة واحدة، تكون علمًا من جهة، وعالمًا من جهة ثانية، ومعلومًا من جهة ثالثة.

بناءً على ما تقدَّم، يجدر القول أنَّ:

---

[1]- «وبالجملة فإن معرفة كلامه وحلّ كتبه ورموزه متوقِّف على معرفة النفس». م.م، ج 3، مقدِّمة السيد حسين نصر، ص 14.

[2]- وقد حكى الإلهي أفلاطون عن نفسه فقال ما معناه «إني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني جانبًا وصرت كأني مجرَّد بلا بدن عري عن الملابس الطبيعيَّة بريّ عن الهيولى فأكون داخلاً في ذاتي خارجًا عن سائر الأجزاء، فأرى في نفسي من الحسن والبهاء والسناء والضياء والمحاسن العجيبة الأنيقة ما أبقى متعجبًا فأعلم أني جزء من أجزاء العالم الأعلى الشريف». مجموعة المصنَّفات، التلويحات، ص 112.

[3]- إني تجرَّدت بذاتي ونظرت فيها فوجدتها أنيّة ووجودًا . م.ن. ص 115.

[4]- مجموعة المصنَّفات، ج1، المطارحات، ص 484؛ ج2، حكمة الإشراق، ص 111.

1 - علمُنا بأنفسنا ليس علمًا حصوليًّا ولا يحصل عن طريق المفهوم، وإلَّا لما علمت النفس عين ذاتها ولبقيت مجهولة لذاتها.

2 - لا يتحقَّق علمُنا بذواتنا عن طريق الأدوات والقوى والآلات الإدراكيَّة، بل ندرك أنفسنا بعين أنفسنا، وإلَّا لو كان علمنا بواسطة القوى والآلات، لما علمنا ذواتنا على حقيقتها، ولبقيت مجهولة.

3 - كلُّ ما تدرك النفس بالعلم الحضوريِّ، هو كامل حقيقتنا ولا تدرك أجزاؤنا. فأجزاؤنا وأعضاؤنا كالقلب والأعضاء... لا تشكِّل حقيقتنا،[1] بل معرفتها تأتي في مرتبة متأخِّرة عن معرفة الذات[2].

4 - علم النفس الحضوريُّ ليس حقيقة عارضة على النفس، بل هو عين ذات النفس، وإلَّا لكانت النفس في مرحلة معيَّنة غير عالمة بذاتها[3].

5 - العلم الحضوريُّ ليس جزءًا من حقيقتنا[4] بحيث تتمكَّن الأجزاء الأخرى من تشكيل حقيقة أنفسنا.[5] فعلم النفس الحضوريُّ بالذات هو كامل حقيقة النفس وعينها، فما لا يُدرك بالعلم الحضوري، ليس جزءًا للنفس.[6]

* الخطوة الثانية: النفس وهويَّتها النوريَّة:

يتَّضح ممَّا تقدَّم أنَّ حقيقة النفس، حقيقة إدراكيَّة عبارة عن علمها الحضوريِّ بالذات، وهي دائمة ومستمرَّة في كلِّ لحظات وجودها، والنفس حقيقة بسيطة مدركة على الدوام. من هنا يمكن القول أن ليس للنفس هويَّة سوى إدراكها الحضوريِّ لذاتها وعدم الغيبة عن ذاتها.[7]

ومن المفيد القول أنَّ السهروورديَّ أطلق عنوان الهويَّة النوريَّة على هذه الحقيقة، كما أطلق على النفس عنوان "النور المحض" للسبب عينه. وقد ذكر برهانًا لإثبات هويَّة النفس النوريَّة عن طريق علم النفس الشهوديِّ والحضوريِّ، وهو طريق خاصٌّ بمستويات العلم الحضوريِّ العالية حيث يتمكَّن كلُّ من يصل إليه من إدراك الهويَّة النوريَّة للنفس.[8]

---

[1]- تعود أصل هذه المسألة إلى إبن سينا في ما أطلق عليه الرجل المعلق. والتي يمكن الاستفادة منها لإثبات أنَّ النفس غير الأعضاء والجوارح وأنَّ حقيقة النفس مجرَّدة عن المادَّة والجسمانيَّات.

[2]- م.م، ج 2، حكمة الإشراق، ص 112.

[3]- م.ن، ص 12-13.

[4]- م.ن.

[5]- م.م. ج2، حكمة الإشراق، ص 4-7، 11و20.

[6]- لم يكن شيخ الإشراق الوحيد الذي أشار بهذا الشكل الى علم النفس، فقد سبقه المشَّاؤون في هذا البحث. يقول ابن سينا:»الذات تكون في كلِّ حال حاضرة للذات لا يكون هناك ذهول عنها، ونفس وجودها هو نفس إدراكها لذاتها، فلا تحتاج إلى أن تدركها إذ هي مدركة وحاضرة لها ولا افتراق هناك» (ابن سينا، التعليقات، ص 148). ثم يقول ابن سينا: والشعور بالذات ذاتيٌّ للنفس لا يكتسب من خارج وكأنه إذا حصل الذات حصل معها الشعور ولا نشعر بها بآلة»...(م.ن، ص 16).

[7]- مجموعة المصنَّفات، ج2، حكمة الإشراق، ص 110 و-113 114.

[8]- م.م، ج 1، التلويحات، ص 112.

* الخطوة الثالثة: الهويَّة النوريَّة للموجودات الأعلى من النفس:

يدخل شيخ الإشراق فضاءً جديدًا بعد الإنتهاء من الخطوات المتقدِّمة. وقد عمل على إثبات الهويَّة النوريَّة للموجودات الأعلى مرتبة من النفس، ومن جملتها الباري تعالى من خلال الاعتماد على مقدِّمة شهوديَّة وحضوريَّة. وهو يعتبر أنّ النفس هويَّة مدركة ونوريَّة وذات حقيقة بسيطة ظاهرة على الدوام، فمن الأولى أن تكون الموجودات الأعلى منها ذات هويَّة نوريَّة وإدراكيَّة. بعبارة أخرى، وبناءً على النظام التشكيكيِّ، إذا كانت المرتبة الأدنى نورًا، فالأعلى نور أيضًا بطريق أولى[1].

وعليه، وصل شيخ الإشراق في بحثه وبالتدريج إلى نتيجة مفادها أن نفس الإنسان واسطة بين عالم النور وظلمة عالم المادَّة؛ فما هو فوق النفس ذو هويَّة نوريَّة، وما هو دونها ذو هويَّة غير إدراكيَّة ومظلمة.

* النور: حياته وفياضيَّته:

يُعتبر السؤال عن حقيقة الحياة ومعناها من جملة الأسئلة الفلسفيَّة الهامَّة. فقد اعتبر البعض الحياة عبارة عن حقيقة مركَّبة من العلم والقدرة، واعتبرها آخرون مبدأً ومنشأ للعلم والقدرة. وبغض النظر عن المقولتين فالموجود صاحب العلم والقدرة لا بدَّ من أن يكون صاحب حياة والعكس صحيح، فما لا علم ولا قدرة له ليس حيًّا. وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ الدقَّة في معنى القدرة واختلافها عن مطلق القوَّة، يبيّن أنَّها تترتَّب على العلم؛ لأنَّ القدرة هي القابلية للإتيان بالفعل عن علم.[2] من هنا، إذا كانت الحياة منشأ العلم والقدرة، تترتَّب هذه الأمور بدءًا من الحياة ويليها العلم، ثم القدرة، ومن ثم العمل.

انطلاقًا ممَّا تقدَّم، حاول شيخ الإشراق إثبات أنَّ الأنوار الجوهريَّة كالنفس والموجودات الأعلى منها، هي أنوار ظاهرة بنفسها، وهي ذات علم بذاتها، وهو ما يشكِّل حقيقة هويَّتها. وقد تمكن بوساطة هذا الأصل من إيجاد الرابط الجوهريِّ وحقيقة الحياة[3]؛ فالجوهر النوريُّ مساوق للعلم، والعلم والإدراك هما عين الحياة أو آثار لها. ولذلك، كلُّ نور جوهريٍّ حَيٌّ بالضرورة، وهذا يعني أنَّ شيخ الإشراق أثبت الحياة للجوهر النوريِّ عن طريق العلم والإدراك.[4]

---

[1]- م.ن، ص 116-117 وكذلك المقاومات، ص 186-187. وقد ورد عن شيخ الإشراق قوله في هذا الخصوص: «إنَّ النفس وما فوقها إنيات صرفة ووجودات محضة». ويقصد من الصرف والوجود الصرف هنا «الموجود عند نفسه» و«الحاضر عند نفسه»، لذلك قال: «الوجود الصرف يورد في كتبنا بمعنى الموجود عند نفسه أي المدرك لذاته»[م.ن، ج1، المقاومات، ص 190] ولم ينس الإجابة على شبهة أنَّ هذا الكلام لا يتماشى مع القول باعتباريَّة الوجود فقال: «أما قلتم إنه نفس الوجود البحث؟ الجواب: إنما أردنا الموجود عند نفسه [م.ن، ص 187].

[2]- العلاَّمة الطباطبائي، نهاية الحكمة، خاتمة المرحلة 9، ص 220.

[3]- م.م.ج 2، حكمة الإشراق، ص 110.

[4]- م.ن، ص 117؛ ج1، المقاومات، ص 186-188.

أما في ما يتعلَّق بالفياضيَّة فقد استنتج فياضيَّة النور من خلال الدقَّة في النور عينه؛ فالنور من وجهة نظره هو "الظاهر لنفسه والمظهر لغيره"، باعتبار أنَّ هويَّة النور الإشراق.[1] وعلى هذا الأساس، فالنور فيَّاض ومشرق بالذات.[2] بالإضافة إلى ما تقدَّم بإمكان شيخ الإشراق الحديث عن صدور الأفعال الصادرة من علم عن طريق القدرة المرتبطة بالعلم والحياة.[3]

بناءً على هذا، يمكن إثبات الفياضيَّة للجواهر النوريَّة من خلال إثبات هويَّتها الإدراكيَّة. ومع إثبات الإدراك والقدرة والفياضيَّة يمكن إثبات حياتها.

في هذا الإطار، قسَّم السهروردي كلَّ الموجودات إلى قسمين: حيّ وميت؛ واعتبر أنَّ النفس وما فوقها موجودات حيَّة، والموجودات الجسمانيَّة والماديَّة غير حيَّة.[4] ومن هنا تتَّضح مسألة معرفة الوجود الإشراقيَّة والتي يمكن الدخول من خلالها إلى تقسيم العالم إلى النور والظلمة.

2 - أقسام النور والظلمة:

تحدَّث السهروردي عن المادَّة والماديَّات وعالم الأبعاد، وأثبت الوجود النوريَّ والإدراكيَّ للموجودات الأعلى مرتبة من النفس، ثم قدّم تصوُّرًا لنظام الوجود يمكن أن يطلق عليه عنوان "نظام النور والظلمة". واستنتج أنَّ العالم بأسره يتشكَّل من اثنين: النور والظلمة، أو الشرق والغرب في التعبير الإشراقيِّ الاستعاريّ.[5] وبعد ذلك قسَّم النور كما هو الحال في الوجود إلى قسمين: "نور في نفسه لنفسه" و "نور في نفسه لغيره"[6]. "النور في نفسه لنفسه عبارة عن الأنوار الجوهريَّة وهي عبارة عن نور الأنوار، الأنوار الطوليَّة والعرضيَّة، النفوس الفلكيَّة والإنسانيَّة. وتحدَّث الإشراقيُّ عن الأنوار الجوهريَّة بعبارة "النور المحض"[7]. أمَا "النور في نفسه لغيره، فهي الأنوار العرضيَّة التي أشار إليها شيخ الإشراق بعبارة "النور العارض".[8] والأنوار العارضة قسمان: "النور العارض المجرَّد" وهي عبارة عن الأنوار التي تشرق على الأنوار الجوهريَّة الدانية من الأنوار الجوهريَّة العالية. وتعتبر هذه الأنوار أنوار عرضيَّة بالنسبة إلى الجواهر النوريَّة السفليَّة وهي تؤدّي إلى ازياد الضياء. وقد ذكر السهروردي هذه الأنوار العارضة المجرَّدة بعبارة "النور السانح"[9] والقسم الآخر

[1]- الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ج 2، ص 47.

[2]- والحياة هي أن يكون الشيء ظاهرًا لنفسه، والحي هو الإدراك الفعال. فالإدراك عرفته والفعل أيضًا للنور ظاهر وهو فيَّاض بالذات، فالنور المحض حَيّ وكل حَيّ فهو نور محض(م.م، ج2، حكمة الإشراق، ص 117).

[3]- الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ج 2، ص 47 ، تعليقة صدر المتألّهين.

[4]- م.م، ج2، حكمة الإشراق، ص 117و121.

[5]- م.ن، قصة الغربة الغربيَّة، ص 274-197.

[6]- م.ن، حكمة الإشراق، ص 117.

[7]- م.ن، وقد وافق شيخ الإشراق على وجود نوع من الظلمة في غير نور الأنوار، أي في الأنوار الطوليَّة والعرضيَّة والنفوس واعتبرها من لوازم التنزُّل التشكيكي، م.ن، ص 133، 147 و235.

[8]- م.ن، ص 138.

[9]- م. ن.

من الأنوار العارضة عبارة عن "الأنوار العرضيَّة الماديَّة" ومن أبرز مصاديقها نور الشمس، نور المصباح، نور الشمع، فهي جميعها أنوار عارضة على الجواهر الجسمانيَّة المظلمة.

والظلام في هذا الإطار على شكلين أيضًا: الشكل الأول هو الظلمة الجوهريَّة، وهي عبارة عن الجسم الذي جاء التعبير عنه في المصطلح الإشراقيّ، بالبرزخ[1]. وبما أنَّ الجوهر الظلمانيَّ غائب بالكامل، فهو يفتقد أيَّ شكل من أشكال النور والإدراك والشهود. والسبب في ذلك أنَّ للجسم أبعادًا، والهويَّة ذات الأبعاد تقسم إلى ثلاثة أجزاء لانهاية لها- طرفان ووسط- والوسط مانع وحاجب بين الطرفين، ويوجب غيابهما بعضهما عن بعض، ثم ينقسم كلُّ جزء منها إلى ثلاثة أجزاء أيضًا حيث لا يتوقَّف هذا التقسيم. وهذه الحالة الموجودة في "الحقيقة البُعديَّة" أي الجسم، هي التي تسبّب له الغياب وعدم الإدراك؛ يضاف إلى ذلك أنَّ الجسم من ناحية تغيُّره وحركته يمتلك بعدًا ومقدارًا غير قارٍ في الزمان، لذلك كان الاحتجاب في أجزاء الجسم على امتداد الزمان، وبذلك لا يمكن له أن يكون مدركًا. وعندما يصبح الجسم غائبًا، تحتجب جميع أغراضه[2]. وبهذا النحو يكون لعالم المادَّة هويَّة غير إدراكيَّة إذ إنَّه غارق في الظلام.[3]

يجدر القول هنا أنَّ النظام المعرفيَّ الإشراقيَّ تعرَّض لمناقشات عديدة، منها:

أوَّلًا: اعتبار عالم المادَّة ظلامًا محضًا يحمل في طيَّاته مشكلات فلسفيَّة وعرفانيَّة ودينيَّة، فإذا تحدَّثنا على أساس النظام التشكيكيِّ وأنَّ عالم المادَّة هو في أضعف وأدنى المراتب، إلَّا أنَّه لا

---

[1]- أما لماذا سمّيت الأجسام بالبرازخ فلأنَّها تحول بين الأشياء: «ولما كان البرزخ هو الحائل بين الشيئين وكانت الأجسام الكثيفة حائلة سمِّي الجسم برزخًا» (الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ج 2، ص 11). وأما صدر المتكلّمين فقد أشار في تعليقاته على حكمة الإشراق (ج2، ص 5) إلى أمرين في سبب تسمية الأجسام بالبرزخ من جملتها أنَّ الأجسام تمتلك هويَّة غير إدراكيَّة فقال: «وما أحسن تسمية الجسم الطبيعيِّ بالبرزخ... لكون أجزائه المقداريَّة عند فرض القسمة كل منها معدوم عن الآخر مفقود عنه، والآخر أيضًا معدوم منه فالكل غايب عن الكل...».

[2]- م.م، ج2، حكمة الإشراق، ص 133؛ يزدان پناه، حكمة الإشراق، ج2، ص 21-22؛ الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، تعليقة صدر المتألّهين، ج2، ص 5.

[3]- بعد اتضاح ظلمانيَّة عالم المادَّة، يتَّضح تجرُّد الموجودات النوريَّة.

يمكن اعتباره خاليًا بالكامل من النور. فلو كان عالم المادَّة غيبًا بالكامل- كما هي عبارة صدر المتألِّهين – فله حظٌّ من النور بسبب الوحدة الإتصاليَّة[1]. وقد تنبَّه شارحو حكمة الإشراق للمسألة، فبسطوا النور إلى عالم المادَّة، واعتبروا أنَّ هذا العالم له حظٌّ ضعيف منه.[2] ومع ذلك فالشيخ الإشراقيُّ يُصرُّ على ظلمانيَّة عالم المادَّة[3]. والعرفاء يعتقدون أنَّ العالم نور انطلاقًا من مبنى الوحدة الشخصيَّة للوجود حتى أنَّ حديثهم عن ظلمة عالم المادَّة يمكن تفسيره في ظلِّ النسبيَّة، وأمَّا من الناحية الدينيَّة فالموجودات بأكملها تسبّح الله حتى أنَّ ذرَّات المادَّة تفعل ذلك، وكلُّ هذا يتعارض مع التحليلات التي قدَّمها شيخ الإشراق.

ثانيًا: إنَّ التحليل الذي قدَّمه شيخ الإشراق للنور العرضيِّ المادّيِّ ووضعه في دائرة النور لا يتلاءم مع التفسير الفلسفيِّ الذي قدَّمه للنور. فقد تحدَّث في قراءته الفلسفيَّة للنور عن أنَّه الظهور والحضور والإدراك، مع العلم أنَّ النور الماديَّ لا حظَّ له من إدراك نفسه أو إدراك غيره؛ فهو ليس سوى جزء من شروط إشراق وإبصار النفس في ما يتعلَّق بموجودات عالم المادَّة. لذلك فالنور الماديُّ مفيد في إطار تشبيه المعقول بالمحسوس والمجرَّد بالماديِّ فحسب. وهو رمز للنور الفلسفيِّ الذي لا ينبغي الخلط بينه وبين النور الطبيعيِّ الحسِّيّ.

ثالثًا: صحيح أنَّ شيخ الإشراق السهروردِيَّ يُعتبر من القائلين بعالم المثال، إلَّا أنَّه لم يتضح موقع هذا العالم والموجودات المثاليَّة في التقسيم الذي قدَّمه. فهل عالم المثال ينتمي إلى أقسام النور أم إلى عالم الظلمة، أوأنَّه حقيقة متوسِّطة بين النور والظلام؟

* أحكام النور العامَّة:

كما أنَّ للوجود في الأنظمة الفلسفيَّة أحكامًا عامَّة من ناحية كونه وجودًا، كذلك للنور أحكام عامَّة. وهنا سنتطرَّق إلى خمسة أحكام له عبارة عن: بداهة النور، النور المشكِّك، شهود الأنوار لبعضها، المحبَّة والقهر بين الأنوار، والإشراقات والسوانح في الأنوار.

. بداهة النور:

تحدَّثت الفلسفتان المشَّائيَّة والصدرائيَّة عن الوجود واعتبرته بدهيًّا. أمَّا الحكمة الإشراقيَّة فقد تأسَّست على مفهوم النور بدلاً من الوجود. فقد اعتبر شيخ الإشراق أنَّ المفهوم الفطريَّ والبديهيَّ هو المفهوم البيِّن المستغني عن التعريف، وكلُّ ما هو مستغنى من التعريف بديهيّ[4]. وهو يعتقد أنَّ

[1]- الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ج2،ص 5.
[2]- م. ن.
[3]- م.م، ج 2، حكمة الإشراق، ص 107-108.
[4]- إن كان في الوجود ما لا يحتاج إلى تعريفه وشرحه فهو الظاهر، ولا شيء أظهر من النور، فلا شيء أغنى منه عن التعريف. م.م، ج 2، حكمة الإشراق، ص 106.

الأشياء التي جمعت شرطَي المحسوسيَّة والبساطة مستغنية عن التعريف وبديهيَّة. فالبياض حقيقة محسوسة وغير مركَّبة، لذلك فإنَّ مفهومه واضح وبديهيّ.

بناءً على ما تقدَّم، اعتُبر النور حقيقة بديهيَّة واضحة مستغنية عن التعريف، لا بل إنَّ النور أكثر الأشياء بداهة لأنَّه أظهرها. وكما هو أظهر الأشياء هو المظهر لها أيضًا. أمَّا الأمر المحسوس فهو بديهيٌّ أيضًا حيث يتلقَّاه الشهود مباشرة ومن دون وساطة. من هنا يمكن القول أنَّ تعريفه للبديهيِّ يضمُّ في داخله كلَّ الأنوار حتى الجوهريَّة والمجرَّدة لا بل يتضمَّن الباري تعالى.[1]

. النور المشكّك:

يُعتبر شيخ الإشراق ممَّن أبدعوا في إيجاد بحث التشكيك الداخليِّ في الفلسفة الإسلاميَّة. وتمكَّن من إثبات أنَّ شيئًا واحدًا قد يمتلك من الشدَّة والضعف ما يجعل ما به الإمتياز عين ما به الاشتراك، فيكون بذلك متكثّرًا. وهو يرى أنَّ النور حقيقة مشكّكة، وأنَّ ما بين مراتب النور علاقة تشكيكيَّة. وإذا كان واجب الوجود نور، والعقول الطوليَّة والعرضيَّة نور، وكذلك النفوس، فهي ليست عين بعضها بل تختلف بالشدَّة والضعف، وأن ما تمتاز به عين ما تشترك به أي النور.[2]

في الواقع، عمل السهروردي على تحليل ماهيَّة النور المشكَّكة من خلال عرض أسئلة وإجابات: لو كان نور الأنوار من سنخ النور، لوجب أن يشترك مع الأنوار الأخرى في الماهيَّة النوريَّة، وأمَّا بناء على نظريَّة التشكيك في الأنوار، فإنَّ ما يميّز نور الأنوار عن الأنوار الأخرى، هو كمال إضافيٌّ، ومن لوازم وجود هذا الكمال، احتياج الحقِّ تعالى إلى غيره، وهذا يتعارض مع غنى الخالق بالذات. لذلك فالنور من ناحية كونه نورًا لا يقتضي هذا الكمال وإلَّا لوجب أن يكون هذا الكمال واجبًا لكلِّ الأنوار. وفي الجواب أوضح نقطة دقيقة هي أنَّ تلك الماهيَّة النوريَّة المشتركة والتي لا تقتضي كمالاً خاصًّا، هي مفهوم ذهنيٌّ وكليٌّ وليست مفهومًا خارجيًّا، وأنَّ الذي يشكل في الخارج حقيقة نور الأنوار، والذي يشتمل على كمال خاص كهذا، هو حقيقة نوريَّة واحدة تمتاز عن الأنوار الأخرى بواحديَّتها، وليست نورًا له كمال خارج عنه.[3]

وغنيٌّ عن القول أنَّ نظريَّة السهروردي التشكيكيَّة تعرَّضت لمجموعة من المناقشات، فلو بسط نظامه التشكيكيَّ كما فعل الفلاسفة والعرفاء الآخرون إلى عالم المادَّة، ولو اعتبرها المرحلة

---

[1]- من جملة أحكام النور العامَّة كيفيَّة مقابلته للظلمة. واعتبرت المشائيَّة أن تقابلهما تقابل العدم والملكة واعتبر شيخ الإشراق أنَّهما متناقضان. م.م، ج 2، حكمة الإشراق، ص 107-108؛ يزدان پناه، حكمة الإشراق، ج 2، ص 48-51.

[2]- م.م، ج 2، حكمة الإشراق، ص 119-120 و 126-127.

[3]- سؤال: الماهيَّة النوريَّة من حيث أنَّها لا تقتضي الكمال، فتخصّصها بنور النور ممكن معلول؟ جواب: هي كليَّة ذهنيَّة لا تتخصَّص نفسها بخارج وما في العين شيء واحد ليس أصل وكمال، م.م، ص 127-128

الأضعف في هذا العالم، لتمكّن من تقديم رؤية أوضح للعلاقة بين عالم المادَّة وعالم المفارقات النوريَّة وبيّن المثل النوريَّة والأصنام والأفراد الجوهريَّة المادّيَّة، ولتمكّن من إيجاد التناسق بين بحثه وقاعدة السنخيَّة بين العلَّة والمعلول؛ إلاَّ أنَّه أصرَّ على الظلمة المحضة لعالم المادَّة، وهذا ما ساهم في إيجاد مشكلات أمام ادّعاء التشكيك. كذلك الأمر في خصوص النور العرضيِّ المادّيِّ وإدراجه في سلسلة النور التشكيكيَّة هو من جملة نقاط الضعف الأخرى في ما قدَّم.

شهود الأنوار لبعضها:

تحدَّث السهروردي حول مسألة الشهود، واعتبر أنَّ الشهود والإدراك يتحقَّقان إذا لم يكن هناك حجاب أمام الهويَّة النوريَّة؛[1] فالباصرة يتحقَّق شهودها الإبصاريُّ إذا لم يكن هناك ما يمنعها، وتتحقَّق الرؤية إذا كانت القوَّة المبصرة موجودة ولم يكن هناك مانع بين الرَّائي والمرئيّ[2]. وأمَّا في عالم الأنوار فإنَّ جميع الهويَّات نوريَّة ومدركة ولا حجاب يمنعها من ذلك. فالحجاب والمانع يتحقَّقان في عالم الإجسام ذات الأبعاد. هذا القضيَّة بحد ذاتها تهيّئ الأرضيَّة للأنوار في شهود بعضها البعض، فنور الأنوار يشهد جميع الأنوار، وكلُّ نور يشهد نور الأنوار والأنوار الأخرى.[3] والأنوار التي هي علل لأخرى تشاهد معلولاتها، والمعلولات النوريَّة تشاهد عللها.[4]

يعتقد شيخ الإشراق أنَّ كلَّ الأنوار الجوهريَّة تشاهد وتدرك المادَّة والماديَّات لأنَّ شرطَي الإدراك - أي الهويَّة النوريَّة - وعدم وجود المانع، معتبران في عالم الشرط وليس المعلوم. أمَّا الجواهر الماديَّة والظلمانيَّة فهي على العكس من ذلك، فلا تدرك نفسها ولا الموجودات الأخرى. والسؤال الذي قد يُطرح هنا: لماذا تعجز النفس الإنسانيَّة مع ما تمتلك من هويَّة نوريَّة وإدراكيَّة عن إدراك العديد من الأمور، لا بل قد يكون نور الأنوار خفيًّا عنها.

أجاب شيخ الإشراق بأنَّ النفس الإنسانيَّة ذات هويَّة إدراكيَّة ونوريَّة والحقيقة المقداريَّة التي تشكِّل الحجاب غير موجودة، إلاَّ أنَّ ما هو في "حكم الحجاب" موجود ما دامت النفس لم تفارق البدن؛ فما دامت النفس منشغلة بالبدن والجسم والجسمانيات، تحتجب عن إدراك حقائق العالم الأخرى.[5] هنا

---

[1]- م.ن، ص 216.

[2]- م.ن ، ص 213.

[3]- وهو (أي النور الأقرب) يشاهد نور الأنوار ويشاهد ذاته لعدم الحجاب بينه وبين نور الأنوار، إذ الحجاب إنما يكون في البرازخ والغواسق والأبعاد ولا جهة ولا بُعْد لنور الأنوار ولا للأنوار المجرَّدة الكليَّة... النور السافل إذا لم يكن بينه وبين العالي حجاب يشاهد العالي. م.م. ج 2، حكمة الإشراق، ص 133.

[4]م.ن، ص 168: النور السافل لا يحيط بالنور العالي، فإن النور العالي يقهره أما ليس لا يشاهده.

[5]- وإنما لا يرى(النور الاسفهبد) أشياء قبل المفارقة لأن الشيء قد يعرض له ما يشغله من إبصار ما من أن يبصره، «والشاغل في حكم الحجاب» وقد جَرّب أصحاب العروج للنفس مشاهدة صريحة أتمّ مما للبصر في حالة انسلاخ شديد عن البدن م.م، ج 2، حكمة الإشراق، ص 213.

يبدأ الحديث عن الرياضة الروحيَّة والجهاد في الله: ومن جاهد في الله حق جهاده وقهر الظلمات. رأى أنوار العالم الأعلى مشاهدة أتمّ من رؤية بعضها بعضًا والأنوار المجرَّدة كلُّها باصرة[1] .

في هذا المجال، يعتبر السهروردي أنَّ مشاهدة الأنوار هذه هي من سنخ العلم الحضوريِّ والشهوديِّ، وهي قضيَّة لم يكن لها سابقة في الفلسفة المشائيَّة مع أنَّها ظهرت في كتابات الفلاسفة اللاَّحقين أمثال صدر المتألِّهين والعلاَّمة الطباطبائيّ.

المحبَّة والقهر في الأنوار:

من جملة الأحكام العامَّة الجارية في الأنوار وجود المحبَّة والقهر. فالنور الداني في الفلسفة الإشراقيَّة محبٌّ وعاشق للنور العالي، والسبب في هذا العشق أمران: الكمال الموجود في النور العالي، والجمال الذي عليه الحقيقة النوريَّة.[2] إذًا، الكمال والجمال هما اللذان يجذبان الداني للعالي، وهما اللذان يوجدان الشوق عند السفليِّ للعلويِّ ليرفع نواقصه الموجودة.[3] ولكن ما هو حال النور العالي بالنسبة إلى السافل؟ يعتقد السهروردي أنَّ العلاقة التي تربطهما هي القهر، فالنور السافل عاشق للعالي والعالي قاهر للسافل: "وفي سنخ النور الناقص عشق إلى النور العالي، وفي سنخ النور العالي قهر للنور السافل".[4]

يوضح هذا الحكم علاقة القهر التكوينيَّة والسيطرة الوجوديَّة من النور العالي نحو النور الداني، ووجود علاقة العشق من الداني نحو العالي. فالداني ينظر إلى العالي نظرة العشق والمحبَّة وفي عين هذه اللَّذة التي يشعر بها، يسيطر عليه الإحساس بالذلّ والإنكسار[5]، بينما عندما ينظر العالي إلى الداني يسيطر عليه الشعور بالعزَّة والرفعة. هذا القهر الوجوديُّ هو الذي دفع شيخ الإشراق للحديث عن العقول المفارقة الطوليَّة والعرضيَّة أو المثل الأفلاطونيَّة بعبارة "الأنوار القاهرة".[6]

إذا كان النور العالي قاهرًا للسافل فهل يمتلك عشقًا ومحبَّة نحوه؟

لقد نفى شيخ الإشراق في مكان ما وجود عشق ومحبَّة من العالي للسافل، وحَصَر العلاقة بينهما بالقهريَّة[7]، ومع ذلك أكَّد على وجود علاقة المحبَّة والعشق من العالي للسافل في مكان آخر بعد

---

[1]- م.ن، ص 213-214.

[2]- م.ن، ص 136.

[3]- وللسافل إلى العالي شوق وعشق(م.ن) العشق أعم من الشوق. العلم بالكمال يوجد المحبَّة والعشق سواء كان الكمال موجودًا أم مفقودًا، أمَّا الشوق فيتحقَّق في العلم بالكمال المفقود(إبن سينا، الإشارات، النمط 8).

[4]-السهروردي، م.ن، ص 136.

[5]- م.ن، ص 148.

[6]- م.ن ، ص 145.

[7]- م.ن، ص 136.

توضيح قاعدة فلسفيَّة: "إنَّ لكلِّ علَّة نوريَّة بالنسبة إلى المعلول محبة وقهرًا وللمعلول بالنسبة إليها محبة يلزمها ذل".[1] وقد عرض شارحو حكمة الإشراق كالشهرزوري وقطب الدين الشيرازي وجهًا جامعًا يستحقُّ التأمُّل.[2] يعتقد هؤلاء أنَّ النصَّ الأول متعلِّق بنور الأنوار وواجب الوجود، فالحقُّ تعالى محبٌّ وعاشق لذاته فقط، والعلاقة بينه وبين الآخرين علاقة قهريَّة فقط، وأما في ما سوى نور الأنوار فالعلاقة بينهم علاقة المحبَّة والقهر، وهذا ما أشار إليه النصُّ الثاني. وقدم صدر المتألِّهين الشيرازي تفسيرًا آخر فاعتبر أنَّ عشق العلَّة للمعلول ليس من باب العشق للغير بل هو عشق للذات. فالعلَّة عاشقة لنفسها، وهذا العشق يبعث على العشق بآثارها.[3] بهذا النحو يمكن الجمع بين نصَّي السهروردي؛ ففي الأول يجري نفي النوع المتعارف عليه من العشق الذي هو من العالي إلى السافل، وفي الثاني يتمُّ إثبات محبَّة خاصَّة للنور الأول يختلف عن محبة المعلول للعلَّة. لذلك كانت محبَّة العالي للسافل مترافقة مع القهر، ومحبَّة السافل للعالي مترافقة مع الذلَّة والإنكسار.[4] ويتَّضح بذلك نظام العشق الفلسفيِّ في النظام النوريّ.[5]

يبقى سؤال آخر يخطر في الأذهان: إذا كانت النفس من سنخ النور وجزءًا من الأنوار السفليَّة، يجب أن يكون لها عشق ومحبَّة للأنوار العالية ونور الأنوار، مع العلم أنَّ أكثر النفوس بعيدة عن هذا العشق. ويجيب شيخ الإشراق بأنَّ نفس الإنسان في عالم المادَّة مقيَّدة بالماديَّات ومنشغلة بالأمور الجسمانيَّة. وهذا يؤدّي إلى ظهور عدم انجذابها للأنوار العالية، وهنا تبرز الحاجة إلى السلوك والرياضة. إذا تمكَّن الإنسان من قطع تعلُّقاته الدنيويَّة من خلال الرياضات المعقولة والمشروعة، عند ذلك يشعر بعلاقة ومحبَّة نحو ما وراء الطبيعة، ويشتعل في داخله الميل نحو عالم الأنوار والملكوت، ثمَّ يتضاعف العشق والمحبَّة إذا استمر على هذا المنوال.[6]

لعلَّ ما يواجه بحث شيخ الإشراق هذا من الإشكالات تتعلَّق بأحكام الأنوار العرضيَّة[7] وكذلك الأجسام والجواهر الغاسقة في عالم المادَّة؛[8] حيث يمكن فهم الأمور المتعلِّقة بنظام الأنوار من خلال التأمُّل والدقَّة في النور الحسيِّ والحالات الخاصَّة الموجودة في الغواسق (الماديَّات)،

---

[1]- م.، ص 148.

[2]- الشهرزوري، شرح حكمة الإشراق، ص 374؛ الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ج 2، ص 167-168.

[3]- م.ن، ص 148.

[4]- م.ن، ص 148.

[5]- وفي سنخ النور الناقص عشق إلى النور العالي وفي سنخ النور العالي قهر للنور السافل... فانتظم الوجود كلُّه من المحبة والقهر، م.ن، ص 136-137.

[6]- م. ن، ص 223-225.

[7]- م.ن، ص 196.

[8]- م.ن، ص 147-148.

ولكن، بما أنّه يعتبر عالم المادَّة ظلمة محضة، لم يقدِّم المباني الضروريَّة للتماهي بينها.[1]

الإشراقات والسوانح في الأنوار:

الأنوار العالية تشاهد السافلة انطلاقًا من هويَّتها النوريَّة ولعدم وجود مانع من الشهود، وأما الأنوار السفليَّة، وبالإضافة إلى شهودها النور العالي، يصل إليها أمران من النور العالي: الأول هو الإشراقات الجوهريَّة التي يتوقف عليها أصل تحقق الأنوار الجوهرية السفلية [2]، والثاني هو الإشراقات العرضيَّة التي تظهر بعد تحقُّق الأنور السفليَّة انطلاقًا من مكاشفات أهل المعرفة.[3] وقد عبَّر السهروردي عن الإشراقات العرضيَّة بالسوانح النوريَّة[4]، وهي التي تقدّم للأنوار السفليَّة الصفات والكمالات النوريَّة[5].

المسألة المهمة التي تجب الإشارة إليها هنا تتعلَّق بكيفيَّة الإشراقات الجوهريَّة والعرضيَّة. وهنا قدم شيخ الإشراق توضيحًا يساهم في تعميق قضيَّة العليّة واستفاد منها بعض الفلاسفة من أمثال صدر المتألِّهين حيث يُعَبّر عنها في الفلسفة الإسلاميَّة بـ "الإضافة الإشراقيَّة" في مقابل "الإضافة المقوليَّة". في هذا الإطار، يشير السهروردي إلى أنَّ الإشراق الجوهريَّ والعرضيَّ من النور العالي ليس على سبيل انفصال شيء من العالي أو انتقال شيء منه، بل يحصل الأمر من دون أن ينقص من العالي شيء، وهذا يعني أنَّنا أمام فهم للعليَّة يفيد بأنَّ مرتبة النور الضعيفة تتوقَّف على المرتبة الأقوى. وهذه هي العليَّة[6].

لقد اعتبر شيخ الإشراق أنَّ نوع العلاقة بين الشمس وأشعَّتها العرضيَّة والماديَّة من سنخ الإضافة الإشراقيَّة. فشعاع الشمس قائم بها فقط. وبالتالي لم ينفصل شيء من الشمس، ولم ينتقل منها شيء، ولم ينقص جرم الشمس شيء، فالموجود هو الشمس وشعاعها، وشعاعها متوقِّف عليها، فلو لم تكن موجودة لم يكن للشعاع نصيب من الوجود.[7]

وهذا هو الحال في إشراقات عالم الأنوار الجوهريَّة والعرضيَّة. فلو لم يكن النور العالي، لن

---

[1]- يزدان پناه، حكمة الإشراق، ج 2، ص 65.

[2]- م.م، ج 2، حكمة الإشراق، ص 128-137.

[3]- الدليل الذي ذكره شيخ الإشراق في إثبات اشراقات عالم الأنوار العرضيَّة هو شهود أهل الكشف (م.ن، ج 1، المطارحات، ص 466) وقد رفض صدر المتألِّهين هذا المعنى نظراً لفقدان الاستعداد في عالم العقول (الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ج 2، ص 123) ومع ذلك لا يمكن إنكار أصل السوانح النوريَّة بناءً على مشاهدات أهل المعرفة. يضاف إلى ذلك أنَّ السهروردي عَبّر عن السوانح بـ «التجلِّي الدائمي السرمدي» (م.م. ج 1، المطارحات ص)466.

[4]- م. ن.

[5]- م.ن، ص 135.

[6]- م.ن، ص 228 و137-138.

[7]- السهروردي، م.ن، ج 2، حكمة الإشراق ،ـ ص -228 و137-138.

يكون هناك إشراق جوهريٌّ أو عرضيّ. وهذا ما يشير إلى حقيقة العليَّة التي لا ينقص منها شيء ولاينفصل عنها شيء أيضًا.

يتضح في هذا النوع من الإشراق الجوهريِّ والعرضيِّ، أنَّ الإشراق متوقِّف على طرف واحد، حتى في الإشراق العرضيِّ الذي يتوهَّم البعض فيه أنَّه ذو طرفان – نور عالٍ ونور دانٍ – والحقيقة أنَّه متوقِّف على طرف واحد هو النور العالي.

في الواقع، لقد عَبّر السهروردي عن الإشراق والإضافة الإشراقيَّة بـ "التجلّي"، واستخدمه في الإشارة إلى الإشراق العرضيِّ أيضًا.[1] وكذلك استخدمه للإشارة إلى الإشراق الجوهريّ.[2] بدوره، وافق صدر المتألِّهين على قضيَّة الإضافة الإشراقيَّة وخصَّصها بإشراقات عالم الأنوار الجوهريَّة والعرضيَّة وإشراقات عالم المادَّة العرضيَّة، وعمَّمها على النظام العليِّ والمعلوليِّ وكيفيَّة ظهور عالم المادَّة عن العوالم العالية، بينما استخدم السهروردي الإشراق في خصوص النور. وتحدث حول عليّة الأنوار للجواهر المادية الغاسقة بعبارة "الظلّ".[3]

المبحث الثاني: آثار الميتافيزيقا النوريَّة في المجالات الأخرى:

سيطر النظام النوريُّ على كلِّ أبعاد الفكر السهروردي. وقد ظهرت آثار الميتافيزيقا النوريَّة والتحليلات الإشراقيَّة في مجالات أخرى من قبيل علم النفس الإشراقيِّ، الحكمة العمليَّة، الأخلاق الإشراقيَّة، وفي السياسة النوريَّة أيضًا. لذلك سنحاول في هذا الجزء من البحث الإشارة إلى تأثير الإشراق والميتافيزيقا النوريَّة في مجالات ثلاثة: علم النفس الإشراقيّ، الأخلاق الإشراقيَّة، والسياسة النوريَّة.

1. علم النفس الإشراقي:

يبدو أنَّ علم النفس الإشراقيِّ ذو أهميَّة عالية في منظومة الفكر الإشراقيِّ حتى أنَّ كلَّ الأبحاث الإشراقيَّة على ارتباط به. وقد استعان السهروردي في هذا العلم بمفهومين أساسيّين من الشريعة وهما "الهبوط" و"الرجعة"، واستلهم في المسألة من بعض كتابات أبي علي سينا من قبيل "حي بن يقظان، سلامان وأبسال، رسالة الطير، والقصيدة العينيَّة". وكذلك استحضر فيها بعض الفلاسفة القدماء أمثال أفلاطون، هرمس، وحكماء فارس، وتعرَّض لبعض المضامين التي أشار إليها العرفان الإسلاميُّ من قبيل الرياضة، السلوك، الأنوار، اللوائح، الفناء، الشهود، الإتحاد، الإتصال والوصول،

[1]- م.ن، ج 1، المطارحات، ص 466.
[2]- م.ن، ج 2، حكمة الإشراق، ص 134.
[3]- م.ن، ص 133.

فتمكَّن من خلال هذه المفاهيم من أن يدرجها في نظام واحد منظَّم. وقد طرح في كتاباته هذا النظام الفلسفيَّ أي معرفة النفس.

كان السهروورديُّ قد قسَّم الوجود إلى نور وظلمة. وعالم الناسوت والمادَّة ظلام كامل، والله المتعالي والعقول والمفارقات الطوليَّة والعرضيَّة، وبعبارة أخرى عالم الَّلاهوت والجبروت نور وحياة. في ذاك اللَّامكان المنزَّه عن الزمان والمكان، تجد الصفاء والطهارة والقداسة والجمال والجلال والعظمة وكلَّ الكمالات. والعوالم الأقدم هي مصدر النور والإشراقات والإشعاعات القدسيَّة. وعلى هذا الأساس، قسَّم النور إلى شرق مليء بالنور، وإلى غرب خالٍ من الضياء والإشراق.

لقد حاول شيخ الإشراق البحث عن مكانة الإنسان في نظام كهذا، واعتبر أنَّ حقيقة روح الإنسان من سنخ النور الساكن في بدن ماديٍّ ظلمانيّ. لذلك، فإنَّ أساس وجذور الإنسان تعود إلى شرق الوجود وقد سافر إلى غربه، وهبط من العوالم المقدَّسة إلى هذا العالم الناسوتيِّ، ثم انشغل بالبدن الماديِّ فنسي موطنه الأساس. في هذا الإطار، يعود السهروورديُّ للحديث عن الرياضة والسير والسلوك المعنويِّ كطريق لنجاة الإنسان من الأسر و"الرجعة" إلى الوطن الأصلي،[1] ودوَّن رسالة الغربة الغربيَّة[2] شارحًا علم النفس الإشراقيِّ وذلك بالإلهام من رسالتي ابن سينا، أي حيّ بن يقظان وسلامان وأبسال، وقد ذكرهما في بداية رسالته. تحكي الغربة الغربيَّة عن الإنسان الذي انتقل من شرق الوجود إلى غربه فوقع أسير الغربة. تبدأ الرسالة بسرد قصة الإنسان الذي سافر برفقة أخيه عاصم- حكاية عن القوَّة النظريَّة المعصومة – لأجل الصيد على ساحل البحر الأخضر في بلاد ما وراء النهر، وقد اتجها إلى بلاد المغرب. وهذا يعني أنَّ الإنسان قد ترك موطنه الأساس أي العوالم العليا (بلاد ما وراء النهر)، وانتقل إلى عالم المادَّة (بلاد المغرب) بهدف الوصول (الصيد) إلى الكمالات الممكنة في عالم المحسوسات(البحر الأخضر). وفجأة وجدا نفسيهما في مدينة القيروان (مدينة في تونس) في أبعد نقطة غرب العالم الإسلامي. عندما عرف أهل القيروان أنهما من أبناء هادي بن خير اليماني اعتقلوهما، ووضعوا الأغلال في أيديهما ودفعوهما نحو بئر عميقة. وكانت البئر مظلمة إلى درجة يعجز السجين عن رؤية يديه ورجليه. هنا وقعت القوَّة النظريَّة التي هي من سنخ العقل الفعَّال والهادي السماويِّ اليمني الساكنة شرق الوجود، في أسر القوى الجسمانيَّة وساكني غرب العالم.

---

[1]- م.ن، ج 1، التلويحات، ص 112.

[2]- م.ن، ج2، ص 274.

يتابع السهروردي سَرْد قصَّته الرمزيَّة فيبيّن أنَّهما كانا تارة يشاهدان في قلب البئر البرق اليماني من ناحية الشرق فيخبران أحوال نجد، ويُسْرّان لرائحة أراك الآتية فيشتاقا للوطن[1]. ولقد أراد في هذه المسألة الإشارة إلى أنَّ الإنسان في عالم الدنيا المظلمة قد تحصل له إشراقات من عالم العقل، فيميل ويرغب بالعودة إلى وطنه الأساس، فيشعر بالسرور والوجد.

ويكمل شيخ الإشراق القصَّة بقيام الهدهد بنقل رسالة لهما من قِبل الهادي السماوي، والعقل الفعال يأمر الإنسان عقله النظريّ بالسير نحو العوالم العلويَّة. وأمَّا السفر إلى العوالم العلويَّة فيتطلَّب الابتعاد عن العوالق الدنيويَّة، وترك الشهوات، والحرص، والأفكار الفاسدة، ومحبة الدنيا والتخلُّص من قيد الحواسّ الظاهرة والباطنة ليتمكَّن الإنسان من خلع بدنه، وترك العالم المظلم، والعودة إلى منبع الحياة وعالم القدس. عندما يصلان إلى أبيهما يذكرهما بالأجداد والجد الأكبر أي نور الأنوار صاحب أعلى درجات البهاء والجلال والعظمة والنور.

في هذا السياق، أراد شيخ الإشراق القول أنَّ للعقل الفعال عللاً نوريَّة وسلسلة من العلل ليصل إلى العلَّة النهائيَّة أيّ الحقَّ تعالى الذي هو مصدر النور والشروق، وكلّ الأنوار فانية فيه "كلُّ شيء هالك إلاَّ وجهه".[2]

يتَّضح ممَّا تقدَّم أهميَّة الرياضة في علم النفس الإشراقيِّ، فالرياضة والسير والسلوك المعنويّ هما طريق العودة إلى الوطن الأصليِّ والحصول على إشراقات عالم الأنوار. ويؤكِّد السهروردي في هياكل النور على أنَّ النفس الناطقة هي من جوهر الملكوت، وأنَّ الذي أقعدها عن عالمها اشتغالها بالقوى البدنيَّة، وكلما امتلكت النفس الفضائل الروحانيَّة وضعفت قواها البدنيَّة على أثر قلَّة الأكل والنوم اقتربت من خلاصها والوصول إلى عالم القدس، وتعرَّفت على الأرواح المقدَّسة.[3]

ونراه يكرِّر الفكرة بعبارات جذَّابة جميلة في رسالة الأبراج (أو الكلمات الذوقيَّة)، حيث اعتبر أنَّ فائدة التجريد سرعة العودة إلى الوطن الأصليِّ والاتصال بالعالم العلويِّ. ثم أشار إلى حديث لرسول الله(ص) يقول: "حب الوطن من الإيمان" وإلى الآية الشريفة: **{يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىَ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً}**[4]. وهنا يوضح كيفيَّة فتح رمز وطلسم البدن، أي الرياضة والتخليّ عن المادَّة ليتمكَّن الإنسان من الوصول إلى عالم الثبات والأنوار، ويقترح اتّباع أهل العرفان لإتقان مسائل الرياضة والسلوك والاستفادة من المفاهيم والمضامين التي يقدّمونها كاللوائح، السكينة،

[1]- م.ن، ص 279.
[2]- القصص، 88.
[3]- م.م، ج3، هياكل النور، ص 107.
[4]- سورة الفجر، الآيتان 27-28.

العشق، الفناء، الطمس، المحو، البقاء، الاتحاد، الإتصال، الوصول، الشهود، الكشف، المقام والحال، وكذلك مصطلحات الرياضة، السلوك والسير وغيرها. ثم يشرح كلمات التصوُّف واحدة واحدة[1] ويخصِّص رسالة»صفير سيمرغ» [صفير العنقاء] لبحث أحوال ومراتب السير والسلوك المعنويّ.

يتَّضح ممَّا سلف أنَّ علم النفس الإشراقيّ على جانب كبير من الإتصال بالعرفان الإسلاميّ، وكلّ من يمتلك ميلاً نحو فلسفة الإشراق سيجد نفسه صاحب رغبة بالعرفان، وبعبارة أخرى تمكنت فلسفة الإشراق من خلال الجمع بين العقل والقلب والفلسفة والعرفان من إضفاء حياة جديدة على الثقافة الإسلاميَّة.

وها هو السهروردیُّ يقول في «رسالة الأبراج» إنَّ من تمكَّن من فتح رمز البدن وصل إلى الكنز فحصل له «الذوق»، ومن ثمَّ «الشوق»، ومن ثمَّ «العشق»، ويليه «الوصول»، ومن ثمَّ «الفناء» وفي النهاية «البقاء».[2]

ونلاحظ هنا أنَّ علم النفس الإشراقيّ حمل نتائج متعدِّدة تتعلق بالتفسير الإشراقيِّ للسعادة والصلاح والتقوى في مقابل الشقاء، ومراتب وطبقات الإنسان بعد الموت، وسرّ قوَّة الإنسان ووصوله إلى المعجزة والكرامة، ووتبيين كيفيَّة إطلاع الإنسان على الأمور الغيبيَّة بأسلوب فلسفيّ، وكيفيَّة تلقّي الوحي والنبوَّة والإنسان الكامل وغيرها من النتائج.

2. الأخلاق الإشراقيَّة:

تطرَّق السهروردیُّ إلى علم الأخلاق انطلاقًا ممَّا بعد الطبيعة النوريَّة وعلم النفس الإشراقيّ. فهو يعتقد أنَّ سعادة النور المدبِّر والنفس الإنسانيَّة هي بالإتصال بعالم المفارقات والأنوار. وكمال النفس الإنسانيَّة في عشقها لأصلها أي عالم النور، وفي التغلُّب على عالم المادة والبدن الظلمانيّ. وطريق التغلُّب على البدن في جزء منه يتوقَّف على الأخلاق الحسنة. وها هو يشير في بعض كتاباته[3] إلى أنَّ جذور الفضائل الأخلاقيَّة تعود إلى عالم النور. لذلك فالنفس الناطقة الإنسانيَّة ذات الهويَّة النوريَّة تصل إلى الفضائل الأخلاقيَّة عن طريق التغلُّب على البدن وقواه المظلمة.

يتطابق ما تقدَّم في هذا الموضوع مع المباني الإشراقيَّة، إلَّا أنَّ السهروردیَّ أوضح مسألة الأخلاق الحسنة والفضائل الأخلاقيَّة طبق أسلوب أرسطو وأتباعه المشَّائين حيث تكون الفضائل الأخلاقيَّة

[1]- ثلاث رسائل لشيخ الإشراق، كلمة التصوف، ص 121-130.
[2]- م.م، ج 3، رسالة الأبراج، ص 465.
[3]- م.ن. ج 1، التلويحات، ص 112.

في الاعتدال والوسطيَّة بين الإفراط والتفريط. وكمال النفس من الناحية العمليَّة وارتباطها بالبدن هو في الأخلاق الحسنة، أي «العدالة». وتتجلّى العدالة في قوى ثلاث هي: الشهوانيَّة والغضبيَّة والعلميَّة على شكل «العفّة» ، «الشجاعة» و«الحكمة»، وكل الفضائل الأخرى تندرج تحت هذه الفضائل الثلاث[1].

يُفهم من كلامه هذا أنَّ الأخلاق الحسنة سبب الغلبة والسيطرة على البدن والظلمة، وفي المقابل فالرذائل الأخلاقيَّة سبب سيطرة الظلمة وقوى البدن المظلمة.[2]

3. شيخ الإشراق والحكمة السياسيَّة:

أوضح السهورورديُّ في مقدِّمة «حكمة الإشراق» شيئًا من الفلسفة السياسيَّة القائمة على أساس الأسلوب الإشراقيِّ والحكمة النوريَّة. وقد تحدَّث عن نوع من الوحدة بين عناوين «الرئاسة»، «خليفة الله»، «القطب» و«الإمام»، وعرض النقطة المفتاحيَّة والأساسيَّة للبحث. وهنا أظهر ميوله الشيعيَّة وأسَّس لمسألة «السياسة النوريَّة» التي تؤدّي في مرحلة الأوج إلى إيجاد «الزمان النوريّ».

إلى ذلك، طرح شيخ الإشراق في السياسة النوريَّة مسائل عدة منها:

المسألة الأولى: أنَّ الأرض لا تخلو من حجة وخليفة إلهيَّة على الإطلاق، وإليه تعود كافة الحجج والبيّنات، وبه دوام السماوات والأرض، وهو واسطة الفيض بين الحقِّ والخلق: «...بل العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبيّنات، وهو خليفة الله في أرضه، وهكذا يكون ما دامت السماوات والأرض»[3].

من جهته، تحدَّث الشهرزوري الشارح الأول لحكمة الإشراق حول الأثر الذي تركه كلام أمير المؤمنين عليه السلام في هذه المسألة على شيخ الإشراق، فقال: «كذا يموت العلم إذا مات حاملوه بل لا تخلو الأرض من قائم لله بحججه إما ظاهر مكشوف وإما خائف مقهور لئلا تبطل حجج الله وبيّناته وكم وأين أولئك؟ هم الأقلون عددًا الأعظمون قدرًا، أعيانهم مفقودة وأمثالهم في القلوب موجودة يحفظ الله لهم حججه حتى يؤدّوها نظرهم ويودعوها في قلوب أشباههم».[4]

المسألة الثانية: أنَّ المقصود من «الرئاسة» الشؤون التكوينيَّة بالإضافة إلى الرئاسة على الأمور

---

[1]- م.ن، ج 2، حكمة الإشراق، ص 225-226؛ ثلاث رسائل لشيخ الإشراق، الألواح العماديَّة، ص 58 و(كلمة التصوُّف)، ص 118-121).
[2]- م.م، ج 2، حكمة الإشراق، ص 217-218و224.
[3]- م. ، ص 11.
[4]- الشهرزوري، شرح حكمة الإشراق، ص 24 نقلاً عن شيخ الإشراق، الشيخ المفيد، الإرشاد، ج 1، ص 28؛ السيد الرضي، نهج البلاغة، تحقيق عبده، ج 4، ص 27.

الفرديَّة والاجتماعيَّة والحكوميَّة، خلافًا للنظريَّة السائدة عند أهل السنَّة التي تخرج منها السيطرة على الناس. فقد يستولي على السلطة، حسب تعبير الشهرزوريِّ، من هو غارق بالجهل والنقض وعدم اللياقة بسبب سيطرته على الناس وتسلُّطه على أوضاع الزمان.[1] ما يقصده شيخ الإشراق الرئاسة الحقيقيَّة التي هي لخليفة الله وإمام كلِّ عص، سواء كان ظاهرًا مكشوفًا أم غائبًا بسبب أوضاع المجتمع. وهو يقول في هذا السياق: «ولست أعني بهذه الرئاسة التغلُّب بل قد يكون الإمام المتألّه مستوليًا ظاهرًا مكشوفًا، وقد يكون خفيًّا وهو الذي سمَّاه الكافة «القطب» فله الرئاسة وإن كان في غاية الخمول»[2]. ثم يقول: «... وإذا كانت السياسة بيده كان الزمان نوريًّا وإذا خلا الزمان عن تدبير إلهي كانت الظلمة غالبة»[3].

إذا لم تتوافر الظروف لوضع آمن كالمطلوب، انتقلت الرئاسة إلى أقرب شخص من الإمام بشرط أن يكون له حظٌّ من التألُّه والذوق، وإذا لم يكن له ذلك فهو لا يليق بالرئاسة، لأنَّ الرئاسة على الناس مرتبطة بالخلافة الإلهيَّة، ولأنَّها بحاجة إلى الفيوضات الإلهيَّة.

قسَّم السهروورديُّ الإنسان إلى أربعة أقسام: إذا امتلك الشخص كمال الذوق والتألُّه والبحث والاستدلال فهو خليفة الله وصاحب الرئاسة على الناس، وإذا لم يكن هذا الشخص موجودًا كانت لمن هو في نهاية الذوق والتألُّه، وهو متوسِّط في البحث والاستدلال الحصوليِّ، وإلَّا كانت الخلافة لمن امتلك الذوق والتألُّه، والحقيقة أنَّ الأرض لن تخلو من شخص متمحِّص في التألُّه والذوق. أمَّا الرابع فهو الإنسان الذي بلغ أوج البحث الاستدلاليِّ النظريِّ الفاقد للذوق والتألُّه، وهو شخص لا تحقُّ له الرئاسة لأنَّ الأرض لا تخلو من متوغِّل في التألُّه والذوق.[4]

[1]- فإن كثيرًا من المتغلّبين لا يستحقّون المخاطبة لنقصهم وشدَّة جهلهم، فكيف يستحقّون إسم الرئاسة الحقيقيَّة. الشهرزوري، شرح حكمة الإشراق، ص 29.

[2]- م.م، ج2، حكمة الإشراق، ص 12.

[3]- م. ن.

[4]- م. ن.

قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن سينا، الحسين بن عبدالله، التعليقات، قم، انتشارات بوستان كتاب.
2. السهروردي، شهاب الدين، مجموعة المصنَّفات، تحقيق هنري كوربن، نشر جمعيَّة ايران للحكمة والفلسفة.
3. الشهرزوري، شمس الدين محمد، شرح حكمة الإشراق، تحقيق حسين ضيائي، مؤسَّسة المطالعات والدراسات الثقافيَّة.
4. الشيرازي، قطب الدين، شرح حكمة الإشراق، تحقيق السيد محمد الموسوي، طهران، انتشارات حكمت.
5. الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، قم، انتشارات جامعة المدرّسين.
6. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، الإرشاد، بيروت ، نشر دار المفيد.
7. يزدان پناه، يد الله، حكمت اشراق [حكمة الإشراق]، ج1 و2، قم، مركز دراسات الحوزة والجامعة ومنظمة سمت.

التفكير في الماوراء

اختبارات أرسطو في بناء المعرفة الميتافيزيقية

رسول محمد رسول
فيلسوف ومفكّر عراقي (1959 ـ 2022)

تقديم وملخص إجمالي:

قبل ارتحاله بوقت قليل تواصلنا معاً، وتحادثنا في ما تآلفنا عليه من انشغالات في عالم الميتافيزيقا بما فيه من اعتلالات ومعاثر ووعود. لكن محادثتي وإياه جرت مجرى التأمل النقدي لما آلت إليه الميتافيزيقا في مسارها الطويل، منذ تدوينها الإغريقي إلى أزمنة ما بعد الحداثة. لم يكن رسول محمد رسول على غفلة مما حملته الفلسفة الأولى من معاثر تكوينية على المستويين الأنطولوجي والمعرفي. كان متنبِّهاً لأحوالها عما اكتنفها من مضاعفات خلال أزمنتها اللَّاحقة. ألفيتُه وهو يحادثني كأنما يراجع حصاد عمر كامل من مكابداته مع الفلسفة، حتى لقد ظننته يعاتبها لقصورها عن إتيانه بما يبعث على إنشراح الصدر، أو أن تمنحه ما يُطَمئنُه وهو يوشك على الإرتحال. قال الكثير مما لم يُتِح له القدر أن يدوِّنُه في كتاب. لكأن الذي يصدر من تلقاء اللسان هو عين الحقيقة التي قد تمتنع على التدوين حين يكون الذي يقال محرراً من أحكام المفاهيم وقوانينها الصارمة.

توالت بيننا المهاتفات وتمحورت حول السؤال عن إمكان ولادة ميتافيزيقا جديدة تخرج الفلسفة من فيزيائيتها الصمَّاء. ميتافيزيقا تتعالى بالفكر نحو آفاق ما بَعدية تستكشف فيها ما يحتجب من حقائق الوجود وأسراره. هاتيك اللحظة كنا نتهيَّأ لإصدار العدد الأول التجريبي من فصلية "علم المبدأ". كنت أخبرته بمشروعنا وطلبت إليه المشاركة والمرافقة، وبعد أيام زوَّدني بهذه الدراسة التي وجدنا أن تتخذ لها مطرحاً مميزاً في محور هذا العدد.

في ما سيلي يمضي الفيلسوف العراقي الراحل رسول محمد رسول إلى تبيين منشأ الميتافيزيقا كمصطلح ومفهوم، واستظهار ما طرأ عليه من التباسات منذ اختبارات أرسطو لهياكل الفلسفة الأولى وصولاً إلى فلسفات الحداثة المتعاقبة.

إنها حكاية الميتافيزيقا كما يقدمها رسول محمد رسول بأسلوب فريد ومفارق، فقد عاش النص الفلسفي وعايشه بشغف نادر. وسعى ما وسِعَه السعي من أجل أن يحيط بمكنونه الأنطولوجي وصيرورته التاريخية.

* * *

مفردات مفتاحية: أرسطو ـ الما وراء ـ المعرفة الميتافيزيقية ـ أندرونيقوس الرودسي ـ ما وراء الطبيعة ـ الفلسفة الأولى ـ الذهنية النظرية.

العدد الرابع – 1444هـ – شتاء 2023م

تمهيد:

كانت تأمُّلات الحُكماء والفلاسفة في وجود وطبائع وعلل ومبادئ للأشياء والموجودات منتشرة قبل أرسطوطاليس، خصوصاً لدى أسلافه (Predecessors) من الفلاسفة اليونانيين، ليس فقط في العالم الإغريقي، بل في عوالم أخرى غيرها تمتدُّ إلى ثقافات وحضارات سحيقة في التاريخ. إلا أنّ جُلّ تلك التأمُّلات الميتافيزيقية كانت عائمة مشتَّتة من دون أن تُجمع في إطار معرفي واحد، أو قل في (علم) واحدٍ كما هو المنجز المعرفي الأرسطوطاليسي؛ بمعنى أنها كانت متاحة عفوياً ولا رابط نظريَاً يلمّها، وهو ما سعى إليه أرسطوطاليس في (محاضراته الشفاهية) التي كان يلقيها أمام أحبَّاء الحكمة في مدرسته الفلسفية (اللوقيون) بعد عام 335 ق. م. أما هدف هذه المحاضرات فكانت صياغة تلك الأفكار الميتافيزيقية التأمُّلية في منظومة معرفية فكرية نظرية تُفسِّر الوجود والعالم استناداً إلى مبادئ مخصوصة مجرَّدة من التجربة الحسية بحيث تلقي بظلالها على هذين الطرفين - الوجود والعالم - مجتمعة في بنية فلسفية متساوقة، وتؤسِّس للعلم الذي يقترحه أرسطوطاليس ككيان معرفي جديد ربما يضعه في دروب تحفظه من النسيان والضياع.

في تلك المدرسة، ظهرت أول محاولة شفاهية تنظيمية لـ(المعرفة الميتافيزيقية) (Metaphysical Knowledge) على يد أرسطوطاليس؛ تلك المحاولة التي جمع شتاتها هذا المعلِّم الكبير في محاضراته الفريدة التي دوّنها تلامذته عن لسانه، وكشف فيها عن رؤيته الفلسفية حتى تناقلتها أجيال تلو أخرى من مؤْثرِي الحكمة ومُحبِّيها لتلقى، تالياً، اهتماماً علمياً بدا تاريخياً لدى أحد أتباعه الخلَّص وهو (أندرونيقوس الرودسي)، الذي جمع محاضرات معلِّمه وأخذ يشرع بتبويبها وتصنيفها وعنونتها بغية نشرها تحت مسمى (Ta Meta Ta Phusika)، وهي العبارة العنوانية التي عرّبها حرفياً يحيى بن عدي في القرن الرابع الهجري إلى (مطا طافوسيقا)، بل وترجمها إلى (ما بعد الطبيعيات)؛ ولتتواصل، تالياً، تأمُّلات القرّاء وطلاب المعرفة الفلسفية الأرسطوطاليسية فيها، تلك التأمُّلات التفسيرية التي سعت إلى تعريف دلالة هذا العنوان بالاستناد إلى متن نصوص أرسطوطاليس نفسها.

وبذلك، يكون (أندرونيقوس) قد أخرج الأفكار الميتافيزيقية الأرسطوطاليسية من وجودها الصوتي كمحاضرات مدوَّنة شفاهياً محدودة التداول أو ذات تداول نخبوي أو تدريسي وما أشبه، إلى وجودها الكتابي كنصوص منشورة للتداول العام بين الناس. فكيف تمَّ ذلك؟ وكيف تسنّى لأرسطوطاليس بناء تلك التأمُّلات الميتافيزيقية اليونانية في صيغة معرفة نظرية منظَّمة يوحِّدها

(علم) (Science) مأمول أو مقترح؟ ومن ثمَّ: ما هي الميتافيزيقا كعلم؟ وبالتالي: ما عصب البحث فيها بحسب منظور أرسطوطاليس؟

(1) ولادة المصطلح:

ظهر مصطلح (ميتافيزيقا) في (روما) خلال الحقبة اليونانية المتأخرة التي توصف بالعصر الهلينستي (قبل الميلاد)، وذلك عندما تبلورت لدى (أندرونيقوس الرودسي)، أحد رؤساء (المدرسة المشائية) في ذلك العصر، الرؤية بعزم معرفي نابض المسؤولية لتبويب وتصنيف ونشر تراث أرسطوطاليس الفلسفي حتى يكون متاحاً للقراء وطلاب الحكمة الفلسفية في ذلك الوقت.

كان الهدف الاستراتيجي من تلك التجربة تدوين وحفظ محاضرات أرسطوطاليس، لكنّ وجهاً آخر لتجربة أندرونيقوس بدا أكثر إشراقاً بحيث صار يمثل فعلاً معرفياً تاريخياً نتج عنه ظهور مصطلح (Ta Meta Ta Phusika)[1] الذي تم اختزله إلى مصطلح (Metaphysics)[2] ، الذي استحال أمر تعريبه إلى (ميتافيزيقا) أو ترجمته إلى العربية بـ (ما بعد الطبيعة)، وهي ترجمة عربية إسلامية باكرة تعود إلى أحد عقود القرن الثاني الهجري في أقصى تقدير.

في يوم هادئ تسنّى لأندرونيقوس الرودسي أن يُصنِّف محاضرات أرسطوطاليس، فنظر أمامه والمدوَّنات الأرسطوطاليسية تقبع على مكتبه، ووضع الكراسات الخاصَّة بدراسة المنطق (المنطقيات)، وتالياً الكراسات الخاصَّة بدراسة (الحيوان)، ومن ثم الكراسات الخاصَّة بـ (الأخلاق والسياسية)، وبـ (الخطابة والشعر)، ومن ثم وضع الكراسات الخاصَّة بدراسة الطبيعة (الطبيعيات).

وفي غضون تلك اللحظات المعرفية النادرة العطاء، وجد (أندرونيقوس) مجموعة أخرى من الكراريس يصل عددها إلى أربع عشرة، تلك التي لا تبحث في المنطقيات، ولا في الأخلاقيات، ولا في الطبيعيات، ولا في السياسة، ولا في الكون والسماء، ولا في بقية العلوم الأخرى التي

---

[1]- وجد مصطلح (Ta Meta Ta Phusika) ترجمات عربية باكرة له تعود إلى القرن الثاني الهجري؛ حيث ترجمه جابر بن حيان (101/ 117 – 193/ 194 هـ) إلى (ما بعد الطبيعة)، وترجمه الكندي (185 – 260 هـ) إلى (ما بعد الطبيعة) أيضاً. انظر: (د. عبد الأمير الأعسم: المصطلح الفلسفي عند العرب، ص 179، منشورات مكتبة الفكر العربي، بغداد، 1984). أما ابن رشد فالتزم بتلك الترجمة حتى قال: «إنما سمي هذا العلم علم ما بعد الطبيعة من مرتبته في التعليم». انظر: (ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق: د. عثمان أمين، ص 7، طهران، (د. ت.).

[2]- إنّ مصطلح (Metaphysics)، المستعمل حتى الآن، هو مصطلح مركَّب يعود تاريخه إلى الصياغة اليونانية القديمة (Ta Meta Ta Phusika)، والذي يمكن تحليله إلى مقطعين، هما: (Meta)، وتعني: (ما وراء)، و(ما بعد)، و(ما فوق)، و(physics)، وتعني (الطبيعة). للمزيد حول ذلك، انظر: (د. رسول محمَّد رسول: الحضور والتمركز: قراءة في العقل الميتافيزيائي الحديث، ص 20 وما بعدها، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000.

حاضرَ فيها أرسطوطاليس، فاحتار (أندرونيقوس) في أمرها، وظلَّ يقرأها ويُعيد قراءتها مراراً حتى استقر الرأي عنده بأن يضع لها اسماً تصنيفي الطابع هو (Ta Meta Ta Phusika)، كونها لا تبحثُ في مسائل المحسوس والملموس، إنما تتجاوزهما إلى ما بعدهما أو إلى ما وراءهما من (وجود) (The Being)، أي تبحث عن الوجود في العلل الأولى، وفي الجواهر، وفي المادّة أو الهيولى والصورة، وفي الحركة، وفي القوة والفعل، وفي المحرِّك الذي لا يتحرَّك أو (الله)، فضلاً عن مفاهيم مصطلحية أخرى ذات صلة جوهرية بحقل معرفي ظل يبحث عن عنوان مركزي يتداوله طلاب الحكمة الفلسفية.

لقد أفضت تلك (الواقعة)؛ واقعة جمع وتبويب وتصنيف وشرح ونشر محاضرات أرسطوطاليس من جانب (أندرونيقوس)، إلى ولادة مصطلح (Ta Meta Ta Phusika)، ذلك المصطلح التركيبي الذي صال وجال في الآفاق الفلسفية لدى شرّاح المتن الأرسطوطاليسي والفلاسفة من أتباعه، بل حتى من نقّاده ومخالفيه، إلى يومنا هذا من دون أن يشتقه أو يستخدمه أرسطوطاليس نفسه في كل محاضراته، لكنّه بث دلالته في تلك المباحث الأربعة عشر. وهذا يؤكِّد ما يلي:

أ- الفلاسفة اليونانيون الذين ظهروا قبل (واقعة) تبويب وتصنيف وشرح ونشر محاضرات أرسطوطاليس، لم يستخدموا الملفوظ المركَّب (Ta Meta Ta Phusika) كدال لمعنى مضموني تبحثه المقالات التي تؤلِّف هذه الكراريس.

ب- أندرونيقوس الرودسي (توفي نحو 63 ق. م) هو أول شارح لمتون أرسطوطاليس الفلسفية يمدُّ الصلة بين (دلالة) مفاهيم ومسائل وقضايا ونظريات كرّاسات ما بعد الطبيعيات، و(دال) ملفوظي نتج عنه (مدلول) يتضمنه مصطلح (تا - ميتا - تا - فيزيكا) (Ta Meta Ta Phusika) من دون الإشارة إلى أي من العبارات الواردة في متن الكراريس التي سوَّغت له اصطفاء هذه التسمية، ولذلك كانت تلك (الصلة) شكلية تعليمية وليست مضمونية اجتهادية لأنها تدفَّقت من باعث تصنيفي؛ فمضامين أبحاث أرسطوطاليس لا تمتّ بعلاقة مضمونية إلى مدلول مصطلح (Ta Meta Ta Phusika) إنما علاقة شكلية تراتبية فقط، بمعنى أنّ مصادفة التسمية هي التي قادت إلى إلصاق هذا الملفوظ العنواني (Ta Meta Ta Phusika) على (غلاف) المدوَّنات التي جاءت إلى تصنيفها بعد مباحث الطبيعيات، ولا أدري لماذا لم يتخير (أندرونيقوس) مصطلحات أخرى وردت في المتن الأرسطوطاليسي الكرّاسي نفسه، كما سنرى ذلك لاحقاً، لتكون عنواناً خاصاً بهذه المنقولات الشفاهية التي تحوَّلت إلى كتاب (ما بعد الطبيعة) مثل: مصطلح (الفلسفة الأولى)، ومصطلح

(العلم الأول)، ومصطلح (الحكمة)، ومصطلح (دراسة الوجود بما هو وجود)، ومصطلح (العلم الإلهي)؟

ج - في تلك المحاضرات المدوَّنة، التي حملت عنوان (Ta Meta Ta Phusika) (ما بعد الطبيعة)، ظهر أرسطوطاليس على درجة عالية من الوعي الأبستمولوجي عندما استخدم فيها مصطلح (الفلسفة الأولى) (First philosophy) = (prt philosophia)، وكذلك مصطلح (العلم الأول) (First science) = (prt epistm)، فضلاً عن مصطلح (الحكمة) ((Sophia Wisdom) =)، حتى عُدَّت، تلك المصطلحات، حبلى بمدلولات تتطابق إلى حدٍّ كبير مع مدلول مصطلح (Ta Meta Ta Phusika) الذي اشتقه (أندرونيقوس) في لحظة معرفية نادرة الوجود ليتم اختزاله، تالياً، إلى مصطلح (Metaphysics) الذي نستخدمه حالياً في دراساتنا وأبحاثنا الفلسفية الحديثة والمعاصرة.

(2) دال ودلالة:

منذ ذلك التاريخ، ومنذ تلك (الواقعة المعرفية) باهرة العطاء، ظلَّ تلامذة المدرسة الأرسطوطاليسية أو (المشائية) يبحثون عن تعريف لمصطلح (Ta Meta Ta Phusika) من خلال العودة إلى محاضرات/ مدوَّنات أستاذهم أرسطوطاليس التي نشرها (أندرونيقوس) في ذلك الوقت، والتي أصبحت متداولة فيما بينهم، وتحديداً يعودون إلى متن الكتاب (Ta Meta Ta Phusika) لغرض استكشاف ما يقصدهُ أرسطوطاليس نفسه بمباحث ما بعد الطبيعة.

في هذا السياق، استمرَّت (المدرسة المشائية) وفية لأستاذها الكبير أرسطوطاليس بعد الميلاد، وكان (الإسكندر الأفروديسي)، وهو أحد مشائي مدرسة الإسكندرية الأرسطوطاليسية، ومن الباعثين لتلك الفلسفة بين الناس، كان شارحاً بارعاً لنصوص أستاذه الفلسفية، ومنها نص هذا الكتاب الذي أصبح مطبوعاً ومتداولاً بين عباد الله، فأخذ يمدُّ الصلة بين دلالات أبحاث أستاذه تلك للظفر بمدلول تعريفي للدال/ المصطلح (Ta Meta Ta Phusika)، حتى وجد إمكانية تعريفه بـ «البحث في الوجود بما هو وجود»، وهو التعريف التأسيسي الذي ظلَّ متداولاً في أي كلام عن مدلول أرسطوطاليسي لمصطلح (Metaphysics) في شكله الراهن، خصوصاً أنّ أرسطوطاليس نفسه كان يريد من مصطلح (وجود) أن يكون محورياً في فلسفته الميتافيزيقية، رغم أنه ذكر مصطلحات أخرى دالة، مثل مصطلح (الفلسفة الأولى)، ومصطلح (العلم الأول)، ومصطلح (الحكمة)، ومصطلح (العلم الإلهي) بحسب ترجمات العرب له.

كانت محاولة (الإسكندر الأفروديسي) التعريفية محطة علمية رائعة، بل ونُقلة تاريخية نادرة وضعت المعرفة الميتافيزيقية على دروب آمنة كونها عادت إلى متن أرسطوطاليس الفلسفي ذاته في أبحاث ما بعد الطبيعة، وخرجت بتعريف للميتافيزيقا يستند إلى معانٍ أرسطوطاليسية أصيلة ضمَّتها (المقالة الرابعة) من مقالات الكتاب، والمعنونة بـ (مقالة الجما) (Book Gamma)، تلك المقالة التي أكَّد فيها أرسطوطاليس وجود علم «يبحث في الوجود بما هو وجود»، وهو وصف تعريفي أرسطوطاليسي أصيل له.

(3) وظيفة الفيلسوف:

في محاضراته التي ضمَّها كتابه (ما بعد الطبيعة) أو (الميتافيزيقا)، وجد أرسطوطاليس نفسه بإزاء مَهمة معرفية كبيرة لا بدَّ للفيلسوف من مسك زمامها؛ فالفلاسفة معنيون بتوليد العلوم وبناء أطرها النَّظرية من خلال عملهم الفكري وتأمُّلاتهم النَّظرية في الوجود والموجود معاً. وفي (المقالة الرابعة) من مقالات (ما بعد الطبيعة)، والموسومة بـ (مقالة الجما)، نلقى (الفيلسوف) يضطلع بأربع مهام جوهرية في عمله بحسب أرسطوطاليس؛ هي:

أولاً: أنْ يكون «قادراً على البحث في جميع الأشياء[1]" وذلك نطاق للدور المركزي العام للفيلسوف، وهو الدور/ المهمة التي درج عليها الفلاسفة الإغريق في منحاهم الفكري والتأمُّلي الموسوعي قبله أيضاً.

ثانياً: الهدف العام من ذلك هو أن «يبحث الفيلسوف عن الحقيقة[2]، حقيقة جميع الأشياء كونه الإنسان الذي كرَّسته الحياة لمهمة من هذا النوع بفضل قدراته الذهنية النظرية (Epistêmê) التي تتطلَّع إلى العلو من دون كلل.

ثالثاً: ومن بين تلك الأشياء التي يجب على الفيلسوف الاضطلاع بالبحث فيها هي مبادئ الجواهر وعللها، ولذلك قال أرسطوطاليس: «على الفيلسوف أن يسعى في طلب مبادئ الجواهر وعللها»[3]، بعد أن أمضى ردحاً من حياته متأمِّلاً في الأشياء والموجودات المادّية التي يعيش بينها.

رابعاً: ليس هذا فقط؛ فهناك ما هو أعمّ من الجواهر وعللها؛ هناك (الوجود بما هو وجود)،

---

[1]- أرسطوطاليس: ما بعد الطبيعة، مقالة الجما، (م 4، ف 2)، ضمن كتاب: (د. إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا.. مع ترجمة للكتب الأولى الخمسة من ميتافيزيقا أرسطو، ص 315، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2005). ملاحظة: يعني حرف (م) المقال، ويعني حرف (ف) فصل أينما وردا في الـ (هوامش) الآتية.

[2]- أرسطوطاليس: ما بعد الطبيعة، مقالة الجما، م 4، ف 2، ترجمة: د. إمام: ص 318.

[3]- أرسطوطاليس: المصدر السابق نفسه، م 4، ف 2، ترجمة: د. إمام: ص 315.

مسكن الحقيقة الذي يتوجَّب على الفيلسوف أن يشدّ من عزيمته للدخول إلى مسكنه والحلول عليه ضيفاً ناعم السرائر؛ فهناك «خصائص معينة للوجود بما هو وجود هي التي ينبغي على الفيلسوف أن يبحث عن الحقيقة[1] فيها، كما درج على ذلك نفر متألق من الفلاسفة اليونانيين قبل أرسطوطاليس.

هكذا ينتقل (الفيلسوف) في (مَهامه التأمُّلية) من (النَّظر) في جميع الأشياء والموجودات (بحثاً) عن حقيقة الجواهر والعلل فيها، إلى تحقيق غاية همّها الوصول إلى خصائص (الوجود كوجود) (being qua being)، وتلك الاهتمامات/ المهام تمثل مظاهر عدَّة لوظيفة (الفيلسوف الميتافيزيقي) بحسب المنظور الأرسطوطاليسي الذي لم يجعل نموذج هذا الفيلسوف يغتني بالنَّظر والبحث عن خصائص الوجود بما هو وجود فحسب، بل أيضاً البحث المخصوص في إمكانية بناء المعرفة في نموذجها الميتافيزيقي كـ (علم) قائم برأسه، وهو البحث الذي أقبل عليه أرسطوطاليس نفسه في كتاب (Ta Meta Ta Phusika) على نحو جديد في حينه.

(4) بناء المعرفة الميتافيزيقية:

كان ذلك ما يطمح إليه أرسطوطاليس استناداً إلى معطيات فلسفية قال بها فلاسفة يونانيون سابقون عليه، تلك المعطيات التي كان أرسطوطاليس وفياً بإعادة تنظيمها والاشتغال المعرفي على مساراتها كمادَّة فلسفية حقَّق من خلالها طموحه في بناء نظام معرفي (علم) يدرس (الوجود بما هو وجود) بعد أن توافر على سؤال مركزي طرحه على نفسه بداية: ما هو الوجود؟ وتالياً: ما هو الوجود كوجود؟

(أ) إشكاليات الميتافيزيقا:

إنّ بناء أي نظام معرفي في صيغة (علم) يتطلَّب مراجعة لجملة من المسائل والموضوعات والمفاهيم، بل والإشكاليات المعرفية ذات الصلة بالحقل المعرفي موضوع التأسيس (الميتافيزيقا)، وذلك بالفعل ما أقبل عليه أرسطوطاليس في (مقالة البيتا)؛ المقالة الثالثة من مقالات كتابه (Ta Meta Ta Phusika) ، عندما وضع على مائدة النقاش نحو أربع أو خمس عشرة إشكالية نظرية (Aporiai) ترتبط ببنية المعرفة الميتافيزيقية المراد تنظيمها في علم مُرتجى لأن يأخذ طريقه بين علوم أخرى، فأجاب عنها بروح الفيلسوف المقتدر بوعي معرفي نابض العطاء، خصوصاً عندما قال: «لا بدَّ لنا، منذ البداية، أن نحصي أولاً، من زاوية العلم الذي ندرسه، المسائل أو الموضوعات

[1]- أرسطوطاليس: المصدر السابق نفسه، (م 4، ف 2، ترجمة: د. إمام: ص 318.

التي ينبغي أن نناقشها، وينطوي ذلك على ذكر الآراء التي قال بها البعض بصدد مسائل معينة، وأية مسائل أخرى إلى جانبها، ربما يكون قد تم إغفالها [1].أمّا المسائل التي عرضها أرسطوطاليس بصيغة أسئلة، وراح يجيب عنها على نحو حجاجي، فهي: (1) هل البحث عن العلل ينسب إلى علم واحد أم إلى علوم عدَّة؟ (2) هل يبحث هذا العلم في المبادئ الأولى للجوهر فحسب أم أنّه يبحث أيضاً في المبادئ التي يقيم جميع الناس براهينهم على أساسها؟ (3) هل هناك علم واحد يدرس الجواهر أم أكثر؟ (4) هل توجد جواهر محسوسة أم توجد جواهر أخرى؟ (5) هل بحثنا يتعلَّق بالجواهر فقط أم بخصائص الجواهر؟ (6) هل علينا أن نناقش ما إذا كان الشيء له ضد واحد باستمرار؟ (7) ما إذا كانت مبادئ الأشياء وعناصرها هي الفئات (الأجناس) والأجزاء (الأفراد) الحاضرة في كل شيء، والتي يمكن أن ينقسم إليها؟ (8) فيما إذا كانت هذه الفئات - الأجناس - التي تحمل على الإفراد أو على الفئات؟ (9) هل هناك، إلى جانب المادَّة، أي شيء يُسمى (السبب في ذاته) أم لا، فيما إذا كان يمكن لمثل هذا السبب أن يوجد بمعزل عن الشيء العيني؟؟ (10) فيما إذا كانت المبادئ محدودة من حيث العدد أو من حيث النوع، وكذلك من حيث الصيغ؟ (11) فيما إذا كانت مبادئ الأشياء التي تفنى أو تفسد أو مبادئ الأشياء التي لا تفنى أو التي لا تفسد متشابهة أم مختلفة؟ (12) هل الوحدة والوجود ليستا خاصيتين كما ذهب الفيثاغوريين وأفلاطون لشيء آخر سوى جوهر الأشياء الموجودة؟ (13) عمّا إذا كانت المبادئ (كليّات) أم أنها أشبه بالأشياء الفردية؟ (14) فيما إذا كانت تلك المبادئ موجودة بالقوة أم بالفعل، وأكثر من ذلك؛ ما إذا كانت بالقوة أو بالفعل بمعنى آخر غير الذي يشير إلى الحركة لأنّ هذه المسائل أيضاً تمثل صعوبة كبيرة؟ (15) فيما إذا كانت الأعداد والأطوال، و(الخطوط) والأشكال، والنقاط أنواعاً من الجوهر أم لا، وفيما إذا كانت جواهر فهل هي تنفصل عن الأشياء الحسية أم أنها موجودة فيها؟

تبدو هذه الأسئلة جوهرية لأي شخص يريد بناء أفكار ما ذات خصائص نظرية في حقل معرفي معيَّن. ولهذا، انتهى أرسطوطاليس إلى إجابات محدَّدة المعنى لكل الأسئلة التي طرحها؛ لكنّها إجابات حجاجية جاءت على أعتاب أفكار فلسفية صدح بها فلاسفة سابقون عليه، وهذا جزء من المنهجية التاريخية التي يتميز بها هذا الفيلسوف (أرسطوطاليس) الذي أبدى وفاء لتاريخ الفلسفة اليونانية كما فعل أستاذه أفلاطون (427 - 347 ق. م) عندما جعل من معلِّمه سقراط (469 - 399 ق.م) شخصية محورية في أغلب (محاوراته) الفلسفية التي وصلتنا.

[1]- أرسطوطاليس: المصدر السابق نفسه، م 3، ف 2، ترجمة: د. إمام: ص 295.

والمهم هنا، أنّ (مقالة البيتا) هذه «تبين وحدة كتاب الميتافيزيقا»، كما يقول الفيلسوف المصري يوسف كرم[1]، كونها فتحت للبحث الميتافيزيقي عدة آفاق مُهمة عندما دخلت إلى صميم الأفكار والمفاهيم والمسائل والنظريات والإشكاليات التي يمكن أن تناقشها أية محاولة منظَّمة لبناء معرفة ميتافزيقية في علم جديد، فاستحقت، وعن جدارة، أن تكون المفتاح الذهبي لبناء المعرفة الميتافيزيقية في علم نظري يشاء له أن يكون إلى جانب بقية العلوم الأخرى التي نضَّد أرسطوطاليس كيانها المعرفي.

(ب) العلوم النَّظرية:

في المقالة الأولى من مقالات (ما بعد الطبيعة) أو (الميتافيزيقا) أكَّد أرسطوطاليس على أنّ العلوم النَّظرية أعلى من العلوم العملية، وقدَّم في ذلك مجموعة من التوضيحات، هي: **أولاً**: "إنّ العلم بالعلّة وبالكُلي أعلى من العلم بالواقع فقط؛ لأنّ صاحبه يعلم بقوة جميع الجزئيات المندرجة تحت الكُلي، والكُلي يتفاوت فتتفاوت مراتب العلوم". **ثانياً**: "الذي يعلِّم العلّة أقدر على التعليم؛ وتتفاوت هذه القدرة أيضاً بتفاوت العلم بالعلّة". **ثالثاً**: "معنى العلم أكثر تحقُّقاً في طلب العلم لذاته لا لأية منفعة كانت، فإنّ العجب هو الذي يدفع الناس إلى الهرب من الجهل، أي إلى طلب العلم، وهذه الخاصية أكثر تحقُّقاً في الجزء النَّظري من الفلسفة". **رابعاً**: "أعلى العلوم النَّظرية (الحكمة) للاعتبارات عينها، هي علم يدرس الوجود بما هو وجود ومحمولاته الجوهرية، بينما سائر العلوم يقتطع كل منها جزءاً من الوجود ويبحث في محمولات هذا الجزء فقط»[2].

يبدو جلياً هنا أنّ أرسطوطاليس يريد أن ينأى بـ (العلم) الذي يريد تأسيسه وهو (الحكمة) (ما بعد الطبيعة)؛ ينأى به عن الموجودات الطبيعية أو الموجودات الحسية لكون هذا (العلم) الوليد يُعنى بالعلل والمبادئ الأولى. ولهذا أخذ في (المقالة الرابعة) من كتابه، والموسومة بـ (مقالة الجما)، يفصِّل القول في ذلك، ويقترح وجود (فلسفة أولى) تمهِّد لدراسة الوجود بما هو وجود فيقول: «هناك أجزاء متعدِّدة من الفلسفة بتعدُّد أنواع الجوهر، ومن ثم فلا بدَّ أن يكون بينها بالضرورة فلسفة أولى، ثم فلسفة تتبعها، لأنّ الوجود ينقسم في الحال إلى أجناس، يقابلها أيضاً علوم تدرس هذه الأجناس.[3]

---

[1]- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 168، دار القلم، بيروت، (د.ت).

[2]- يوسف كرم : المرجع السابق نفسه، ص 170. وانظر: أرسطوطاليس :ما بعد الطبيعة، مقالة الألفا الكبرى، "م 1، ف 1"، و"م 1، ف 2.

[3]- أرسطوطاليس: ما بعد الطبيعة، (مقالة الجما)، (م 4، ف 2، ترجمة: د. إمام: ص 295). ويبدو لي هنا أنّ هذا المقتبس النَّصي هو الذي أوحى لأندرونيقوس أن يضع تراتبية ما قبل الطبيعيات وما بعدها في تصنيف مؤلَّفات أرسطوطاليس وتحضيرها للطبع والنشر.

إنّ تعدُّد الفلسفات بتعدُّد الجواهر التي تدرسها قد ينصرف إلى جواهر الأشياء الجزئية، أمّا ما هو ثابت من الجواهر فله خصائصه بأن يكون قبلياً وكليّاً حتى يكسب الانضواء تحت راية الفلسفة الأولى: «إذا كانت الجواهر ثابتة، فالعلم الخاص بذلك إنما يجب أن يكون قبلياً، وأن يكون فلسفة أولى، وبتلك الطريقة يكون كليّاً لأنه كذلك[1]».

أخيراً، نجد أرسطوطاليس يدافع عن قيمة ومنزلة العلم الذي يدرس الحكمة، والتي تدرس، بدورها، الوجود بما هو وجود، وكذلك تدرس العلل الأولى والفلسفة الأولى، فهو علم يتمتع بالجدوى والمنزلة الراقية رغم أنه من العلوم النَّظرية التي لا تأتي بالمنفعة الشخصية لمن يشتغل بها.

(5) دلالتا الميتافيزيقا:

يفترض أرسطوطاليس وجود علم أراد له أن يتخصَّص بالمعرفة الميتافيزيقية عامة وبدراسة الوجود بما هو وجود على نحو خاص، ولذلك أسهب في نصوص مستلة من مقالات كتابه (ما بعد الطبيعة) بتحديد معانيه ودلالاته وما يدرسه، فقال بضرورة وجود «علم واحد قادر على تفسير التصوُّرات.[2] وأضاف: «هناك علم واحد مهمته دراسة جميع الأشياء أو الوجود من حيث هو وجود Being qua being كون العلم في كل مكان يُعنى أساساً بدراسة ما هو أولي، وما تعتمد عليه الأشياء الأخرى، وما بفضلها تكتسب أسماءها، ولو كان ذلك هو الجوهر، فإنّ على الفيلسوف أن يسعى في طلب مبادئ الجواهر وعللها.[3]

وفي إطار (علم الحكمة) و(الفلسفة الأولى)، توصَّل أرسطوطاليس إلى أنّ ما يدرسه هذا (العلم) هو البحث «في الوجود بما هو وجود، ويعرض للخصائص التي تنتمي إلى الموجود من حيث طبيعته ذاتها. ليس هذا العلم واحداً من تلك العلوم التي يُقال عنها إنها جزئية، فليس علماً من العلوم الجزئية ذلك الذي يدرس الوجود بما هو وجود بصفة عامّة؛ إنّ العلوم الجزئية تقتطع جزءاً من الوجود وتدرس أعراض هذا الجزء؛ فهذا مثلاً ما تفعله العلوم الرياضية. وما دمنا نسعى إلى دراسة المبادئ الأولى والعلل القصوى، فمن الواضح أنه لا بدَّ أن يكون هناك شيء تنتمي إليه

---

[1]- Aristotle, Metaphysics, translated by W. D. Ross, Oxford, 1966, (BOOK 6. Ch1).

القبلي (Prior)، و(الكلي) = (Universal)، و(الفلسفة الأولى) = (First Philosophy). يقول تيلر: «تعنى الفلسفة الأولى بالصفة العامّة بضروب وشؤون الوجود، بيد أنها تعنى، على الوجه الأخص، بهذا الضرب من الوجود الذي يخص الجواهر، لأنّ هذا هو الضرب الأول لكل شؤون الوجود». انظر: أ. أ. طيلر: المعلم الأول/ أرسطو وفلسفته المنطقية والطبيعية والما بعد طبيعية والسياسية، ترجمة: محمد حسن زكي، ص 65، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1954.

[2]- أرسطوطاليس: ما بعد الطبيعة، مقالة الألفا الكبرى)، (م 1، ف 2، ترجمة: د. إمام: ص 295.

[3]- أرسطوطاليس: المصدر السابق نفسه، م 1، ف 2، ترجمة: د. إمام: ص 315.

هذه بطبيعتها. وإذا كان أسلافنا الأوائل الذين بحثوا عن عناصر الأشياء الموجودة كانوا يبحثون عن هذه المبادئ نفسها؛ فمن الضروري أن تكون العناصر؛ عناصر الوجود، لا بالعَرَض بل أنْ تكون هي الوجود، ولذلك ينبغي علينا أن نبحث عن العلل الأولى للوجود بما هو وجود[1].

في ضوء ذلك، لا بدَّ لـ (الفيلسوف الميتافيزيقي) من الاضطلاع وفق مهارة عالية باستجلاء حقيقة الوجود كوجود؛ ذلك أنّ «وظيفة الفيلسوف هي أن يكون قادراً على البحث في جميع الأشياء، فمن ينتمي إلى هذا العلم عليه أنْ يبحث، وفي الآن نفسه، ماهية هذه التصوُّرات وخصائصها[2]، بل عليه أيضاً أن يكون حاذقاً في البحث عن خصائص الوجود بما هو وجود وعن خصائص الوحدة بوصفها وحدة، لأنّ في ذلك الطريق السعيد إلى الحقيقة، فمن «كان موضوعه الوجود بما هو وجود لا بدَّ أن يكون قادراً على أن يخبرنا بأعظم المبادئ يقيناً عن جميع الأشياء، وهذا هو الفيلسوف[3]، الذي يتخذ من «علم واحد يقوم بفحص الوجود بما هو وجود" [4]سبيلاً لإدراك الحقيقة المبتغاة.

إنّ دراسة الوجود بما هو وجود كمطلب معرفي، لا يمثل، ومن منظور أرسطوطاليس، الغاية الوحيدة لـ (الفيلسوف الميتافيزيقي)، بل هناك غاية أخرى لا بدَّ أن يضطلع بها، تلك هي دراسة (العلم الإلهي)؛ ولهذا قال أرسطوطاليس: «العلم الذي يناسب الله أكثر من أي علم آخر هو العلم الإلهي، وكذلك أي علم يدرس الموضوعات الإلهية، ولهذا العلم وحده هاتان الصفتان معاً؛ فقد قيل إنّ الله هو من بين الأسباب جميعاً أو هو المبدأ الأول، ومثل هذا العلم إمّا أن يكون الله وحده أو أنّ الله هو فوق جميع الموضوعات الأخرى، والواقع، أنّ جميع العلوم ربما كانت أكثر ضرورة من هذا العلم لكنَّها ليست أفضل منه.[5]

وهذا يعني، في نهاية الأمر، أنّ للميتافيزيقا دلالة خاصَّة تنصرف إلى دراسة الجوهر المفارق أو (الله) وهو العلم الإلهي، ودلالة أخرى عامة متخصِّصة بدراسة الوجود بما هو وجود[6]. وبحسب ذلك، فإنّ (الميتافيزيقا) لدى أرسطوطاليس هي علم (الحكمة) الذي يدرس الوجود بما هو وجود ومحمولاته الجوهرية، وبذلك فهي العلم الذي ينظر في «الوجود بما هو وجود، وفي الأعراض

---

[1]- أرسطوطاليس : ما بعد الطبيعة، مقالة الجما، م 4، ف 1، ترجمة: د. إمام: ص 315.

[2]- أرسطوطاليس: المصدر السابق نفسه، م 4، ف 2، ترجمة: د. إمام: ص 317.

[3]- أرسطوطاليس: المصدر السابق نفسه، ، م 4، ف 2، ترجمة: د. إمام: ص 320.

[4]- أرسطوطاليس: المصدر السابق نفسه، م 4، ف 2، ترجمة: د. إمام: ص 318.

[5]- أرسطوطاليس: ما بعد الطبيعة، مقالة الألفا الكبرى، م 1، ف 2، ترجمة: د. إمام: ص 261.

[6]- عن رؤية أرسطوطاليس المزدوجة لدلالة الميتافيزيقا بوصفه علمًا، انظر: (د. ماجد فخري: أرسطوطاليس، ص 95، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط 3، 1986). وانظر أيضاً كتابنا: (الحضور والتمركز: قراءة في العقل الميتافيزيائي الحديث، ص ص 26 – 27.

التي تنسب إليه من حيث هو وجود، ولا ينظر - هذا العلم - في الجواهر فقط، بل في أعراضها أيضاً، كما أنه ينظرُ في القبْل، وفي البعْد، وفي الأجناس، وفي الأنواع، وفي الكل والجزء، وفي أمور أخرى من هذا القبيل[1].

الخلاصة:

كان أرسطوطاليس أول فيلسوف يضع (المعرفة الميتافيزيقية) في إطار منظِّم، كما أنه أول فيلسوف يقترح ضرورة أن تأخذ تلك المعرفة طريقها للظهور كـ (علم) (Science) متخصِّص له مفاهيمه ومسائله وقضاياه ونظرياته الخاصَّة به، فخاض هذا الفيلسوف المؤسِّس لعلم الميتافيزيقا غمار تلك التجربة بصبر وتؤدة بعد أن وجد أمامه تراثاً فلسفياً هائلاً في تنوّعه، وهو يتوسَّل العقل النَّظري أداة لمعاينة المبادئ والعلل الأولى، والحكمة، والوجود بما هو وجود، والخالق الأول والأخير لكل الموجودات، فقرأها على نحو نقدي، وأعاد تنظيمها في سياق نظري بحيث يمكن أن تصبح مادَّة معرفية لـ (علم) قادم اشترك كل من (أندرونيقوس الرودسي) و(الإسكندر الأفروديسي) في صياغة اسم له هو (الميتافيزيقا)؛ هذا العلم الذي فتح آفاق النَّظر في تاريخ الأفكار الميتافيزيقية قبل أرسطوطاليس وبعده حتى يومنا هذا.

في منظوري الخاص، أعتقد أنّ أرسطوطاليس، وهو يؤسِّس للميتافيزيقا كعلم ليس بالطبع كما نفهم مصطلح (العلم) الراهن، كان يريد التأكيد على أهمية دراسة (الوجود) بوصفه عصب المعرفة الميتافيزيقية، لا سيما أنه - أرسطوطاليس نفسه - خصَّ ذلك بنص بدا على درجة عالية من الأهمية عندما قال: «في الحقيقة أنّ السؤال الذي كان قائماً، وما زال كذلك، وسيبقى دائماً موضوع شك هو: ما هو الوجود»؟.[2]

وهنا يبدو لي أنّ (الإسكندر الأفروديسي) عندما راح يُعرِّف (الميتافيزيقا) بأنها «دراسة الوجود بما هو وجود» كان حاذقاً في إدراك حقيقة ما كان يرمي إليه أرسطوطاليس نفسه في فصول كتابه (ما بعد الطبيعة)، ولمّا كان مفهوم (الوجود) مركزي الطابع، فلم يكن هذا الفيلسوف بقادر على تخطِّي جُملة من المفاهيم الداخلة في صميم دلالة مصطلح (الوجود) نفسه، والتي يطلق عليها

---

[1]-. أرسطوطاليس: ما بعد الطبيعة، (مقالة الجما)، (م 4، ف 2، ترجمة: د. إمام: ص 319). (القبْل) = (Prior)، (البعْد) + (Posterior)، (الأجناس = (Genus)، (الأنواع) = (Species)، (الكل والجزء = (Whole and part).

[2]- .Aristotle, Metaphysics; (BOOK 6. Ch1).

تجدر الإشارة إلى أنّ (المقال السادس) في كتاب أرسطوطاليس (ما بعد الطبيعة) هو المقال المعروف بـ (الزاي)، وهو لم يظهر مترجماً في كتاب (الدكتور إمام عبد الفتاح إمام) آنف الذكر.

أعراض الوجود، وأعراض الجوهر، وكذلك مفاهيم أخرى ذات كيان مجرَّد من الناحية النَّظرية مثل مفهوم القبْل والبعْد والجنس والنوع والكل والجزء وغير ذلك من المفاهيم أو «اللواحق العامة»، كما يسيمها ابن رشد[1]، تلك اللواحق التي يستدعي فهم مصطلح (الوجود) أهمية وجودها ودورها الفاعل في وجود (الوجود) كمصطلح نظري مجرَّد عن أيّة دلالة حسية أو تجريبية «الوجود بما هو وجود»، خصوصاً أنّ أرسطوطاليس لم يفته ضمّ مفهوم (الوجود)، وكذلك مفهوم (الجوهر)، ومفاهيم اللواحق الأخرى، إلى معجمه الفلسفي الذي ضمَّته (المقالة الخامسة) من مقالات كتابه (ما بعد الطبيعة)، لأنّ غاية أرسطوطاليس تكمن في اصطحابنا دائماً إلى محاولة معرفة وجود الموجود؛ وجود الأشياء، وجود العالم، وجود الإنسان، وجود الله، بل وجود (ما بعد) معرفة كل ذلك كوجود، بمعنى آخر، إننا نجد أرسطوطاليس، وبقدر ما يدعونا إلى (بحث) أو (دراسة) الوجود بما هو موجود، نراه يدعونا أيضاً إلى تلبية الاستجابة لنداء الوجود عبْر الإصغاء إلى صوته؛ صوت الوجود الذي لا يضرُّ أي أحد من البشر، ودراسته والبحث فيه من خلال (علْم واحد) لا بدَّ أن يكون ويوجد، إلى جانب علوم فلسفية أخرى، حتى لا تبقى (المعرفة الميتافيزيقية) أسيرة التشتت والضياع في دروب معرفية غير آمنة، وتلك هي تجربة أرسطوطاليس في بناء (المعرفة الميتافيزيقية) من حيث الريادة والأصالة، ومن حيث المغامرة المعرفية الصريحة، إلا أنها تبقى تجربة تدور في فلك المطابقة؛ وما البحث في فكرة الوجود من حيث هو وجود سوى تكريس لذلك التطابق الباحث أبداً عمّا يوحّد العالم في مفهوم واحد مطلق، مفهوم (ذاته) تشبه (وجوده) فلا يسمح بأي اختلاف ممكن الوجود.

وهنا، لا بدَّ من التنويه بأنّ الغموض والخلط في المعرفة الميتافيزيقية استمدّا وجودهما من تجربة أرسطوطاليس ذاتها في بناء هذه المعرفة؛ فكتابه (ما وراء الطبيعة) خليط من الرؤى والأفكار والمفاهيم والنظريات التي تناولها فلاسفة كبار في العالم الإسلامي والعربي؛ فهذا الكندي يستخدم مصطلح (الفلسفة الأولى) تأثراً بتلك التجربة، وهو أيضاً وضع معجماً فلسفياً على غرار ما وضعه أرسطوطاليس ليس بعيداً عمّا أقبل عليه الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم تالياً من الفلاسفة العرب والمسلمين وكان أولهم، وقبل الكندي، جابر بن حيان الكوفي الذي فتح أفق المعرفة الميتافيزيقية بمعجميةِ ألفاظها على نحو بسيط وبما لا يخلو من اختلاف الرؤية في المعالجة الفلسفية بين كل هؤلاء الفلاسفة وأرسطوطاليس، وهو الأمر الذي يحتاج إلى دراسة مقارنة ينهض بها الباحثون المتخصصون في هذا المجال.

[1]- ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق: د. عثمان أمين، ص 3.

قائمة المراجع والمصادر:

المصادر العربية:

1. عبد الأمير الأعسم: **المصطلح الفلسفي عند العرب**، منشورات مكتبة الفكر العربي، بغداد، 1984.
2. ابن رشد: **تلخيص ما بعد الطبيعة**، تحقيق: د. عثمان أمين، ص 7، طهران، (د. ت.).
3. رسول محمَّد رسول: **الحضور والتمركز: قراءة في العقل الميتافيزيائي الحديث**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000.
4. إمام عبد الفتاح إمام: **مدخل إلى الميتافيزيقا.. مع ترجمة للكتب الأولى الخمسة من ميتافيزيقا أرسطو**، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2005.
5. يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، دار القلم، بيروت، (د.ت).
6. أ. أ.طيلر: **المعلم الأول/ أرسطو وفلسفته المنطقية والطبيعية والما بعد طبيعية والسياسية**، ترجمة: محمد حسن زكي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1954.
7. ماجد فخري: **أرسطوطاليس**، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط 3، 1986.
8. ابن رشد: **تلخيص ما بعد الطبيعة**، تحقيق: د. عثمان أمين، ص 3.
9. ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق: د. عثمان أمين، طهران، أ. أ. طيلر: المعلم الأول/ أرسطو وفلسفته المنطقية والطبيعية والما بعد طبيعية والسياسية، ترجمة: محمد حسن زكي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1954
10. أرسطوطاليس: ما بعد الطبيعة، مقالة الجما، (م 4، ف 2)، ضمن كتاب: د. إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا.. مع ترجمة للكتب الأولى الخمسة من ميتافيزيقا أرسطو، ص 315، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2005
11. رسول محمَّد رسول: الحضور والتمركز: قراءة في العقل الميتافيزيائي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000
12. كتابنا: الحضور والتمركز: قراءة في العقل الميتافيزيائي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، سنة الطبع 2000

المصادر الأجنبية:

1. Aristotle, Metaphysics, translated by W. D. Ross, Oxford, 1966, (BOOK 6. Ch1).

ميتافيزيقا وحدة الوجود بين الرّواقيَّة وأفلوطين

تأصيل مقارن للمباني النظرية

مصطفى النشار
بروفسور الفلسفة القديمة في كليّة الآداب - جامعة القاهرة - مصر.

ملخص إجمالي:

قدَّمت المدرسة الرواقيَّة نوعًا من وحدة الوجود المادّيَّة التي ترتدُّ في النهاية إلى عنصر النار كجوهر للوجود والعالم، بينما قدَّم أفلوطين في القرن الثالث الميلاديِّ نوعًا من وحدة الوجود الفيضيَّة التي تقوم على أساس أنَّ جوهر الوجود هو المطلق الذي من فرط كماله فاض على الموجودات جميعًا والتي يستوي فيها المعقول والمحسوس؛ فكلُّ ما فيه فاض من منبع واحد ويرتدُّ إليه. وقد اتخذت وحدة الوجود تصوُّرًا معيَّنًا للألوهيَّة أساسه العناية الإلهيَّة عند الرواقيين، والاتحاد الصوفيّ بالمطلق عند أفلوطين.

وما من ريب فإن بين ما ذهب إليه الرواقيون والإتجاه الذي أرساه أفلوطين حول وحدة الوجود، سنقع على ضرب من وحدة بصدد المفهوم واختلاف في تنظيره. ولقد حاولت هذه الدراسة إجراء تأصيل مقارن لمفهوم وحدة الوجود لدى المدرستين الفلسفيتين، ثم لتبيِّن مطارح الإلتقاء والإختلاف بينهما.

* * *

مفردات مفتاحية: الوجود – وحدة الوجود – الاسبرما - الفيض – المطلق – العقل الكلّيّ – النفس الكلّيَّة – مبدأ الطبيعة.

علم المعرفة
العدد الرابع – 1444هـ – شتاء 2023م

تمهيد:

ظلَّت قضيَّة تفسير حقيقة الوجود من القضايا المحوريَّة في الفلسفة القديمة حتى بعد أن تغيَّرت الأوضاع السياسيَّة وتطوَّر الفكر الفلسفيُّ تبعًا لذلك، من العصر الهلينيِّ إلى العصر الهللينستيِّ بضفَّتيه: الغربيَّة التي كان مركزها آثينا وروما، والشرقيَّة التي كان مركزها الإسكندريَّة. والطريف أنَّ التطوُّر في فهم قضايا الوجود والألوهيَّة قد مالت كفَّته في هذا العصر نحو التأثُّر بالفلسفات التراثيَّة الشرقيَّة بما فيها من روح صوفيَّة بدت بوضوح من تأثُّر جلِّ فلاسفة هذا العصر بالهرمسيَّة والروح الدينيَّة التي هبَّت رياحها مع بروز الديانة والكتابات الهرمسيَّة من جهة، وظهور الترجمة السبعينيَّة للتوراة من جهة أخرى، فضلاً عن ظهور وبدء انتشار الديانة المسيحيَّة.

أوَّلًا: ميتافيزيقا وحدة الوجود المادّيَّة الرواقيَّة:

(أ) وحدة الوجود:

لقد أقرَّ فلاسفة الرواقيَّة- منذ زينون مؤسِّسها- وحدة الوجود المادّيَّة كأساس لبيان رؤيتهم لحقيقة الوجود، تلك الوحدة التي يرون فيها أنَّ الوجود واحد في حقيقته، وإن ارتدَّ العالم إلى العناصر وأصلها النار من وجهة نظرهم، إلَّا أنَّهم في النهاية يؤمنون بنوع من وحدة الوجود المادّيَّة، حيث إنَّ كلَّ ما في الوجود عندهم مادّيٌّ ولو بدا غير ذلك؛ إذ إنَّ كلَّ ما يؤثِّر ويتأثَّر عندهم مادّيٌّ، والوجود يتكوَّن من مبدأين: مبدأ فاعل The Active Principle ومبدأ منفعل The Passive. أمَّا المبدأ المنفعل فهو المادَّة إذا أخذت على أنَّها ماهيَّة خالية من أيِّ صفة، في حين أنَّ المبدأ الفاعل هو المبدأ الإلهيُّ أو الإله، إنَّه المبدأ الذي يتخلَّل كلَّ الأشياء ويجعل الوجود واحدًا متماسكًا.

ولعلَّ سرَّ هذا التماسك الذي يلمِّح إليه الرواقيون، رغم أخذهم بمبدأين للوجود، أحدهما فاعل والآخر منفعل، يكمن في أنَّ كلا المبدأين يجسِّدهما شيء واحد هو " الجسم ". فقد قالوا من البداية إنَّه لا قدرة على الفعل ولا قابليَّة للانفعال إلَّا للأجسام، وأنَّ الشيء لا يكون حقيقيًّا ما لم يكن جسمانيًّا، وكلُّ حقيقة هي جسمانيَّة، ولا وجود إلَّا للجسم، وما لا جسم له فلا وجود له.

هذا هو الأصل الذي قامت عليه فلسفة الرواقيين الطبيعيَّة، فلقد ذهب بعضهم في تلك النظريَّة المادّيَّة لأصل الوجود إلى أبعد من ذلك حينما صرحوا بأنَّ النفس الإنسانيَّة جسم وأنَّ الإله هو أيضًا جسم؛ فلو كان الإله لا جسميًّا فكيف يؤثِّر في جميع الأجسام التي يتألف منها العالم؟ لقد رأوا صراحة أنَّ المبدأ العاقل لا يخلو من أن يكون جسمانيًّا، فهو جسم لطيف يدخل المادَّة وينساب

فيها كما تنساب النطفة في أجسام الكائنات الحيَّة. ومن أجل ذلك أطلقوا عليه اسم "لوغوس سبرماتيقوس Spermaticos Logos [1].

ونلفت هنا إلى أنَّ ما كان يسمّيه الفلاسفة السابقون " نفسًا – psuhe"، وقصدوا أنَّها شيء من طبيعة مختلفة عن طبيعة البدن، أطلق عليه الرواقيون "اسبرما Sperma". وفي هذا إشارة إلى أنَّ النفس عندهم هي المبدأ الإيجابيُّ نعم، لكنه من طبيعة جسميَّة حيث أنَّ كلَّ ما في الطبيعة كما قلنا في ما سبق يُعدُّ جسمًا حتى خواصّ الأجسام وصفاتها هي أيضًا أجسام؛ فاللون والرائحة والطعم والشكل والصوت كلُّها أشياء جسمانيَّة، بل إنَّهم عدّوا الصفات الأخلاقيَّة كذلك أجسامًا، ومصداقُ ذلك ما قاله سينكا: "إنَّ الخير جسم لأنَّ له فعلاً ولأنَّ له في النفس آثارًا، وكل ما له فعل وأثر فهو جسم. لكن الحكمة خير، فالحكمة إذن جسم". وما قاله أيضًا في موضع آخر: "إنَّ الغضب والحبَّ والحزن وغيرها من أهواء النفس أجسام. وإذا كان عندك شكٌّ في ذلك فانظر كيف تتغيَّر وجوهنا بتأثير انفعالاتنا وأهوائنا. أفتظنُّ أنَّ مثل هذه الآثار تُرسم على الوجوه لسبب غير مادّيّ ؟"[2].

لكي تتأكد لك هذه الواحديَّة المادّيَّة التي يؤمن بها الرواقيون، رغم ما بها من ثنائيَّة المبادئ والعناصر، أنظر إلى تعريفهم للكون أو للعالم الطبيعيِّ في ذلك النصِّ الذي عبرَّ به ديوجين عن المعاني الثلاثة للعالم أو للكون لديهم. **المعنى الأوَّل:** الإله نفسه فجوهره الفرديُّ يضمُّ مجموع المادَّة، وهو لا يفنى، وهو غير مصنوع إذ إنَّه صانع ومنظِّم كلِّ الموجودات، وهو أيضًا ما يدمِّرها ويعيد خلقها في فترات زمانيَّة تتكرَّر بانتظام.

المعنى الثاني: هم يطلقون تسمية الكون أو العالم على نظم وانتظام الأجرام السماويَّة ذاتها.

المعنى الثالث: يطلقونه على المعنيين السابقين معًا أي على الإله والأجرام السماويَّة معًا. بمعنى آخر، لقد عرَّفوا العالم بأنَّه ذلك الوجود الواحد الذي يعبرِّ عن جوهر الكلِّ، أنه على حدِّ تعبير بوسيدونيوس النظام الذي يتَّحد فيه السماويُّ بالأرضيِّ، وما هو إلهيٌّ، وما هو إنسانيٌّ بكلِّ الأشياء التي وجدت لأجلهما[3].

إن هذا الكون الواحد عند الرواقيين محكوم بالعقل أو بالعناية الإلهيَّة المنبثَّة في ثنايا كلِّ أجزائه، وهي أشبه ما تكون بوجود النفس فينا. وهذه العناية الإلهيَّة قد تظهر في أجزاء معيَّنة من الكون أكثر ممَّا تظهر في أجزاء أخرى، إن هذا الكون في الإجمال أشبه بالكائن الحيِّ ذي النفس. إنَّه في نظر معظم الرواقيين واحدٌ لا نهائيٌّ، وهو كرويُّ الشكل على اعتبار أنَّ هذا الشكل الكرويَّ هو أنسب

---

[1]- أنظر د.عثمان أمين: الفلسفة الرواقيَّة، مكتبة الأنجلو المصريَّة، القاهرة 1971م، ص152-153.

[2]- نقلاً عن: د. عثمان أمين: المرجع السابق نفسه، ص153-154.

[3]- Diogenes Laeritus, Lives of Eminent Philosophers, Eng. Trans, By D. Hicks (M. A.), London, William Heinemann, New York, G. P Putnam's, Without Date, VII-138, P. 241- 243.

الأشكال لتفسير الحركة بداخله، وهو ملاء تام إذ لا يوجد خلاء فيه، أما خارج هذا الكون الدائريِّ المتماسك فيوجد ذلك الخلاء الذي لا جسم له[1].

وما دام هذا الكون واحدًا وأجزاؤه متداخلة بعضها في البعض الآخر، وهو أشبه بالكائن الحيِّ ذي النفس، فإنَّه كما ولد سيفنى، حيث إنَّ أجزاءه تفنى ويتحوَّل كلٌّ منها إلى الآخر، وهو أيضًا ككلٍّ يفنى حيث إنه هو الآخر قابل للتحول والتغيُّر. ولكن السؤال هنا: هل سيكون هذا الفناء نهائيًّا؟ بمعنى أنَّه سيفنى فناء مطلقًا ويتحوَّل إلى عدم غير قابل للوجود من جديد؟

(ب) ولادة العالم والدورات الكونيَّة:

يؤمن الرواقيون بوجه عام، بأنَّ هذا العالم الماثل أمامنا ليس إلَّا أحد صور العوالم التي توجد، ثمَّ تفنى بفعل الاحتراق الكليِّ، وهذا الاحتراق لا يفنى الكون ككلّ، بل ينهي وجود دورة من دورات حياته لتبدأ بعد ذلك دورة جديدة، فهذا الاحتراق العام للعالم يحصل في هوادة وفي غير عنف، وهو ملائم عندهم لنظام الكون ككلّ، ومن ثم فقد اعتبره زينون وكريسبوس بمثابة تطهير للعالم أي إعادته إلى كمال حاله[2].

فزيوس (وهو النار الإلهيَّة)، بعد أن يجعل اللهب ينتشر في كلِّ مكان ويلتهم العالم كله، يستطيع أن يعيده من جديد ويتكرَّر ذلك على فترات زمنيَّة معيَّنة. فتاريخ العالم عند الرواقيين إذن بلا نهاية، حيث كما ولد يفنى، وكلَّما فنى يعود من جديد[3].

يؤمن الرواقيون بأنَّ العالم ظهر إلى الوجود حينما تحوَّل جوهره من النار من خلال الهواء إلى ماء سائل، وبعد ذلك تحوَّل الجزء المتجمِّد من الماء إلى أرض، بينما تحوَّل الجزء الأخفُّ إلى هواء تشتَّت في كلِّ الأنحاء، ومن خلال عمليَّة التكاثف (تكاثف الهواء) تحوَّل مرَّة أخرى إلى نار. ومن خلال المزج بين هذه العناصر تشكَّلت الحيوانات والنباتات وكلُّ الأنواع الطبيعيَّة الأخرى من الكائنات[4].

لقد ناقش معظم الرواقيين مسألة ولادة العالم وفنائه من خلال الصورة السابقة التي تبدأ وتنتهي بالنار باعتبارها جوهر العالم التي لا تفنى؛ فقد عرض لها زينون في مقالته: "عن الكلّ On The Whole"، وكذلك كريسبوس في الكتاب الأول من "طبيعيَّاته"، وكذلك بوسيدونيوس في الكتاب الأول من عمله المعنون بـــ "عن الكون On The Cosmos "، وأيضًا عرض للمسألة نفسها كلٌّ من

[1]- D. L., VII-139140-, Eng. Trans, p. 243- 245.

[2]- د. عثمان أمين: المرجع السابق نفسه، ص163.

[3]- Zeller (F.): Outlines of the History of Greek Philosophy,Eng. Trans, By L. R. Palmer, Dover Publication inc – New York, 1980, p. 216- 217.

[4]- D. L., VII-142, p. 247.

كليانتس وانتيباتر Antipater في الكتاب العاشر "عن الكون "، أما بانايتيوس فقد كان الوحيد الذي ذكر أنَّ العالم لا يفنى[1].

كما أنَّ معظم الرواقيين، وخصوصًا كريسبوس وبوسيدونيوس، اعتبروا أنَّ العالم أشبه بالكائن الحيِّ العاقل الذي يمتلك نفسًا وإدراكًا، أشبه بالكائن الحيِّ الذي يمتلك جوهرًا حيويًّا مزوَّدًا بالجوهر النفسانيِّ والإحساس[2]. وقد قرَّروا أنَّ الحيَّ في مقام أعلى من غير الحيِّ، ولأنَّ العالم كائنٌ حيٌّ فذلك يعني أنَّ له نفسًا اشتُقَّت منها النفس الإنسانيَّة التي تُعتبر من النفس الكليَّة للعالم. وعلى وجه الإجمال فقد رأوا أنَّ الكون ملاء تامٌّ باعتباره الكلَّ المتماسك الذي لا يوجد الخلاء إلَّا خارجه. فهذا هو نظام الكون؛ العالم له نهاية، بينما الخلاء الموجود خارجه لا نهاية له[3].

(ج) وجود الإله ودوره في العالم الطبيعيّ:

يؤمن الرواقيون، كما أشرنا في ما سبق، بوحدة الوجود، لكنهم في الوقت ذاته يدركون أنَّ الإله هو جوهر هذا الوجود؛ فهو الكائن الحيُّ الخالد، وهو عقل Logos العالم، وهو الكامل في سعادته، الذي لا يقبل الشرَّ وليس من طبيعته، وهو الذي يرعى العالم ويعتني بكلِّ ما فيه، فهو موجود ويتخلَّل كلُّ شيء لكنَّه لا يأخذ صورة بشريَّة. إنه صانع العالم بجميع ما فيه، فهو أب الكلِّ يشمل العالم سواء في مجموعه أم في جزئيَّاته المشمولة برعايته بمسمَّيات عديدة تبعًا لقواها أو وظائفها المختلفة. لقد سُمّي العلَّة Dia لأنَّ كلَّ الأشياء تتمُّ بواسطته فهو علَّتها، وسُمّي زينا Zeena أوزيوس Zeus لأنَّه السبب في الحياة أو الذي يحافظ عليها ويرعاها. أمَّا تسميته بأثينا Athena فمردُّها إلى أنَّ قوَّته المقدَّسة المهيمنة تمتدُّ إلى كلِّ شيء حتى الأثير aether، وتسميته بهيرا Hera تشير إلى أنَّه منتشر في الهواء. كذلك سمّوه بهيفايستوس Hephaestus لأنَّه منتشر في النار الخالقة، وبوسيدون Poseidon لأنَّه تمدَّد في كلِّ أنحاء البحر، وديميتر Demeter طالما انتشر ووصل إلى الأرض. وعلى هذا النحو أعطى البشر للإله أسماء متعدِّدة وألقابًا أخرى تتناسب مع قواه المتعدِّدة[4].

عمومًا، لقد أعلن زينون أنَّ جوهر الإله يتطابق مع كلِّ العالم بسمائه وأرضه، ومن ثمَّ فهو الهواء وهو النجوم الثابتة، وهو الطبيعة التي تجمع العالم وتعتبر السبب في وجود الأشياء على الأرض، وهو القوَّة المحرِّكة التي تنتج الإسبرما في تطابق مع الأصول أو المبادئ البذريَّة Seminal principles والتي تنتج وتحافظ على كلِّ ما أنتجته وولدته خارجها في فترات محدودة[5].

---

[1]- Ibid.

[2]- Ibid., 143, 247.

[3]- Ibid.

[4]- D. L., VII-147, Eng. Trans, p. 251- 253.

[5]- Ibid., 148, p. 253.

من هنا، فلا نعجب حينما نرى أصحاب الرواق يقولون كذلك إنَّ العالم هو جوهر الإله، كما أنَّ الإله هو جوهر العالم. وذلك معناه في نظرهم - كما أشرنا في ما سبق- أنَّ الكون ككلٍّ يدبِّره مبدأ عاقل، وهذا المبدأ العاقل لا يمكن أن يكون شيئًا آخر غير إله. فكأن الإله والطبيعة يدلاَّن على حقيقة واحدة شاملة[1].

بالنسبة إلى الرواقيين، يتجلَّى الإله في العالم الطبيعيِّ باعتباره القوَّة المدبِّرة لكلِّ شيء عبر ذلك القانون الذي ربط كلَّ ما في الوجود وحدَّد لكلِّ شيء دوره بشكل دقيق ولا يمكن مخالفته. ولقد أطلقوا على هذا القانون اسم القضاء والقدر، فكل الأشياء تحدث وفقًا له. هذا الأمر ذكره كريسبوس في ما كتبه "عن القدر De fato"، كما ذكره بوسيدونيوس في كتاب بالعنوان نفسه " عن القدر "، وذكره أيضًا كلٌّ من زينون ويؤثيوس Boethus في كتابه "عن القدر"، حيث عرَّفه بأنَّه تلك السلسلة التي لا نهاية لها من العليَّة التي تحدث الأشياء وفقًا لها[2].

ثانيًا: ميتافيزيقا وحدة الوجود الفيضيَّة عند أفلوطين:

(أ) وحدة الوجود:

تتميَّز فلسفة أفلوطين عمومًا بأنَّها فلسفة البحث عن الوحدة خلف الكثرة الظاهرة، والبحث عن كيفيَّة صدور الوحدة من الكثرة. ولذلك، كان المؤرّخون لفلسفته حديثًا يميّزون دائمًا بين طريقين؛ طريق صوفيٍّ صاعد تصعد فيه النفس من الكثرة المتمثِّلة في ظواهر العالم المحسوس إلى الوحدة المتمثِّلة في الواحد أو المطلق. وطريق فلسفيٍّ هابط تهبط فيه من الوحدة إلى الكثرة، من وحدة المطلق إلى العقل الكلّيِّ إلى النفس الكلّيَّة ثمَّ إلى كثرة ظواهر العالم المحسوس مرَّة أخرى.

ولقد كثر حديث هؤلاء المؤرّخين عن أصول الفلسفة الأفلوطينيَّة؛ فقالوا إنَّه أخذ فكرة البحث عن الوحدة من الفكرة الفلسفيَّة التي كانت شائعة عن وحدة الوجود، إذ كان لدى بارمنيدس فكرة مماثلة[3]. وهو ربما أخذها عن الرواقيَّة[4]. ولكن الحق الذي يشهدون به هو أنَّ فكرة وحدة الوجود عنده مختلفة عن الفكرة الإيليَّة، فالطابع العام لنظرة بارمنيدس إلى الكون تختلف كلَّ الاختلاف عن طابع مذهب أفلوطين، فصورة العالم عند الأول سكونيَّة، والكون كلٌّ متجانسٌ لا تنوُّع فيه ولا تدرُّج، أما عند أفلوطين فصورة العالم حركيَّة متدرِّجة[5]. كما أنَّ فكرته مختلفة عن مثيلتها عند الرواقيَّة حيث كانت وحدة الكائن تفسَّر على أساس وجود مبدأ فعَّال روحانيٍّ يسري في الكائن

[1]- أنظر: د. عثمان أمين: المرجع السابق نفسه، ص166-167.

[2]- D. L., Op. Cit., 149, Eng. Trans, p. 253.

[3]- د.فؤاد زكريا: تقديم ترجمته العربيَّة للتساعيَّة الرابعة لأفلوطين، الهيئة المصريَّة العامَّة للتأليف والنشر بالقاهرة 1970م، ص39.

[4]- د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربيَّة بالقاهرة 1977م ، ص437.

[5]- أنظر: غسان خالد: أفلوطين – رائد الوحدانيَّة، منشورات عويدات ببيروت 1983م، ص13.

ويكسبه التماسك والوحدة، أما عند أفلوطين فأساس الوحدة هو التأمُّل، فتأمُّل الكائن لما هو أعلى منه في الوجود والوحدة يضفي عليه وجودًا ووحدة، والقول بأنَّ الوحدة هي مصدر الوجود يعني أنَّ الفكر والتأمُّل هما مصدر الوجود[1].

من المفيد القول أنَّ وحدة الوجود عند أفلوطين متميّزة تمامًا عن مثيلاتها عند الفلاسفة، سواء من السابقين له أم اللَّاحقين عليه؛ فهي وحدة وجود حيَّة ديناميكيَّة صدوريَّة فيضيَّة، وقد أفلح زيللر حينما سمَّاها Dynamic pantheism[2]. فالعالم كما يصوِّره أفلوطين ينبثق كنوع من الفيض التدريجيِّ عن الحياة الإلهيَّة التي تنبثق أصلاً عن الوحدة من دون أن تنقص من ذاته شيئًا، والتدرُّج في مراتب الكمال لا يعني أنَّ ثمَّة نقصًا يشوب العقل الكليَّ أو النفس الكلّيَّة باعتبارها أقانيم العالم المعقول، بل على العكس، إنَّ كمال الأقنوم السابق يصب في الأقنوم اللَّاحق باعتبار أنَّ كلَّ أقنوم لاحق في نظر أفلوطين هو لوغوس Logos للسابق عليه، أي أنَّه صورة صدرت عنه متمثِّلة في وجود أدنى من وجوده، لكن كمال هذا الوجود الثاني مرتبط بكمال الوجود الذي صدر عنه حيث يربط بينهما تأمُّل اللَّاحق للأسبق باستمرار. مثال ذلك أنَّ العقل Nous يتأمَّل المطلق الذي صدر عنه، والنفس الكلّيَّة تتأمَّل العقل الذي صدرت عنه. وهكذا يظلُّ التأمُّل جوهر الوحدة بين أقانيم العالم المعقول لدى أفلوطين، كما أنَّه أساس وحدة العالم المحسوس أيضًا رغم كثرته الظاهرة.

في هذا السياق، قيل إنَّ أفلوطين استعار التمييز الأفلاطونيَّ الشهير بين عالمين، العالم المعقول والعالم المحسوس، وأنَّ فلسفته من هذه الناحية لم تكن إلَّا صدى لفلسفة أفلاطون. والحقَّ أنَّ وجهة النظر هذه لها ما يبرِّرها نظرًا لأنَّه هو نفسه حاول إسناد رأيه ذلك إلى أفلاطون، كما حاول بيان أصل نظرته التثليثيَّة للعالم المعقول من فلسفته، فقد اعترف بأنَّ نظرته التثليثيَّة تلك للعالم المعقول (الواحد – العقل – النفس) ليست جديدة بل هي أفكار تعود في أصلها إلى أفلاطون، فهو يعتبر الكائنات ثلاثة: الخير الأسمى وهو الحقيقة الأولى، العقل وهو الوسيط الإلهيُّ (الديمورج)، ثمَّ النفس في المرتبة الثالثة[3].

ولكن، إن شئنا الدقَّة، فهذا تفسير أفلوطينيٌّ لفكرة أفلاطونيَّة. وقد تكون الفكرة في أصلها مستمدَّة من التراث الشرقيِّ حيث كثر الحديث فيه عن ثالوثات؛ فملحمة جلجامش البابليَّة مثلاً والتي عثر عليها في خرائب نينوى تتحدَّث في لوحتها الأولى عن الثالوث المقدس "آنو، وانليل، وايا " وهناك الثالوث الإلهيُّ المصريُّ الشهير "إيزيس وأوزوريس وحورس". والواقع أنَّ فكرة

---

[1]- نفسه.

[2]- Zeller E. : Op. Cit. , p.294.

[3]- غسان خالد: أفلوطين، ص142-143.

الثالوث عرفت بوضوح في عصر أفلوطين، فهناك عقيدة الثالوث المسيحيَّة، وهناك الاجتهادات اللاَّهوتيَّة التي ظهرت في الإسكندريَّة في القرون الثلاثة الأولى للميلاد لتفسير هذه العقيدة، ولاشكَّ في أنَّه قد تأثر بهذه الاجتهادات، وعلى رأسها اجتهاد زميله أوريجين الفيلسوف المسيحيّ[1].

لكن تنبغي الإشارة إلى أنَّ هذا الثالوث الأفلوطينيَّ يختلف اختلافًا بيّنًا عن الثالوث المسيحيِّ أو الثالوثات الشرقيَّة القديمة. فقد أقام أفلوطين ثالوثه في عالمه المعقول على أساس عقلانيٍّ بحت، وبمقتضى فلسفته الفيضيَّة الجديدة. أما بالنسبة إلى التأثير الأفلاطونيِّ هنا فهو في اعتقادنا ضئيل، ضئيل، ذلك بأنَّ فكرة أفلوطين عن أقاليم العالم المعقول، ثم صدور العالم المحسوس عن تأمُّل النفس للأقنوم الأعلى عن طريق ما يسمّيه بمبدأ الطبيعة الذي يحوي الأصول أو المبادئ البذريَّة الأوليَّة Logoi spermatichoi لكائنات العالم الطبيعيِّ، هذه الفكرة مختلفة أشدَّ الاختلاف عن العالم المعقول لأفلاطون ومضمونه هو المُثل التي تشكِّل عنده عالماً متميّزًا ووجودًا مستقلاً عن العالم المحسوس من جهة، وعن الإله من جهة أخرى، فمنها وبواسطة فاعليَّة الصانع، تتشكَّل جميع كائنات العالم الطبيعيِّ حيث يتَّخذ الصانع من المثال نموذجًا يحتذيه حينما يصنع كائنات هذا العالم المحسوس، والتي هي في النهاية مجرَّد ظلال باهتة لمثلها الكائنة في العالم المعقول[2].

في المقابل، نرى العالم المعقول عند أفلوطين يتمثَّل في تلك الأقانيم (المبادئ الثلاثة) التي ترتبط بعضها ببعض ارتباطًا لا ينقسم، كما ترتبط بالعالم المحسوس ارتباطًا يشكِّل جوهر عقيدته في وحدة الوجود، وذلك عن طريق فكرته الأصليَّة عن الفيض.

هنا تتوقَّف لنوضح أصول هذه الفكرة التي ميَّزت بشكل حاسم بين ميتافيزيقا أفلوطين وميتافيزيقا أفلاطون.

لقد ردَّها أرمسترونغ Armstrong إلى الرواقيَّة، وكذلك ريفو Rivaud؛ فقد رأى الأول أنَّ الخلفيَّة الفكريَّة التي كانت لدى أفلوطين حينما قال بتلك الفكرة هي خلفيَّة رواقيَّة وبالذات في المبدأ الرواقيِّ المتأخِّر حول انبثاق العقل عن تصوُّر إلهيٍّ أساسه النار المادّيَّة[3]. بينما رأى الثاني أنَّ ثمَّة تشابهًا بين طبيعيَّات الرواقيين وبين فكرة الفيض الأفلوطينيَّة بالنظر إلى فكرة الرواقيين عن نار زيوس الكائنة في كلِّ الأشياء، وامتداد العناية الإلهيَّة لديهم في أقل الموجودات الطبيعيَّة شأنًا[4].

---

[1]- نفسه.

[2]- أنظر: **Plato: Timaeus (pp. 3034-), English translation by D. LEE, Penguin Books, London, 1976, pp. 42 -46.**

[3]- وكذلك كتابنا: فكرة الألوهيَّة عند أفلاطون، دار التنوير ببيروت، الطبعة الأولى 1984م، ص127-139.

[4]- **Armstrong A. H.: Preface of Hnglish translation to the Enncads, the loeb Edition, 1966, p. XVIII.**

ولسنا بحاجة إلى بيان تهافت هذه الأفكار، ففكرة أفلوطين عن الفيض تنأى بنا تمامًا بطبيعتها عن ذلك التصوُّر المادّيّ للخلق عند الرواقيَّة. كما تنأى عن العناية الإلهيَّة عن الفكرة الرواقيَّة حيث أنَّ الاتصال بين المطلق والأشياء عنده يكون اتصالاً أساسه التأمُّل المستمرُّ الذي إن ميَّز بين الكائنات معقولة ومحسوسة من حيث مراتب الوجود فهو لا يميّز بينها كثيراً من حيث ما فيها من ألوهيَّة مستمدَّة من كونها فيضًا عن المطلق (الواحد).

إذا أردنا البحث عن مصدر هذه الفكرة، فلابدَّ من العودة إلى التراث الشرقيِّ الذي كان سائدًا في الإسكندريَّة. وأول ما يقفز إلى الذهن حينذاك هو المصدر الغنوصيُّ الذي قال بأنَّ الأشياء " تصدر" عن الواحد في نظام تنازليٍّ حتى نصل إلى المادَّة[1]. وحتى لو كان التشابه واضحًا بين الفكرة الأفلوطينيَّة والفكرة الغنوصيَّة، فإنَّ الأخيرة رمزيَّة غامضة، حيث إنَّ الغنوصيين لا يوضحون كيفيَّة ذلك الصدور، بل يلجأون على طريقتهم الرمزيَّة الأسطوريَّة فيصوّرون المسألة كالولادة تمامًا[2].

في المقابل، تقوم فكرة أفلوطين، كما توضحها نصوصه، على أساس " أنَّ الواحد كامل لأنَّه لا يبحث عن شيء، ولا يملك شيئًا، وليس بحاجة إلى أيِّ شيء "[3]. ولأنَّه كامل كمالاً مطلقًا يفوق كلَّ تصوُّر فهو "قدرة خارقة"[4] ولا يستطيع التقوقع داخل ذاته، وإبداعه يحدث بالضرورة[5]، وهكذا يبدع الإله الوجود بالفيض، وهو كالنبع الذي يفيض بمياهه على الأنهار كلِّها ولكنَّه مع هذا لا ينصب أبدًا[6]. إذن، جوهر عمليَّة الفيض هو الكمال المطلق للواحد، ذلك الكمال الذي من فرط لا نهائيَّته يصدر عنه غيره بالضرورة، وهذه فكرة غير مسبوقة بأيِّ صورة من الصور.

من جانب آخر، فإنَّ عملية الفيض التي تعني ضرورة الإيجاد أو الخلق، أساسها عمليَّة أخرى هي التأمُّل حيث إنَّ أول ما يفيض عن الإله (المطلق) الواحد هو " الحياة اللاَّ محدودة " التي ما إن تفيض حتى ترتدّ إليه وتتأمَّله فتتَّخذ لها حدًا وصورة، وتصبح آنذاك كائنًا معينًا ذا كثرة في وحدة هي العقل[7]. فكأنَّ التأمُّل هنا هو المرادف للإيجاد أو للخلق، حيث صدر العقل عن المطلق نتيجة التأمُّل كما تصدر النفس الكلّيَّة عن العقل نتيجة تأمُّله للمطلق، وكذلك تنشأ كائنات العالم

---

[1]- Rivaud A.: Histoire de la Philosophue, T. L. Paris 1948, p. 524.

[2]- عبدالرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، دار النهضة المصريَّة، الطبعة الرابعة 1975م، ص119.

[3]- نفسه.

[4]- Plotinus: The Six Enneads, trans by S. Mackenna and B. S. Lage. Williom Benton Publisher, Encyclopaedia Britannca 1952, (2) Ch. I. Eng. Trans, by Mackenna, p. 214.

[5]- Ibid., Enn, 5 (9) Ch. 16, p. 225.

[6]- Enn. 3 (8) pp. 129 f.f.

[7]- enn. 6 (7) ch. 17, p. 330.

المحسوس نتيجة تأمُّل الوجود الأدنى للنفس أو ما يسمّيه أفلوطين مبدأ الطبيعة الذي هو "صورة ثابتة وليس مركبًا من مادَّة صوريَّة، كما أنَّه ليس بحاجة إلى العنصر المتغيّر أي للمادَّة"[1]. ولو سألنا كيف تنتج الطبيعة كائناتها لأجابت إن كان لها أن تسمع أو تجيب "إنَّ كلَّ ما يحدث في الوجود هو موضوع لتأمُّلي الصامت وهو يناسب طبيعتي التي صدرت عن التأمُّل، والعنصر الذي يتأمَّل فيَّ ينتج موضوعًا للتأمُّل"[2].

وهذه الفكرة الفريدة عن المرادفة بين فعل التأمُّل والخلق ليس لنا أن نشبِّهها بأيِّ فكرة يونانيَّة سابقة. صحيح أنَّ أفلاطون وأرسطو قد أعليا من شأن التأمُّل، فجعله الأول وسيلتنا لحدس عالم المثل والارتفاع منه إلى حدس مثال المثل (الإله – مثال الخير)[3]، فيما جعله الثاني المهمة الأولى والأساسيَّة للفيلسوف، فبه نصل إلى معرفة الإله، وبه نصل إلى حدس المبادئ الأولى، إنَّه الفعل الأكثر كمالاً، وهو الفعل الأكثر قداسة وألوهيَّة من بين أفعال البشر[4].

بيد أنَّ هذا الإعلاء من شأن التأمُّل كان بالنسبة إلى فلاسفة اليونان فعلاً من أفعال الإنسان، وهو مقصور على الفيلسوف كونه وحده الذي يحقّق أسمى مرتبة للتأمُّل الإنسانيِّ وهو الذي يتشبَّه في هذا بالإله.

وفي اعتقادنا، أنَّ الأصل الأوحد لهذه الفكرة الأصليَّة عند أفلوطين هو النصُّ المنفيُّ حول تفسير نشأة العالم الطبيعيِّ عن الإله "بتاح" الذي كان لسان الآلهة وقلبهم حيث يقول كهنة "منف" في ذلك:

" إنَّه هو "القلب" الذي يسبِّب ظهور كلِّ (رأي) يتمُّ، أمَّا اللسان فهو الذي يعلن ما يفكِّر فيه القلب. وهكذا تمَّ تشكيل جميع الآلهة. وفي الواقع ظهر جميع النظام الإلهيِّ بوساطة ما فكَّر فيه القلب وما أمر به اللسان.. (وهكذا نال العدل كل من) فعل الشيء المرغوب فيه، و(عوقب) الذي يفعل الأمر غير المرغوب فيه، وأعطيت الحياة لمن يؤمن بالسلم وأعطي الموت للخاطئ. وبهذا تمَّ كلُّ! عمل وكلُّ مهنة، وعمل الأذرع، وحركة الأرجل، ونشاط كلِّ عضو في الجسم حسب الأمر

---

[1]- أفلوطين: التساعيَّة الثالثة، المقالة الثانية، نقلاً عن ترجمة أميرة حلمي مطر بكتابها « دراسات في الفلسفة اليونانيَّة »، دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة 1980م، ص94.

[2]- نفسه، ت – م4 – عن ترجمة أميرة حلمي مطر في الكتاب نفسه، ص94.

[3]- أنظر: Plato: Republic (pp. 510511-), Eng. Trans, by H. D. Lee, The Penguin Classics, London, 1962, pp. 275 -278.

وكتابنا: الألوهيَّة عند أفلاطون، ص175-179.

[4]- أنظر: Aristotle: Metaphysics, B. I. ؛ وكذلك: Ethics B. 10 ؛ وأيضًا: كتابنا: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف المصرية، بمصر 1985م، ص122.

الذي فكَّر فيه القلب والذي جاء عن طريق اللسان، والذي يعطي قيمة لكلِّ شيء"[1].

انطلاقًا من ذلك، نرى مدى بيان هذا النصِّ الذي يرجع تاريخه إلى ألفي عام قبل نشأة الفلسفة اليونانيَّة، إذ يبيّن كيف أن ثمَّة عقلاً مسيطرًا خالقًا، عقلاً تصوّر مظاهر الطبيعة ثم أبدعها عن طريق ذلك التعقُّل وهذا التأمُّل. كما عبر بوضوح عن فكرة أفلوطين التي تقول "إنَّ كلَّ الموجودات تصدر عن التأمُّل". ويزداد هذا النصُّ أهميَّة حينما نجد أنَّه يعبرِّ عن فكرة أفلوطين عن اللوغوس Logos التي تحيرَّ المؤرّخون في البحث عن أصلها لديه، حيث فسَّرها بعضم بأنَّها تعني المبادئ باعتبار أنّ أشياء العالم الطبيعيِّ تصدر - كما قلنا - عن طريق ما سُمِّي لديه Logoi Spermatichoi أي المبادئ البذريَّة. وقد ردّوا هذه الفكرة إلى أصل رواقيٍّ، حيث أنَّ الفكرة التي لدى الإله عن الأشياء والتي يسعى لتحقيقها بخلق هذه الأشياء، هي أشبه ببذرة يتولَّد منها ذلك بالضرورة، ومن هنا أطلق الرواقيون على هذه الأفكار الفاعلة التي تنتج منها الأشياء اسم " المبادئ البذريَّة"[2].

غير أنَّ هذا الاصطلاح عند أفلوطين كان يستخدم بالنظر إلى "مبدأ الطبيعة" الذي يحوي تلك الأصول البذريَّة، ليوضح أساس الاتصال بين العالم المعقول والعالم المحسوس، باعتبار أنَّ النفس الكليَّة تنطوي على كلِّ المبادئ التي هي أصل نشأة الموجودات الحسّيَّة. وهو إن تأثَّر في الأخذ بهذا المبدأ بالرواقين، فلا يجب أن نغالي في هذا الاتجاه حيث أن فكرته عن اللوغوس مختلفة عن فكرتهم، فالفكر الرواقيُّ تمتزج فيه المادَّة بالعقل امتزاجًا لم يكن يرضى هو عنه، وقد نقدهم كثيراً في هذا الشأن. وهو قال موضحًا ما يعنيه أنَّ " قوام هذا القانون (الذي تخضع له كلُّ الموجودات) هو المبادئ البذريَّة الصادرة عن العالم المعقول والتي هي علل كلِّ الكائنات، وعلل حركات النفوس وقوانينها "[3].

لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ الأشياء في تصوُّر أفلوطين قد تشكَّلت من فيض إلهيٍّ، وليست تلك الأصول البذريَّة إلَّا أفكارًا عقليَّة Noemate بحيث تكون هي القوَّة المصوَّرة للموجودات والتي تضفي عليها أشكالها وصورها المستمدَّة من العقل. وهذا التفسير يقرِّب الصلة بين فكرته وما ورد في النصِّ المنفيِّ للخلق، فالعالم قد نشأ من كلمة إلهيَّة أساسها تفكُّره وتأمُّله ورغبته في الإيجاد، فكان الإيجاد. والشبهة المادّيَّة هنا غير موجودة كما كانت عند الرواقيَّة، فالمادَّة عنده كما في النصِّ المصريِّ القديم لا تبدو إلَّا في الشيء المحسوس نفسه. أمَّا الأصل البذريُّ عند

[1]- جون ويلسون: الحضارة المصريَّة، ترجمة: د. أحمد فخري، مكتبة النهضة المصريَّة، ص118؛ وأيضًا: برستد: فجر الضمير، ترجمة: سليم حسن، مكتبة مصر، ص53 وما بعدها؛ وكذلك: عبدالعزيز صالح، فلسفات نشأة الوجود في مصر القديمة، مقال في مجلَّة «المجلَّة»، فبراير 1959م، ص33 وما بعدها؛ وكذلك كتابه: الشرق الأدنى القديم، ط3، مكتبة الأنجلو المصريَّة، 1982م، ص88-89.

[2]- فؤاد زكريا: المرجع نفسه، ص140.

[3]- أفلوطين: التساعيَّة الرابعة، المقالة الثالثة، فقرة 15، بترجمة د. فؤاد، ص141.

الرواقيين ففيه من المادَّة بقدر ما فيه من العقل، وهذا ما سبق أن أكَّدنا رفضه له.

إضافة إلى ما سبق، فإنَّ فكرة أفلوطين عن "الطبيعة" مختلفة عما تصوَّره فلاسفة اليونان، فهو كما يقول انج Inge قد أضاف معنى جديدًا للطبيعة؛ فحياة الطبيعة عنده هي ارتفاع إلى أعلى، وصعود نحو أنواع أرقى من النشاط، بينما كانت لدى الفلاسفة السابقين إمَّا مجموع الذرَّات الكونيَّة، كما قال الذريّون، أو المادَّة الحيَّة بعناصرها الأربعة كما قال الطبيعيّون الأوائل[1].

ورغم طرافة هذه المقارنة من إنج، نؤكد أنَّ اختلاف فكرة "الطبيعة" عند أفلوطين عن مثيلتها لدى فلاسفة اليونان لا يبدو من هذه الزاوية فحسب؛ حيث إنَّه لم يسر في الطريق نفسه الذي سار فيه هؤلاء الفلاسفة في تصوُّرهم لفكرة الطبيعة. من هنا، لا وجه للمقارنة بينه وبينهم، فالحقيقة أنَّه لم يكن ينظر إلى الطبيعة كما كان هؤلاء ينظرون إليها بوصفها مجموع الموجودات، بل كان يفهمها دائمًا على أنَّها جوهر، أنَّها وجه من أوجه النفس الكلّيَّة أو قوَّة من قواها. وهذا ما يؤكِّد بصورة ما قوَّة الشبه بين فكرته عن الطبيعة والفكرة المصريَّة القديمة عنها. إنَّها عند المصريين صورة إلهيَّة بدت كثرتها المادّيَّة حسب الأمر الذي فكَّر فيه القلب (أي العقل) والذي جاء عن طريق اللسان، أما عند أفلوطين، فقد بدت هذه الكثرة المادّيَّة بفعل تأمُّل "الطبيعة" نفسها – بوصفها الدرجة الأدنى من النفس الكليَّة – للأقنوم الأعلى.

لقد أقر أفلوطين نفسه بوجه الشبه بين ما قاله قدامى الحكماء وبين ما يقوله هو حول الطبيعة حينما قال "إنَّ القدامى من الحكماء، الذين أرادوا أن يتمثَّلوا الآلهة أمامهم بتشييد معابد وتماثيل، قد أحسنوا تفهُّم طبيعة الكون، فقد أدركوا أنَّ من اليسير دائمًا جذب النفس الكلّيَّة، وأنَّ من الأيسر بقاءها بتشييد شيء يمكنه تلقّي أثرها وقبول مشاركتها. والتمثيل التصويريُّ للشيء ميَّال دائمًا إلى تلقّي أثر نموذجه، فهو كمرآة تستطيع أن تتلقَّى صورته. وأنَّ الطبيعة، ببديع صفاتها، لتفطر الأشياء على صورة الموجودات التي تملك صورة مطابقة لمبدأ يعلو على المادَّة. وهكذا جعلت الطبيعة كلَّ شيء على صلة مباشرة بالألوهيَّة التي تولد على مثالها، والتي تتأمَّلها النفس الكليَّة وتسير في خلق الأشياء وفقًا لها، فمن المحال إذن أن يوجد شيء لا يشارك في تلك الألوهيَّة، ولكن لا يقلُّ عن ذلك استحالة أن تهبط تلك الألوهيَّة إلى عالمنا الأرضيّ"[2].

ممَّا لاشكَّ فيه أنَّ هذا اعتراف أفلوطينيٌّ واضح بالمصدر الحقيقيِّ لفكرته الأصيلة عن الطبيعة،

---

[1]- Inge: Op. Cit., Vol. I. p. 153- 155.

[2]- أفلوطين: التساعيَّة الرابعة، المقالة الثالثة، فقرة 11، ترجمة د. فؤاد، ص192.

إنَّه الفكر المصريُّ القديم الذي استطاع أن يعبرِّ عنه تعبيراً فلسفيًّا أكثر نضجًا ونضارة. ولو أنعمنا النظر في ما سيقوله أفلوطين بعد ذلك، واضعين في الاعتبار ما سبق، من دون أن يقفز أفلاطون إلى مخيَّلتنا كالعادة، لازدادت دهشتنا من مصريَّة أفلوطين، فهو يضيف بعد حديثه السابق " أجل، فالعقل الأعلى هو الشمس العاقلة، وتليه مباشرة نفس تعتمد عليه، مقرُّها في العالم المعقول كالعقل ذاته، غير أنَّ النفس تهب الشمس المحسوسة حدودها الخاصَّة التي تلائمها وبتوسُّطها يتمُّ الاتصال بين الشمس المحسوسة والشمس المعقولة، وينقل إلى الشمس المعقولة أماني الشمس المحسوسة بقدر ما تستطيع هذه أن تصل إلى الشمس المعقولة عن طريق النفس. إذ إنَّه لا شيء يبعد عن الآخر"[1].

وغنيٌّ عن القول أنَّ هذا التشبيه – تشبيه الشمس – الذي ظنَّ المؤرّخون أنَّه التشبيه الأفلاطونيُّ، لهو تشبيه استقاه أفلوطين من أخناتون (الملك الفيلسوف) حيث نقرأ شيئًا شبيهًا بذلك في قصيدته التي وجهها إلى قوة الشمس (آتون)، باعتبارها رمز الإله الواحد لديه.

وإذا انتقلنا إلى نظرته للعالم المحسوس مبتعدين عما سبق أن بحثناه حول صلة هذا العالم بالعالم المعقول لديه، فسنجد أنَّ كثيراً من آرائه حول العالم الطبيعيِّ والكواكب مستمدَّة من تأثُّره الشديد ببيئته الشرقيَّة المصريَّة بما فيها من احترام للسِّحر والتنجيم. ولا عجب، فقد كان هذا أمرًا غير معيب في عصره ليس بالنسبة إلى العامة فحسب من الناس، بل أيضًا بالنسبة إلى المثقفين منهم. كل الفرق أنَّ الفئة الأخيرة كانت تحاول أن تأتي بتبرير لما تؤمن به. فقد حرص أفلوطين على أن يربط بين اعتقاده في التنجيم وبين فكرة النظام الكونيِّ الدقيق، فدلالات النجوم في نظره أمر ضروريٌّ يقتضيه التسلسل العامُّ للقوى الكونيَّة، وليست النجوم في نظره أمرًا ضروريًّا يقتضيه التسلسل العامُّ للقوى الكونيَّة، وليست النجوم إلاَّ وسائط طبيعيَّة تنقل بها القوى العليا إلى العالم. ومن دون الارتباط التامِّ بين كلِّ أجزاء الكون لا يكون للتنبُّؤ أيُّ معنى. فلمَّا كانت الحركات المفردة في داخل العالم تتوقَّف دائمًا على الكلِّ الشامل، ففي وسع المرء إذا عرف ما يتمُّ في أهمِّ أجزاء العالم من حركات أن يعلم ما يناظرها من حركات أخرى، وذلك مثلما يعرف الخير في الرقص إذا رأى موضعًا معيّنًا لأجسام الراقصين، ما يرتبط بهذا الوضع من حركات خاصَّة للأيدي والأرجل[2].

وهكذا نلاحظ هنا كيف اقترن لدى أفلوطين الاتجاه اللاَّعقلانيُّ بالنظر العقليِّ الخالص، كما اختلطت لديه، نتيجة تأثُّره ببيئته الفكريَّة الشرقيَّة، النظرة الدينيَّة السائدة بما فيها من إيمان بالسِّحر

[1]- نفسه، ص 192-193.

[2]- فؤاد زكريا: المرجع نفسه، ص 79.

والتنجيم، بالنظرة الفلسفيَّة الخالصة بما فيها من عقلانيَّة ودقة في التحليل.

(ب) الاتحاد بالألوهيَّة:

يقول أفلوطين معبرًّا عن حالة الاتحاد بالألوهيَّة:

"كثيراً ما أتيقَّظ لذاتي تاركًا جسمي جانبًا، وإذ أغيب عن كلِّ ما عداي، أرى في أعماق ذاتي جمالاً بلغ أقصى حدود البهاء. وعندئذٍ أكون على يقين من أنَّني أنتمي إلى مجال أرفع، فيكون فعلي هو أعلى درجات الحياة، واتَّحد بالموجود الإلهي. وحين أصل إلى هذا الفعل، أثبت عليه من فوق كل الموجودات العقلية. ولكن بعد مقامي هذا مع الموجود الإلهيّ، حين أعود من معاينة العقل إلى الفكر الواعي، أتساءل: كيف يتمُّ هذا الهبوط الحاليُّ، وكيف أمكن أن ترد النفس إلى الأجسام مادامت طبيعتها كما بدت لي، وإن كانت في جسم"[1].

هذه الفقرة توضح، من دون أدنى شك، مدى سموِّ التعبير الصوفيِّ عند أفلوطين حيث يكشف لنا فيها عن الطبيعة الحقيقيَّة للنفس الإنسانيَّة التي إن غيَّبت الجسم استطاعت أن تتَّحد بالوجود الإلهيّ. فالوجود الإلهيُّ حاضر دائمًا، وما علينا إلَّا أن نحاول التعرُّف عليه بالتقرُّب إليه والتشبُّه به. لقد اعتبر أنَّ انطفاء الشعور بذاتيَّة الفرد وماديَّته منتهى العمليَّة الاحتكاكيَّة التي يرقى إليها الإنسان عند انبلاج الحضور الإلهيِّ فيه، مؤكّدًا حدوث هذه الرؤية الباطنيَّة على غرار بعض المتصوِّفين المتطرِّفين. لكنه لم يجعل – مثل البراهمانيين الهنود – هذا الفناء نرفانيًّا، أي لم يعتبر حصول الاتحاد ذوبانًا مطلقًا للشخص الإنسانيِّ في براهمان، بل جعله اتّحادًا بين راءٍ ومرئيٍّ يحتفظ فيه كلٌّ منهما بهويَّته لأنَّه حتى إذا ما أدَّى الجذب الصوفيَّ إلى فقدان الشعور بذاتيَّة الفرد فإنَّ هذا الأمر يؤدّي كذلك إلى فقدانه الشعور بالذاتيَّة الإلهيَّة ككائن فرد قائم بذاته ليتساوى الاثنان، فلا يذوب الواحد على حساب الآخر، بل يتذاوبان في لقاء باطن يرفع الإنسان الزمنيَّ إلى الاحتكاك بالأزل، ويبرز احتكاك الله الأزليِّ بعالم الزمان"[2].

[1]- أفلوطين: التساعيَّة الرابعة، م 80، ترجمة د. فؤاد زكريا، ص323.
[2]- غسان خالد: المرجع السابق نفسه، ص 267-268.

قائمة المراجع والمصادر:

المصادر العربية

1. أفلوطين: التساعيَّة الثالثة، المقالة الثانية، ترجمة أميرة حلمي مطر "دراسات في الفلسفة اليونانيَّة"، دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة 1980م.
2. أفلوطين: التساعيَّة الرابعة، المقالة الثالثة، فقرة 15، ترجمة د. فؤاد زكريا.
3. أفلوطين: التساعيَّة الرابعة، م 80، ص323، ترجمة فؤاد زكريا.
4. أفلوطين: التساعيَّة الرابعة، م3 – فقرة 11، ترجمة: فؤاد زكريا.
5. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربيَّة بالقاهرة 1977م.
6. برستد: فجر الضمير، ترجمة: سليم حسن، مكتبة مصر.
7. جون ويلسون: الحضارة المصريَّة، ترجمة: د. أحمد فخري، مكتبة النهضة المصريَّة.
8. الشرق الأدنى القديم، ط3، مكتبة الأنجلو المصريَّة، 1982م.
9. عبدالرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، دار النهضة المصريَّة، الطبعة الرابعة 1975م.
10. عبدالعزيز صالح، فلسفات نشأة الوجود في مصر القديمة، مقال في مجلَّة "المجلَّة"، فبراير 1959م.
11. عثمان أمين: الفلسفة الرواقيَّة، مكتبة الأنجلو المصريَّة، القاهرة 1971م.
12. غسان خالد: أفلوطين – رائد الوحدانيَّة، منشورات عويدات ببيروت 1983م.
13. فكرة الألوهيَّة عند أفلاطون، دار التنوير ببيروت، الطبعة الأولى 1984م.
14. فؤاد زكريا: تقديم ترجمته العربيَّة للتساعيَّة الرابعة لأفلوطين، الهيئة المصريَّة العامَّة للتأليف والنشر بالقاهرة 1970م.
15. نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف المصرية، بمصر 1985م.

المصادر الأجنبية

16. Diogenes Laeritus, Lives of Eminent Philosophers, Eng. Trans, By D. Hicks (M. A.), London, William Heinemann, New York, G. P Putnam's, Without Date, VII-138,

17. Zeller (F.): Outlines of the History of Greek Philosophy,Eng. Trans, By L. R. Palmer, Dover Publication inc – New York, 1980.

18. Plato: Timaeus, English translation by D. LEE, Penguin Books, London, 1976,

19. Armstrong A. H.: Preface of Hnglish translation to the Enncads, the loeb Edition, 1966, p. XVIII.

20. Rivaud A.: Histoire de la Philosophue, T. L. Paris 1948,

21. Plotinus: The Six Enneads, trans by S. Mackenna and B. S. Lage. Williom Benton Publisher, Encyclopaedia Britannca 1952, (2) Ch. I. Eng. Trans, by Mackenna.

22. Plato: Republic, Eng. Trans, by H. D. Lee, The Penguin Classics, London, 1962.

الأبعاد الميتافيزيقيَّة للصورة الإنسانيَّة

دراسة في فلسفة العارف بالله أحمد بن علوان اليماني

عبد الله محمد علي الفلاحي
أستاذ التصوُّف والفلسفة الإسلاميَّة / الحديثة كلّيَّة الآداب / جامعة إب / الجمهوريَّة اليمنيَّة.

ملخّص إجمالي:

وفق المنهج الاستقرائيِّ – التكوينيِّ، ومنهج التحليل المقارن، يستهدف البحث الكشف عن الأبعاد الميتافيزيقيَّة والعلميَّة، ومنهج المعرفة المتَّصل بهما، في موضوع هو من أهمِّ موضوعات الدراسة الفلسفيَّة في مبحث الوجود عبر تاريخ الفلسفة عنينا به موضوع الصورة الإنسانيَّة، عند واحد من فلاسفة التصوُّف الإسلاميِّ في القرن السابع الهجري، وهو الصوفيُّ المعروف بالشيخ أحمد بن علوان اليماني (595هـ- 866هـ).

تكمن أهميَّة الموضوع في كون دراسة موضوع الإنسان – (كمفهوم وجوديٍّ أنطولوجيٍّ بأبعاده الميتافيزيقيَّة والطبيعيَّة)- يشكِّل قلب نظريَّة الوجود، سواء من خلال علاقته بواجب الوجود بذاته خلقاً وتكويناً واصطفاء واستخلافاً، أو علاقته بالوجود المدرك من جانب، والوجود المجرَّد أو المعقول من جانب آخر. هذا إلى تميّز الإنسان من بين سائر الموجودات الحسّيَّة، بجمعه بين خصائص عالمين:

الأول: عالم الجواهر النورانيَّة أو العوالم العقليَّة الملكوتيَّة = (عالم الأمر) بروحه وعقله وقلبه. **والثاني**: عالم الأعراض أو الكثائف الظلمانيَّة الحسِّيَّة =(عالم الخلق)، بتكوينه وهيكله الجسميِّ الماديِّ ذي الصلة بالطبيعة وعناصرها المختلفة.

* * *

مفردات مفتاحية: الصورة الإنسانية_ الأبعاد الميتافيزيقية – عالم الجواهر النورانية – عالم الكثائف الظلمانية – عالم الخلق – عالم الأمر.

علم المعرفة
العدد الرابع – 1444هـ – شتاء 2023م

تمهيد:

لمَّا كانت التجربة الصوفيَّة في الإسلام تمثِّل ظاهرة تربويَّة سلوكيَّة أخلاقيَّة، وظاهرة معرفيَّة أبستمولوجيَّة، وظاهرة وجوديَّة أنطولوجيَّة فريدة وأصيلة متميِّزة عن التجربة الفلسفيَّة الإسلاميَّة وغير المتميّزة التقليديَّة،- مهما قيل عن مؤثّراتها من الحضارات القديمة قبل الإسلام -، فإن قضاياها الميتافيزيقية الكبرى، =(النظريَّة العرفانيَّة، أو العمليَّة السلوكيَّة الأخلاقيَّة والتربويَّة، والقضايا المتجدّدة المستنبطة منها، ما تزال موضوعات خصبة، قابلة للدراسة والبحث والتحليل، سواء على مستوى التجربة الصوفيَّة العامَّة، أم على مستوى تجربة أعلامها ورموزها، ممن أثروا الفكر الصوفيَّ والفلسفيَّ، بدءاً بممثلي النظريَّة الصوفيَّة الأخلاقيَّة،(نظريَّة الأحوال والمقامات وقواعد وأسُس التربية السلوكيَّة الصوفيَّة)، ونهاية بتيَّار التصوُّف الفلسفيِّ الذي دخل إلى الفلسفة، بمنهج عرفانيٍّ إشراقيٍّ ذوقيٍّ، مؤسّساً على منطق الإدراك والاستدلال. لذا كان اختيار موضوع هذا البحث، الموسوم: **الأبعاد الميتافيزيقيّة للصورة الإنسانيَّة في فلسفة أحمد بن علوان الصوفيَّة**، ضمن سياق الكشف عن تجربة أحد أعلام التصوُّف الفلسفيِّ في اليمن، بين:(595هـ- 668هـ، -1198 1272م). وفي موضوع محدود من ميتافيزيقا فلسفته الصوفية، ألا وهو الإنسان: بأبعاده التكوينيَّة الماديَّة والروحيَّة، أو العقليَّة، منحته شرف الاصطفاء والاستخلاف، وميزته عن سائر المخلوقات .

تكمن أهميَّة البحث، من كون دراسة موضوع الإنسان،- كمفهوم: (وجوديّ أنطولوجي، بأبعاده الميتافيزيقيَّة والطبيعيَّة)-، يشكل قلب نظريَّة الوجود، سواء من خلال علاقته بواجب الوجود بذاته الذي هو (الله)، خلقاً وتكويناً واصطفاء واستخلافاً على كون الله وبقيَّة مخلوقاته وكائناته، أومن حيث علاقته بالموجودات العينيَّة المدركة منها، أو المعقولة، وكذا تميّز الإنسان من بين سائر الموجودات الحسّيّة، لجمعه خصائص عالمين متمايزين: - عالم الجواهر النورانيَّة أو العوالم العقليَّة الملكوتيَّة،= (عالم الأمر)، بروحه وعقله وقلبه. - عالم الأعراض أو الكثائف الظلمانيَّة الحسيَّة،= (عالم الخلق)، بهيكله الجسمي، الماديّ ذي الصلة بالطبيعة وعناصرها المختلفة، بلغة الصوفية وفلاسفة الإشراق.

يستهدف البحث الكشف عن الابعاد الميتافيزيقيّة والعلميّة أو الطبيعيّة، ومنهج المعرفة المتعلّقة بهما، في موضوع الصورة الإنسانيّة بوصفها محوراً في نظريّة الوجود عند بن علوان، بعد تأصيل مفاهيم البحث الأساسيّة في الفلسفة، والفلسفة الصوفيّة معاً، وبعد عرض موجز لحياة الشيخ وبيئته الفكريّة، وخصائص ومصادر فلسفته الصوفيّة.

أحمد بن علوان: سيرته الذاتيَّة وفلسفته الصوفية:

هو الشيخ العارف بالله سلطان العارفين، أبو يزيد المعاني، والجنيد الثاني، تاج الأصفياء، ونقطة بيكار الأولياء، بحر الحقائق الربانية، ومعدن الحقائق العرفانية، مولانا، وسيدنا، وبركتنا أبو العباس أو أبو الحسن صفي الدين أحمد بن علوان بن عطاف بن يوسف بن مطاعن بن عبد الكريم بن حسن بن إبراهيم بن سليمان بن علي بن عبد الله بن محمد بن عيسى بن إدريس بن عبد الله بن عيسى بن عبد الله بن الحسن المثنى بن الحسن السبط ابن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، ورضي الله عنه ابن فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم' ويلقب جوزي اليمن، لانتهاجه أسلوب الوعظ والتوجيه والإرشاد على غرار ابن الجوزي [1].

ولد الشيخ أحمد بن علوان بقرية عقاقة أو بقرية ذي الجنان، الأولى برواية الخزرجي، والثانية برواية الجندي، وربما هما اسمان لقرية واحدة؛ حيث ما زال الاسم الأول يطلق على إحدى قرى جبل أذخر على حدّ قول عبد العزيز سلطان.[2]، وهي في عزلة بني عيسى التابعة لمديريّة جبل حبشي بمحافظة تعز حالياً، وتقع في منتصف المسافة بين وادي الضباب، وبين يفرس' القرية التي توفيّ فيها الشيخ أحمد بن علوان[3].

وقد رجّح أغلب من أرّخ له ولادته بين الفترة من (585-590هـ)(1189-1193م) مستدلّين بوفاة والدته عام (600هـ1204-م) أو أن ولادته كانت في زمن الملك المسعود آخر ملوك بني أيوب، الذي وصل إلى اليمن عام (612هـ1216-م)، ووفاة والده الذي عمل كاتباً لهذا الملك عام (625هـ-1228م) أي بعد ولادة الشيخ بقرابة ثلاثين عاماً وقت ما كان يبحث عن عمل مناسب مكان أبيه، وبذلك تكون الأعوام بين 585-590هـ هي الأعوام المحتملة لولادة الشيخ أحمد بن علوان، على وفق أكثر المصادر قرباً من عصره. في حين تجمع كل المصادر على أن وفاته كانت ليلة الاثنين لعشرين خلت من شهر رجب (665هـ) الموافق 16 أبريل 1267م أو أن (668هـ أو 669هـ) تاريخ وفاته، وعمّره بين (68-69) سنة[4].

تزوج الشيخ أحمد بن علوان حسب ما تذكر روايات الجندي، واليافعي، والخزرجي، والشرجي،

---

[1]- أنظر: عبدالعزيز سلطان، مقدّمة الفتوح، للشيخ أحمد بن علوان، ص38، والتوحيد لابن علوان، ص20، (وثقت مؤلفات الشيخ بمتن البحث) وقارن: القدسي، التصوّف، عند ابن علوان قضاياه وإشكاليّته، ماجستير، عين شمس، 1995م، ص10.

[2]- الجندي، السلوك، ج1، ص456.، والخزرجي، العقود اللؤلؤيّة ج1، ص146. وعبدالعزيز سلطان، مقدّمة الفتوح، ص42، والقيري، المقدّمة، ص15، والقدسي، التصوّف، ص8، والعقيلي، التصوّف، ص70.

[3]- هي الآن مركز ناحية يفرس في محافظة تعز، تقع إلى الجنوب الغربي من المحافظة، وتبعد عن مركز المحافظة حوالي (30 كيلومتر)، وفيها ضريح الشيخ أحمد بن علوان المشهور والذي يقصد للزيارة والتبرّك إلى حد الآن، ويشتهر أهلها بالخير والصلاح، والبركة لا تفارقها لوجود الشيخ المدفون فيها، أنظر: الأهدل، تحفة الزمن، هامش ص353، وقارن: الجندي، السلوك ج1، هامش، ص، 349.

[4]- الجندي، السلوك، ج1، ص، 49 و ص 458، والخزرجي، العقود، ج1، ص 146،145، والشرجي، الطبقات، ص69-71، وقارن: ماسينيون، حياة الحلاّج، مجلّة «المورد»، ص62.

بآخر مطاف حياته بامرأة من يفرس -القرية التي توفي فيها- فسكن معها بعد أن ترك قريته الأصلية (ذي الجنان)، وقيل رزق بولدين هما، (الحسن، والعباس)، وثالثاً سمي (محمدًا)،(ت704هـ-1305م) وبنتاً زوّجها ابن شيخه، عبد الله بن عمر المسن[1].

كانت المرحلة الأولى من حياة الشيخ في كنف والده؛ الذي عمل كاتب لإنشاء الملك، فعاش في سعة من المال، فتلقّى قدراً من التعليم، واكتسب ثقافة عصره في راحة بال، وقد تعلم الكتابة، اللغة، الفقه، والأدب، يشهد بذلك شعره ونثره، وتتلمذ في هذه المرحلة على يد أشهر فقهاء، وهو عصره عمر بن أحمد بن أسعد المعروف بابن الحذاء رئيس قراء اليمن[2].

وترجّح بعض الروايات أن الشيخ نفسه قد عمل لدى السلطان ربما بوظيفة والده نفسها، حيث لقب بالأمير، كما أورده لويس ماسينيون، والخزرجي قبله، مضافاً إلى اسم أحمد بن علوان، وهذا لا يطلق إلا على كاتب الملك. ولا يوجد شخص آخر بهذا الاسم غير الشيخ أحمد بن علوان[3] في وقته باعتقادنا. وفي كلام الشيخ نفسه ما يشير إلى وظيفته هذه بقوله:

يا سِبطَ سِبطِ السِّبطِ من أسباطنا يا جـــارَ دارِ جــوارنا يا كاتبُ

وأحب أن يطلقها على نفسه، لكن ربما أن وظيفته هذه لم تدم، لعدم تحقيقها ما كان يطمح إليه الشيخ، وكان عدم رضاه هذا أثر على مجرى حياته، فانصرف نحو التصوُّف، والصلاح، ليحقّق له المجد الأخروي التليد، بدلاً من أي مجد آخر. ويرى البعض، أن الشيخ بن علوان، لم يعمل مع الحكام، وأنه قد عاش ميسور الحال على ما تركه له والده من مال[4].

ووفقاً للرواية الأولى فإن الشيخ أحمد بن علوان قد مرّ بعمليّة تحوُّل نفسي فعلي أحدث له تغير فجائي في حياته، كما حدث للكثير من مشايخ الصوفيّة أمثال: إبراهيم بن أدهم، والفضيل بن عياض، وأن عدم خروجه من البلد يشبه سلوك سقراط في عدم خروجه من أثينا[5].

ووفقاً للرواية الثانية، فإن الشيخ قد استفاد من وظيفة والده ويسر حاله، بتنقله، وترحاله في الاستزادة من الثقافة والتفاعل مع المحيط الثقافي والفكري والعقائدي، السائد في عصره. ونرجّح ترحال الشيخ واقترابه من مراكز العلم والثقافة، أقرب من سكونه وبقائه في المتعبد، سواء عمل بوظيفة والده، أم استفاد من يسر احواله المعيشية .

---

[1]- الجندي، السلوك، ج2، ص107.. واليافعي، مرآن الجنان، ج4، ص357، ونثر المحاسن الغالية، ص298.، والخزرجي، العقود اللؤلؤيّة، ج1، ص146.والشرجي، طبقة الخواص، ص69 و70.

[2]- الشرجي، الطبقات، ص70، والجندي، السلوك ج1، ص454، وعبدالعزيز، مقدمة الفتوح، ص46.

[3]- الخزرجي، العقود، ج1، ص102، 105، 117. و لويس ماسينيون، حياة الحلّاج، المورد، ص63.

[4]- يُنظر: الخزرجي، المصدر السابق، ص117، و العقيلي، التصوّف في تهامة، ص70.

[5]- إبراهيم بن أدهم بن منصور بن يزيد بن جابر التميمي، (ت 161هـ777-م)، الفضيل بن عياض التميمي، (ت187هـ802-م). السلمي، الطبقات، ص ،6، 27، والشعراني، الطبقات، ج1، ص، 68، 410. وللمقارنة، يُنظر: د. عبدالرحمن بدوي، أفلاطون، ط، دار القلم، بيروت، 1979م، ص17.

سيرته، وبيئته الاجتماعيَّة والفكريَّة:

رافقت مسيرة الشيخ أحمد بن علوان أوضاعاً سياسيّة، اقتصاديّة، اجتماعيّة، وثقافيّة خاصّة، فقد عاش بين عهدين سياسيين حاكمين هما: النصف الثاني من عهد الأيوبيين، وبالذات أواخر حكم الملك المسعود (تـ626هـ) ومدة أطول من حكم بني رسول، وفي أهم فترات حكمهم، وهي فترة الملك المنصور، (نور الدين، عمر بن علي بن رسول ،مؤسس الدولة الرسولية، والذي جعل من مدينتي تعز و زبيد عاصمتان لحكمه، والملك المظفر، (يوسف بن عمر بن علي بن رسول)(647-694هـ) الذي اكتفى بمدينة تعز عاصمة لحكمه بعد مقتل أبيه في مدينة الجند*[1] العاصمة الأولى لحكمه.

وتعدُّ المدة التي حكم بها كل من الملك المنصور، والملك المظفر من بعده من أفضل الفترات التي شهدها اليمن في عصره الوسيط، فقد مثّلت فترة ذهبيّة شملت كل جوانب الحياة، ففيها تم: توحيد اليمن شرقه وغربه، حيث شمل حضرموت ومكة، وسيادة الدولة المركزيّة، وقيام نظام الحكم المحلّي، وتنظيم الإدارة، وإقرار قواعد الحكم، واستقدام الخبرات العربيّة من مصر، وبلاد الشام، في الشئون المدنيّة، والعسكريّة والإداريّة، والدواوين، ومجال الطب والهندسة الزراعيّة، والصناعيّة، وشهدت المدن نموّاً وازدهاراً، في حين تقلّص النفوذ القبليّ في الأرياف. وكان للدولة المركزيّة دور فاعل في تفتيت البنية القبليّة، واقتصارها على المناطق الريفيّة الجبليّة منها والصحراويّة[2]. ومع ذلك، كان هناك جانب مظلم من الحياة الاقتصاديّة والاجتماعيّة، ربما في العهد الأول للدولة الرسوليّة، وصفه الشيخ بن علوان، نثراً ونظماً، في رسالة بعثها الى الملك المنصور اول حاكم رسولي بعد الأيوبيين، مطلعها:

أيامُ عمرِك أيامٌ لها ثمنٌعدلٌ يعـــمٌّ وفعلٌ كلُّه حسَـــنُ[3]*

---

[1]- الجند: مدينة تاريخيّة إسلاميّة شهيرة تقع إلى الشمال والشرق من مدينة تعز، وارتبط اسمها باسم الجامع الشهير الذي أسسه معاذ بن جبل بأمر من رسول الله صلّى الله عليه وسلّم. أنظر: الخزرجي، العقود، اللؤلؤيّة ،ج1، ص51. وعبدالعزيز سلطان، مقدّمة الفتوح، ص43، وقارن: عبدالكريم القدسي، التصوّف، ص21، والمندعي، الزراعة في عصر بني رسول، ص21،

[2]- الخزرجي، العقود، ج1، ص53، والمندعي، الزراعة، ص-21 30. والقدسي، التصوف، ص28.

[3]- يُنظر: ابن علوان، الفتوح ص506. ومما قاله فيها أيضاً :

أعطاكَ ربُّك ملكاً محلةً كرماً لا فتنةً لكَ والأقطارُ والمدنُ
أما الحصونُ فلا يُحصى لها عددٌ والبحثُ حاملةَ الأثقالِ والحصنُ
ونازعتكَ رجالٌ ردهم خولاً طوعاً وكرهاً عليها الذلُّ والوهنُ
فاستبقِ عدلاً بقولِ القائلونَ به نِعمَ المليكُ ونِعمَ البلدةُ اليمنُ
هذي تهامةَ لا دينارَ عندهمُ (ولحج أينَ بل صنعاءَ بل(عدنُ)
وإلا ضعفتُ فما يقتاتُ أجزلهم إلا بما جرتِ المسحاتُ والحجنُ
عارٌ عليكَ عماراتٌ مشيدةٌ وللرعيةِ دورٌ كُلها دمنُ
ترى الألوفَ ولاتستفتِ جَامِعها أنى أتت وبأي القدرِ تختزنُ

مصادر تكوين شخصيَّته الفكريَّة:

بينما شهدت البنيَّة الفكريَّة والثقافيّة في عصر الشيخ أحمد بن علوان تنوُّعاً في المذاهب الفقهيّة، كالمذهب الشيعي، والمذهب الحنبلي، والمذهب الشافعي، وتعدُّداً في التيارات الكلاميّة، كالمعتزلة، والأشاعرة، والزيديّة، والإسماعيليّة والفلسفة الباطنيّة، والتصوُّف ممثلاً بالعديد من الطرق الصوفيّة والعديد من مشايخ الصوفيّة، سواء من شيوخ أحمد بن علوان نفسه، أو من معاصريه، أو اللاحقين عليه[1].

تجدر الإشارة الى معارضة الفكر الصوفيّ والصوفيّة قادها خصومه السياسيون المتمثلون بدولة الأيوبيين الذين كانوا ضد الفلسفة الباطنيّة والتصوُّف معاً، وخصومه التقليديون الممثّلون بفقهاء الحنابلة، والحشويّة، والإسماعيليّة معاً. ومن نماذج نقاد الصوفيّة المتفلسفة، أمثال الحلاّج، وابن الفارض، وابن عربي، وأتباعهم في اليمن، أمثال الشيخ احمد بن علوان، وعبدالكريم الجيلي، والعيدروس، نجد أعلاماً كبيرة تصدّت للنقد، أمثال: يحيى بن أبي الخير العمراني، ت(558هـ-1163م) وجعفر بن أحمد عبد السلام ت(573هـ1177-م) وأبو بكر الخياط ت(813هـ1411-م) وأحمد الناشري ت(815هـ1413-م) وعبد الرحمن الأهدل ت(855هـ1452-م) ويحيى حميد المقري، ت(990هـ1583-م) وصالح مهدي المقبلي ت(1108هـ1697-م)، وأحمد بن عبد الله السلمي ت(1116هـ1705-م) ومحمد بن إسماعيل الأمير ت(1182هـ1769-م) ومحمد بن علي الشوكاني ت(1250هـ1835-م)[2].

وهناك صورة أخرى للجدل بين علماء الكلام من المعتزلة والأشاعرة ظهر في اليمن، واستمر طوال القرنين (6 و7 الهجريين)؛ حتى ساد علم الكلام الأشعري أغلب مناطق اليمن، بسبب وسطية الأشاعرة من جانب، ودعم الدولة لهم من جانب آخر. بينما انحصر الاعتزال في شمال اليمن على الزيديّة والإسماعيليّة[3].

---

[1]- المذهب الزيدي – أحدى فرق الشيعة المعتدلة، نسبة إلى إمام المذهب الإمام زيد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب ﷺ)، دخل إلى اليمن على يد الإمام الهادي يحيى بن الحسين بن القاسم (ـ245هـ198-م)، وقد نحى المنحى الاعتزالي في علم الكلام، أمّا المذهب الحنبلي فقد كان مذهب الأيوبيين إضافة إلى المذهب الشافعي، وأما المذهب الشافعي فقد صار مذهب الدولة الرسوليّة الرسمي، وانحصر المذهب الزيدي بالمناطق الشمالية من اليمن. أما التراث الباطني، فيتمثّل بالمذهب الإسماعيلي في اليمن، ممثلاً بحركة القرامطة عام 303هـ والصليحين في منتصف (ق5هـ للتفاصيل : أنظر: الخزرجي، العقود، ج1، ص85، وأبي سمرة الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ت :فؤاد سيد، ط السنّة المحمديّة، القاهرة، 1975م، ص78، ص123.والبردوني، فنون الأدب الشعبي، ص70، والقدسي، التصوّف، ص35.

[2]- للمزيد من التفاصيل حول هذا الصراع، أنظر: الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ص180، 181 وللمقارنة أنظر: الحبشي، الصوفيّة، ص96، وأيمن فؤاد سيد، مصادر تاريخ اليمن في الإسلام، المعهد الفرنسي للاستشراق، القاهرة، 1974م، ص35، حيث يرجع الفضل الأكبر في احتفاظ اليمن بتراث المعتزلة إلى الأمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة بن سليمان (ت614هـ1218-م).

[3]- انظر: عبدالله البردوني، أحمد بن علوان بين الحكاية والتاريخ، مجلة الإكليل، 24، لسنة (1)، وزارة الإعلام صنعاء، 1980م، ص21. وله كذلك :فنون الأدب الشعبي للمؤلف أيضاً، ص67.

وفي جانب الفلسفة، نجد فلسفة إخوان الصفاء حاضرة في أوساط الزيديّة والاسماعيليّة في اليمن، وفلسفة الغزالي الصوفيّة الأكثر حضوراً بين أبناء أغلب مناطق اليمن، وكانت مؤلّفاته أداة ممتازة للتصدّي للفلسفة، وأداة لمقارعة المعتزلة، والباطنيّة معاً.

منهج الشيخ بن علون في مؤلّفاته:

يمكن عرض أساليب الشيخ بن علوان وطرقه في مؤلّفاته على النحو الآتي:

- جمع بين الشعر والنثر، واتّخذ كغيره من الصوفيَّة صيغاً تعبيريَّة لعل من أوضح معالهما:

أولاً: الرمز: ويعدُّ أخصَّ خصائص الخطاب الصوفيّ حيث حلّ كثيراً من المشكلات الناجمة عن التصريح بما يريد الصوفي التحدُّث عنه، أو تفادي سوء فهم أصحاب التفسيرات الشكليّة، فكان الرمز هو الأسلوب الأفضل لتجاوز كل هذه الصعوبات، من جانب، ومن جانب آخر فإن عالم الإلهام الصوفيّ يتّسع لدلالات وفيرة يستمدُّها الصوفي من الكلمات، والأصوات، أو الحوادث الطبيعية، ويتخذها رموزاً لمعاني مجردة وخفية، فيوجهها حسب حاله[1].

ولقد اقترنت لغة الرمز والإشارة في الفكر الصوفيّ بلغة الحب الإلهيّ، فصارت أسلوباً للتعبير عن الأحوال، والمواجيد الصوفيّة، الخارجة عن نطاق موضوعات الحسّ والعقل المعبر عنهما باللغة الاعتياديّة[2]، الأمر الذي جعل قصائد بن علوان بحاجة إلى شّراح لها على غرار ديوان الحلاج، وابن الفارض والنفّري، ليفهم مراده من هذه العبارات، والمصطلحات الغامضة الفهم لدى القارئ العادي. وقد توزّع الرمز لديه على الشكل الآتي:

-1الرمز اللفظي أو الإشاري: وهو إما أن يستخدم حروف أسماء أوائل السور، حيث يعدُّ الشيخ، القرآن الكريم المنظور الأول له بحروفه المقطوعة المفتتحة لبعض السور على أساس أن ورائها سراً كامناً[3]، كما يقول في هذه الأبيات[4].

زبرات زبر كتابـك المكنونِ أسرار علم في القلوب مصونُ
رآ ميم، صاد عج فيها لامها طس - طه كاف ها - ياســـينِ
واللام لام الله فـي الفاتـــه والميم ميم محمــد المكنـونِ

---

[1]- عبدالعزيز سلطان/ مقدّمة المهرجان، ص 9،
[2]- د. نظلة أحمد نائل، الخصائص العامّة للتجربة الصوفيّة، رسالة دكتوراه بإشراف د. عبد الأمير الأعسم، جامعة بغداد / قسم الفلسفة، بغداد، 1990م، مخطوط، ص54.70)،
[3]- د. عبدالعزيز المقالح، مقدّمة الفتوح، ص13.
[4]- أيضاً، ص56.

والراء والصاد التي هي قبلها روح لها حمـــد لأهـــل الدينِ

والهاء هاوية هوت من ها هو هادي الغواة وهازم الملعـــونِ

أو أن يستخدم كلمات مستوحاة من أسماء الحيوانات، والنباتات، وعناصر الطبيعة كالهواء، الماء، والنار، أو أسماء الموجودات العلويّة والسفليّة والسماويّة والأرضيّة. فتقابلنا في مؤلّفاته أسماء عديدة مثل: (الطاووس، الكراسي، البلابل، السلسبيل، الزهور، السفن، الرياح، الشموس، الأقمار، النجوم البحار الانهار.. الخ[1]. أو أن يستعير ألفاظاً دالة على ما يريد، لكنها قد تكون من لغات أخرى كالفارسيّة، والهنديّة، والسريانيّة مثلاً، ولا نستطيع الجزم إلى أي لغة بعينها ينتمي أي من هذه الألفاظ. فقد ورد في أحد مؤلّفاته وهو **(الفتوح)** وفي قصائده الشعريّة أكثر من خمسين مصطلحاً، ولم يستطع أي من المهتمين تحديد طبيعة هذا الاشتقاق لعدم وجود دراسة سيمنطيقيّة أو فينومينولوجيّة لها، ومنها على سبيل المثال:[2] (اسباطون، أسطاسون، الزردكاش، هتربار، بارقوش، طيرسون، بالون، بانون، أصفهسلارة، نافروت، هرجمان، أرسطا، دسكتان، أردشير، راقشون، هاسون، مهتار، استمدار، زامخشلوش، أزبردكوش، اشمالون، سباهشتون، شابور، شبهشاهوت، أزرمخشي ، خاش باش، ازبخشناشوت - زامختروش، نارشون، سرنار سربار) وهي في أغلبها على وزن : فاعول، فاعولن، افعولن ....

أو أن يستخدم الشيخ كذلك أسماء الأماكن المقدّسة، وأسماء أعضاء الإنسان، والأفلاك والكواكب، والسموات، والجنان، والنيران، ومرادفاتها، ومن أمثلة هذه الأسماء (الحرم المكي والمدني، المسجد الأقصى، طور سيناء، وزمزم، عرش بلقيس، هدهد سبأ، جبرائيل، اسرافيل، مقام إبراهيم، حجر إسماعيل، عصا موسى، قميص يوسف، القصور، الخمور، حور العين، الخدور، الزبرقان، الصراط، الأنهار). للدلالة على بعض الظواهر الأنطولوجيّة والأبستمولوجيّة (الروحيّة والعرفانيّة الميتافيزيقيّة)، كالحقيقة المحمديّة من وجه، وعلى العوالم العلويّة النورانيّة والعوالم الظلمانيّة وفق نظريّة الفيض وعوالمها المنبثقة عنها من وجه آخر.

والمصادر التي تحدّثت عن الشيخ أحمد بن علوان، - وخصوصاً القديمة منها - حاولت اعطاء تفسير ميتافيزيقي أبستمولوجي لسر استخدام الشيخ هذه المصطلحات، فرأوا أن روحه كانت مهبطاً لأولياء الله، فيتحدّث إليهم ويتحدّثون إليه، فيسمع ويعي ويفهم منهم، وحين يتحدّث به إلى مريديه، لا يفهمونها منه. فيعمد أحياناً إلى تمزيق ما كتبه منها، وقد عبر عن هذا بقوله: «يا قائم على الماء وهو عطشان»، وقيل كان يكتب كلاماً وهو في حالة الفناء، ثم يعود ليقرأه، فلا

[1]- أنظر: ابن علوان، الفتوح، ص 97، 99، 104، 126، 136، 179، 194، 195.
[2]- أيضاً، الصفحات ذاتها.

يفهمه فيقوم بإحراقه أو يغسله، ولكن هذا التفسير لم يقنعنا وإلاّ كانت غابت هذه المصطلحات من مؤلّفاته، فلذا هي تدخل في إطار الرمزيّة التي يغطي بها الصوفيّة على معان ربما لو وضحت لأضرّت بقائلها، ولجعلته في مرمى النقد من قبل خصومهم من الفقهاء الظاهريّة والسياسيين على حدٍّ سواء. والدليل أنّ هذه الألفاظ جميعها أو أغلبها، لا نجد لها في اللهجة اليمنيّة، أو حتى العربيّة ما يقابلها[1].

أمّا الباحث فيرى ثلاثة أسباب لاستخدام بن علوان هذه المصطلحات واشتقاقها:

الأول: استفادته من بعض الألفاظ والمصطلحات من غير اللغة العربيّة بحكم اطّلاعه على علوم وثقافة بعض الشعوب ومنها الهنديّة والفارسيّة، واليونانيّة والسريانيّة.

والثاني: إن لم تكن من لغات أخرى كالكرديّة والهنديّة والفارسيّة، فإنها لغة خاصة ركبها بنفسه ويعتمد معنى المصطلح على نهايته. وقد وجدنا فيها صور من المقولات ذات المتقابلات المنطقيّة العقليّة أو الأنطولوجيّة، مثل:(اسطاسون – اسباطون) الأول إشارة إلى الملأ الأعلى، وسدرة المنتهى، والثاني إشارة إلى الملأ الأسفل وعوالمه، أي العرش والفرش، ومثلها (سرنار – سربار)، (راقشون – نارشون)، (اسطاسمون – ناسمون)، فإذا دلّ المصطلح الأول على معنى أنطولوجي، دلّ الثاني باختلاف أحد حروفه على نقيضه والمقابل له، وعادة ما يشير بها إلى النورانيّات، والظلمانيّات، الكثائف واللطائف، العوالم الملكيّة، والملكوتيّة، السماويّة، الأرضيّة، يتّضح هذا جليّاً من خلال السياق العام للقصيدة وموضعها الذي تشير إليه.

والثالث: وهو مجرّد احتمال، أن يكون الشيخ أحمد بن علوان قد ركب مصطلحات صوفيّة وفق تركيبة عدديّة رياضيّة على غرار علماء الجفر والحساب الفلكي والنجوم، كما فعل بن عربي، في تضمين عدد من مؤلّفاته لهذه العلوم ورموزها، مثل كتابه «الكبريت الأحمر»، وهو الذي وجدنا له نظيراً عند الشيخ أحمد بن علوان كما مر معنا.

-2 قصص الأنبياء: وهي صورة من صور المنهج العرفانيّ واللغة الرمزيّة والإشاريّة لدى الشيخ أحمد بن علوان، حيث حملت أسماء الأنبياء وقصصهم دلالات ميتافيزيقيّة، أنطولوجيّة وأبستمولوجيّة، فكلُّ نبيّ يرمز إلى موضوع خاص مثل المقامات والأحوال والترقّي في مراتب المعرفة، ومراتب الشهود والوجود الممثل بالوحدة والغيبة والرؤية والاتحاد والفناء والبقاء والتمكين على غرار ما فعل ابن عربي في فصوصه، مع اختلاف في طريقة التركيب، والاستخدام، مثال ذلك

[1]- الجندي، السلوك، ج1، ص457، والشرجي، الطبقات، ص69، والأهدل، تحفة الزمن، ص354

ما نجده شعراً في بعض قصائده كقوله:[1].

يا زعـفرانة إنه يوســف حبـــكم	في حب جـب منه فاختـار زمزم
وأقواله: وإلى قلوب العاشقين فاقبلي	بقميص يوسف يستفيق من العنا
حجـــر ينـــادي ســـرها داوودها	خذني فبي اســف على جالوت
ياعرش بلقيس محمولاً على الأسمـاء	يا روح أمر تبينا له جســـــــما
كـــأن عيـــني عصا موسى إذا ترمى	لتفلق البحر أو تجري عيون الماء
تلميذها في الحـــسن يوسف والتقى	أم المـــسيح، وفي الـــغناء داوود
نوح أقـــام شرعهـــا، وشراعـــها	للخـوف من طوفـان أمـــة نوح
وصـــل خـــلف إبراهيـــــــــم	إلى بـــاب من التعظيـــــــــم
وقـــرب مثـــل اســـــــــماعيل	ليأتي بالفداء جـــــــــبريل[2]

وهذه النماذج من الأبيات التي يستعير فيها أسماء الأنبياء وقصصهم ومعجزاتهم، البعض منها يشير إلى النفس الإنسانيّة، والبعض الآخر يتحدّث عن الجمال الإلهي والجمال المحمدي، والبعض منها يتعلّق بالحب الإلهي وسرّ الوجود المتعلّق به. كما يشير في بعض منها إلى الشريعة، والطريقة أو الحقيقة في اعتقادنا، وأن الأمر لا يستقيم إلا بكليهما.

ثانياً: التأويل: يتّخذ التأويل عند الشيخ أحمد بن علوان صورتين:

الأولى: التأويل الرمزي لبعض الآيات القرآنيّة، وأوائل السور بوصفها مطالع شموس القرآن، وعلى أساس فهمها يمكن فهم سور القرآن. و قد صرف دلالة الحرف عن ظاهره إلى باطنه لمعرفة دلالته الخفيّة من خلال تحليل الحروف للكشف عن أسرار مطالعها[3].

الثانية: تأويل بعض الآيات القرآنيّة تأويلاً باطناً، بعد تفسيرها الظاهري، على أساس أن للآية دليل يقود إلى تأويلها. ورغم تأويله الإشاري يرفض الشيخ أن نبني على التأويل أحكاماً، أو أن يبطل التأويل احكاماً إلهيّة واضحة في كتابه العزيز، فيقول[4]:

---

[1]- القدسي، التصوّف، ص22، وقد رفض رأي عبدالعزيز سلطان باشتقاقها من لغات أخرى بحجة أنها لا تنسجم مع السياق العام. يقصد المعاني التي أوردها في الفتوح، ص 104.

[2]- أنظر: ابن علوان، الفتوح، ص106، 116، 119، 120، 123، 127، 142، 150، 153، 161، 163، 164، 167، 175، 183، 194، 200، 202، 204، 546.

[3]- ابن علوان، الفتوح، ص106، 116، 119، 120، 123، 127، 142، 150، 153، 161.

[4]- أنظر: نظلة، الخصائص، ص56.

أحكم ربكم التأويل يبطله ماذا القويضي يزيل الحكم إذ وجبا

كما يشرح الشيخ ابن علوان أسماء الله الحسنى على غرار الغزالي الجيلاني، وابن عربي، فقد شرحها من خلال بعض التسبيحات، ثم يعطي معاني ميتافيزيقيّة أنطولوجيّة - أبستمولوجيّة لكل اسم كقوله: «سبحانك قيوم أنت، أقمت الأشياء على الأشياء، وأنت القائم بالأشياء، العالم تحت أسرك قائم على قاعدة من أمرك»[1].

وتجدر الإشارة إلى خلو مؤلّفات الشيخ أحمد بن علوان من الألفاظ المعبرّة عن الشطح*[2] عند بعض الصوفيّة، أمثال البسطامي، والحلاّج، وابن الفارض، وابن عربي، مثل ألفاظ الحلول والاتحاد، ووحدة الوجود والوحدة المطلقة، وعلاقة الله بالإنسان، بل له بعض الشطحات التي تصف حالة التمكين التي يمتع بها كقوله[3]:

أنا شمسون الشماسون من محاريب الشـرنبي
فبلحظي وبلفظي وبصدري وبكعبي
لبن ماء سلاف عسل صاف لشـربي
ذا يقيني ذاك ديني ذاك حبي ذاك ربي
لي رحى بالحب دارت المعاني تحت فأدارت كل قطبي
خفضي تحت رفعي تحت نصبي

أبعاد ميتافيزيقا الصورة الإنسانيَّة عند بن علوان

لم يقصر الشيخ بن علوان حديثه عن الإنسان بالمعنى الصوفيّ، بأنه «الكون الجامع، أو الإنسان الكامل الذي يمثّل البرزخ بين الوجوب والإمكان، أو الواسطة بين الحق، والخلق، أو بين الدليل والمدلول بتعبيره، أو الذي به يصل فيض الحق إلى العالم، والذي لولا برزخيّته، لم يقبل العالم شيئاً من المدد الإلهي، أو أنه تاج الخليقة، وآخر أسبابها، فكان آخراً في ترتيب الخليقة وأولاً في مجرى الفكر الرباني[4]، أو الإنسان الكامل (الحقيقة المحمديّة)، بوصفه أول الأعيان، وأول الوجوه عنده[5]. بل تعدّاه إلى معرفة الإنسان المشخص المحسوس من كل جوانبه، وأبعاد شخصيته. أي أنه بحث في الإنسان الكامل الجامع لجميع العوالم الإلهيّة، وأول المخلوقات، في عالم الأرواح،

---

[1]- ابن علوان، ابن علوان، التوحيد، ص290 .و المهرجان والبحر المشكل، ملحق رقم (4)، ص116.

[2]- «الشطح نوع من اللغة الرمزيّة يتضمّن معنى باطن، تستره الألفاظ، والكلمات، ليترجم باللسان، شدّة وجد لابد من أن يظهر ويعبرّ عن معاناة النفس في درجة الكشف العليا»، أنظر: د. نظلة، الخصائص، ص63.

[3]- ابن علوان، التوحيد، ص273.

[4]- د. عبدالمنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفيّة، ط1 دار المسيرة، بيروت 1980م، ص27.

[5]- نيكلسون، الصوفيّة في الإسلام، ص81، 82. وابن علوان، التوحيد، ص 145.

والحقيقة المحمديّة بمفهوم فلاسفة الإشراق وصوفيّة الإسلام، والإنسان الحسيّ المحدّد بشخص آدم، المخلوق من عجينته الطينيّة المخلوطة من العناصر الأربعة، والطبائع الأربع، والذي عند استوائه نفخ فيه الروح التي هي سر الحياة، وروح الأمر، فيقول: «سبحانك مصور أنت: لما أردت أن تخلق بشراً من طين، فتصور على ما أردت وتسوى، وهو رطب يتحوى ويتلوى، فجففته بنار الشمس وأنفاس الهواء، إلى أن تصلب عن الرطوبة، وتقوى، واجتمعت فيه أسرار ما في الأسفل والأعلى، فنفخت فيه الروح القدسيّة الجامعة للجواهر العقليّة أو الحسّيّة، فتصرّفت في جسده كتصرُّف الأكسير، وهو على وجه الأرض مطروح أسير، بالتبييض، والتسويد، والتحمير، والتصفير، وأحلت ما فيه من الرطوبة بلغماً ودماً، وما فيه من اليبوسة عصباً رابطاً وأعظما، وما فيه من الطينيَّة الخاصّة مخّاً، ولحماً، وعروقاً نابضة، وحما «[1].

المطلب الأول : البعد الميتافيزيقي لحقيقة الإنسان واصطفائه عند بن علوان

أعطى الشيخ أحمد بن علوان أوصافاً فيزيقيَّة وميتافيزيقيّة للحقيقة الإنسانيّة، عندما جعلها في أصلها سرّاً من أسرار الله مودعة في القلب، وربما قصد بالسرّ روح الحياة، أو روح الأمر. فمن حيث هي روح الحياة، فالإنسان هو النفس التي هي جوهر بسيط، وأن هذا الجسد لها كالآلة، وليس الصورة المرئيّة كما يدّعي أهل المجاز[2]. كأرسطو، الذي قرب فكرة الصورة من فكرة النفس، وفكرة القوة[3]. وبعض المعتزلة، كالعلاف الذي ارتضى من حقيقة الإنسان بصورته الجسديّة والآلة المتحرّكة[4]، ومال إلى رأي بعض الفلاسفة الإشراقيين كأفلوطين، وابن سينا الذي رأى باختصاص الإنسان بنفس إنسانيّة تسمّى نفساً ناطقة[5].

هذا السرّ المسمّى روح الحياة يتفرّع في الجسد مع الغذاء، والدم من القلب المتفرّع إلى أجزاء الجسد، على صورة معان عقليّة مجرّدة، أو محسوسات خارجيّة مدركة إلى كلٍّ من الرأس، والسمع، والبصر، والذوق، واللمس، والفرج، واللسان، والكف، والقدم، حيث تتشكّل وفقاً للآلات

---

[1]- التوحيد، ص 145..

[2]- ابن علوان، التوحيد، ص112.، و ص، 298.

[3]- جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة. د. أحمد حمدي محمود، مراجعة د. عفيفي، مؤسّسة سجل العرب، القاهرة، 1967م. ص 122، وقارن: د. محمود قاسم، في النفس والعقل لدى فلسفة الإغريق والإسلام، ط4 مكتبة الأنجلو المصريّة، 1969م. ص68.

[4]- ابن حزم، الملل والأهواء والنحل، المطبعة الأدبيّة، مصر 132هـ 1902م، ج5/ ص15. حيث مال ابن حزم هو الآخر إلى رأي النظام ورأى أنّه يطلق عليه إنسان من كلّ الوجوه من حيث هو جسد ونفس، أو من كليهما، لأنّ النظام عرفه بأنه روح، وأن الروح جسم لطيف لهذا الجسم الكثيف. وللمقارنة أنظر: علي مصطفى الغرابي، تاريخ الفرق الإسلاميّة ونشأة علم الكلام ط، مكتبة محمد صبيح وأولاده، 1965م، ص200، 201..

[5]- حيث رأي أفلوطين، أن النفس الإنسانيّة هي الإنسان، وأنّ صفة الإنسان لا تتحقّق إلّا بما هو حي مفكر: أنظر: د. عبدالرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977م. ص142.وقارن: ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق د. عبدالرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، 1989م. ص40.

أو الأدوات القابلة لها. فيقول: «اعلم أن حقيقة الإنسان سر في القلب يتفرع في الجسد، ففي الرأس وقاره، وفي السمع والبصر عقله، وفي الشم والذوق، واللمس، والفرج لذاته، وفي اللسان والكف والقدم خلقه».[1] وهذا هو المنظور القرآني - الكلامي الفلسفي وفق جميع الوجوه التي يمكن من خلالها تعريف الإنسان وبيان حقيقته.

أما الإنسان وفق المنظور الفلسفيّ الصوفيّ العلوانيّ الخاص، فهو «الذي أنس بالرحمن وأنس به الرحمن، ونفر منه الشيطان، مكتوب على ظاهر قلبه بعلم ربه ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾، ومكتوب على باطن قلبه بنقش ربه: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾[2]. نحن هنا في هذا التعريف أمام إنسان من نوع خاص، إنه إنسان مثالي بمعنى ما ينبغي أن يكون عليه الإنسان، على نحو ما ذهب اليه (نيتشة، وماركس) في الفلسفة المعاصرة. فالإنسان في رأي الشيخ أحمد بن علوان لا يسمّى إنساناً إلاّ إذا تحقّقت فيه تلك الصفات، وصار صورة من صور الرحمن[3]. ولعل خير من يمثل الحقيقة الإنسانيّة المثاليّة، أو الإنسان الكامل، هو (محمد صلّى الله عليه وسلّم). الإنسان الذي جمع بين الحقيقة الإلهيّة والطبيعة البشريّة، وكان مثالاً للرحمانيّة، والرحيميّة[4].

إن هناك وجوهاً ظاهرة ووجوهاً باطنة لحقيقة الإنسان عند الشيخ بن علوان. فوجوه الإنسان الظاهرة هي أنه كائن ناطق يجمع بين خاصية الأنواع، والأجناس لطبيعته الجسميّة الحسّيّة و خصائص العوالم السفليّة. أما الوجوه الباطنة فهي أنه صورة الرحمن ومظهر الحق أو تجلٍّ من تجلّيات أسماء الحق وصفاته، فيقول: «إن حقيقة هذا الإنسان جارية من حقيقة ذات الرب وصفاته، مثل ذلك مثل النَّفس المستمدّة من الهواء الجاري في القوى الذي عليه يتركّب الكلام، وتستطيع به النفوس الحركة في الأجسام»[5]. ولعلّ هذا هو تفسيره للحديث «خلق الله آدم على صورته»[6]. وفق منظوره لحقيقة الإنسان. حال الجنيد البغدادي، عندما رأى بأن الإنسان هو الوحيد الذي خلقه الله على صورته، ومن عرف الصورة، عرف صافي الصورة. وحال ابن عربي الذي رأى أن صورة الإنسان هي الحضرة الإلهيّة، وأن الإنسان الكامل من تحقّقت فيه الأسماء الإلهيّة، وجمع ين العوالم العلويّة والسفليّة[7].

---

[1]- ابن علوان، التوحيد، ص246.

[2]- سورة الحجر: 24/15. وسورة الرحمن: 1/55-4

[3]- ابن علوان، التوحيد، ص247. وقارن: الطيب بوعزة، «الإنسان بوصفه حيوانا!"، www.aljazeera.net، اطّلع عليه بتاريخ 2022-9-21. بتصرّف.

[4]- لبيان صور هذه التعريفات عند بعض الفلاسفة (سقراط، أفلاطون، أرسطو وبعض فلاسفة الإسلام والعصر الحديث، أنظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ط، لجنة التأليف والنشر، مصر، 1936م، ص68 و240، ود. حسان الألوسي، الفلسفة والإنسان، دار الحكمة، بغداد 1990م، ص53-74.

[5]- ابن علوان، التوحيد، ص283..

[6]- رواه الترمذي، نقلاً عن الأحاديث القدسيّة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، القاهرة، 1969م، ج1، ص95، 96. والبخاري، عمدة القاري، ج22/ص229، ومسلم في صحيحه ج17/ص178.

[7]- يُنظر: ابن عربي، في الفصوص، تح: د. أبو العلاء عفيفي، ط2، دار الثقافة، بغداد، 1989م، ص199.وأبوالعلاء عفيفي، التصوف الثورة، ص153..

إنّ هذه الصفات الإنسانيّة التي من صفات الله، ملازمة للإنسان، وثابتة كثبوت ذات الله وصفاته، وأيّ جحود لها إنما هو جحود لله. وهذا لا يدرك بنظر الشيخ إلا لمن عرف الله وعرفه الله فوصل إلى المعرفة الحقيقيّة فأدركها. « وذلك إذا جالت العقول في آفاق الاستبصار بأجنحة الأفكار فحصلت على معارف ذواتها، وإدراك غرائب صفاتها، فإذا هي أقباس قبس تزهو من نوره، ومصابيح زيت شجرة تخرج من طوره، متعلّقة الذوات بذاته، مرتبطة الصفات بصفاته، وجود جواهر صورها هو وجوده، وجحودها لحقيقة كونها، هو جحوده، فكلما رامت أن تنفيه، وقع النفي عليها، وكلما أرادت أن تجحده سرى الجحود إليها[1]. وهو قول يذكرنا بمثيله لدى الحلاج، والمعبر عنه شعراً بقوله[2]:

سبحان من أظهر ناسوته سرّاً سنا لاهـــــوته الثاقبِ
ثم بدا في خلقه ظــاهراً فــي صــورة الآكل والشاربِ
حتى لقد عاينه خلقـــه كلحظــة الحاجبِ بالحاجبِ

يعتقد الحلاّج أنّ الحق سبحانه لما أراد أن يُرَى في صورة ظاهرة أخرج من العدم صورة من ذاته لها جميع صفاته وأسمائه، فكانت هذه الصورة الإلهية= (آدم، الذي تجلى الحق فيه وبه)[3]. أي أن الإنسان في أصله وصفوة عنصره ربّاني «خلق آدم على صورته»، ثم أبرز من ذاته تلك الصورة من حبه الخالد، يرى نفسه فيها كمن ينظر في المرآة[4]. ولكن لا يستطيع الاتحاد بالطبيعة الإلهيّة عن طريق التجسُّد أو حلول روح القدس فيه كما يرى (ماسينيون)، وإنما صورة الله التي أخرجها من نفسه في الأزل، وبها أعلن عن مكنون سره وجماله.

بينما الإنسان في منظور الشيخ أحمد بن علوان يستطيع إدراك حقيقة نفسه من حقيقة ربه، عند الإشراق المعرفة على العقل، فيرى الصلة وهماً، حيث كادت تتوهم إنما هي هو، أو هو هي،[5] أو اقباس قبس من نوره وليس توحد كما فهم عند الحلاج [6]. ووجه التشابه بين بن علوان والحلاّج، هو في ما يتعلّق بمسألة انتقال النفي والإثبات من النفس والحقيقة الإنسانيّة إلى الحقيقيّة الإلهيّة. أو أن نفي أحدهما يعني نفي الآخر، وذلك بحكم التوحّد بين الطبيعة اللاّهوتيّة والطبيعة الناسوتيّة بتعبير الحلاّج[7].

[1]- ابن علوان، التوحيد، ص83، وله أيضاً، الأجوبة اللاّئقة، ص5.
[2]- ديوان الحلاّج، تحقيق د. كامل مصطفى الشيبي، مطبعة المعارف، بغداد، 1973م، ص21.
[3]- نيكلسون، في التصوّف الإسلامي، ص85.
[4]- نيكلسون، الصوفيّة في الإسلام، ص 140.
[5]- ابن علوان، التوحيد، ص83.
[6]- عفيفي، التصوف الثورة، ص232، 233، وقارن: د .نظلة، الخصائص، ص267.
[7]- أيضاً، نظلة، المرجع السابق، ص 265، 266.

يقول بن علوان في هذا الصدد :

فذا من ذا وذلك أصل هذا صفات من صفات من صفات

لها أصل تعود إليه حي حياة الخلقِ من تلك الحيـــــاةِ

فلولا كونُ ذا مكان هذا كريح المسكِ دلّ على الفتـــاةِ

فجاحده كجاحدِ والديه وملحق نفســـــــه بين الزناةِ.[1]

ولكن طبيعة العلاقة هذه، قد تشبه إلى حد ما صورة امتزاج الخمرة بالماء كما هي عند الحلاج وليست وجهين لطبيعة واحدة كما هي عند ابن عربي ،.وبالأصح أنها نسبة منه، أو أنها أنوار الدلالة عليه كنوع الثمرة الدالة على صفة الغرس وكمعنى الحركة الدالة على جوهر النفس، وكأنوار الفجر الدالة على ذات الشمس ،بتعبير بن علوان[2].

هكذا إذن: يتجاوز الشيخ بن علوان، تلك التفسيرات وازالة الالتباس فيها، حيث مثل تلك العلاقة بالنفس المستمد من الهواء، بوصفه مثلاً لممثول، والمثل معدود، ومحدود، تحويه الجهات وتدركه العقول، بينما المتعلق به أو الممثول غير ذلك تماماً[3]. ولعل الشيخ أحمد بن علوان ،اراد بيان سر الاستخلاف بعد أن نظر إلى الإنسان بهذه الصورة، ورأى اصطفاءه من بين سائر المخلوقات لخلافة الله على هذه الأرض[4]، كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، وقوله تعالى: ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾ وقوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾[5]. فقد نال هذا الشرف ،لجمع خاصية تركيبه بين اللاهوت، والناسوت، فهو مركز الوجود، وهو المتحكم فيه من دونه من المخلوقات، لذلك أسجد الله له ملائكته وعلمه اسرار مخلوقاته، فقال: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَـؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[6]. فجسمه مثل أصلاً لوجود نفسه، والنفس مثلت أصلاً لوجود عقله، والعقل مثل أصلاً لوجود ربه[7]. فكأن الصورة الانسانية، قد رتبت في هرم، رأسه الوجود الإلهي، وقاعدته تنتهي بوجود العوالم الحسية، وموقع النفس بين الأجزاء النورانية العليا، والظلمانية السفلى، لها جاذبتين مختلفتين : الجسم، يجذبها بالنسبة الحسية إلى أسفل سافلين، والعقل يجذبها بالنسبة القدسية إلى أعلى عليين[8]..

---

[1]- ابن علوان، التوحيد، ص84.

[2]- ابن علوان، الفتوح، ص111، ونظلة، الخصائص، ص، 266. والقدسي، التصوّف، ص206م.

[3]- ابن علوان، التوحيد، ص84

[4]- التوحيد، ص283-286.

[5]- سورة البقرة: 30/2 .وسورة طه :20/ 41 .وسورة البقرة: 31/2 والتوحيد، ص283-286.

[6]- سورة البقرة: 31/2. ونضلة المرجع السابق، ص، 266.

[7]- ابن علوان، التوحيد، ص287.

[8]- أيضاً ص287، وقارن: له أيضاً، الفتوح، ص416، 417.

هذه الصورة التي قدمها الشيخ أحمد بن علوان لبيان حقيقة سر الاصطفاء الإلهي للإنسان وفق المنظور القرآني، قاربت الصورة التي قدمها قبله ابن عربي، عندما رأى بأن فطرة الانسان، من حيث ما هو إنسان، هو العالم الكبير، وإنسان وخليفة «بفطرته ذات منسوبة إليها برتبة لا تعقل المرتبة دونها، ولا تعقل هي دون المرتبة. وفي حالة ما هو لا إنسان، ولا خليفة يصبح آمر بنفسه (كنت سمعه الذي سمع به، وبصره الذي يبصر...الحديث)»[1]. وقريب من هذا التصور عند بعض فلاسفة الإشراق كأفلوطين، الذي جعل من الإنسان الحسي، صنماً للإنسان العقلي، المتصف بالروحانية، إلا أن هذا مصدره النفس، وقد حدث عنها صدور ذاتها، فحصلت فيها صفات الإنسان الأول. وأشار الكندي إلى مثل ذلك، عندما قال: أن ما سمي الإنسان عالماً صغيراً، إلا أنه فيه جميع القوى التي موجودة في الوجود الكل[2].

أما علاقة الصورة الإنسانية بالوحدة والكثرة عند الشيخ أحمد بن علوان، وقيام كل منهما بالآخر بالإنسان. فمن جهة الوحدة، الإنسان كله وجه، وكله عين، ومن جهة الكثرة، الإنسان له أثنتا عشرة عيناً، هي بمثابة الأعضاء المختلفة في تركيب جسمه، وكل جارحة فيه تسمى عيناً بوظيفتها. فعين الكلام هي اللسان، وعين الطعم هي الذوق، وعين الشم هي الأنف، وعين الإدراك هي البصر، وعين السمع هي الأذن، وعين التمييز هي اللمس، وعين النعمة هي النفس، وعين المحبة هي القلب، وعين المعرفة هي العقل، فكانت حقيقة الإنسان (كوحدة): حجرة كريمة انبجست منها (بالكثرة) اثنتا عشرة عيناً ﴿قد عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ كُلُواْ وَاشْرَبُواْ مِن رِّزْقِ اللَّهِ وَلاَ تَعْثَوْاْ فِى الأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾. فالإنسان الواحد متكثر في أعضاءه وقواه. والأعضاء عوالم متكثرة من أصل واحد[3].

أما منظور بن علوان للإنسان الواحد، الأصل، والعوالم المتكثرة عنه، فقد مثل الإنسان الأول:- سرّ الحقيقة الإلهية بنظره -، وحدة واحدة، تكاثرت بتوالد العوالم الإنسانية، فخرج من صلبه المؤمنون، وغير المؤمنين، فعرف كل أناس مشربهم .﴿ثُلَّةٌ مِّنَ الْأَوَّلِينَ وَقَلِيلٌ مِّنَ الْآخِرِينَ﴾[4]، وهذا المعنى العميق للصورة الإنسانية نجده لدى الجنيد قبله، في قوله: «حين اصطفى الله من عباده الخلصاء من خلقه، في كون الأزل عنده، وعرفهم نفسه، ثم أخرجهم بمشيئته خلقاً، فأودعهم

---

[1]- أورده الحافظ شمس الدين محمد الذهبي، في ميزان الاعتدال: تحقيق علي أحمد البجاوي، نشر عيسى الحلبي، مصر ب. ت، ج13/ ص 197.

[2]- ينظر: أفلوطين، الأثوبولوجيا المنسوبة لأرسطو (ضمن كتاب أفلوطين عند العرب) وقارن: د. بدوي، الإنسانيّة والوجوديّة في الفكر العربي، ط2 دار القلم، بيروت 1982م. ص 33، 34، وجورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 70، 71. وللمقارنة، يُنظر: الكندي، الرسائل، تحقيق: محمد عبدالهادي أبو ريده، دار الفكر العربي، مصر 1950م، ص260، 61..

[3]- سورة البقرة 60/20، وابن علوان، الفتوح، ص322، 323.

[4]- سورة الواقعة: 14/56.

صلب آدم فقال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِى آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا..﴾»[1].

وأما عن كيفية خلق الله الإنسان على هذه الصورة، عند بن علوان ،فإن الخلق قد كان بيدين من أيادي القدرة الإلهية. وكانت مادة الخلق من جوهرين مختلفين، ظاهر: يقبل الإحساس حساً، وباطن : يقبل البواطن علماً. الأولى: تتمثل بالشهوات الحسية، التي تجذب الصورة الإنسانية إلى التراب، والثانية : تتمثل بالعلوم القدسية التي تجذبها إلى الانتساب، والارتقاء إلى مجاورة رب الأرباب. مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾[2]، يعني بأحد اليدين: الأولى: يد القدرة التي خلق بها عقله، المتصل بنفسه علماً، والثانية: الفطرة التي خلق بها جسمه المتصل بنفسه حساً.. لأن الملائكةﷺ و (الشياطين، والجن) باطن بلا ظاهر، والحيوانات البيهيمية والأجسام والأجساد والأعراض، ظاهر بلا باطن. والإنسان ظاهر وباطن، فاستحق السجود من العوالم الباطنة لشرف ظاهره، واستحق السجود من العوالم الظاهرة لشرف باطنه[3]. والفرق عند بن علوان بين ما اوجد الله بالقدرة، وما أوجده بالفطرة هو «أن كل ما جاء كثيفاً مركباً داخلاً في الزمان والمكان، ينسب إلى الفطرة، وكل ما جاء عنه لطيفاً خارجاً عن الزمان، والمكان، ينسب إلى القدرة. فما ينسب إلى الفطرة :﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ﴾. وما ينسب إلى القدرة:﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾. وتوصف الصورة الإنسانية بالعرض، حين يشار إلى صفتها الجسمانية، وتوصف بالجوهر، حين يشار إلى صفتها الربانية [4]. وهذا ما ذهب اليه الغزالي.. وابن عربي، الذي جعل علة خلق الإنسان بيدين، علامة على العناية بالإنسان، وفسر سبب امتناع إبليس عن السجود لآدم بالتناقض بين طبيعة خلق آدم، وخلق إبليس. فكان الإنسان أفضل من خلق الله[5]، لجمعه بين العناصر العلوية والسفلية، وموقع النفس من الصورة الإنسانية. وقد نحى ابن عربي بهذا التفسير، منحى ميتافيزيقيا – انطولوجيا، بإرجاعه سبب رفض ابليس للسجود لآدم، لعدم مناسبة عنصر تكوين آدم لعنصر تكزين إبليس، ولم يفسر لنا سبب سجود الملائكة لأدم، مع اختلاف عنصرهم عن آدم أيضاً.

واتخذ تفسير النفري، الطابع الميتافيزيقي الايستمولوجي، وسيطرت على ذهنه الآية القرآنية ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِى﴾[6]. عندما علل سبب تفرد الإنسان واصطفائه، باستخلاص الله له لنفسه

---

[1]- سورة الأعراف: 172/7. ورسائل الجنيد، تح: علي حسن عبدالقادر، لندن، 1962م، ص40،41.

[2]- سورة ص: 75/38. وابن علوان، التوحيد، ص287

[3]- ابن علوان، المصدر السابق، ص288. (والصحيح الجن وشياطينهم).

[4]- سورة المؤمنين: 12/23. وسورة القمر : 50/54. وابن علوان، التوحيد، ص288.

[5]- يُنظر: الغزالي، مختصر الإحياء، مكتبة أسعد، بغداد، 1990م، ص 146.وقارن: ابن عربي، الفصوص، ص144،145

[6]- سورة طه: 41/20.

من بين سائر المخلوقات فيقول : «إني اصطفيتك عن البدايات، فأجريتك عنها إلى النهايات، ثم اصطفيتك عن النهايات، فرحلتك عنها إلي»[1] أي أن الاصطفاء لا يتحقق جوهره إلا بالوحدة، والشهود، أو الوقفة الكاملة مع الله. وهو تفسير اخوان الصفاء مع ما فيه من ملامح أفلوطينية، عندما جعلوا التشبه بأفعال الحيوانات، والقيام ببعض الصنائع البشرية، راجع للخاصية الجسمانية، والتعقل، وتشبه الانسان بالله، راجع لصفته القدسية[2].

أما صورة الإنسان الكامل (الحقيقة المحمدية) - بوصفها سر أسرار الاصطفاء الإلهي للإنسان، روحاً، وجسماً، عند ابن علوان -، فجاءت حقيقته صلى الله عليه وسلم «روحاً محضة» وحقيقة الصورة الظاهرة سوح. لذا كانت روحه أكمل الأرواح، وجسده أطهر الأشباح، فقال «واعلم أن حقيقة الرسول صلى الله عليه وسلم، روح، وأن حقيقة الصورة الظاهرة سوح، وأن الله عز وجل نفخ أكرم الأرواح النبوية، في أطهر الأشباح، فانقضى في ظاهر سوحه، ما أفاض الله عليه من مقدس روحه، ما لابد منه لكل مسلم، ومسلمة، ومؤمن، ومؤمنة من ظاهر القرآن، ووجود الشرائع والأديان في ثلاثة وعشرين سنة»[3]. وأما الحقيقة المحمدية التي من أجلها كان خلق الإنسان واصطفاؤه، فالمراد بها: (كنت نبياً، وآدم بين الماء والطين) أو (إني عبدالله، وخاتم النبيين، وإن آدم لمجندل في طينته)[4]، وهي الحقيقة الأوفى للصورة الإنسانية، وهي الواسطة ين الدليل على الحقيقة، وهو الرب، والمدلول عليها الذي هو العبد. وهي عند الحلاج ،كذلك ،عدا أنه أدمج الدليل بالمدلول. ووافق الشيخ بن علوان محي الدين بن عربي، بنموذج الإنسان الكامل، حيث كانت حكمته فردية، فهو أكمل موجود في هذا النوع الإنساني، وبه بدأ الأمر، وختم. وهي ما قصد بها (الجيلي)، من مقابلة هذا الكامل لجميع الحقائق الوجودية، العلوية بلطافته، والموجودات السفلية بكثافته[5].

المطلب الثاني: البعد الميتافيزيقي في خلق الإنسان وتكوينه عند بن علوان

من المفاهيم الميتافيزيقيّة الأنطولوجيّة التي

[1]- عبدالجبار النفري، المواقف والمخاطبات، ت:آرثر يوحنا أربري، ط1 دار الكتب المصريّة القاهرة، 1934م، ص147.

[2]- أخوان الصفاء، الرسائل، تح: بطرس البستان، ط1، بيروت للطباعة، بيروت. 1957م، ج1/ص297..

[3]- ابن علوان، التوحيد، ص 274,273.

[4]- أورد الحديث ابن سعد، في كتاب النهاية، ج1/ص149، والسيوطي في الجامع الصغير، دار الفكر بيروت. 1981م. ج2/ص296 بنص «كنت نبيّاً وآدم بين الروح والجسد».

[5]- ابن علوان، التوحيد، ص273. والحلاج، الطواسين، منشورات دار الأمد، بغداد، 1991م، ص27. وقارن: ابن عربي، الفصوص، ص 214. والجيلي، الإنسان الكامل، ط2، مصر، 1911م، ص47.

عالجها الشيخ أحمد بن علوان بصدد موضوع خلق الإنسان وتكوينه مقدّمة بصيغة أسئلة هي: ما أصل الإنسان؟ وكيف خلقه الله على هذه الصورة؟ وما الذي جمع في خلق الإنسان من خصائص وأسرار؟ وما أطوار تكوينه؟ ما العناصر الداخلة في تركيبه؟ وما الأسرار المودعة فيه؟.. وغيرها مما سيظهر تباعاً هنا .

بداية، يرى ابن علوان أنّ الصورة الآدميّة التي ركّبها الله في آدم، قد جاءت من عالم الشهود، على ذلك المثال أو الصور الأصليّة في الجواهر المحضة. فيقول «سبحانك مصور أنت: ركبت المركب، وبسطت البسيط، ونصبت الأعيان المختلفة، وأدرت المحيط، ثم نظرت إلى الماء الرجراج، بعين القدرة، ومعنى الاستخراج، في ظلم ثلاث ضيقة الفجاج*، فتحركت فيه قوة القبول والقبض، لما يتصل به من الأغذية التي يمجها النبض فتشرع بتقديرك مقادير الطول والعرض، على التماثيل الأصلية في الجواهر المحض»[1].

ويتّضح من النص أنّ للإنسان وجودين: الأول في عالم الصور والجواهر المحضة، وهذا الوجود كان لا متعيّناً، وقد تعيّن وتحدّد وتأطّر بالوجود الثاني في عالم المحسوسات، عندما اتخذ الإنسان بجسده حيز المكان، وتحدّدت مقاديره المختلفة الكميّة والكيفيّة فطبعت الصور الحسّيّة أو الأعيان الثابتة على نمط الصور العقليّة الجوهرانيّة المحضة، والموجودة وجوداً أزليّاً خارج حدود الزمان والمكان أو في عالم الأرواح. قال تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى﴾[2]، حين خاطب الأرواح وهي في عالم الذر، وأقرّت بوحدانيّته هناك. وهذا تصوُّر يشابه نظريّة أفلاطون في المثل، وقوله: بوجود عالمين: الأول العالم العقلاني أو عالم الصور بتعبير أرسطو، والثاني عالم المحسوسات، وأنّ هذا الأخير قد جاء على المثال الأول، وأنّ الإنسان قد رُكِّب جسده وفقاً للهيئة التي كانت نفسه قد اتخذتها في عالم المثل[3]. كما أنّ عملية الخلق الأول (خلق الأرواح) تمّت في عالم القدرة أو عالم الأمر، خارج إطار الزمان والمكان، بينما عمليّة الخلق الثانية تمّت في عالم الفطرة وفي إطار الزمان والمكان. وأنّ الصورة الآدميّة لم تكن من فعل الكواكب السبعة وتدبيرها، وإنما برأها الله مباشرة من أمره، إذ من المتعذّر بنظر الشيخ أحمد بن علوان أن تأتي الصور العقليّة عن الجماد من غير واسطة، وإنما هي آلة كآلة النجار، والحداد، متعلقة بأمر الله متحركة بما أراد. فبالجسد صح الوجود، وبالروح صحت الحياة، وبالتعلم صح العلم[4]. وإذن، فابن علوان يرى -

---

[1] - ابن علوان، التوحيد، ص90. الظُّلمات الثلاث يقصد بها مناطق في الرحم تمر من خلالها النطفة حتى تستقر وتسمّى علمياً باسم «المنياري، والخرويون، واللفائفي» وهي الأغشية التي تحيط بالجنين. أمّا المفسّرون فقد رأوا بالظّلمات الثلاث: (صلب الرجل، مبيض الرحم، وظلمة المشيمة)، ولكن ابن علوان ،عندما قال ضيقة الفجاج كان قد رآها مناطق وأغلفة، توجد داخل الرحم حيث يستقر الجنين.

[2] - سورة الأعراف: 172/7.

[3]- أنظر: بدوي، أفلاطون، ص152 وما بعدها، وقارن: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 103..

[4]- ابن علوان، التوحيد، مصدر سابق، ص289.، و ص312.

كأفلاطون، أو أرسطو-، أنّ الصورة هي الأصل، وأنّها جوهر محض، وأنها تنطبع بالجسد انطباعاً[1].

أما طبيعة تركيب الصورة الجسمانيّة عنده فقد أعدّت وفقاً لتلك الصورة المسمّاة بالروح- كما يرى الإمام مالك، ولكن هذه الروح قرآنيّاً، نفخت بالجسد نفخاً بعدما استكمل عمليّة تكوينه، وعلوانيّاً، عندما «اجتمعت فيه أسرار ما في الأسفل، والأعلى، نفخت فيه الروح القدسيّة، الجامعة للجواهر العقليّة، والحسّيّة، فتصرّفت في جسده كالإكسير، وهو على وجه الأرض مطروح أسير، فأشرق في أفلاك حواسّه على فلكك العظيم، فناجته القوة العقليّة بلسان التفهم، (قل سبحان رب السموات السبع، ورب العرش العظيم)[2].

وأما طبيعة الروح الإنسانيّة: (روح الحياة، وروح الأمر) معاً، فإن الإنسان لم يسمع النداء إلاّ عندما تكون قوة عقليّة، وذلك لأن الفطرة الإنسانيّة حاوية لكافة الأسرار والعلوم، وأنه لو كشف للإنسان الحجاب لرأى كل الأشياء موجودة فيه، أو في ذاته، لا يخرج منها شيء[3]. وهنا يتفق ابن علوان مع ابن عربي على أن الله جمع لهذه النشأة الإنسانيّة كل حقائق العالم، فحازت الصورة الإلهيّة، والصورة الكونيّة، على حد سواء [4].

أما مسألة ظهور أفراد بني الإنسان من الإنسان، أي خروج الأحياء من الأموات، والأموات من الأحياء، فإنّ ذلك قد بدأ من لحظة خروج حواء من ضلع آدم الأيسر، لتمثّل الجنس المقابل له، القابل للبذر والزرع، لتوفر نفس الطبائع والخصائص، ووفق هذا التجانس حدث التجاذب بين الطبعين الذكر والأنثى، وتوافق الجنسان =(آدم، وحواء) بالشهوات والأهواء، فاعتنق الجسمان بطبع مقتهر، وجرى الماء بأمر قدر - بتعبير بن علوان- [5].

وقد أشار الحلاَّج إلى الحبِّ ليس بوصفه سبباً في خلق آدم، وخلق حواء منه، أو سبباً في التجاذب بين الطبيعتين والاتصال بينهما وحسب -، بل تعدّى السبب أيضاً إلى الالتقاء بين ما هو روحي وما هو مادي (أي بين النفس والجسد)[6]، وهي إشارة: (أفلوطين، وأخوان الصفاء، والغزالي، وابن عربي، وابن خلدون لاحقاً)-، التي تؤكّد أن الحب هو سرّ ارتباط الروح بالجسد، ولا كمال للإنسان إلا بها[7].

---

[1]- اتفق الشيخ أحمد بن علوان مع أفلاطون وأرسطو: حول ماهيّة الصورة جوهريّتها وصلتها بالمادّة وقولهما بأزليّة الصورة، وقول ابن علوان بخلقها خلقاً أزليّاً. أنظر: بدوي، أفلاطون، ص152،153 وله أيضاً: أرسطو، وكالة المطبوعات الكويت. 1984م، ص 128،129. وابن علوان، التوحيد، ص 289.

[2]- سورة المؤمنون: 86/23، وابن علوان، التوحيد ص 113.

[3]- ابن علوان، الأجوبة اللاّئقة، ص6،7.

[4]- ابن عربي، الفتوحات، المكيّة، دار صادر، بيروت ب، ت ج2/ص468. 135) ابن علوان، التوحيد، ص113.

[5]- الحسين بن منصور ،الحلاّج، الديوان، ص26، ونظلة: الخصائص، ص266.

[6]- نظر: أفلوطين، التساعيّة، ص49-62، وأخوان الصفاء، الرسائل ج297/1، ويوحنا الفاخوري، مقدّمة: رسائل أخوان الصفاء، لبنان، 1947م، ص22، وابن عربي، الفصوص، ص35، وص45، وص167، وقارن له أيضاً، الفتوحات المكيّة، ج2/ص307، وابن خلدون، شفاء السائل، ص80.

[7]- ابن علوان، التوحيد، ص289.

نستخلص ممّا سبق جملة أمور، هي:

- أنّ الصورة الروحانيّة الأولى للإنسان، هي من صورة الله، ومن أمره، فاتصفت الصورة الآدميّة بالكمال واستحقّت الاستخلاف، وأن برء الله لهذه الصورة كان في الزمن الأزلي، بينما الصورة الحسّية أو الجسدانيّة، قد خلقت بزمن محدّد، يبدأ من عند خلق هيكل الإنسان وجسده من التراب، ونفخ تلك الصورة الروحانية فيه»، ومن ثم يبدأ الزمن الحسّي المعدود لتناسل أفراد الإنسان من الإنسان الأول، أي أن «كل ما يدخل تحت الزمان والمكان فينسب إلى الفطرة، وكل ما هو خارج الزمان والمكان ينسب إلى القدرة»[1].

- أنّ عمليّة الخلق الأولى قد مثّلت بنظر ابن علوان البعثة الأولى في المدة الأزليّة الطولى، حيث بقيت الأرواح في زجاجة المصباح الفائضة على مشكاة الأشباح، وأن عمليّة اتصال الأرواح بأشباحها كان اقتراناً، وهذا الاقتران قد بدأ في زمن ظهور هذه الروح في صورة آدم أبي البشر، وأن هذه الحالة أقرب الشبه بحالة البعث الثانية في زمن ما. إنّ عمليّة الخلق الأولى كانت بمثابة إحياء أموات بالقدرة التي لم تزل.. وأمّا عمليّة الخلق الثانية فكانت عملية تناسل أفراد النوع الإنساني، فلن تكون عمليّة اقتران كالأولى، وإنما تبدأ من عمليّة التقاء الماءين على أمر قد قدر، وصولاً إلى مرحلة الاستعداد لأن تكون ذكراً أو أنثى[2].

- أنّ التفسير الذي قدَّمه الشيخ أحمد بن علوان لعمليَّة الخلق الثانية، كان تفسيراً علميّاً بيولوجيّاً أيده بالآيات القرآنيّة، والأحاديث النبويّة، وتفسيراً فلسفيّاً نفسيّاً، صوفيّاً خالصاً. عندما رأى «بأن الله ركّب آدم على صورتين مختلفتين: روحانيّة وجسدانيّة، وجعل لكلّ صورة غذاء يليق بها، وتنمو به، ولكل غذاء نتيجة، ولكل نتيجة مقرّ. فأمّا الصورة الجسدانيّة فمقرُّ غذائها الرحم لكونه سبباً في إنشاء صورة مماثلة لها. وأمّا الصورة الروحانيّة فمقرُّ غذائها النفس الزكيّة ليكون سبباً مؤدّياً إلى إنشاء صورة مماثلة لها». مضيفاً إليها روح العلم التي كانت لآدم، والمحل القابل للعلم هو العقل الذي فهم به ما علمه الله ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا﴾[3].

وإذا كانت الصورة الجسدانيّة،- بنظر بن علوان-، قد ركبت من العناصر الأربعة، والطبائع الأربعة، والأخلاط الأربعة، فإنه قد أضاف إلى ذلك طبعاً خامساً، سماه الهوى، وقصد به المحبة الإلهيّة،التي هي سرُّ المزج والتركيب، وأن صورة الإنسان جمعت هذه الخصائص على

---

[1]- ابن علوان، التوحيد، ص116، و ص 109.

[2]- ابن علوان، التوحيد: ص130 و131. وللمقارنة، يُنظر: د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1989م، ص367.

[3]- سورة البقرة، الآية 31.

حد تعبير أخوان الصفاء، وابن عربي،[1] حيث يقول ابن علوان:

لي أربع ركّبتـــــــــــهن طبائعاً وجعلت فرط هواك طبعاً خامسا
وجمعت من أسرار خلقك صورتي ونصبتهنّ، وخفضتهنَّ نواكســا
أهبطت أنوار النجوم إلى الهواء فإلى الثرى بالماء كي يتجانســا

ثم يعرض لنا طبيعة التركيب، والمراحل والأطوار التي يمر بها الإنسان، فيقول:

وسللتُ منه سلالةً أجريتُـــــها بين الرجالِ بما تقدَّر والنِّســـا
من صلب ذاك، ومن ترائب هـذه متماشجاً متلاحماً متلابســـا
وجعلتُ أرحام النســـاء وعاءه مأوى يقرّ به وحبساً حابســـا
ونظرتُ نظرةَ راحـــمٍ مترحـــِّمٍ سرّاً إليه بهـا وكنت مؤانســـا
فتقلّبت علقاً لذاك ومـضغـــــة وبدت عظاماً، واكتست بملابسا
حتى إذا كملت لتسعة أشهـــــر أجزاؤه أخـــــــــرجته متناكسا
ونفـختُ فيه الروح عند خـروجه فملأتُ منه مسامعاً ومنافســـا[2].

ومنهج بن علوان الميتافيزيقيّ الأنطولوجيّ، الأبستمولوجي الصوفي، يبحث في الجوانب الروحيّة، والفكريّة، والإيمانيّة، للإنسان، فابن آدم رفعه الله من طبقات التراب، إلى طبقات النبات، إلى طبقات الثمار، إلى طبقات الأغذية، إلى طبقات النطف، إلى طبقات العلق، إلى طبقات المضغ، إلى طبقة العظام، إلى طبقة الأجسام، إلى طبقة النفوس، إلى طبقة العقول، إلى طبقة العلوم، إلى طبقة المعارف، إلى طبقة النظر.. ويعطينا الشيخ من هذا التصنيف أو الترتيب، بعداً ميتافيزيقياً آخر لعمليّة ترقّي الإنسان وتطوُّره، ألا وهو البعد الأبستمولوجيّ المتمثّل في ترتيب المعرفة الإنسانيّة الممكنة. فهي عنده تبدأ من اكتساب الإنسان للعلوم والمعارف الحسّيّة الأوليّة، ثم يتطوّر بعدها إلى مرحلة أرقى هي الحصول على المعارف العقليّة كمرحلة ثانية، ثم المرحلة الثالثة، وهي النظر الفلسفيّ الذي هو التأمُّل في ملكوت الله والبحث في أسرار الكون، والنظر في حضرة الله، والذي

[1]- أنظر: أخوان الصفاء، الرسائل، ج1: ص297، وابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج2/ص468.
[2]- ابن علوان، التوحيد، ص209. ، ص 210،211.

من خصائصه العروج في الملكوت أو السباحة في بحر التجلّيات لاستكشاف معاني وأسرار الأسماء والصفات[1].

تجدر الإشارة إلى أنّ هذه الأبعاد الأنطولوجيّة والأبستمولوجيّة للموجودات والعلوم والمعارف، وموقع الإنسان بينها عند بن علوان، لها جذورها في الفلسفة والتصوّف على حدٍّ سواء ممثّلة بعالمي المحسوس والمعقول عند أفلاطون، والعقول العشرة والأفلاك التسعة عند كل من أفلوطين والفارابي وابن سينا وأخوان الصفا عامة، وعند الفارابي وابن سينا وابن خلدون من بعد ابن علوان بصورة خاصة[2].

ولا بد لنا أخيراً من بيان رأي بن علوان، في مراحل وأطوار حياة الإنسان والمعاني المصاحبة لتلك المراحل، وفق منهجه الصوفيّ والفلسفيّ إلى أن يقول: «إن أصل الشيخوخة رتبة من مراتب الإنسان، وطور من عمره، وفيه يصح الاشتقاق إلى ما سواه، وعليه يحمل ما ضاهاه، وأن الله لما خلق آدم كان قد جعل جسمه شيخاً للأجساد « متناهي الطبع، المواد، مستحكم العقل، كثير التجارب، كامل الوقار، مستجمع الرأي، يحتاج إليه كل من دونه، من أهل مراتب الأسنان[3]. وهنا يتفرد ابن علوان بهذا التفسير الذي يرقى على تفسيرات الغزالي بهذا الصدد، فيذكر المراحل المشابهة للترقي الحسي، وعلى النحو الآتي:

1 - خروج الجنين من بطن أمه يحتاج إلى التغذية يشبه خروج العبد من سلطان طبعه، إلى شرف الارتقاء والدخول في عالم التقى، ويحتاج بذلك إلى تغذية روحيّة خفيفة، وهذه لا تتمّ إلاّ بواسطة غاذ مربٍّ يشفق عليه، ويفتح له آفاق النظر، والتفكير.

2 - سنُّ الغلاميّة في الطفل، يقابلها المرحلة الثانية من مراحل النمو الروحي أو التغذية الفكرية، وهذه لا تأتي إلا بعد استيعاب متطلّبات المرحلة الأولى، ولا يرقيه إلى بعد أن يعلم بقدرته على تصور الأشياء في ذاته، وارتسام تلك الصفات في صفاته، فعندئذ ينقل إلى هذه المرحلة، وفيها يغيبه عن المحسوس، والملموس في غرائب علم النفوس، واطّلاعه على الفرق بين النفوس المطمئنة، والشيطانيّة، فإذا أدرك ذلك يرقيه إلى:

3 - السنُّ الثالثة = (سن الشباب) والتي يقابلها مرحلة تطليق النفس اللئيمة وتزويجه بالنفس المطمئنّة، أو الطيّبة الكريمة.

---

[1]- أيضاً، ص 225 و266، وله كذلك: الفتوح، ص226 والملاحظ أن هذا الترتيب ليس اعتباطيّاً، بل جاء خلاصة لتصوّر ابن علوان في ما يتعلّق بمراتب الموجودات النورانيّة واتخاذها الطابع الهرميّ الذي يكون أعلها الموجودات النورانيّة - العقليّة، وأسفله الموجودات الماديّة الظلمانيّة الجسميّة.

[2]- أخوان الصفاء الرسائل، ج1/ص297، وابن خلدون، شفاء السائل، ص،80.

[3]- ابن علوان، التوحيد، ص312.

السنُّ الرابعة = (سن الكهوليّة) يقابلها مرحلة الإفاضة العقليّة، وإبداء الأسرار الإلهيّة، وفتح باب التوحيد، والكشف عن أسرار التجريد.

5 - السنُّ الخامسة =(الشيخوخة) يقابلها مرحلة القعود على كرسي الفتيا والبلوغ إلى الدرجة العليا[1].

ووفق هذا التصور الأبستمولوجي - السيكولوجي العلواني، لا يمكن للإنسان بما هو انسان، أن يعيش في كافة مراحل حياته وفق متطلبات قواه المادية، بل وفق قوى واعية غيرها، تبدأ بالعلم، وأساسه العقل، ثم المعرفة وأساسها التفكير والنظر، ثم المعرفة الذوقية وأساسها الكشف والمشاهدة ثم الفناء، وبلوغ الدرجة العليا.

المطلب الثالث: ميتافيزيقا السيكولوجيا، الطبيعة الإنسانيّة، والإرادة الحرّة

أشرنا سابقاً إلى أنّ الشيخ أحمد بن علوان قد عبرّ عن موقفه في خضمّ الجدل الفكريِّ القائم في عصره بين الفرق الكلاميّة الاعتزاليّة والاشعريّة وغيرهما بصدد الإنسان من كونه مجبراً مسيّراً، فاقد الإرادة، والمشيئة على رأي الجبريّة، أو مخيّراً على رأي المعتزلة، أو مخيّراً ومسيّراً في آن واحد على رأي (الأشاعرة) والغزالي من الفلاسفة، والمتصوّفة. ونعتقد أن حديث الشيخ أحمد بن علوان في هذا الموضوع، كان من منطلقين:

الأول: استغلاله لعلم الكلام، ومزجه لنظريّة المتكلّمين، وأساليبهم بنظريّته الصوفيّة وخصوصاً في العقيدة والنفس الإنسانيّة، كما فعل السراج الطوسي (378هـ - 988م) في اللّمع، والكلاباذي في التعرُّف، والقشيري في الرسالة (465هـ - 1072م)، حيث تسرّب إلى التصوّف الفلسفي كثير من آراء المعتزلة والأشاعرة والكراميّة، والشيعة، (والزيديّة والإسماعيليّة الباطنيّة.. ونعتقد أن هذا قد ظهر في بعض آراء الشيخ أحمد بن علوان[2].

الثاني: أنّ حديث الشيخ أحمد بن علوان الكلامي قد انطلق من وعي كامل، وإدراك تامّ، وفهم عميق للطبيعة الإنسانيّة، في جوانبها السيكولوجيّة (النفسيّة) أو البيولوجيّة، أو الروحيّة، أو العقليّة، (الجانب الواعي، واللاّواعي من الإنسان). ومن هنا لم يكن حديثه عقديّاً فحسب، بل كانت الأبعاد الفيزيقيّة والميتافيزيقيّة المختلفة للشخصيّة الإنسانيّة أيضاً، واضحة تمام الوضوح لديه، وعبرّ عنها في مؤلّفاته بأوضح تعبير. فهو يعتقد بأنّ حياة الإنسان أو سلوكه، لا تقوم على آليّات غريزيّة، ودوافع

[1]- أيضاً، ص314 – 315.

[2] - أنظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة الشرق، بغداد 1990، ص65 و112. وأبو العلا عفيفي، التصوّف النورة، ص77.

فطريّة، يسعى نحو تنفيذ وإشباع تلك الدوافع فحسب، بل أن الإنسان من حيث سموّه وارتقائه، لابد من أن يمتلك أيضاً إرادة وحرية تفرضها دوافع واعية، تتحكّم بالعديد من تصرّفاته وأفعاله، وهي التي توجّهه وتتحكّم بدوافعه غير الواعية كذلك. ولقد حصر مكان هذه الدوافع الواعية، بالقلب، والعقل الحاكمين في الإنسان، وتتصرّف بثلاثة مستويات هي:(النية، القول، العمل) وهذه تتطلب ثلاثة مقوّمات للاستعداد :(القدرة، الإرادة، العلم). فالنية بتعبير الغزالي «هي التي تمثّل القصد، وهذا القصد لا بدّ له من إرادة، والإرادة تتطلّب قدرة لتنفيذ تلك الإرادة، وأنهما يتطلبان العمل»[1].

إنّ العقل هو مكان العلم عند الشيخ ابن علوان لأنه به يتمكّن الإنسان من توجيه الإرادة. وعلى ذلك يرى أن للعبد مشيئة وإرادة قد حصل عليهما من الله، كقوة غريزيّة تدفعه لأن يفعل أو لا يفعل، أو تمكّنه أن يسلك أو لا يسلك، وهما خاضعتان لسيطرة العقل الذي منحه الله إياه، وسلّمه أمره حين قال له (أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر)[2]، وأنّ أمر الله لم يكن حتمًا، وإنما كان حكمًا، وعليه أن يختار بين الإقبال والإدبار، فعندما عصى الله كان ذلك بفعل حريّته، واختياره وإرادته. وأنّ النفس لما استجابت لدعوة الجهل كانت استجابتها بذاتها الحسّيّة، مدفوعة بغرائزها الشهوانيّة والملذّات الدنيويّة الحسيّة.

ويفسّر ابن علوان الميل إلى الشهوات بأنّه نتاج قوّة غريزيّة كامنة في داخل النفس، تحاول به إشباع رغباتها، ولم تكن مشيئة قهريّة عليها، أي أن لها إرادة واختياراً، وبفعل هذه الإرادة تتحكّم بالدوافع وتوجّهها، وليس لله تعالى إلاّ العلم بها، «فكل قول أو فعل أو إرادة للإنسان، إنما تنسب إلى الله علماً، وتنسب إلى الإنسان حرية، واختياراً»[3]. رافضاً لفكرة جبريّة أفعال الإنسان تماماً، فيقول: «فمن علّل المعصية بالمشيئة، وسبّبها بالإرادة، ولم يجعل للعبد مشيئة من شهوات نفسه، ولا إرادة من طبائع جسده، فقد تبرّأ من لوازم دينه، وجثا على ركب الجهل بمخاصمة ربه، وجعل المدح ذماً، والعقوبة ظلماً، والأمر نهياً، والنهي أمراً، والتمكين قهراً، والاختيار جبراً، والحبيب خصماً، والعدو سلماً، ودخل في مقالة أهل الإفك من جاهليّة أهل الشِّرك، حيث أخبر عنهم الرحمن، بحكم القرآن، وجعل مقالتهم كذباً، وتكذيباً و ظناً»[4].

---

[1] - الغزالي، مختصر الإحياء ص 146، وعبدالرحمن الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، 1978م، ص148 و 150.

[2] - تكملة الحديث «أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل، فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر»، أنظر: أبو الفرج الجوزي، كتاب الموضوعات، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المدينة المنورة، 1968م. ج1/ص وقد أورده الغزالي في الأحياء، ط1 بيروت ب. ت. ج1/ص82، وابن علوان، التوحيد، ص 297.

[3] - ابن علوان، المصدر السابق، ص355.و ص، 352.

[4] - ابن علوان، التوحيد، ص356،357.

علم المعرفة
العدد الرابع – 1444هـ – شتاء 2023م

حين رفض الشيخ أحمد بن علوان حجج واستدلالات الجبريّة بمقالات أهل الشِّرك والمعصية، بزعمهم، قدم مشيئة الله فيهم، وتقدير الكفر والمعصية عليهم.-، فقد سار مع المعتزلة ليقرّر بامتلاك الإنسان للإرادة، وحريّة الاختيار، وليفرّق بين إرادات ثلاث، لإزالة اللبس عمّن يعتقدون بهذا سلباً للإرادة الإلهيّة، وهي: الإرادة الإلهيّة، وطبيعتها، والإرادة الإنسانيّة، وطبيعتها، والإرادة الشيطانيّة وطبيعتها. وأورد في حديثه عن الطبيعة الإنسانيّة وحريّة الإرادة ما يزيد على خمس وعشرين آية قرآنيّة[1]، دالّة على وجود إرادة للإنسان مع الإرادة الإلهيّة، موضحاً الفرق بين كلّ إرادة، كانت صادرة عن الله، أم صادرة عن الإنسان، أم صادرة عن الشيطان. وكل إرادة من هذه الإرادات تقابل مستوى معيّناً من السلوك الإنساني. فهذا السلوك منه مدفوع بإرادة الحق، ومنه مدفوع بإرادة النفس، ومنه مدفوع بإرادة الشيطان[2].

كما استخلص من جميع هذه الآيات كل ما يتعلّق بأنواع الإرادات والمشيئات الإنسانيّة والشيطانيّة ودوافعها المختلفة، وعلاقة كلٍّ منها بالإرادة والمشيئة الإلهيّة، وهي:

- أنّ إرادة الإنسان، منها ما هو مدفوع بالشهوات، ومنها ما هو مدفوع بوسوسة الشيطان، وأنّ إرادة الله بالعبد مدفوعة بمحبّته له، وإرادة الشيطان مدفوعة بعداوته له، وإرادة الإنسان لنفسه مدفوعة بشهواته، وأنّ الله أمر بالطاعة وما حتم، ونهى عن المعصية وما عصم[3].

- أنّ للعبد مشيئة سخيفة من جهة شهوته الداعية إلى الهوى، والهوى داعية إلى المعصية.
- أنّ لله مشيئة شريفة من جهة رحمته، والرحمة داعية الهدى، والهدى داعية الطاعة، وأنّ لله مشيئة وإرادة يرجعان إلى محبته، هي اختياريّة الطاعة من كلّ مأمور عاقل متمكّن من أحد الفعلين، وأن لله مشيئة جبريّة تمثّل كموناً في الأشياء التي لا تعقل، ولا تتمكّن من أحد الفعلين أيضاً، مثل الخلق والتسخير، فيقول الشيخ: «أن الله أمر وما قهر على فعل الأمر، ونهى وما جبر على ترك النهي، وكل مطيع يجد الاختيار والتمكين في نيته، وقوله، وعمله للطاعة، ولا يجد الاضطرار ولا الإجبار، ومن أجل ذلك تقوم له الحجة، وتجب له المثوبة، وكل عاص يجد الاختيار والتمكين في نيته،

---

[1] - منها قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُواْ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ من قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُواْ إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُواْ أَن يَكْفُرُواْ به وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلاَلاً بَعِيداً﴾، سورة النساء: 60/4، وقوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاء فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنِ ذِكْرِ اللّهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ المائدة: 91/5، وقوله: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾، سورة الأنفال: 68/8، وقوله ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِؤُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ سورة الصف: 8/61، وقوله: ﴿بَلْ يُرِيدُ الْإِنسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾ سورة القيامة: 5/75، وقوله: ﴿يُرِيدُ اللّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ * وَاللّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَن تَمِيلُواْ مَيْلاً عَظِيماً﴾، سورة النساء: 26/4-27.

[2] - ابن علوان، المصدر السابق، ص357،358.

[3] - ابن علوان، التوحيد، ص360،361.وص، 362.

وقوله، وعمله للمعصية، ولا يجد الاضطرار ولا الإجبار. ومن أجل ذلك تقوم عليه الحجة، وتلزمه العقوبة»[1].

بعد كلِّ ما تقدّم من عرض لميتافيزيقا سيكولوجيّة طبيعة الإنسان وإرادته الحرّة عند ابن علوان، بمقوِّماتها المختلفة،= (القدرة، الإرادة، المشيئة)، وحريَّة الفعل، والقدرة على إتيانه أو تركه، لابدَّ من أن نتساءل: ما المنحى الكلامي -الفلسفيّ والصوفيّ في تفسيره هذا؟

أشرنا سابقاً إلى أن الشيخ أحمد بن علوان كان أشعريّاً، غزاليّاً، لكنّه نحى المنحى الاعتزالي، أو كان أكثر الأشاعرة حريّة وعقلانيّة، في هذه القضايا التي سيتّضح موقفه منها، من خلال كلامه المعبّر عن الجانب المكنون من فلسفته الصوفيّة - بتعبيره هو-[2]. فقد وافق بن عربي في ثنائيّة المشيئة، والإرادة، مع ثنائيّة الأمر التكويني، والأمر التكليفي، حيث يقرّ الشيخ أحمد بن علوان بمشيئتين: الأولى لله، وترجع إلى جبريّته وقهره لكلّ ما لا يعقل، ولا يتمكّن من أحد الفعلين، وأخرى اختيارية لكل مأمور عاقل يتمكن من أحد الفعلين. لكن ابن عربي أراد بالإرادة الإلهيّة، العناية الإلهيّة أو الأمر التكويني الذي يشبه القانون العام الذي يحكم الوجود، وبمقتضاه يسير كلّ شيء في الكون، حتى أفعال الإنسان. إذن: يتفق الشيخ مع ابن عربي في الأمر الأول، ويختلف معه في الثاني. لأن ابن عربي جعل الأول يسري على الثاني، فيكون الإنسان برأيه قد ولد مطيعاً، وعاصياً خيّراً، وشريراً وفقاً لما طبعت عليه عينه الثابتة في العلم القديم. وهذا ما يرفضه بن علوان لأنّه نوع من الجبريّة، ويرجع ذلك إلى علم الله فقط، ومشيئة العبد واختياره. وبذا يكون قد قبل بالرأي الاعتزالي الذي رفضه ابن عربي، هذا من جانب، ومن جانب آخر، يتفق مع الفارابي في أن إرادة الإنسان مدفوعة بشهواته الحسّيّة، وهذه لا تتمُّ - بحسب الفارابي -، إلّا عند حصول المعقولات فيحدث له النزوع نحو تحقيق تلك الرغبات، فتكون الإرادة العقلانيّة موجّهة للإنسان بصورة تختلف عن الحيوان، الموجّهة بدوافع غريزيّة محضة[3]. وهي التي جعلها بن علوان اختياريّة في حقّ العاقل، وجبريّة في حقّ غير العاقل، وجعلها في ثلاث إرادات مختلفة .

ممّا يؤكّد المنحى الاعتزالي للشيخ أحمد بن علوان، هو استحسانه رأي المعتزلة في ميتافيزيقا علاقة الله بالإنسان في خلقه وخلق أفعاله، أو امتلاكه القدرة، والإرادة والمشيئة الحرّة، كطبيعة أو قوى كامنة فيه كما هو عند القاضي عبدالجبار، الذي سوى بين الأفعال المتولّدة، والأفعال

---

[1] - ابن علوان، الفتوح، ص 480، حيث يقول: «فلي وجهان مكنون وبادي، ولي علمان جزئيّ وكليّ».

[2] - أنظر الفتوح، ص 480، حيث يقول: «فلي وجهان مكنون وبادي، ولي علمان جزئي وكلي».

[3] - ابن علوان، التوحيد، ص361. د. توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق عند ابن عربي (ضمن الكتاب التذكاري لمحي الدين بن عربي)، ص 165. وأبو خاطر، نظرات في الحتميّة، ص125،126. وقارن:الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، دار العراق، بيروت 1955م، ص69. والغرابي، تاريخ الفرق، ص201.

المباشرة بكون وقوعها من الإنسان، وأنه على أساس ذلك أقام الحقّ سبحانه وتعالى المسؤوليّة على الإنسان إزاء تصرّفاته، وأفعاله الاختياريّة، ولزم على ذلك الثواب، أو قامت عليه الحجّة، ووجب عليه العقاب - بحسب ابن علوان -، وأن أي فعل لابدّ من أن تتبعه نية أو إرادة، أو مشيئة، وتصدق على الأفعال الاختياريّة الراجعة إلى التمكين وفق المنظور العلواني، دونما سلب للإرادة الإلهيّة والعلم، والقضاء، والقدر، والتوفيق، والمحبة[1]. كما يتّفق مع المعتزلة في ما يتعلّق بالعدل الإلهيّ الذي اقترب فيه من موقفهم الذي ينزّه الله عن إلحاق الظلم بعباده، فما دام عادلاً، فهو لن يفعل إلا ما هو أصلح لعباده، ولما كان الله حكيماً وجوّاداً وعادلاً، فإنه خلق كل شيء لصلاح الناس وخيرهم.. وابن علوان - كذلك - ،يرى أن الله عدل في ثوابه،لا يحب الفساد، ولا يريد ظلماً للعباد، خلق العقل دواء، والجهل داء، والنفس بلاء، وأن الله حين كلف عباده عملاً في هذه الدنيا، وعد عليه أجراً في دار القرار، وحينما نهى الله عن معصيته في الدنيا، توعّد عقوبة في دار القرار[2]. وبموجب فهم الشيخ للعدل الإلهي، وفهمه لطبيعة الإرادة الإنسانيّة الحرّة وقدرتها على الكسب والاختيار، حدّد رؤيته للبعد الميتافيزيقيّ الأنطولوجيّ المتمثّل في العلاقة بين الله والإنسان من جهة، والإنسان وأفعاله من الخير والشر، والقضاء والقدر، من جهة أخرى.

فالفعل الشرير- عند بن علوان - الذي الزم فاعله حدّاً في الدنيا، وعذاباً في الآخرة فإنه ينسب إلى الله علماً، وقضاءً، وقدراً، وخذلاناً، وكراهية، وينسب إلى العبد عملاً وحباً، واختياراً، وإصراراً، وعتاهية. والفعل الخير-عنده -، كل فعل ألزم صاحبه في الدنيا مدحاً، وفي الآخرة ثواباً، فإنه ينسب إلى الله تعالى علماً، وقضاءً، وقدراً، وتوفيقاً، ومحبة، وينسب إلى العبد عملاً، وحباً، واختياراً، وإيثاراً، وطواعية. وأن التوفيق مقرون بالتوبة، والإنابة وأن الخذلان مقرون بالإصرار، والجرأة[3].

- وأخيراً، وزع الشيخ أحمد بن علوان، كل فعل من الأفعال الاختياريّة على الأعضاء الحسّيّة، والنفسيّة، والعقليّة والروحيّة، وكلّ عضو يكتسب فعله تبعاً لقدراته، واستعداداته الكامنة فيه.، وفقاً للبعد الميتافيزيقيّ الصوفيّ – الفلسفيّ للأفعال الإنسانيّة عنده :- فاستعداد الأرواح هو الشهود، واستعداد العقول هو العلم، واستعداد القلوب هو الحب والوجدان، واستعداد النفوس بما تهوى، وتعشق، أو ترغب أو تميل، واستعداد الحواسّ هو الإدراك، واستعداد الجوارح هو الكسب للأفعال.

---

[1] - د. عبدالستار الراوي، ثورة العقل دراسة في فكر المعتزلة، دار المعرفة، الكويت، 1982م، ص273، ود. سامي نصر لطيف، الحرية المسؤولة في الفكر الفلسفي الإسلامي، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة 1977م، ص380،381.وللمقارنة، ينظر: ابن علوان، التوحيد، ص، 352، و ص354، والفتوح، ص313،314..

[2] - ابن علوان، التوحيد، ص352. وقارن: الغزالي، مختصر الإحياء، ص 218،219. ود. سامي نصر، الحريّة المسؤولة، ص33.وابن علوان، التوحيد، ص179.

[3]- ابن علوان، التوحيد، ص 352.

يقول الشيخ أحمد: «أللّهم رب الأرواح وما شهدت، والعقول وما علمت، والقلوب وما وجدت، والنفوس وما هويت، والحواسّ وما أدركت، والجوارح وما اكتسبت. أسألك أن تجعل أرواحنا لجلاك شاهدة، وعقولنا لعظمتك ساجدة، وقلوبنا لمحبتك واحدة، ونفوسنا لنعتمك حامدة، وحواسّنا لحكمتك صائدة، وجوارحنا في سبيلك مجاهدة»[1]. وتسبيحه ودعاؤه هذا - وإن كان يتّصل بمراتب المعرفة، إلاّ أنه يظهر من خلاله، تحديد العلاقة بين الأفعال والقدرة والإرادة والعلم، فقوله هذا يشبه تارة بما قاله القاضي عبدالجبار من أنَّ الإنسان قادر على أفعال الجوارح، بما يجب وقوعها بحسب قصده. وتصدر عن جوارحه عند توافر الداعي عند الفاعل[2]. وتارة يشبه بما قاله الفارابي من أن اختلاف الافعال، والإرادات، إنما ترجع لاختلاف مصادرها، أي أن هناك إرادات ناتجة من الإحساس والتخيُّل، وإرادات ناتجة من نطق ورؤية، ولا سيما إرادات العقول العارفة التي ترفع الإنسان إلى المرتبة القريبة من العقل الفعال أو تنفعه في بلوغ السعادة، وتارة أخرى، يشبه قول الغزالي من ارتباط العقل الإنسانيّ أو الإرادة الإنسانيّة بالعلم والعقل، والقلب، وما يتطلّبه من تلازم بين القدرة والإرادة، والعلم كما بيّنا سابقاً[3].

الخاتمة:

توصَّل البحث إلى العديد من النتائج والخلاصات التي وردت في ثناياه، أهمها:

1 - أنّ الشيخ أحمد بن علوان اليماني كان أهم شخصيّة صوفيّة في اليمن منذ عصره وحتى الآن ممّن سبقوه، أو من الذين عاصروه أو جاؤوا بعده وذاع صيتهم خارج اليمن.

2 - أنّه كان ضمن تيّار فلاسفة التصوُّف في القرن السابع الهجري، من أمثال: معاصره الرئيس،الشيخ الأكبر، محي الدين بن عربي، وأبي الحسن الشاذلي، وعمر بن الفارض، وعبدالغني النابلسي، وابن سبعين، فلسفةً ومنهجاً وعرفاناً وسلوكاً وتربية صوفيّة، وإنتاجاً علميّاً صوفيّاً مفلسفاً، وفلسفة رمزيّة أدبيّة.

3 - رغم أنه من أصحاب وحدة الوجود الشهوديّة، التي عبر عنها في كلامه الشعري والنثري،

---

[1]- ابن علوان، التوحيد، ص179.

[2]- للمقارنة، ينظر: سامي نصر، الحريّة المسؤوليّة، ص83..

[3]- الغزالي مختصر الإحياء، ص249، والجدير ذكره أنّ علماء الكلام من المعتزلة والأشاعرة تقريباً يجمعون على ارتباط الأفعال بالإرادة، والإرادة بالعلم، والعلم قد يكون إدراكاً يحدث في عضو حاسّة (وهو ما رآه ابن علوان) أم في الأوتار العضليّة، أم في مراكز الدماغ، أم في القلب بوصفه لطيفة روحيّة تشتمل على الفكر والإرادة، إلّا أنّ ابن علوان جعل ما يختصّ به العقل هو العلم، وما يختصّ به القلب الوجدان، وما يختصّ به الروح الشهود. أنظر: التوحيد، ص179، للمقارنة أنظر: سامي نصر، المصدر السابق، ص171 و 175،، وكذلك الغرابي، تاريخ الفرق، ص194،195 حيث ذكر أنّ الأشاعرة يجعلون مثل هذه الصفات والفكر، والقدرة، والإرادة من الصفات الذاتيّة، وأنّها صفة تكوين عندما تكون من الله، وصفة فعل عندما تكون من الإنسان، وأنّها ميل قوى النفس أو اتّجاهها نحو شيء تريد تحقيقه، إلَّا أنّ النظام رفض أن تكون ذاتيَّة.

لكنه بعقلانيّته الفلسفيّة الصوفيّة، قد تجنّب الوقوع في شطحات زملائه ممّن سبقوه، أو عاصرهم ممّن اتهموا بالحلول والاتحاد، والزندقة وغيرها، فكان بمأمن من تلك الاتّهامات، بل أنه تعاطى مع بعض شطحات أسلافه، بالاعتذار والشرح والتعليل الصوفي المتعقّل لما صدر عنهم، كما فعل مع الحسين بن منصور الحلاّج على وجه الخصوص.

4 - أنَّه قدّم نظريّة فلسفيّة صوفيّة، وميتافيزيقا متميّزة في مباحث الفلسفة الرئيسة، الوجود والمعرفة، والأخلاق، فضلاً عن النظريّة الكلاميّة التي جمعت بين مدرستي المعتزلة والأشاعرة، إذ كان معتزليًّا في أهم قضيّة عقديّة وفكريّة، هي قضيّة حريَّة الإرادة والمشيئة والقدرة الإنسانيّة وعلاقتها بالقضاء والقدر الإلهي، وصلتها بموضوعات العدل، والخير والشرّ، واللُّطف الإلهيّ ونحوها، في حين كان أشعريّاً في بقيّة القضايا العقديّة والكلاميّة.

5 - أنّ ميتافيزيقا الصورة الإنسانيّة، بأبعادها الرئيسة، قد مثّلت محور ارتكاز نظريّة الوجود عنده، وقد تبيّن لنا تمكُّن الشيخ من فهم الحقيقة الإنسانيّة ببعديها الحسّي والماورائيّ، أو العلميّ والميتافيزيقيّ، عندما نضعها على محكّ العلم الحديث، وخصوصاً علم البيولوجيا، والسيكولوجيا العلميّة والعقليّة. وهذا التمكُّن امتدّ إلى ثقته بتفسيره الميتافيزيقيّ للشخصيّة الإنسانيّة بأبعادها الروحيّة والعقليّة والإلهيّة، وربط تلك القوى والمكوّنات العقليّة والروحيّة والوجدانيّة، بالمعرفة ومراتبها ومصادرها ومراحلها من وجه، والأفعال السلوكيّة والأخلاقيّة والإيمانيّة والشرعيّة من وجه آخر، أكاد أجزم بأسبقيّته في أغلبها، بل أنه في بعض كلامه وفي معرض حديث آخر عن الإنسان وميتافيزيقا مصيره في الحياة الأخرى، قد جزم بأنه ناقش أحوال وطبيعة وصفة الأجسام والأرواح البشريّة، بعد الحشر ودخول الجنّة والنار بطريقة أكّد فيها أنه لم يسبقه أحد من القوم قبله من رجال التصوّف والفلسفة وحتى رجال علوم الشريعة وعلوم الحقيقة.

قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن حزم، الملل والأهواء والنحل، المطبعة الأدبيّة، مصر 132هـ 1902م، ج15.
2. ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق د. عبدالرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، 1989م.
3. ابن عربي، الفتوحات، المكيّة، دار صادر، بيروت ب، ت ج2.
4. ابن عربي، في الفصوص، تح: د. أبو العلاء عفيفي، ط2، دار الثقافة، بغداد، 1989م.
5. أبو الفرج الجوزي، كتاب الموضوعات، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المدينة المنورة، 1968م. ج1.
6. أخوان الصفاء، الرسائل، تح: بطرس البستان، ط1، بيروت للطباعة، بيروت. 1957م، ج1.
7. بدوي، الإنسانيّة والوجوديّة في الفكر العربي، ط2 دار القلم، بيروت 1982م.
8. جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة. د. أحمد حمدي محمود، مراجعة د. عفيفي، مؤسّسة سجل العرب، القاهرة، 1967م.
9. الحافظ شمس الدين محمد الذهبي، في ميزان الاعتدال: تحقيق علي أحمد البجاوي، نشر عيسى الحلبي، مصر ب. ت، ج13.
10. حسان الألوسي، الفلسفة والإنسان، دار الحكمة، بغداد 1990م.
11. ديوان الحلاّج، تحقيق د. كامل مصطفى الشيبي، مطبعة المعارف، بغداد، 1973م.
12. سامي نصر لطيف، الحرية المسؤولة في الفكر الفلسفي الإسلامي، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة 1977م.
13. السيوطي في الجامع الصغير، دار الفكر بيروت. 1981م.
14. عبد الستار الراوي، ثورة العقل دراسة في فكر المعتزلة، دار المعرفة، الكويت، 1982م.
15. عبدالجبار النفري، المواقف والمخاطبات، ت: آرثر يوحنا أربري، ط1 دار الكتب المصريّة القاهرة، 1934م.
16. عبدالرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977م.
17. عبدالمنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفيّة، ط1 دار المسيرة، بيروت 1980م.
18. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة الشرق، بغداد 1990.

19. الغزالي، مختصر الإحياء، مكتبة أسعد، بغداد، 1990م.

20. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، دار العراق، بيروت 1955م.

21. الكندي، الرسائل، تحقيق: محمد عبدالهادي أبو ريده، دار الفكر العربي، مصر 1950م.

22. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1989م.

23. محمود قاسم، في النفس والعقل لدى فلسفة الإغريق والإسلام، ط4 مكتبة الأنجلو المصريّة، 1969م.

24. المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، 1978م.

25. نظلة أحمد نائل، الخصائص العامّة للتجربة الصوفيّة، رسالة دكتوراه بإشراف د. عبد الأمير الأعسم، جامعة بغداد / قسم الفلسفة، بغداد، 1990م، مخطوط.

26. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ط، لجنة التأليف والنشر، مصر، 1936م.

ميتافيزيقا الحضور والمشاهدة

بحث في أصول ومبادئ الرؤية الكونيَّة العرفانيَّة

فادي ناصر
أستاذ الفلسفة والدراسات الإسلاميَّة في جامعة المعارف- لبنان.

ملخص إجمالي:

تختلف الرؤى الكونيَّة الإنسانيَّة باختلاف المناهج المعرفيَّة المتَّبعة. وعلم العرفان كبقيَّة العلوم الإسلاميَّة، له رؤيته الكونيَّة الخاصَّة، وهي نابعة من منهجه المعرفيِّ المتأسِّس على الكشف والمشاهدة الروحيَّة بالاعتماد على أداة القلب المعرفيَّة التي تُعتَبر وسيلة العارف الأساسيَّة في تحصيل المعرفة الحضوريَّة. وهذه المعرفة هي التي يُصطلح عليها في القرآن الكريم بالمعرفة "اللَّدنيَّة"، التي تحصل لدى العارف من خلال تنزُّل الرحمة الإلهيَّة على قلبه، فيبصر ويعاين بواسطته ما لا يمكن أن يتوصَّل إلى معرفته بالعقل والبرهان.

الهدف الأساسيَّ من بناء العارف لرؤيته الكونيَّة هو التوحيد، والمنتهى هو التوحيد، وعماد هذه الرؤية الإجابة عن سؤالين أساسيَّين هما: ما التوحيد؟ ومن هو الموحِّد؟ فالتوحيد عنده يختلف على مستوى التأسيس والمنهج والنتائج عن غيره من العلماء، وهو يصطلح عليه بـ "التوحيد الوجوديّ"، ويُصطلح على المتحقِّق بهذا التوحيد بـ "الإنسان الكامل".

* * *

مفردات مفتاحية: الرؤية الكونية - التوحيد - ميتافيزيقا المشاهدة - المعرفة الكشفية - وحدة الحق - الإنسان الكامل.

تمهيد:

يتفرَّد العارف بنظريَّته الفذّة وتفسيره الإبداعيِّ لكيفيَّة ابتداع الوجود الإمكانيِّ، وهو ما يُصطلح عليه بـ«عالم الكثرة» الذي يقابل «عالم الوحدة». ولأجل أن يمضي بنظريته إلى مآلاتها، سيون عليه أن يتبحَّر في الإجابة على سؤال شغل بال الأنبياء والأولياء والفلاسفة على مرِّ العصور وهو؛ «كيفيَّة صدور الكثرة الإمكانيَّة والخلقيَّة من الوحدة الوجوديَّة للحق؟»، من دون أي يخدش في «وحدة الحقِّ»، ولا ينقص من قدرها قيد أُنملة، وهذا هو همُّه الأوحد.

مدخل إلى فهم الوجود عند العارف:

تختلف حقيقة الوجود[1] باختلاف المدارس الفكريَّة والمناهج المتّبعة. فهو عند المتكلِّم غيره عند الفيلسوف، وعند الفيلسوف غيره عند العارف. إنَّه عند العارف مساوق للحقِّ تعالى حيث يعرّفه قائلاً «الوجود إنَّه الحقّ»[2]. وهو ليس سوى وجود الحقِّ وحده من حيث ذاته وعينه. بمعنى أنَّه من حيث هو وجود- أي الوجود الصرف المحض المسمَّى عندهم بالوجود المطلق- هو الحقُّ جلَّ جلاله لا غيره، و ليس لغيره وجود أصلاً.

هذا الوجود المطلق واحدٌ حقيقيٌّ من جميع الجهات، ليس فيه كثرة بوجه من الوجوه لا ذهنًا ولا خارجًا، وهو منزَّه عن جميع النّسب والإضافات، وعن التعيين والإطلاق، وعن الوصف والإسم وغيرها من الاعتبارات، لأنَّ الشيء من حيث هو هو، لا يُراد به إلَّا ذلك الشيء من حيث ذاته فقط. وعن هذا التنزيه أخبر جلَّ جلاله في قوله: ﴿فَإِنَّ الله غَنِيٌّ عَنِ الْعالَمِين﴾[3]. ولذا قالوا إنّه الوجود المحض من حيث هو هو، لا بشرط الشيء، ولا بشرط اللَّاشيء.

بمعنى آخر، الوجود عند العارف «هو الحقُّ تعالى لا غير، وأنَّه واحد حقيقيٌّ من جميع الجهات، ليس فيه كثرة بوجه من الوجوه، لا ذهنًا ولا خارجًا ولا عقلاً ولا وهمًا ولا حقيقةً ولا مجازًا، وهو غنيٌّ عن جميع ذلك، منزَّه، مقدَّس عن التعريف والتعيين والإطلاق والتقييد والتشبيه والتعطيل، وغير ذلك من الاعتبارات، ليس في الوجود غيره، له الوجود الكلّي الحقيقيّ، ولغيره الوجود الاعتباريّ المجازيّ، وهو واجب الوجود لذاته، وممتنع العدم لذاته»[4].

والمُراد بـ «المطلق» هو الذات المطلقة المنزَّهة عن جميع الاعتبارات. وليس إطلاق لفظ

---

[1]- أي مصداق الوجود.

[2]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، تحقيق آية الله حسن زادة الآملي، بوستان كتاب، قم، الطبعة الأولى، 1424ق، ج 1، ص 21.

[3]- سورة آل عمران، الآية 97.

[4]- الآملي، حيدر، المقدّمات من كتاب نص النصوص، تصحيح وتقديم هنري كربان وعثمان يحيى، إنتشارات طوس، الطبعة الثانية،1367ش، ص407.

«المطلق» على الوجود البحت، إلَّا من هذه الحيثيَّة، لا من جهة المطلق الذي هو بإزاء المقيّد. لأنَّ الوجود المحض من حيث هو هو، غنيٌّ عن إطلاق أيِّ شيء عليه، إطلاقًا كان أو تقييدًا، عامًّا كان أو خاصًّا، إسمًا كان أو صفةً. أمَّا من حيث إطلاقه الذاتيِّ فلا يصحُّ أن يحكم عليه بحكم، أو يعرَّف بوصف، أو تضاف إليه نسبة ما، من وحدة أو وجوب أو إيجاد وغيره، لأنَّ كلَّ ذلك يقتضي التعيُّن والتقيُّد. فهو منزَّه عن الكلِّ، حتّى عن الإطلاق وعدم الإطلاق، لأنّ الإطلاق هو بنفسه تقييد يقيّد الإطلاق، كما أنّ اللاَّإطلاق قيد بعدم الإطلاق، ولأنّه تعالى بنفسه ومن حيث إطلاقه الذاتيِّ لا يحتاج إلى صفة يوصف بها، فإنَّه غنيٌّ عنها. وإلى هذا التنزيه أشار أمير المؤمنين، علي بن أبي طالب عليه السلام في قوله: «**وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه**»[1]. فهو إشارة إلى الوجود المطلق المحض الذي لا يمكن وصفه بشيء أصلاً ولا الإشارة إليه أبدًا، كما قال عليه السلام في موضع آخر: «**الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير إشارة**»[2].

وعليه، فإنَّ تسميته بالمطلق ليس إلَّا من باب سلب التقييد عنه «وإلَّا فبالنسبة إليه لا إطلاق ولا تقييد، لأنَّ كلَّ شيء يعتبر من حيث هو هو، لا يجوز تقييده بشيء أصلاً، ولا إطلاقه عنه. ومن هنا قلنا في تعريف الوجود: الوجود هو المطلق المحض والذات الصرف، لتحقُّق اعتباره من حيث هو هو، لا من حيث الإطلاق ولا التقييد ولا السلب ولا الإثبات، لأنّ التقييد كما أنّه قيد، كذلك الإطلاق، فإنّه أيضًا قيد. وكذلك السلب والإثبات، فإنَّ السلب كما أنّه قيد، الإثبات أيضًا هو قيد. فالأصلح تصوُّره من حيث هو هو، أعني تصوُّر الوجود من حيث هو هو، لا بشرط الشيء ولا بشرط اللاَّشيء، ليرتفع الإشكال. وهذا دقيق يحتاج إلى دقَّة فهم وجودة ذهن «[3].

وينبغي أن نلفت النظر إلى أنَّ هذا التقسيم للوجود إلى مطلق ومقيّد، لا بشرط وبشرط لا وغيرها من التقسيمات، إنَّما هو بلحاظ العقل والتحليل الذهنيِّ، أمَّا الوجود من حيث هو هو فلا ينقسم ولا يتجزأ بل هو كما قال الرسول (ص):«**كان الله ولم يكن معه شيئ والآن كما كان**»[4].

وعلّة هذا التقسيم للوجود هو أنَّ:«كلّ شيء يُتصوَّر أو يُعقَل، له ثلاثة اعتبارات: اعتبار الذات والحقيقة، واعتبار الصفات، واعتبار سلب الصفات. فالوجود -أو الحقُّ تعالى- من حيث الذات والحقيقة، لا يوصف بشيء أصلاً، ومن هذه الحيثيَّة، لا يُعرَّف ولا يُعرَف ولا يحكم عليه بشيء، لأنَّ الحكم لا يصحُّ إلَّا على المعلوم أو المعرَّف الموصوف، فالذي لا يكون معلومًا ولا موصوفًا بهما، لا يقبل الحكم ولا يجوز الحكم عليه... وكذلك (الأمر) ههُنا، فإنَّ الوجود إذا وصف بحيث

---

[1]- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسَّسة الوفاء، بيروت،1404 ه ق،ج4،ح5، ص 247.

[2]- الآملي، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، تحقيق هنري كربان وعثمان يحي، انتشارات علمى وفرهنكى، الطبعة الثانية، 1368 ش، ص 29.

[3]- المقدِّمات من كتاب نص النصوص، مصدر سابق، ص 408.

[4]- جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مصدر سابق، ص 303.

هو هو، لا يقال له: هو كثير أو واحد، موجود أو معدوم، كلّيّ أو جزئيّ أو غير ذلك. هذا بحسب الاعتبار الأوّل (أي الوجود من حيث الذات والحقيقة). فأمّا باعتبار الآخر- أعني باعتبار الصفات أو سلبها- فيجوز أن يوصف (الوجود) بكلِّ شيء من الأسماء والصفات والظهور والبطون وأمثالها، كما سيجيء مفصّلاً عند بحث الظهور إن شاء الله تعالى... والحاصل أنّ المراد بإطلاقه، تنزيهه وتقديسه، لا الإطلاق الذي بإزاء المقيّد. و(المراد) بالتقييد اتّصافه بكلِّ شيء من صفات الكمال على طريق الإضافة- أي إضافة المطلق إلى المقيّد، لا التقييد الذي هو بإزاء المطلق- على الوجه الذي قرَّرناه. وهذا بأيِّ وجه يحصل، هو المقصود من طريق القوم»[1]. إذًا فالذات الإلهيَّة يمكن النظر إليها من وجهين:

الوجه الأوَّل، من حيث هي ذات بسيطة مجرّدة عن النسب والإضافات، وبهذا الّلحاظ تكون منزَّهة عن جميع الاعتبارات بل حتى عن المعرفة. والذَّات بهذا الوجه هي وجود مطلق.

الوجه الثاني، من حيث هي ذات متَّصفة بصفات، وهي على هذا الوجه وجود مقيَّد ونسبيّ.

يجدر القول أَنَّ الوجود المطلق عند العارف بديهيٌّ، لأنَّ كلَّ من يشكُّ في الوجود المطلقُّ فسوف يشكُّ في وجوده هو لأنَّه من مصاديق هذا الوجود المطلق، ومن المحال أن يشكَّ أحد في وجوده، إذًا من المحال أن يشكَّ في الوجود المطلق. ولذلك قالوا إنَّ الوجود غنيٌّ عن التعريف، وما عرَّفه أحد بشيء يوجب الاطمئنان والإيقان، لأنَّ هذا هو حال أكثر البديهيَّات، كما يقول السيد حيدر الآملي: «لا شكَّ ولا خفاء أنَّه ما شكَّ أحد من العقلاء وأرباب العلم في الوجود مطلقًا، ولا من أرباب الكشف وأهل الشهود أيضًا، وإن اختلفوا في تعريفه وتحقيقه، وعجزوا عن تعيينه والتعبير عنه. فإنَّ كلَّ من يشكُّ في الوجود مطلقًا، يشكُّ في وجوده الذي هو جزؤه. ومحال أن يشكَّ أحد في وجوده، فمحال أن يشكّ أحد في الوجود مطلقًا... والمراد أنّ الوجود المطلق بديهيٌّ لبداهة مقيَّداته، وضروريٌّ التصوُّر لضروريَّات أجزائه التي هي المقيَّدات. ومن هذا صار الوجود غنيًّا عن التعريف، لأنَّ البديهيَّات كلَّها هي كذلك، أعني ليست محتاجة إلى تعريف كالذوقيَّات، فثبت أنَّ تصوَّر الوجود المطلق هو ذوقيٌّ، بديهيٌّ، ضروريّ»[2]. وهذا التفسير الذي يقدِّمه العارف للوجود يخوِّله أكثر من غيره سبر أغوار الكثير من الآيات والروايات وكشف أسرارها، والإجابة عن الأسئلة الكثيرة التي تدور حولها. كما يمكِّنه من إدراك وفهم حقيقة التوحيد الذي هو شغل العارف الشاغل. فإذا «علمت أنَّ الوجود هو الحقُّ علمت سرَّ قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ﴾، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لكِنْ لا تُبْصِرُونَ﴾، ﴿وَفى أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ﴾، ﴿وَهُوَ الَّذِى فى السَّماءِ

[1]- المقدِّمات من كتاب نص النصوص، مصدر سابق، ص 408.

[2]- المقدِّمات من كتاب نص النصوص، مصدر سابق، ص 410.

إِلهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلهٌ﴾. وقوله: ﴿الله نُورُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ﴾، ﴿إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾ و«**كنت سمعه وبصره**». وسرُّ قوله عليه السلام: «**لو دلّيتم بحبل لهبط على الله**»، وأمثال ذلك من الأسرار المنبِّهة للتوحيد بلسان الإشارة»[1].

والوجود عند العارف واحدٌ لا شريك له، بمعنى أنَّه ليس فيه كثرة بأيِّ وجه من الوجوه، وأنّه ليس لغيره وجود، وهذا ما يسمّونه بالوحدة الشخصيَّة للوجود. فالحقيقة الوجوديَّة عنده واحدة بالذات، لا تعدُّد فيها إلَّا بالنسب والاعتبارات والإضافات. فالوحدة عنده حقيقيَّة والكثرة اعتباريَّة، وليس المقصود بالاعتباريَّة أنَّها سراب ووهم من قبيل أنياب الأغوال، بل المقصود أنها نفس أَمريَّة، بمعنى أنَّ لها منشأ انتزاع من الخارج. مثال على ذلك الماهيَّة، فهي بناء على أصالة الوجود اعتباريَّة وليس لها وجود في الخارج، نعم هي منتزعة من موجود خاصٍّ في الخارج. وهذا هو حال الكثرة بالنسبة إلى الوجود الواحد. وقد استدلّوا على مدَّعاهم بأدلَّة لم نذكرها منعًا للإطالة والخروج عن أصل البحث، ولمن يرغب في التعرُّف عليها فليراجع كتاب «المقدِّمات من كتاب نصِّ النصوص»، و«رسالة نقد النقود في معرفة الوجود» للسيد حيدر الآملي.

العالم ظهور الحقّ:

إذا كان الوجود الموسوم بالمطلق هو الحقَّ، وأنَّه ليس في وجود غيره، وهو واحد لا ندَّ له ولا شريك، وهو ما يصطلح عليه العارف بوحدة الوجود، فكيف إذًا يفسّر لنا هذه الكثرة، وهذه التعيُّنات الموجودة في العالم؟! وكيف ينفي الوجود لغيره تعالى مع أنَّنا نرى أمورًا ممكنة وتعيُّنات أخرى موجودة في الخارج ؟!

للعارف منظومته وتفسيره الخاصُّ للوجود وللكثرة الموجودة في هذا العالم أيضًا، فهو وإن كان يؤمن بالوحدة الشخصيَّة للوجود إلَّا أنَّ هذه الوحدة عنده تنفي الكثرة الوجوديَّة لا الكثرة الاعتباريَّة. فالكثرة عنده حقيقيَّة أيضًا، بمعنى أنَّها ليست وهمًا وسرابًا، بل لها منشأ انتزاع من الخارج، ومنشأ انتزاعها هو الموجود الحقيقيّ، فهي من شؤون الحقِّ وأحواله، يعني أنَّها بذاتها لا تستحقُّ الوجود والعدم، ولكن عند مقارنة الوجود إيَّاها تصبح موجودة، فالكثرة والتعيُّنات الوجوديَّة ليست موجودة بإزاء وجود الحقِّ تعالى بل وجودها إنما هو بوجوده. بمعنى آخر، إن التعيُّنات تكون معدومة من حيث هي تعيُّنات، أمَّا إذا اعتبرت من حيث هي أحوال للوجود، ومظاهر يظهر من خلالها، فلا تكون معدومة. فالحقُّ في هذه المرتبة يظهر بهذا الوجود وفي تلك المرتبة يظهر بوجود آخر. لذا قالوا إنّه هو الظاهر والعالم مَظهَرُه، فهذه التعيُّنات ليست سوى مظاهِرُه التي ظَهَر من خلالها في هذا العالم.

[1]- شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج 1، ص 36.

عند العارف «العالم ليس إلاَّ وجود الحقِّ الظاهر بصور الممكنات كلّها. فلظهوره تعالى بتعيُّناتها سُمّي باسم «السوى» و«الغير»، (أي) باعتبار إضافته إلى الممكنات، إذ لا وجود للممكن إلاَّ بمجرَّد هذه النسبة. وإلاَّ فالوجود عين الحقِّ، والممكنات ثابتة على عدمها في علم الحقِّ، وهي شؤونه الذاتيَّة. فالعالم صورة الحقِّ، والحقُّ هويّة العالم وروحه. وهذه التعيُّنات في الوجود الواحد (هي) أحكام اسمه «الظاهر» الذي هو مجلى لاسمه «الباطن». والحقُّ هو الظاهر والباطن والأوَّل والآخر، وليس لغيره وجود أصلاً. وحيث أنَّ العالم عند التحقيق لم يكن إلاَّ كذلك، وليس له وجود حقيقيٌّ، قال الشيخ (ابن العربي) في المقام نكتة هي في غاية اللطف، وهي قوله:«العالم غيب لم يظهر قطّ، والحقُّ تعالى هو الظاهر ما غاب قطّ. والناس في هذه المسألة على عكس الصواب، فيقولون: العالم ظاهر والحقُّ تعالى غيب»»[1]. أمَّا التعيُّنات من حيث أنفسها بقطع النظر عن معروضها ومقارنتها له، فلا تستحقُّ الوجود، ولا العدم أيضًا، بل تقتضي بهذا الاعتبار عدم الاستحقاق لشيء منهما، وهذا هو مفهوم الإمكان الذي مقتضى طبائعه عدم استحقاقيَّته الوجود والعدم، وذلك لأنَّ هذه التعيُّنات «عند مقارنة الوجود إيَّاها ومقارنتها للوجود، تصير موجودة بالضرورة، فلو كانت استحقاقيَّة العدم مطلقًا مقتضى طبائعها، للزم صيرورة الممتنع الذاتيِّ موجودًا بضرورة الوصف، وذلك بَيِّن الاستحالة، فظهر أنَّ عدم استحقاقيَّة الوجود والعدم، هو مقتضى طبائع التعيُّنات»[2].

وعليه، فالوجود وإن كان أمرًا واحدًا لا تعدُّد فيه وما عداه عدم محض، إلاَّ أنَّ له أحوالاً عندما يقع الإدراك العقليُّ عليها يكون سببًا لهذه التعيُّنات والماهيَّات، ولا يقع الإدراك إلاَّ على تلك الأحوال، أمَّا الوجود الواحد من حيث هو واحد فلا يعقل ولا يدرك. في هذا السياق، يؤكِّد القيصريُّ على أنّ الوجود واحد لا شريك له ولا تعدُّد فيه، وأنَّ التغاير منشؤه فقط الاعتبار العقليُّ ليس إلاَّ، بقوله: «الوجود، من حيث هو واحد، لا يمكن أن يتحقَّق في مقابله وجود آخر، وبه يتحقَّق الضدَّان ويتقوَّم المثلان، بل هو الذي يظهر بصورة الضدَّين وغيرهما ويلزم منه الجمع بين النقيضين، إذ كلٌّ منهما يستلزم سلب الآخر، واختلاف الجهتين إنما هو باعتبار العقل. وأمَّا في الوجود فتتَّحد الجهات كلُّها، فالظهور والبطون وجميع الصفات الوجوديَّة المتقابلة مستهلكة في عين الوجود فلا مغايرة إلاَّ في اعتبار العقل»[3]. والتعيُّنات الممكنة عنده لا تعدم بل تدخل في الباطن بعد الخضوع لحيطة الإسم الباطن، وبعد زوال الإضافات التي تعرض الوجود والتي هي أمور اعتباريَّة: «وفي الحقيقة الممكن أيضًا لا ينعدم بل يختفي ويدخل في الباطن الذي ظهر منه، والمحجوب يزعم أنَّه ينعدم. وتوهُّم انعدام وجود الممكن أيضًا إنّما ينشأ من فرض الأفراد للوجود. فالوجود حقيقة

[1]- المقدِّمات من كتاب نص النصوص، مصدر سابق، ص361.

[2]- صائن الدين، ابن تركه الأصفهاني، تمهيد القواعد، تقديم وتصحيح جلال الأشتياني، بوستان كتاب، قم، الطبعة الثالثة، 1381ش، ص301.

[3]- شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج1، ص 26.

واحدة لا تكثّر فيها، وأفرادها باعتبار إضافتها إلى الماهيّات، والإضافة أمر اعتباريّ، فليس لها أفراد موجودة ليعدم ويزول، بل الزائل إضافتها إليها، ولا يلزم من زوالها انعدام الوجود وزواله ليلزم انقلاب حقيقة الوجود بحقيقة العدم، إذ زوال الوجود بالأصالة هو العدم ضرورة وبطلانه ظاهر»[1].

معنى الظهور:

لا بدَّ من القول أنَّ كنه الذات الإلهيَّة، والتي يصطلح عليها العارف بالهويَّة الغيبيَّة، غير معروفة لأحد، ولا مشاهدة من قبل أحد، ولا ظاهرة لأحد، ولا معبودة من أحد، ولا مقصودة من قبل أحد، لأنَّها بطون وخفاء مطلق، فلا إسم ولا رسم لها حتى تُعرف أو تظهر، كما يقول الإمام الخميني(قده): «إنَّ الهويَّة الغيبيَّة الأحديَّة والعنقاء المغرب المستكنّ في غيب الهويَّة والحقيقة الكامنة تحت السرادقات النوريَّة والحجُب الظلمانيَّة في «عماء» وبطون وغيب وكمون لا إسم لها في عوالم الذكر الحكيم، ولا رسم، ولا أثر لحقيقتها المقدَّسة في الملك والملكوت ولا وسم، منقطع عنها آمال العارفين، تزلّ لدى سرادقات جلالها أقدام السالكين، محجوب عن ساحة قدسها قلوب الأولياء الكاملين، غير معروفة لأحد من الأنبياء والمرسلين، ولا معبودة لأحد من العابدين والسالكين الراشدين، ولا مقصودة لأصحاب المعرفة من المكاشفين، حتّى قال أشرف الخليقة أجمعين: «**ما عرفناك حقّ معرفتك، وما عبدناك حقّ عبادتك**»... (و)هذه الحقيقة الغيبيَّة غير مربوطة بالخلق، متباينة الحقيقة عنهم، ولا سنخيّة بينها وبينهم أصلاً ولا اشتراك أبدًا. فإذا قرع سمعك في مطاوي كلمات الأولياء الكاملين نفي الارتباط وعدم الاشتراك والتباين بالذات، فكلامهم محمول على ذلك. وإذا سمعت الحكم بالاشتراك والارتباط، بل رفع التغاير والغيريَّة من العرفاء المكاشفين، فمحمول على غير تلك المرتبة الأحديَّة الغيبيَّة»[2].

وهذا البطون المطلق الذي هو سمة الهويَّة الغيبيَّة، لا يقابله شيء حتى الظهور والبطون اللذين هما في الحقيقة من صفات مقام الواحديَّة والأحديَّة التي هي من تجلّيات ذلك البطون المطلق، فكنه الذات عندما تتنزَّل عن مقام إطلاقها وخفائها تظهر في مقام الأحديَّة التي هي تجلّي اسم الباطن، والواحديَّة التي هي تجلّي اسم الظاهر. إذًا هناك نوعان من البطون، بطون يقابله ظهور وهو مقام الأحديَّة، وبطون لا يقابله ظهور وهو كنه الذات الإلهيَّة وغيب الهويَّة. «فالبطون والغيب اللّذان نسبناهما إلى هذه الحقيقة الغيبيَّة ليسا مقابلين للظهور الّذي (هو) من الصفات في مقام الواحديَّة والحضرة الجمعيّة، ولا الباطن الّذي هو من الأسماء الإلهيّة... وهما متأخّران عن تلك الحضرة (الهويَّة الغيبيَّة والبطون المطلق). بل التعبير بمثل هذه الأوصاف والأسماء لضيق المجال

[1]- المصدر نفسه، ص 42.

[2]- الخميني، روح الله، مصباح الهداية الى الخلافة والولاية، مقدّمة السيد جلال الدين الأشتياني، مؤسَّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الثالثة، ص 13 و 14.

في المقال»[1]. والذات الإلهيَّة لما أرادت أن تخرج من مقام الغيب والبطون وحضرة الخفاء والكمون، قامت وتنزَّلت عن مقام إطلاقها الذاتيِّ، وهذا التنزُّل هو ما يصطلحون عليه بالظهور، حيث عرّفوه بأنّه:»صيرورة المطلق متعيّنًا بشيء من التعيُّنات»[2]. وأنّه:» توجُّه الذات من كُنه غيب هويَّتها وعدم تناهيها إلى حضرة الإحاطة والتناهي، وهو الظهور والتجلّي المعبّر بالنسبة العلميَّة»[3].

ومقصودهم أنَّ الهويّة المطلقة لما كانت غير قابلة للنّسب والإضافات لأنّها غير قابلة للتعيّن بسبب إطلاقها وبطونها والنّسب إنّما تأتي بعد التّعيُّن، لذا كان لا بد ان تتنزّل الذات المقدسة أولاً عن مقام إطلاقها حتى تتعيّن، وإذا تعيّنت فقد ظهرت. وليس مرادهم بالظهور أنّ الشيء يكون معدومًا ثم يوجد، أو أن يكون مخفيًّا ثم يظهر، بل مقصودهم أنَّ: «ظهورها إنما يكون بتنزُّلها عن صرافة إطلاقها ووحدتها، إلى الانتساب بالتقييدات والانصباغ بكثرة تعيُّناتها، فإن الحقائق إنّما تظهر بمقابلاتها وذلك لأنَّ الظهور عند التحقيق هو أن يتصوَّر الظاهر بصورة أثره، فلا بدَّ هاهنا من متأثِّر قابل في مقابلته حتى يؤثّر فيه ويتأثّر منه، فيظهر بصورته ويجعله مظهرًا له»[4].

ثمَّ إنَّ التعيُّنات وإن كانت من حيث نسبتها الى ذاتها معدومة وغير موجودة ولا تصلح لأن تكون في مقابل الوجود المطلق حتى تتأثَّر منه وتظهر بصورتها، إلَّا أنَّها من حيث كونها أحوال الوجود ومظاهره التي يظهر من خلالها لا تتَّصف بأنَّها معدومة، وعندها يصحُّ أن ينسب إليها الظهور كما يقول صاحب «تمهيد القواعد»: «إنّما تكون(التعيُّنات) كذلك(معدومة)، لو اعتبرت التعيُّنات من حيث أنّها هي تعيّنات فقط، وأما إذا اعتبرت من حيث أنَّها أحوال للوجود مقارنة له ومظاهر يظهر بها فلا، فإنَّ تلك التعيُّنات مأخوذة تارة من حيث إنَّها كثرة حقيقيَّة وحينئذٍ تكون معدومات صرفة، ومعتبرةٌ أخرى من حيث أنّها معروضة للوحدة وبهذا الاعتبار موجودة، وحينئذٍ تصلح لأن ينسب إليها الظهور وغيره من المعاني الوجوديَّة المقتضية لأن يكون لها محالّ موجودة، كالإيجاب والاقتضاء وغيرهما»[5].

ظهور الحقّ ضروريّ:

الظهور والتعيُّن أمران ضروريَّان لأنَّ الذات الإلهيَّة لو لم تتعيَّن لبقيت على إطلاقها ووحدتها الصرفة، ولبقيت في مقام الغيب والخفاء، ولما تحقَّقت بذلك الألوهيَّة والربوبيَّة التي هي من شؤون الحقِّ الذاتيَّة. والألوهيّة والربوبيّة لا تتحقَّقان إلَّا بالمألوه والمربوب، فلا بدَّ إذًا من الظهور لتحقيق

[1]- المصدر نفسه، ص 14.
[2]- تمهيد القواعد، مصدر سابق، ص 304.
[3]- المصدر نفسه، ص 272.
[4]- تمهيد القواعد، مصدر سابق، ص 304.
[5]- المصدر نفسه، ص 306.

المألوه والمربوب. وليس المألوه والمربوب إلا الأعيان الثابتة والماهيَّات غير المجعولة، المحتاجة إلى الوجود والظهور في الخارج، لأنّها معلومات الحقِّ الذاتيَّة، الطالبة للوجود من الموجد أزلاً وأبدًا، على قدر القابليَّة والاستعداد والاستحقاق. فوجب حينئذٍ ظهور الحقِّ تعالى بصورهم، لإعطاء كلِّ ذي حقٍّ حقَّه، كظهور النواة بالصورة الشجريَّة، وإعطاء كلِّ غصن من أغصانها ما تستوجبه من ثمار. ومن هنا يقول ابن عربي:» فنحن جعلناه بمألوهيَّتنا إلهًا... ومعناه: نحن أظهرنا بعبوديَّتنا معبوديَّته، وبأعياننا إلهيَّته، إذ لو لم يوجد موجود قطُّ، ما كان يظهر أنَّه تعالى إله. بل العلَّة الغائيَّة من إيجادنا ظهور إلهيَّته، كما نطق به:(**كنت كنزاً مخفيّاً**(...»[1].

ولأجل ذلك قال ابن عربي أيضًا: «فلا يُعرف(الحق) حتى نَعرِف، قال عليه السلام: «**من عرف نفسه، فقد عرف ربه**». أي فلا يُعرف الحقُّ من حيث أنّه إله حتى نَعرف، لتوقّف تعقّل هذه الحيثيّة التي هي النسبة إلى تعقّل المنتسبين...أي أوقف معرفة الربّ على معرفة النفس التي هي المربوب. فإن الربّ من حيث هو ربّ يقتضي المربوب»[2].

ويشير السيد حيدر الآملي إلى مسألة توقُّف تحقُّق الألوهيَّة والربوبيَّة على المظاهر أي على المألوه والمربوب فيقول: «الألوهيَّة والربوبيَّة لا يمكن ولا تتصوَّر إلَّا بوجود المألوه والمربوب. وإليه أشاروا أيضًا بقولهم: «إنّ للربوبيَّة سرًّا، لو ظهر لبطلت الربوبيَّة» ومعناه : أنّ الربوبيّة موقوفة على المربوب الذي هو (كناية عن) المظاهر الإلهيّة مطلقًا. أعني أنّ الفاعليّة موقوفة على القابليّة، لأنّ الفاعل ما لم يكن له قابل لم يكن له أيّ أثر ولا فعل. فلو ظهر هذا السرّ، أي لو بطل وارتفع، لبطلت الربوبيّة. وإبطال المظاهر وإزالتها عن الوجود مستحيل ممتنع، لأنّها شؤون ذاتيّة وخصوصيّات إلهيّة. فإبطال الربوبيّة وإزالتها يكون مستحيلاً ممتنعًا. فيكون كلّ واحد منهما، أي من الربّ والمربوب، والظاهر والمظاهر، مربوطًا بالآخر...وبالحقيقة عن هذا السرّ أخبر (الحقّ) بنفسه في قوله (بالحديث القدسيّ) المذكور: «**كنت كنزاً مخفيّاً فأحببت أن أُعرَف فخلقت الخلق**» لأنّ معناه هو أنّه: كنت ذاتًا أو وجودًا باطنًا مجرّدًا مخفيًّا، بلا مألوه ولا مربوب، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: « **ربّ إذ لا مربوب، وخالق إذ لا مخلوق، وقادر إذ لا مقدور**». «**فأحببت أن أُعرَف**» أي أردت أن أكون ظاهرًا، بمقتضى ذاتي وكمالاتي، في مظاهر أسمائي وصفاتي، حتّى لا يكون كمال في الوجود إلَّا لي. «**فخلقت الخلق**» أي ظهرت بصورهم وتعيُّناتهم، بل بأعيانهم وماهيَّاتهم، وليس في الوجود إلَّا أنا وأسمائي وصفاتي وكمالاتي. وليس من هذا في ذاتي نقصٌ، ولا في وحدتي قدحٌ، بل هذا عين كمالي ومحض عظمتي وجلالي»[3].

---

[1]- شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج1، ص 526.

[2]- المصدر نفسه.

[3]- الآملي، حيدر، رسالة نقد النقود في معرفة الوجود (المطبوعة مع جامع الأسرار)، تحقيق هنري كربين وعثمان يحيي، شركت انتشارات علمى وفرهنكى، الطبعة الثانية،1368 ش، ص665.

هذا، ولا يوجب ظهور الحقِّ واحتياجه إلى المظاهر أي نقص في ذاته، فالعارف يشبّه ظهور الحقِّ بصور الموجودات بظهور العدد «واحد» في صور الأعداد. فكما أنّ العدد «واحد» من حيث ذاته غنيٌّ عن وجود الأعداد الأخرى وعن ظهوره بصورها، كذلك الحقُّ تعالى هو غنيٌّ عن الموجودات من حيث ذاته وعن ظهوره بصورها. لكن ظهور الحقّ والعدد «واحد» إنما يكون من حيث كمالاتهما المندرجة في ذاتهما. فكما أنّ العدد «واحد» محتاج من حيث كمالاته لا ذاته إلى الأعداد ومظاهرها غير المتناهية لكي يظهر من خلالها كمالاته غير المتناهية، كذلك الحقّ تعالى محتاج بحسب كمالاته لا ذاته إلى الموجودات ومظاهرها غير المتناهية، ليظهر من خلالها كمالاته غير المتناهية. إذن «هذا الاحتياج ليس موجبًا للنقص في ذاته المقدَّسة، لأنّ الاحتياج إذا لم يكن ذاتيًّا، لم يكن نقصًا، لأنّ الاحتياج الذي هو سبب النقص، هو الاحتياج الذاتيُّ وهذا ليس بذلك فلا يكون نقصًا. فحينئذٍ كما لا يلزم النقص والكمال من وجود الأعداد وعدمها في ذات الواحد، فكذلك لا يلزم النقص والكمال من وجود الموجودات وعدمها في ذات الحقّ. وكما أنّ كمال الأعداد ونقصها يكون راجعاً إليها لا إلى الواحد الظاهر بصورها ومراتبها، فكذلك كمال الموجودات ونقصها يكون راجعًا إليها، لا الى الحقّ الظاهر بصورها ومراتبها»[1].

إلى ذلك، فإنَّ ظهور الحقِّ في صور المظاهر لا ينافي وحدته ولا يوجب التَكَثُّر في ذاته،لأن الوحدة نوعان: وحدة لا يقابلها كثرة وهي الوحدة الحقّة الحقيقيَّة التي لا يقابلها شيء، ووحدة أخرى يقابلها كثرة وهي الوحدة الأسمائيَّة التي ترجع إليها جميع الكثرات. والحقّ إذا كان واحدًا لا مقابل له، فيكون تعيُّنه إذا وتميُّزه بنفس ذاته لا بتعيُّن آخر زائد عليه، لأنه لا ثاني له حتى يتميَّز عنه. والمراد بالتميُّز هنا التشخُّص لأنَّه بلحاظ هذه الوحدة الحقيقيَّة لا مقابل له حتى يتميَّز عنه. ولكن هذا لا ينافي ظهور الحقيقة الواحدة في مراتبها المتعيّنة، والمراد بالتعيّن هنا التميّز لا التشخّص لأنه مرتبط بمقام الظهور.

والتعيُّن نوعان: تعيُّن شخصيٌّ مرتبط بمقام الواحد الشخصيِّ، وتعيُّن بمعنى التميُّز وهو مرتبط بمقام الظهور والمراتب التي له. وعليه يكون الحقُّ من جهة عين هذه التعيُّنات والأمور المتكثّرة، ومن جهة أخرى غيرها. فهو عينها من ناحية الوجود والحقيقة وغيرها من ناحية التقييد والتعيُّن. بمعنى آخر، هو عين الأشياء بظهوره فيها بملابس أسمائه وصفاته، وغيرها من خلال احتجابه عنها بذاته ووجوده المطلق. إذن «هو حقيقة واحدة لا تكثّر فيها، وكثرة ظهوراتها وصورها لا تقدح في وحدة ذاتها، وتعيّنها (أي تشخّصها) وامتيازها بذاتها لا بتعيّن زايد، عليها إذ ليس في الوجود ما يغايره ليشترك معه في شيء ويتميّز عنه بشيء، وذلك لا ينافي ظهورها في مراتبها المتعيّنة، بل هو

[1]- جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مصدر سابق، ص 191.

أصل جميع التعيّنات الصفاتيَّة والأسمائيَّة والمظاهر العلميَّة والعينيّة. ولها وحدة لا تقابل الكثرة هي أصل الوحدة المقابلة لها، وهي عين ذاتها الأحديَّة، والوحدة الأسمائية المقابلة للكثرة -التي هي ظل تلك الوحدة الأصلية الذاتية- أيضاً عينها من وجه... فكونه عين الأشياء بظهوره في ملابس أسمائه وصفاته في عالمي العلم والعين، وكونه غيرها باختفائه في ذاته واستعلائه بصفاته عمَّا يوجب النقص والشين، وتنزُّهه عن الحصر والتعيين، وتقدُّسه عن سمات الحدوث والتكوين «[1].

من هنا يقول العارف إنَّ ظهور الحق إنما كان من حيث كلّيّته لا من حيث وحدته وذاته. لأن مقام الذات ليس له اسم ولا رسم، وليس قابلاً للظهور كما ذكرنا بل هو في كمون وخفاء مطلق. وعليه فلا تكون الكثرة والأمور المتعيّنة قادحة في وحدته لأن « ظهوره تعالى في الكلّ أو بصورة الكلّ، (هو) من حيث كلّيّته ومجموعيّته، لا من حيث وحدته وذاته، لأنّ الكلّ من حيث الكلِّ لا يظهر إلَّا في الكلّ. والكلّ (هو) اسم له باعتبار الحضرة الواحديّة الأسمائيّة، لا باعتبار الحضرة الأحديّة الذاتيّة، كما قيل «أحد بالذات، كلّ بالأسماء». وإذا كان كذلك فلا يلزم من ظهوره تعالى بصورة الكلّ كثرة في ذاته ووجوده أصلاً. ويكون تعالى هو الكلّ من غير تغيير فيه، ويكون العارف صادقاً في قوله «ليس في الوجود سوى الله تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله». فالكلّ هو وبه ومنه وإليه. وأيضا لا يصدق من هذا على كلّ واحد من مظاهره أنّه هو، كما لا يصدق على كلّ واحد من أفراد الكلّ أنّه الكلّ»[2]. فللحقِّ تعالى الذي ثبت إطلاقه ووحدته، ظهور وكثرة في صور المظاهر، من حيث أسمائه وكمالاته وشؤون ذاته، وإن كان تعالى من حيث ذاته، منزّهًا عن ذلك لغناه الذاتي.

علَّة ظهور الحقِّ ومراتبه:

ظهور الحقِّ في الرؤية الكونيَّة العرفانيَّة ضروريٌّ، ولكن ظهوره تعالى ليس من حيث ذاته المقدَّسة ووجوده المطلق وهويَّته الغيبيَّة، لأنه من حيث ذاته غنيٌّ عن الظهور والبطون. فالذات الإلهيَّة من حيث وجودها المطلق في خفاء وكمون ولا يقع أيُّ بحث بشأنها، وهي باطنة بطونًا مطلقًا، وهو بطون ليس في مقابله ظهور، وهو الذي يشار إليه بضمير «هو» في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة.

فالذات الإلهيَّة في مقام كنهها لا يمكن أن تكون مبدأ لأيِّ ظهور وتعيُّن لأنه لا توجد فيها حيثيَّة غالبة وأخرى مغلوبة حتى يكون هناك مبدأ للظهور، فلا يوجد في مقام الذات اسم غالب وآخر مغلوب بل كل الأسماء موجودة بوجود واحد من غير غلبة اسم على آخر. في مقام كنه الذات تكون الذات عالمة وقادرة ورازقة وموجدة و... في وقت واحد وعلى نحو الاندماج والبساطة، وهذا معنى

[1]- شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج1، ص 31 و34.
[2]- جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مصدر سابق، ص195.

أن الأسماء في مقام كنه الذات موجودة على السويَّة أي لا توجد فيها حيثيَّة غالبة وأخرى مغلوبة، لأنه إذا صارت هناك هناك حيثيَّة غالبة وأخرى مغلوبة فهذا يعني أن هناك تعيُّنًا، والمفروض أنَّ الذات وغيب الهويَّة مقام اللَّاتعين.

ما الذي حصل حتى صارت الذات الإلهيَّة التي هي مقام اللَّاتعين منشأ للتعيُّن؟ هنا يجمع العرفاء على الحاجة إلى الواسطة لأجل الانتقال من مقام الذات إلى ما وراء الذات وهو مقام التعيُّن. وقالوا إن هذه الواسطة هي العلم؛ أي علم الحق بذاته في ذاته لذاته، فعلمه بنفسه هو الذي أوجد التعيُّن الأول، والصفة التي أوجدت هذا التعيُّن هي الوحدة الحقيقيّة، فمن خلال علم الذات بالوحدة الحقيقيَّة يحصل التعين الأول.

بمعنى آخر، إن الذات الإلهيَّة من حيث اتّصافها بالوحدة الحقيقيَّة تكون منشأ للتعيُّن الأول، ومن ثم سببًا لحصول التعيُّن الثاني. ففي مقام الذات لا يوجد صفة غالبة، أمَّا في مقام التعيُّن الأول فنجد أن هناك صفة غالبة وهي صفة الوحدة الحقيقيَّة. كما يقول ابن تركه في «تمهيد القواعد»: «اعلم أنَّ تلك الهويَّة المطلقة الواحدة بالوحدة الحقيقيَّة تلزمها النسبة العلميَّة أولاً بحصول نفسها في نفسها لنفسها (وهو التعيُّن الأول)، وتلزمها بتوسُّط هذا اللَّازم (النسبة العلميَّة) الواجبيَّة بالذات والموجبيَّة والمفيضيَّة وغيرها من الصفات المترتِّبة وغير المترتِّبة اللَّازمة لذاتها (وهو التعيُّن الثاني)»[1].

ويقول السيد حيدر أيضًا في «نقد النقود»: «أوّل تعيُّن تعيّنت به الذات كان من علمه تعالى بذاته، لأنّه إذا صار عالمًا بذاته صارت ذاته معلومة له. وكلّ معلوم لا بدّ من أن يكون معيّنًا، فيكون أوّل تعيُّنه علمه بذاته. وإذا صارت ذاته تعالى معلومة له، وصار هو عالمًا بها، فلا بدّ من أن يكون العلم واسطة بينهما (أي بين الله من حيث هو عالم، وبين ذاته المقدّسة من حيث هي معلومة له). فيكون هناك ثلاثة اعتبارات: اعتبار العلم، واعتبار المعلوم، واعتبار العالم، وهذا عين الكثرة. وإذا كان كذلك، فيكون علمه تعالى بذاته سبب تعيُّنه، وسبب تعيُّن كلّ واحد من معلوماته التي هي الأعيان والحقائق المسمّاة بالشؤون الذاتيّة. ويكون تعالى هو الفاعل والقابل حقيقة واعتبارًا لا غيره»[2].

وإذا تحقَّق التعيُّن الأول يصبح عندنا ظهور وبطون أما قبل هذا التعيُّن أي في مقام الذات والهويَّة الغيبيَّة المطلقة فلا يوجد إلّا البطون المحض الذي لا مقابل له على الإطلاق. ويطلق العرفاء على باطن التعيُّن الأول اسم الأحديَّة وعلى ظاهر التعيُّن الأول الواحديّة. فالتعيُّن الأول عندهم له بطون وظهور باطنه هو مقام الأحديَّة وظاهره هو مقام الواحديَّة. والفرق بينهما أن العلم في مقام الأحديَّة علم إجماليٌّ وفي مقام الواحديَّة علم تفصيليٌّ، وفي مقام الأحديَّة لا يوجد إلَّا وصف واحد وهو

[1]- تمهيد القواعد، مصدر سابق، ص 269.

[2]- رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، مصدر سابق، ص685.

الوحدة الحقيقيَّة، أما في مقام الواحديَّة فتوجد أسماء وصفات متعدِّدة ومتمايزة. ومقام الأحديَّة هو مقام إسقاط النسب والإضافات، أمَّا مقام الواحديَّة فهو مقام إثبات النسب والإضافات. ففي مقام الأحديَّة لا توجد كثرة على الإطلاق، أمَّا في مقام الواحديَّة فتوجد كثرة وهي كثرة أسمائيَّة. فالذات الإلهيَّة إذن «باعتبار اللَّاتعينُّ المسمَّاة بغيب الغيب، تارة والهويَّة المطلقة أخرى، يمتنع أن يعتبر فيها أمر يستلزم التعينُّ والتقيُّد ويستدعي التكثُّر والتعدُّد، فأول ما اعتبر فيها من المعاني الوصفيَّة هي الوحدة الحقيقيَّة التي لا يتصوَّر اعتبار الكثرة والمغايرة فيها بوجه من الوجوه حتى ان الكثرة لا تغاير الوحدة بالنسبة إليها وكذلك الوحدة لا تغاير الذات...(و)للوحدة (الحقيقيَّة) المعتبرة ههنا اعتبارين: أحدهما متعلّقه طرف بطون الذات وخفائها، وهو اعتبار إسقاط سائر النسب والإضافات عنها، ويسمَّى الذات به أحدًا. وثانيهما متعلِّقه طرف ظهور الذّات وانبساطها واعتبار إثبات النسب والإضافات كلّها، ويسمّى الذات به واحدًا، وبهذا الاعتبار يصير الذات منشأ الأسماء والصفات»[1]. فالوحدة بالنسبة إلى مقام الذات لا تمايز بين اعتباريها فلا يتميَّز مسمَّى الواحد فيها عن الأحد، نعم الذات باعتبار اتِّصافها بالوحدة الحقيقيَّة تستلزم تعيُّنًا يسمَّى بإصطلاح القوم التعينُّ الأول، والموجد للتعينُّ الأول هو العلم أي علم الحقِّ بذاته، وعلم الحق بذاته واحد ولكنه في مقام الأحديَّة علمٌ إجماليٌّ وفي مقام الواحديَّة علمٌ تفصيليّ.

وعلم الحقِّ بذاته يستلزم أيضًا العلم بسائر كمالات ذاته المقدَّسة وشؤونها من أسماء وصفات، وبلوازم هذه الأسماء والصفات أيضًا. كما يقول الإمام الخميني (قده): «إن علمه بذاته هو العلم بكمالات ذاته ولوازم أسمائه وصفاته لا بعلم متأخر أو علم آخر بل بالعلم المتعلق بالذات في حضرة الذات. ولولا هذا العلم البسيط في حضرة الذات لم تتحقَّق الحضرة الواحديَّة الأسمائيَّة والصفاتيَّة ولا الأعيان الثابتة المتحقّقة في الحضرة العلميَّة بالمحبّة الذاتيَّة ولا الأعيان الموجودة»[2]. والعلم بكمالات الذات يستلزم تعين هذه الكمالات أيضًا كما أن علم الذات بنفسها يستلزم تعيُّنها كما ذكرنا سابقًا، فكل معلوم متعيّن والظهورهو العلم نفسه.

وتعين كمالات الذات وشؤونها مرة يكون في مقام البطون والإجمال فتظهر بذلك الاعيان الثابتة (أي الكثرة العلميَّة) في حضرة العلم من خلال التجلّي بـ«الفيض الأقدس» بسبب الحركة الحبيَّة والعشقيَّة وهذه هي مرتبة «الجلاء» عند العرفاء، وأخرى في مقام الظهور والتفصيل فتظهر بذلك الأعيان الخارجيَّة (أي الكثرة الخلقيَّة) في حضرة الشهادة من خلال «الفيض المقدَّس»، وتسمَّى هذه المرتبة عندهم بـ«الإستجلاء»، ومن هنا يبدأ التعينُّ الثاني لأنه مرتبط بالمظاهر الخلقيَّة، أما ما قبل هذا التعينُّ فكلُّه مرتبط بالتعينُّ الأول وبالتحديد بظاهر التعينُّ الأول أي مقام الواحديَّة لأنَّه

[1]- تمهيد القواعد، مصدر سابق، ص 270.

[2]- الخميني، روح الله، شرح دعاء السحر، مؤسَّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الاولى، 1416، ص 119.

لا تمايز ولا تغاير في مقام الأحديَّة. فالفيض الإلهيُّ عند العارف ينقسم إذا إلى قسمين: الفيض الأقدس وهو التجلّي بحسب باطن الذات، وبه تظهر الأعيان الثابتة وإستعداداتها في حضرة العلم، والفيض المقدَّس وهو التجلّي بحسب ظاهر الذات، وبه تظهر الأعيان الخارجيَّة والمظاهر الخلقيَّة في حضرة العين والشهادة. فالفيض المقدّس مترتّب على الفيض الأقدس والأقدس مترتّب على الأسماء الإلهيّة والأسماء الإلهيّة مرتّبة على الكمالات الذاتيّة الأزليّة القدسيَّة. والمراد بالأقدس أي الأقدس من شوائب الكثرة الأسمائيَّة والنقائص الإمكانيَّة. يقول الميرزا الأصفهاني في الحاشية على تمهيد القواعد:

«إنَّ الكثرات كانت بوحداتها الحقيقيَّة مندمجة ومستجنّة في غيب الهويَّة وأحديَّة الجمع المشار إليها في قوله تعالى:﴿**الله الصَّمَدُ**﴾ وفي ذلك الموطن لم يكن لها تمايز وتكاثر أصلاً، بل كانت عين ذاته الأحديَّة... ثمَّ بحكم «**كنت كنزاً مخفياً، فأحببت ان اعرف**» تحرّكت بالحركة الغيبيَّة الحُبِّيّة العشقيَّة، فإنَّ غاية المحبَّة العشق، وصفاته تعالى في غاية الكمال والتمام، وتنزّلت من موطن الإجمال ومرتبة الاستجنان إلى مرتبة الظهور والبروز والتكاثر والتمايز العلمي، من غير تغيير في ذاته تعالى، بل بالتجلّي والفيضان، المسمَّى بالفيض الأقدس، فتكثَّرت وتمايزت بعضها عن بعض في علمه تعالى، وهذا مرتبة الجلاء عندهم لظهورها مفصَّلة متمايزة، وليس ذلك على الله بعزيز، فإنَّ العلوم الكثيرة والمعلومات المختلفة مندمجة ومستجنّة بوحدتها الحقيقيَّة في عقلك الإجمال إلى موطن التفصيل، متكثِّرة متمايزة بعضها عن بعض، منجلية بذلك في كمال الانجلاء، من غير تغيرٌّ في عقلك الإجمالي. فإذا كان حالك هكذا، فما ظنُّك بربك العليم القدير. ثم تطلب ظهورها لنفسها وبعضها لبعض، واستدعاء ترتّب آثارها عليها، وسعة رحمة بارئها تنزّلت من ذلك الموطن الغيبيِّ بالحركة الغيبيَّة أيضًا إلى موطن العين والشهادة، وذلك بنزول الفيض الأقدس من الأقدسيَّة عن السوائيَّة إلى المقدسيَّة المستلزمة للسوائيَّة، لظهور أحكام الإمكان، وترتُّب آثار الممكنات عليها. وهذا مرتبة الاستجلاء في عرفهم، وإلى ذلك النزول أشير في قوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ**﴾ فإن الظلَّ هو الفيض، ومدّه نزوله وانبساطه طولاً وعرضًا، علمًا وعينًا، في الغيب والشهادة»[1].

ولهذا التعيُّن الثاني أو ما يسمّيه العرفاء بـ«النفس الرحمانيّ» مراتب وتجلّيات مختلفة، فالحق يتجلَّى بالفيض المقدَّس وهو التجلّي بحسب ظاهريَّة الذات فيصل الفيض من الحضرة الإلهيَّة الجامعة للأحديَّة والواحديَّة إلى الأعيان الخارجيَّة وحضرة الشهادة، فتظهر تلك الأعيان في الخارج. والمقصود من الخارج عالم المظاهر الخلقيَّة، حيث يقسِّم العرفاء العالم إلى عالمين: عالم الصقع

[1]- تمهيد القواعد، مصدر سابق، ص 283.

الربوبيِّ وهو مقام الأحديَّة والواحديَّة أو التعيُّن الأول، وعالم المظاهر الخلقيَّة وهو عالم الشهادة والظاهر، حيث تظهر فيه التعيُّنات الخلقيَّة على قدر استعداداتها. ولهذا النفس الرحمانيِّ مراتب مختلفة في عالم الظاهر والشهادة:

أوَّلها: عالم العقل.

ثانيها: عالم الخيال.

ثالثها: عالم الطبيعة والأجسام.

وإذا أضفنا إلى هذه العوالم الثلاثة عالم الغيب أو ما يسمَّى بالتعيُّن الأول الجامع للأحديَّة والواحديَّة، فيصبح عندنا أربعة عوالم أو حضرات، والعرفاء يضيفون إليها حضرة الإنسان الكامل الجامع لكلِّ الحضرات، وهو الكون الجامع لكلِّ المراتب، فتصبح بذلك الحضرات خمسًا كما يقول الإمام الخميني (قده): «اعلم يا حبيبي أنَّ العوالم الكليَّة الخمسة ظلّ الحضرات الخمس الإلهيَّة، فتجلَّى اللّه تعالى باسمه الجامع للحضرات، فظهر في مرآة الإنسان، فإنَّ اللّه خلق آدم على صورته... وهو الإسم الأعظم والظلُّ الأرفع وخليفة اللّه في العالمين. وتجلَّى بفيضه الأقدس وظلِّه الأرفع، فظهر في ملابس الأعيان الثابتة من الغيب المطلق والحضرة العمائيَّة، ثم تجلَّى بالفيض المقدَّس والرَّحمة الواسعة والنفس الرحمانيِّ من الغيب المضاف والكنز المخفيِّ والمرتبة العمائيَّة على طريقة شيخنا العارف مدّ ظلّه في مظاهر الأرواح الجبروتيَّة والملكوتيَّة أي عالم العقول المجرَّدة والنفوس الكليَّة، ثم في مرائي عالم المثال والخيال المطلق أي عالم المُثُل المعلّقة ثم في عالم الشهادة المطلقة أي عالم الملك والطبيعة»[1].

المظهر الأتمُّ للحق:

تبيَّن من البحوث السابقة أنَّ ظهور الحقِّ وتعيُّنه على قسمين: تعيُّن تغلب عليه أحكام الوحدة والبطون، وهو المسمَّى بالتعيُّن الأول، وتعيُّن تغلب عليه أحكام الكثرة والظهور، وهو المسمَّى بالتعيُّن الثاني.

ولمَّا كانت الوحدة غالبة على الكثرة في التعيُّن الأول بسبب ظهور القاهريَّة الأحديَّة والواحديَّة، وكانت الكثرة غالبة على الوحدة في التعيُّن الثاني بسبب ظهور النفس الرحمانيِّ وتجلّيه في المراتب الخلقيَّة من العقل والخيال والجسم، أراد الحقُّ تعالى أن يظهر في مظهر جامع للكثرة والوحدة معًا ليكون على صورته كما في الحديث: "**إن الله خلق آدم على صورته**"[2]. وليكون مظهرًا كاملاً

[1]- شرح دعاء السحر، مصدر سابق، ص 120.

[2]- بحار الأنوار، مصدر سابق، ج4، ح1، ص11.

وتامًّا وخليفة حقيقيًّا له كما في قوله تعالى :﴿**إنّي جاعل في الأرض خليفة**﴾[1]، مظهرًا يكون جامعًا للحقائق الإلهيَّة والإمكانيَّة، أي جامعًا لمرتبتي الجمع والتفصيل، والوجوب والإمكان، ليغدو بحقٍّ مظهرًا للإسم الأعظم، وهذا الذي يصطلح عليه العرفاء بالحقِّ المقيّد الذي هو تجلّي الحقِّ المطلق، والإنسان الكامل، والحقيقة المحمَّديَّة، وآدم، والكون الجامع. فالوحدة الذاتيَّة "والهويَّة المطلقة لغلبة حكم الإطلاق فيها، لا يمكن أن يكون للتفصيل الأسمائيِّ فيها مجال أصلاً. وكذلك المظاهر التفصيليَّة التي هي أجزاء العالم الكبير أيضًا لغلبة حكم القيود الكونيَّة والكثرة الإمكانيَّة فيها لا يمكن أن يكون للجمعيَّة الإلهيَّة التي هي صورة الوحدة الحقيقيَّة فيها ظهور، فاقتضى الأمر الإلهيُّ أن تكون صورة اعتداليَّة ليس للوحدة الذاتية فيها غلبة، ولا للكثرة الإمكانيَّة عليها سلطنة، حتى تصلح لأن تكون مظهرًا للحقِّ من حيث تفاصيله الأسمائيَّة، وأحديَّة جمعيَّته الذاتيَّة، بسعة قابليَّتها وعموم عدالتها، وذلك هو النشأة العنصريَّة الإنسانيَّة، إذ ليس في الإمكان أجمع من الإنسان لإحاطته بالمرتبة الإطلاقيَّة الإلهيَّة والقيدية العبدية."[2].

لقد سمّي هذا الموجود بالكون الجامع لأنَّه جامع لمظهريَّة الذات في حضرة الأحديَّة، ومظهريَّة الأسماء والصفات في حضرة الواحديَّة، ومظهريَّة الأفعال في حضرة الشهادة. وبذلك كان حاصرًا لكلِّ المراتب، ومحيطًا بسائر الموجودات، لأنَّه آخر التنزُّلات والتجلّيات الإلهيَّة وعندهم قاعدة تقول:"كلُّ سافل محيط بالعالي"[3]. بمعنى أنَّه كلَّما تنزَّلنا في مراتب والوجود اشتملت هذه المرتبة النازلة على ما هو موجود في المرتبة العالية، بالإضافة إلى مختصَّات مرتبتها. فمرتبة المثال مثلاً مشتملة على ما في العقل والمثال معًا، ومرتبة الجسد مشتملة على مختصَّات الطبيعة، بالإضافة إلى عالمَي المثال والعقل. فالشيء كلَّما ازداد قيودًا ازداد كثرة، وكلَّما ازداد كثرة ازداد ظهورًا، وكلَّما ازداد ظهورًا ازداد إدراكًا. "فكل مرتبة أنزل بحسب رتبة الوجود، لا بد وأن تكون تلك القيود فيه أكثر، إذ النازل مشتمل على ما اشتمل على العالي من تلك القيود مع ما اختُصَّ به في تنزُّلاته، وكلُّ ما كان أنزل لا بد وأن يكون للخواصِّ والأحكام أشمل، وكلُّ ما كان أشمل كان أكمل، ضرورة أن الكمال هو الجامعيَّة إلى تستتبع الخلافة الإلهيَّة"[4].

ونظرًا لجامعيَّته بين الوحدة والكثرة، وبين المراتب العلويَّة والسفليَّة (من العقليَّة والمثاليَّة والطبيعيَّة)، ولكونه آخر التنزُّلات والتجلِّيات، صار أكمل الموجودات، وبسبب أكمليَّته صار المظهر التام للحقِّ الذي لا يصلح لهذه المظهريَّة التامَّة غيره. وهذا المظهر يجب أن يكون جامعًا لخواصِّ كلِّ المراتب ومحتويًا على نماذج منها، وبذلك يستحقُّ المظهريَّة التامَّة لإسم الله الأعظم. ويجدر

[1]- سورة البقرة، الآية 30.

[2]- تمهيد القواعد، مصدر سابق، ص 322.

[3]- تمهيد القواعد، مصدر سابق، ص 326.

[4]- المصدر نفسه، ص 313.

القول أنَّ المظهر الكامل للحقِّ في المدرسة العرفانيَّة "عبارة عن الكون الجامع الحاصر لجميع المظاهر التي في سائر المراتب الموجودة فيه، وهذا هو النشأة العنصريَّة الإنسانيَّة لا غير، فهي آخر تنزُّلات المظاهر الواقعة في آخر تنزُّلات المراتب. وقد عرفت أن كلَّ مظهر سافل شامل للعالي وكلَّ مرتبة سافلة شاملة لعلياها بما فيها من المظاهر، فيكون الإنسان العنصريُّ هو الحائز لسائر المراتب والمظاهر، فلا يصلح للمظهريَّة المذكورة إلَّا هو لأنَّ المظهر الكامل الذي هو عبارة عمَّا يصلح لأن يكون مرآة جامعة لجميع الحضرات الإلهيَّة والعوالم الكيانيَّة، يجب أن يكون له بحسب كلِّ مرتبة من المراتب الكليَّة المذكورة أنموذج خاصٌّ به يكون ذلك عنده كالنسخة الجامعة لسائر جزئيّات تلك المرتبة(إلهيَّة كانت أو كونيَّة) ... وذلك مختصٌّ بالنشأة العنصريَّة الإنسانيَّة. ولمَّا كانت آخر تنزُّلات الوجود، فقد حصل لها من كل مرتبة عند وصولها إليها في مرورها عليها أنموذج، ونسخة شاملة يظهر فيها جميع ما في تلك المرتبة، صالحة لأن تكون مرآة لما فيها عندها، فتكون نشأته هذه عبارة عن مجموع مشتمل على هذه النسخ والأنموذجات والمرايا مع أحديَّة جمع الجمع»[1].

أمَّا سبب كونه آخر المراتب والتنزُّلات «فلأنه لمَّا جعلت حقيقته متَّصفة بجميع الكمالات، جامعة لحقائقها، وجب أن توجد الحقائق كلُّها في الخارج قبل وجوده، حتى يمرَّ عند تنزُّلاته عليها، فيتَّصف بمعانيها طورًا بعد طور من أطوار الروحانيَّات والسماويَّات والعنصريَّات، إلى أن تظهر في صورته النوعيَّة الحسّيَّة، والمعاني النازلة عليه من الحضرات الأسمائيَّة، لا بدَّ من أن تمرَّ على هذه الوسائط أيضًا حتى تصل إليه وتكمله. وذلك المرور إنما هو لتهيئة استعداده للكمالات اللَّائقة به، ولاجتماع ما فصل من مقام جمعه من الحقائق والخصائص فيه، وللإشهاد والإطلاع على ما أريد أن يكون خليفة عليه»[2].

بذلك استحقَّ الإنسان أن يكون المظهر التامَّ للحقِّ ولإسمه الأعظم. ولمَّا كان اسم «**الله**» الأعظم مشتملاً على جميع الأسماء، ومقدّمًا بالذات عليها ومتجليًا فيها بحسب المراتب الإلهيَّة ومظاهرها، فإنَّ مظهره التامَّ أيضًا الذي هو الإنسان الكامل يجب أن يكون مقدّمًا على جميع المظاهر، ومتجلّيًا فيها أيضًا بحسب مراتبه، ولهذا صارت حقائق العالم في حضرة العلم والشهادة كلها مظاهر الحقيقة الإنسانيَّة التي هي بدورها مظهر الاسم الأعظم «**الله**»، وصار لهذه الحقيقة مظاهر في كلِّ العوالم. ففي الحضرة العلميَّة ظهرت أولاً بصورة كليَّة إجمالية فكانت الحقيقة المحمَّديَّة التي هي حقيقة النوع الإنساني، ومن ثم بصورة تفصيليَّة فكانت العين الثابتة للإنسان الكامل الجامعة لجميع الأعيان الثابتة، ثمَّ ظهرت في حضرة العين والشهادة فكانت في عالم الجبروت (وهو عالم الأرواح والعقول) العقل الأول وهو أول موجود في نشأة الخلق والذي قال عنه رسول الله(ص):»«**أول ما**

[1]- المصدر نفسه، ص 360.

[2]- شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج 1، ص 244.

خلق الله العقل»»[1]. ثمَّ ظهرت هذه الحقيقة الإنسانيَّة في عالم الملكوت وهو عالم النفوس فكانت النفس الكليَّة التي تتولَّد منها النفوس الجزئيَّة، وفي النهاية ظهرت في عالم الملك والطبيعة فكان آدم أبو البشر.

يقول القيصري في شرح «الفصوص»: «الحقُّ تعالى لمَّا تجلّى لذاته بذاته، وشاهد جميع صفاته وكمالاته في ذاته، وأراد أن يشاهدها في حقيقة تكون له كالمرآة، أوجد الحقيقة المحمَّديَّة التي هي حقيقة هذا النوع الإنسانيِّ في الحضرة العلميَّة، فوجدت حقائق العالم كلّها بوجودها وجودًا إجماليًّا لاشتمالها عليها من حيث مضاهاتها للمرتبة الإلهيَّة الجامعة للأسماء كلِّها، ثم أوجدها فيها وجودًا تفصيليًّا، فصارت أعيانًا ثابتة. وأما في العين...فمظهره الأول في عالم الجبروت هو الروح الكليّ المسمَّى بالعقل الأول...وفي عالم الملكوت هو النفس الكليَّة...وفي عالم الملك هو آدم أبو البشر»[2]. وهكذا طابق العالم الكبير الكونيُّ العالم الصغير الإنسانيَّ، وصار الإنسان الكامل خليفة الحقِّ، والمظهر الأتمَّ لأسمائه وصفاته، والواسطة بينه وبين خلقه، والوسيلة التي من خلالها يحفظهم، ولذلك كلِّه اختصَّه تعالى بخزائن علمه وودائع أسراره كما قال تعالى في كتابه: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾[3].

المنهج العرفانيُّ للوصول إلى الحقّ:

عند العارف، لا وجود لغير الله في عالم الوجود، وكلُّ ما سواه إنَّما هو آية ومظهر له. ومظاهره، سواء الآفاقيَّة منها أم الأنفسيَّة، ليست سوى آيات دالَّة على وجوده المقدَّس. ولذا قال عزَّ اسمه في كتابه الكريم: ﴿**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيَّن لهم أنه الحقّ**﴾[4]، فمشاهدة الآيات الإلهيَّة يفضي إلى نتيجة واحدة هي: أنَّ هذه الآيات ليست سوى الحقِّ المتجلّي فيها كلٌّ بحسبها، وهي المرايا التي تُري جمال الذات المقدَّسة للحقِّ جلَّ وعلا. ومن هنا صار بالإمكان رؤية الحقِّ ومعرفته من خلال آياته ومظاهره، أمَّا ذاته فهي غير قابلة للإدراك والمشاهدة أصلاً.

هكذا صار همُّ العارف الوصول إلى هذه الرؤية والمعرفة التي قال عنها رسول الله(ص):"**اللهم أرني الأشياء كما هي**"[5]، أي كما هي عليه من المظهريَّة والآياتيَّة له. فهمُّه وحرصه الدائم هو رؤية الحقِّ والوصول إليه، بمعنى الوصول إلى أسمائه وصفاته والفناء فيه في نهاية المطاف بعد حصول التقوى الكاملة والتوجُّه التام نحو الحقِّ وحده، ليكون مصداقًا لقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾[6]. ولكنَّ العارف حريص على أن يكون لقاؤه بالحقِّ من خلال

[1]- بحار الأنوار، مصدر سابق، ج1، ح9، ص 97.
[2]- شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج 1، ص 240 و 306.
[3]- سورة البقرة، الآية 31.
[4]- سورة فصلت، الآية 53.
[5]- حمزة، الفناري، مصباح الأنس، تصحيح محمد خواجوي، انتشارات مولى، طهران، الطبعة الأولى، 1374ش، ص220.
[6]- سورة الإنشقاق، الآية 6.

تجلّي الحقِّ له بأسمائه الجماليَّة التي تعني النعيم والسعادة، من دون الأسماء الجلاليَّة التي تعني العذاب والنقمة.

ويحول دون تحقُّق هذا الهدف موانع تمنع من بلوغ هذه الغاية الشريفة يختصرها العرفاء بكلمة هي: "حب النفس" و"الأنا". فالأنانيَّة وحب النفس يمثِّلان العائق الأكبر أمام رؤية تجلّيات الحقِّ والفناء فيه لأنَّها باختصار تثبت مبدأ الغير الذي يقابل الحقَّ، وتجعل للإنسان قبلة ووجهة أخرى غير الحقِّ، مع أنَّ العارف الحقيقيَّ وجهته دائمًا الحقُّ الذي لا يرى ولا يشاهد غيره حيث لسان حاله قوله تعالى: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾[1].

أمَّا المحبُّ لنفسه فلا يرى نفسه ويتعلق بها فحسب بل ينسب إليها التأثير والكمال أيضًا. وهذا الحبُّ هو منشأ حبِّ الدنيا التي هي رأس كلِّ خطيئة كما في الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام أنَّه قال: "**حب الدنيا رأس كلِّ خطيئة**"[2]. فما هو "مذموم وأساس جميع ألوان الشقاء والعذاب والمهالك ورأس جميع ألوان الخطايا والذنوب، إنَّما هو حب الدنيا الناشئ من حب النفس"[3]. فالذنوب والمعاصي إذًا مردُّها إلى حبِّ الدنيا والتعلُّق بها، وحبُّ الدنيا منشؤه حبُّ النفس كما ذكرنا. ويشرح الإمام الخميني(قده) المراد الحقيقيَّ من لقاء الله فيقول: "إنَّ الآيات والأخبار الواردة في لقاء الله صراحة أو كناية وإشارة، كثيرة...ولا بدَّ من أن تعرف بأنَّه ليس مقصودًا من أجاز فتح الطريق على لقاء الله ومشاهدة جمال الحق وجلاله، جواز اكتناه التعرُّف -على الحقيقة والذات- ذاته المقدَّس، أو إمكان الإحاطة في العلم الحضوريِّ والمشاهدة العينيَّة الروحانيَّة، على ذاته المحيط بكلِّ شيء على الإطلاق، فإنَّ امتناع الاكتناه لذاته المقدَّس بالفكر في العلم الكليِّ -الفلسفة- وامتناع الإحاطة بالبصيرة في العرفان، من الأمور البرهانيَّة، ومتَّفق عليه لدى جميع العقلاء، وأرباب القلوب والمعارف.

بل المقصود لدى من يدَّعي مقام لقاء الله هو: أنه بعد حصول التقوى التامَّة والكاملة، وانصراف القلب نهائيًّا عن جميع العوالم، ورفض التوجُّه نحو النشأتين -المُلك والملكوت- ووطأ الأنانيَّة والإنيَّة، والإقبال الكليُّ نحو الحقِّ المتعالي وأسماء ذاته المقدَّس وصفاته، والانصهار في عشق ذاته المقدَّس وحبّه، وتحمُّل جهد وترويض القلب، يحصل صفاء في القلب لدى السالك يبعث على تجلّي أسمائه وصفاته، وتمزُّق الحُجُب الغليظة التي أسدلت بين العبد من جهة والأسماء والصفات من جهة أخرى، والفناء في الأسماء والصفات، والتعلُّق بعزِّ قدسه وجلاله والتدلّي التامّ بذاته. وفي

---

[1]- سورة الأنعام، الآية 79.

[2]- بحار الأنوار، مصدر سابق، ج70، ح62، ص90.

[3]- الخميني، روح الله، وصايا عرفانيَّة، مركز بقيَّة الله الأعظم، بيروت، الطبعة الأولى،1998م، ص 22.

هذا الحال، لا يوجد حاجز بين روح السالك المقدَّسة والحقِّ المتعالي سوى حجاب الأسماء والصفات. ويمكن أن يرفع الستار النوري للأسماء والصفات لبعض أرباب السلوك أيضًا، وينال التجلّيات الذاتيَّة الغيبيَّة، ويرى نفسه متدلّيًا ومتعلّقًا بالذات المقدَّس، ويشهد الإحاطة القيوميَّة للحقِّ والفناء الذاتيِّ لنفسه، ويرى بالعيان أنَّ وجوده ووجود كافَّة الكائنات، ظلًّا للحقِّ المتعالي»[1].

من هنا، يجمع العرفاء على مبدأ أساسيٍّ يمكن من خلاله أن ينطلق السالك في رحلته نحو الحقِّ والذي من دونه لا سفر أصلاً ولا سلوك، وهو مبدأ تهذيب النفس وتصفيتها، حتى تتمكَّن من خرق الحُجُب الظلمانيَّة والنورانيَّة لتصل بعدها إلى لقاء الحقِّ وإلى معدن العظمة كما في مناجاة الإمام علي عليه السلام الشعبانيَّة: «**إلهي هَبْ لي كَمَالَ الانْقطَاعِ إلَيْكَ، وَأَنِر أَبْصَارَ قُلوبِنَا بضياءِ نَظَرِها إلَيْكَ حَتّى تَخْرِقَ أَبْصَارُ القُلوبِ حُجُبَ النُّورِ فَتَصلَ إلَى مَعْدنِ العَظَمَةِ وَتَصيرَ أَرْوَاحُنَا مُعَلَّقَةً بِعزِّ قُدْسِكَ. إلهِي وَاجْعَلْنِي مِمَّنْ نَادَيْتَهُ فأجابَكَ وَلاحَظْتَهُ فَصَعِقَ لِجَلالِكَ فَنَاجَيْتَهُ سِرّاً وعَمِلَ لَكَ جَهْراً**»[2].

فتهذيب النفس وتزكيتها من الأهواء والأخلاق الرذيلة وتنزيهها عن الذنوب الكبيرة والصغيرة، هو الأصل الذي يبني عليه العرفاء منهجهم العمليَّ في السلوك إلى الله. ويعرِّفه القاساني في «شرح منازل السائرين» بأنَّه:»التخليص من دنس الطبائع ولوث العلائق»[3]. ويعرِّفه الإمام الخميني بأنَّه:»عبارة عن انتصار الإنسان على قواه الظاهريَّة، وجعلها تأتمر بأمر الخالق، وتطهير المملكة من دنس وجود قوى الشيطان وجنوده»[4]. ولقد قرن الحقُّ تعالى في كتابه الكريم الفوز والفلاح بتهذيب النفس وتزكيتها حيث قال: ﴿**ونفس وما سوَّاها، فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكَّاها، وقد خاب من دسَّاها**﴾[5]. فالعارف الحقيقيُّ في هذه الدنيا في حالة سلوك وسفر نحو الحقِّ للفوز بلقائه، وزاد هذا السفر كما يقول العلاَّمة الطهرانيُّ في رسالة «لب اللباب»: «هو المجاهدة والرياضة النفسانيَّة، ولأنَّ قطع علائق المادَّة صعب جدًّا، (فإنه) يتمُّ التخلُّص من وشائج عالم الكثرة بالتدريج حتى يتمَّ السفر من عالم الطبع»[6].

أمَّا البرنامج العمليُّ لتهذيب النفس عند العارف فيكمن في مخالفة أهواء النفس والعمل على خلاف ما تطلبه وتريده، لأنَّ النفس بطبيعتها أمَّارة بالسوء، ميّالة إلى اللهو والجري وراء زينة الحياة الدنيا، ممَّا يصرفها عن الوجهة الحقيقيَّة التي خلقت لأجلها. وعليه فإنَّ: «معالجة الأمراض النفسانيَّة، وتخليص النفس من الأخلاق الرديَّة المهلكة، وتجريدها عن العادات الخبيثة المظلمة لا يمكن من دون اتِّصافها بملكات مُرضِية وعادات حسنة تقابل الأخلاق الذميمة والصفات الخبيثة،

[1]- الخميني، روح الله، الأربعون حديثًا، ترجمة محمد الغروي، دار التعارف، بيروت، الطبعة السادسة، 1988، ص504.
[2]- أمير المؤمنين علي ابن ابي طالب(ع):المناجاة الشعبانيَّة.
[3]- القاساني، عبد الرزاق، شرح منازل السائرين، دار المجتبى، بيروت،1995م، ص 95.
[4]- الأربعون حديثًا، مصدر سابق، ص32.
[5]- سورة الشمس، الآيات 7-10.
[6]- الطهراني، محمد حسين، رسالة لب اللباب في سير وسلوك أولي الألباب، دار المحجَّة البيضاء، بيروت،1417ق، ص 19.

فإن دفع أحد الضدَّين لا يمكن إلاَّ بالضدِّ الآخر»[1]. ويشرح الإمام الخمينيُّ (قده) برنامج معالجة المفاسد الأخلاقيَّة ويلخِّصه بالتالي: «أفضل علاج لدفع المفاسد الأخلاقيَّة، هو ما ذكره علماء الأخلاق وأهل السلوك، وهو أن تأخذ كلُّ واحدة من الملكات القبيحة التي تراها في نفسك، وتنهض بعزم على مخالفة النفس إلى أمد، وتعمل عكس ما ترجوه وتتطلبه منك تلك الملكة الرذيلة»[2].

ومخالفة النفس لا تتمُّ بشكل عشوائيٍّ وبحسب رغبة النفس، وإلاَّ فإنَّ السالك سيعود ليقع في المشكلة نفسها التي هرب منها. بل إنَّ مخالفة النفس لا بدَّ من أن تخضع لبرنامج واضح عنوانه التقوى والطاعة لله. فالطريق السليم لمخالفة النفس هو من خلال اتّباع الشريعة التي وضعها خالق هذا الإنسان العارف بشؤون وأحاوله. فالسالك عندما يلتزم بأحكام الله فسوف يكون في حالة طاعة وعبوديَّة للربِّ ومخالفة للنفس وأهوائها، أمَّا إذا كان مطيعًا لنفسه ومخالفًا لربِّه فسيكون مصداقًا لقوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾[3]. وعليه فإنَّ «وسيلة الخلاص من العذاب تنحصر في أمرين: الأول: الإتيان بما يصلح النفس ويجعلها سليمة. والآخر: هو الامتناع عن كلِّ ما يضرُّها ويؤلمها. ومن المعلوم أنَّ ضرر المحرَّمات أكثر تأثيراً في النفس من أيِّ شيءٍ آخر، ولهذا كانت محرَّمة، كما أنَّ الواجبات لها أكبر الأثر في مصلحة الأمور، ولهذا كانت واجبة وأفضل من أيِّ شيء، ومقدَّمة على كلِّ هدف، وممهِّدة للتطوُّر إلى ما هو أحسن. إنَّ الطريق الوحيد إلى المقامات والمدارج الإنسانيَّة يمرُّ عبر هاتين المرحلتين، بحيث أنَّ من يواظب عليهما يكون من الناجين السعداء، وأهمُّهما هي التقوى من المحرَّمات»[4]. والتقوى عن المحرَّمات لا تحصل إلاَّ بطاعة الله واتِّباع شريعته والدخول في إرادته التشريعيَّة إلى حدِّ الفناء التامِّ فيها بحيث لا يبقى لإرادة السالك باقية على قاعدة (ليس لك من الأمر شيء)، ليصبح على صورة الحقِّ ومظهريَّته بحسب قابليَّاته واستعداداته. «عبدي اطِعني تكُن مثلي تقُل للشيء كن فيكون»[5].

وهذه التقوى[6] ليست على مرتبة واحدة بل تختلف أحكامها باختلاف مقامات السالكين؛ «فتقوى العامَّة إذًا تكون من المحرمات، وتقوى الخاصَّة تكون من المشتهيات، وتقوى الزاهدين من حبِّ الدنيا، والمخلصين من حبِّ الذَّات، والمنجذبين من كثرة ظهور الأفعال، والفانين من كثرة الأسماء، والواصلين من التوجُّه إلى الفناء، والمتمكّنين من التلوينات».

---

[1]- تمهيد القواعد، مصدر سابق، ص388.
[2]- الأربعون حديثًا، مصدر سابق، ص 53.
[3]- الجاثية: 23.
[4]- الأربعون حديثًا، مصدر سابق، ص 254.
[5]- بحار الأنوار، مصدر سابق، ج90، ص 376.
[6]- الأربعون حديثًا، مصدر سابق، ص 252.

قائمة المصادر والمراجع:

1. الآملي، حيدر، المقدّمات من كتاب نص النصوص، تصحيح وتقديم هنري كربان وعثمان يحيى، إنتشارات طوس، الطبعة الثانية،1367ش.
2. الآملي، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، تحقيق هنري كربان وعثمان يحي، انتشارات علمى وفرهنكي، الطبعة الثانية، 1368 ش.
3. الآملي، حيدر، رسالة نقد النقود في معرفة الوجود (المطبوعة مع جامع الأسرار)، تحقيق هنري كربين وعثمان يحيي، شركت انتشارات علمى وفرهنكى، الطبعة الثانية، 1368 ش.
4. الخميني، روح الله، شرح دعاء السحر، مؤسَّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الاولى، 1416.
5. الخميني، روح الله، الأربعون حديثًا، ترجمة محمد الغروي، دار التعارف، بيروت، الطبعة السادسة، 1988.
6. الخميني، روح الله، مصباح الهداية الى الخلافة والولاية، مقدّمة السيد جلال الدين الأشتياني، مؤسَّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الثالثة.
7. الخميني، روح الله، وصايا عرفانيَّة، مركز بقيَّة الله الأعظم، بيروت، الطبعة الأولى،1998م.
8. الطهراني، محمد حسين، رسالة لب اللباب في سير وسلوك أولي الألباب، دار المحجَّة البيضاء، بيروت،1417ق.
9. القاساني، عبد الرزاق، شرح منازل السائرين، دار المجتبى، بيروت،1995م.
10. القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، تحقيق آية الله حسن زادة الآملي، بوستان كتاب، قم، الطبعة الأولى، 1424ق، ج 1.
11. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسَّسة الوفاء، بيروت،1404 هـ ق، ج4،ح5.
12. أمير المؤمنين علي ابن ابي طالب عليه السلام:المناجاة الشعبانيَّة.
13. حمزة، الفناري، مصباح الأنس، تصحيح محمد خواجوي، انتشارات مولى، طهران، الطبعة الأولى، 1374ش.
14. صائن الدين، ابن تركه الأصفهاني، تمهيد القواعد، تقديم وتصحيح جلال الأشتياني، بوستان كتاب، قم، الطبعة الثالثة، 1381ش.

المكانة الميتافيزيقية للجسم الطبيعي في فلسفة ملّا صدرا

دراسة مقارنة بصدد التحوُّل المستمرُّ للـ«الذرَّات»

فريد حجتي باحث في الفلسفة المقارنة، جامعة قم – إيران
مهدي منفرد أستاذ مساعد في قسم الفلسفة
حبيب الله رزمي أستاذ في قسم الفيزياء

ملخص إجمالي:

تخضع الأشياء في النظريَّة الكوانتوميَّة لحالة تغيُّر مستمرٍّ ينشأ من أصل عدم القاطعيَّة، وتكون الذرَّة مع ما تحمل من أمواج تابعة للزمان. حتّى أنَّ هذه التبعيّة تجعل الذرَّة المتحرِّرة خاضعة للتحوُّل المستمرّ والدائم، فتكون حالتها غير متعيِّنة وبالتالي متبدِّلة. كذلك الأمر في نظريَات المدارات الكوانتوميَّة النسبيَّة، يعطي مفهوم الذرَّة والموج المغلق الأصالة لشيء مغلق يطلق عليه "المدار". وهذا الشيء يمتاز بعدم استقرار دائم في حالاته الأساسيَّة (الخلاء الكوانتومي). ومن جهة أخرى، يجري الحديث عن موضوع تحوُّل الجسم في فلسفة ملّا صدرا في قالب الحركة الذاتيَّة والتكامليَّة.

نعمل في هذا البحث*، وبالاستعانة بالمصادر الأساسيَّة في مجالَي الفلسفة الصدرائيَّة والفيزياء الحديثة، على إنجاز دراسة مقارنة بين ميتافيزيقا الحكيم الإلهي ملا صدرا والفيزياء الحديثة. وسنحاول أن نثبت في النتيجة، أنَّ تحوُّل الجسم الطبيعيّ في الفلسفة الصدرائيَّة لا يدلُّ على تحقُّق الوجود وفقدانه، كذلك الأمر في موضوع تحوُّل وتغيُّر الذرَّات الكوانتوميَّة، أو خلق وفناء الذرَّات الأساسيَّة، حيث يمكن المقارنة بين المسألتين انطلاقًا من نظريّة المدارات الكوانتوميَّة. وإلى ذلك انطلاقًا من عدم القاطعيَّة الكوانتوميَّة، حيث تحتفظ الذرَّة بوضع واحد في زمانين ونظريَّة الحركة الجوهريَّة الصدرائيَّة التي توضح الحركة انطلاقًا من الزمان.

* * *

مفردات مفتاحيَّة: ملّا صدرا ـ الحركة الجوهريَّة ـ الجسم الطبيعيّ ـ نظريَّة الكوانتوم ـ نظريَّة المدارات الكوانتوميَّة ـ أصل عدم القاطعيَّة.

مقدّمة:

دأب الفلاسفة باستمرار على البحث عن طريق لتبرير التحوُّل والحركة في عالم الطبيعة (باعتبار أنَّ عالم الطبيعة أحد مراتب الوجود). واختلفت طرق الوصول إلى هذا الهدف عندهم باختلاف المباني الفلسفيَّة التي اعتمدوا عليها، في النظام الفلسفي المشَّائيِّ، على سبيل المثال. ففي كلّ حركة وبحسب الغرض الذهنيّ، هناك أمر ثابت يجب أن يكون موجودًا في مراحل التحوّل والتغيير كافَّة، أطلق عليه أرسطو وابن سينا اسم "المادّة الأولى" أو "الهيولى"[1].

كذلك كان أرسطو صاحب رؤية خاصَّة في هذا السياق، فاعتُبِر مؤسِّسًا لنظريّة التركيب الانضماميِّ للأجسام من المادَّة والصورة[2]. وتتحقّق الحركة في النظام المشَّائيِّ من خلال فناء صورة وخلق صورة أخرى. أمّا في النظام الفلسفيِّ الصدرائيِّ، فإنَّ للوجود مراتبَ مختلفة تُفاض من واجب الموجود انطلاقًا من نظريَّتي أصالة الوجود، والتشكيك فيه. وتختتم هذه المراتب بأضعفها وأدناها؛ أي "المادّة الأولى" أو "الهيولى"، وهي المرتبة اللَّامستقرّة، حيث تكون أجزاؤها غائبة بعضها عن بعض في تحقّقها، إلَّا أنَّها متَّصلة.

الوجود من وجهة نظر الملَّا صدرا قسمان: وجود ثابت ووجود سيّال. وقد اعتبر أنَّ الوجود السيَّال متَّصل الأجزاء، يتكامل أثناء الحركة على امتداد الزمان، وبالتالي فهو صاحب وحدة اتِّصاليَّة وشخصيَّة، وبهذا النحو تمكَّن من الاستدلال على بقاء الموضوع مع وجود الحركة في الجوهر[3]. كما اعتبر أنَّ "الجسم"، هو خلاصة التركيب الاتِّحادي بين المادَّة والصورة، فهما جوهران متَّحدان من ناحية الوجود في الخارج[4].

في الإطار عينه، قدّمت حكمة الإشراق رؤية خاصَّة حول الجسم، فالجسم الطبيعيُّ في هذه الحكمة، ليس جوهرًا مركَّبًا من مادّة وصورة، بل من جوهر وعرض. وفي الفيزياء الجديدة احتلّ موضوع الحركة وعلاقتها الوثيقة بالجسم أهميّة كبيرة، فبعد نيوتن - وعرضه نظريَّة ظهور الأنواع وعلى أساس مبدئيَّة الفعل وردَّة الفعل الميكانيكيَّة- وما قدَّمه من أفكار جديدة حول الطبيعة، ضعفت قضيَّة شرح الجسم على أساس ثنائيَّة المادَّة والصورة. وقد بدأ المفكِّرون البحث عن المادَّة ضمن شروط طبيعيَّة ومخبريَّة خاصَّة؛ ممَّا مهَّد الأرضيَّة لتحليل صور المادَّة المختلفة، وكشف النقاب من خواصِّها الظاهريَّة، حيث برزت العناصر الكيميائيَّة. ومع مرور الوقت، وبعد الجهود التي بذلها بعض المفكِّرين من أمثال دالتون، تامسون، رادرفورد و... حتَّى بداية القرن العشرين، تمَّ

---

[1]- (ابن سينا، 1376، ص123؛ Aristotle, 1995, p.1005).
[2]- (أرسطو، 1377، ص223)
[3]- (ملاّ صدرا، 1378، ص82)
[4]- (ملاّ صدرا، 1981م، ج5، ص283)

التعرُّف على الأجزاء الثلاثة المؤلِّفة للذرَّة (الإلكترون، البروتون والنيوترون)[1].

ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ اكتشاف أجزاء الذرّة هذه ساعد الفيزيائيّين على تقديم نموذج عن الذرَّة. فبعدما فشل الفيزيائيّون التقليديّون حتّى أوائل القرن العشرين، في تقديم نموذج يتلاءم مع النتائج التي حصلت في المختبرات، جرى حلّ المشكلة مع فيزياء كوانتوم، انطلاقًا من الأعمال التي قدّمها ماكس بلانك[2]. وظهرت على أثر ذلك، بعض النظريَّات والأفكار من جملتها نظريَّة أينشتاين في توضيح آثار الفوتو إلكترونيك[3]نموذج بور الذريّ[4]، أصل عدم القاطعيَّة عند هايزنبرغ[5]، نظريَّة تموُّج الذرَّات المادّيَّة في نظريَّة لوي دوبروى[6]، معادلة شرود ينكر[7]...

وبناءً على نظريّة كوانتوم، فإنّ للأشياء (الذرَّات) التابعة للأتمّ تمتلك خاصيَّة ثنائيَّة التموُّج، وهذا يعني نوعًا من التمازج بين توضيح ماهيَّة الجسم ومفهوم الحركة.

يجدر القول أنَّ تموُّج الذرَّات في الفهم الكوانتومي لا يشبه التموُّج الكلاسيكيَّ التقليديَّ (الحركة المتقلِّبة أو ما يعبرَّ عنها بالمتموِّجة)، بل هو تموُّج من نوع آخر تحدَّث عنه شرودينكر، ويختلف عن المعادلات الكلاسيكيّة والمعروفة في الأمواج، ويُبنى على أصل عدم القاطعيَّة عند هايزنبرغ، وهذا يعني أنّ الأشياء الكوانتوميّة ليس لها مكان وسرعة محدَّدان، وهي في حالة تحوُّل وتغيير مستمرٍّ لحالتها الفيزيائيَّة حتّى عند تحرُّرها الكامل (أي عندما تكون غير متأثِّرة بعامل خارجيّ).

وفي هذا السير التحوُّلي، يكون تموّج الذرَّة تابعًا للتموُّج الحاصل في اللحظة السابقة، والحالة السابقة كذلك بالنسبة إلى اللّاحقة، وهو التحوُّل الزمانيُّ الذي يجري بناءً على معادلة الديفرانسيل الزمانيّة عند شرودينكر[8].

سنحاول في هذا المقال إجراء مقارنة بين موضوع الحركة من وجهة نظر الحكمة المتعالية، وما توصَّلت إليه آخر نتائج الفيزياء الكوانتوميَّة حول الحركة، وللوصول إلى هذا الهدف، لا بدَّ من حصول مسائل ثلاث: اختلاف المبادئ بين الحكمة المتعالية والفيزياء الكوانتوميّة، الوصول إلى لغة مشتركة تتيح القيام بعمليّة المقارنة، والوصول إلى أهداف المقارنة.

في الفلسفة المقارنة، تجري المقارنة بين تمام فلسفة على فلسفة أخرى أو على تاريخ الفلسفة،

---

[1] - (پانوماریف، 1359، ص14-51)

[2] - planck, 1901, p.533.

[3] - Einstein, 1905, p.132،

[4] - Bohv, 1913a, pp. 124-; Bohv, 1913b, pp.476502-; Bohv, 1913c, pp.857- 875)

[5] - Heisenberg, 1927, pp.172 -198.

[6] - De Broglie, 1923, p.540.

[7] - Schrodinger, 1926, pp. 1049 -1070.

[8] - Sukurai, 1994, p.86.

ويتحقَّق هذا الأمر المهمُّ مع وجود لغة مشتركة بين الفلاسفة وفلسفاتهم[13][1]. وعلى هذا الأساس، فعند المقارنة بين التحوُّل المستمرِّ والدائم لتموُّج الأشياء (الذرَّات) الكوانتوميَّة المغلقة، وخلق وفناء الذرَّات في نظريَّة المدارات الكوانتوميَّة النسبيَّة وبين الحركة الذاتيَّة والمستمرَّة للجسم الطبيعيِّ في الفلسفة الصدرائيَّة، ينبغي البحث عن أوجه الاشتراك والاختلاف الظاهريَّة بين المجالين، بالإضافة إلى المقارنة في التماميَّة والبحث في مبادئ وأصول هذين الاتّجاهين.

بناءً على ما تقدّم، يتضمَّن هذا المقال ثلاثة أقسام عامّة:

القسم الأوّل: يدرس المبادئ الفيزيائيَّة التي يحتاجها البحث، حيث نوضح فيه الحركة في الذرَّات الأساسيَّة، ومن ثمّ نبيّن موضوع الحركة في الذرَّات الكوانتوميَّة، بالإضافة إلى تحليل نظريَّة المدارات الكوانتوميَّة ومسائل والخلق والفناء في هذه النظريّة.

القسم الثاني: يدرس مسألة التحوُّل في الجسم الفلسفيِّ من وجهة نظر ملّا صدرا، بالإضافة إلى تعريف الجسم في الفلسفة ومختلف آراء الفلاسفة حول الجسم الطبيعيّ ممّا يساهم في التعرُّف على إبداعات هذا الفيلسوف العظيم على المستوى الفلسفيِّ، وبعد التدقيق في مسألة التغيير والتحوُّل في الجسم الطبيعيّ، وانطلاقًا من التعريف المقدَّم سنعمد إلى دراسة الحركة الجوهريَّة عنده باعتبارها الطرف الثاني للمقارنة.

القسم الثالث والأخير: يجري مقارنة بين تحوُّل الجسم الطبيعيِّ في فلسفة ملّا صدرا والذرَّات الكوانتوميّة، ويقدِّم شرحًا للغة المشتركة بين الاتجاهين ونقاط المقارنة بينهما.

ممَّا لا شكّ فيه أنَّ توضيح ماهيَّة الجسم قد امتزج بمفهوم الحركة في الفلسفة والفيزياء، ويبدو أنَّ التحوُّل والتغيير الدائم للذرَّات في عالم الكوانتوم أو ما يمكن أن يُعبرَّ عنه بشكل أكثر تطوُّرًا، خلق وفناء الذرَّات في عالم نظريّة المدارات الكوانتوميّة، والتي تطرح عند تقييم النسبيَّة في نظرية كوانتوم، يمتلك مواءمة وتناسقًا واضحًا مع التحوُّل والتحرُّك الدائم والتكامليِّ في فلسفة ملّا صدرا. طبعًا، الحركة الجوهريَّة الصدرائيَّة - طبق بعض القراءات - لا تختصّ بعالم المادَّة، بل تتضمَّن عالم المثال وحتّى عالم المجرَّدات طبق آراء أخرى[14][2]، ومع ذلك وطبقًا لكلِّ القراءات، فإنّ حصول التحوُّل التدريجيَّ والتكامليَّ في عالم المادّة أمر مُسلَّم به، وكذلك في خصوص الفيزياء الكوانتوميّة المنحصرة بعالم المادّة والماديّات.

بشكل عام، يمكن القول أنَّ كلاًّ من الفلسفة والعلوم التجريبيّة، قدّما مساعدات كبيرة في تقدّم وارتقاء أحدهما الآخر، وكانت النتيجة الارتقاء بمستوى المعرفة البشريَّة حول عالم الوجود،

[1] - (منفرد، 1394، ص25).

[2] - (فياضي، 1389، ص260-265).

وفي هذا الإطار هناك الكثير من الموضوعات، والتي يمكن من خلال تتبُّعها الفلسفيِّ والعلميِّ، الوصول إلى جوانب عديدة ومتنوِّعة منها. وقد شهدت العقود الأخيرة جهودًا حثيثة في مسألة العلاقة التي تربط الفلسفة الصدرائيَّة والفيزياء الحديثة، خصوصًا الميكانيك الكوانتومي[1]. طبعًا الاتّجاه الحاكم على هذه العلاقة هو نقد النظريَّة الكوانتوميّة ، بسبب بعض التحدّيات من قبيل نقض العليّة المبتنية على أصل عدم القاطعيّة أو نقد الواقعيّة وأمثال ذلك.

مع العلم، أنّ النظريّة الكوانتوميّة كانت ناجحة وموفّقة حتّى الآن في القراءة التجريبيَّة للظواهر الميكروسكوبيّة، وحتّى لو اعتبرناها نظريّة غير كاملة، إلّا أنّه في حدود التنظير قد يمكن الاستفادة ممَّا تملكه الفلسفة الإسلاميّة، ولاسيَّما الصدرائيَّة من غنى. وسنعمل في هذا المقال على نوع من المقارنة، لا بل الأكثر من ذلك على "تقديم مبادئ فلسفيّة، لخاصيَّة الذرَّات الكوانتوميّة التي لا بديل عنها (ثنائيَّة التموُّج والذرَّة) بناءً على الفلسفة الصدرائيّة، وهذا ما لم يجرِ العمل عليه حتّى الآن حسب اطّلاعنا.

ممّا لا شكَّ فيه أنَّ التحوُّل والتغيير المغلق لتموُّج الأشياء الكوانتوميَّة أو خلق وفناء الذرّات الأساسيَّة على أساس الصعود والهبوط في البنية الأساسيّة، يقدّم دليلاً ومساعدة مهمَّة لإحكام الفكر الفلسفيّ، خصوصًا الصدرائيّ ممّا يساهم في فهم الموضوع بشكل أفضل، وهذا هو الهدف المهمّ والفائدة الأساسيّة للبحث الحاضر، حيث يشكّل الأمر مصداقًا مهمًّا لقبول نظريّة الحركة الجوهريّة الصدرائيّة في الأشياء الكوانتوميّة، ويساعد إلى حدود بعيدة في الوصول إلى نتائج صحيحة.

لا بدّ من الإشارة إلى مسألتين مهمّتين حول هذا المقال:

المسألة الأولى: يعتمد مضمون ونتيجة هذا البحث على أساس فرض أصل عدم القاطعيَّة أو ثنائيّة التموّج والذرّة، وكذلك صعود وهبوط المدارات الأساسيّة بشكل دائم (المشتملة على خلق وفناء الذرّات)، والذي يعتمد على مقولة معرفة الوجود أو في الحدّ الأدنى التجلّي الطبيعيّ لموضوع محوري بهدف معرفة الوجود في عالم الواقع، وإلّا فإذا اقتفينا أثر طريقة تفكير منتقدي نظريّة كوانتوم الذين اعتبروا أنّ بعض الموضوعات والأصول من قبيل عدم القاطعيّة نوع من الجهل المعرفيّ أو نوع من التعبير الإحصائيّ، عند ذلك ترد إشكالات على المقارنة التي سنقدّمها من الناحية الماهويّة.

نلفت هنا إلى نظريّة/ نموذج بوهميّ للميكانيك الكوانتوميّة -والتي هي أقوى نظريّة منافسة للميكانيك الكوانتومي القياسيّ- هو النموذج الذي تمكّن على مستوى التجربة والاختبار من الحفاظ على النتائج الإيجابيّة للميكانيك الكوانتومي القياسيّ، مع العلم أنّه قدّم على المستوى

[1] - (دهباشي، 1387، ص46؛ نصيري محلاّتي وآخرون، 1397، ص163).

البنائيّ والأصولي نظريّة عليّة وواقعيّة[1]. وينبغي القول أنّنا حتّى لو قبلنا الميكانيك الكوانتوميّة البوهيميَّة على أنّها النظريّة الأخيرة، والنموذج الثابت للفيزياء الحديثة، تحافظ المقارنة التي ستجري هنا على قيمتها؛ باعتبار أنّ الميكانيك الكوانتوميّة البوهيميّة تعتبر "الذرّة" -انطلاقًا من حاكميّة معادلة التحوّل الزمانيّ- شيئًا يعتلي موجًا ويشكّل أرضيّة التحوّل والتغيير المستمرّ.

إنّ وجود بعض الإمكانيّات البوهيميّة غير الموضعيّة يشكل وجه الاختلاف بينها وبين النظريّة القياسيّة، وهذا الذي أدّى إلى توجيه النقد للنموذج البوهيميّ، وهذا بحدّ ذاته لا يشكّل عائقًا أمام المقارنة المطلوبة، بل يعتبر دافعًا يساهم في تقويتها؛ ذلك لأنّ الإمكانيّات البوهيميّة غير الموضعيّة تبيّن عدم وجود بديل عن الأشياء (الذرّات) الكوانتوميّة في الفضاء والزمان المحدودين، وهذا أحد مجالات المقارنة مع الفلسفة الصدرائيّة.

المسألة الثانية: صحيح أنَّ الشكل المشهور لهذا التغيُّر والتحوُّل يدور حول الموقع المكانيّ والسرعة (وبشكل أدقّ قياس الحركة)، ولكن وانطلاقًا من أصل عدم القاطعيّة في أركان قياس الحركة، الطاقة، الزمان، ...؛ يمكن القول أنّ التحوّل التدريجيّ الحاكم على الذرّات الكوانتوميّة ليس مختصًّا بمكان تلك الذرّة، بل هو خاصيّة عامّة.

الذرّات الأساسيّة والحركة:

تشير مختلف النظريَّات الفيزيائيَّة إلى أنّ الحركة والمادّة ممتزجان بعضهما ببعض. وتقسم الذرّات الأساسيَّة في الفيزياء الجديدة إلى صنفين: الأوّل، الذرّات الأساسيّة المشكّلة للمادّة، ومن جملتها الإلكترون، النيوترون والبروتون. والصنف الثاني، عبارة عن الذرّات الحاملة للطاقة، والتي تكون الحركة ممتزجة بها ذاتًا، من قبيل الفوتون التي تتحرّك بسرعة الضوء[2]. وبناءً على مبادئ نظريّة الترموديناميك، فإنّ درجة حرارة الصفر المطلق، هي أدنى درجة حرارة في الكون، وإذا أخذنا بعين الاعتبار تناسب درجات الحرارة في مقياس كوين مع متوسّط الطاقة المتحرّكة في ذرَّات المادّة، في درجة حرارة كهذه يجب أن تصل طاقة ذرّات المادّة إلى أدنى المستويات، ولكن ما تجدّ الإشارة إليه أنَّ الطاقة المتحرّكة مرتبطة بسرعة الذرّات، لذا فإنَّ حركة الذرّات لن تصل إلى الصفر على الإطلاق.

وانطلاقًا من نظريّة الترموديناميك، فالحركة واحدة من خواصّ الذرّات الذاتيّة. وإذا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر الكوانتوم، وعلى أساس أصل عدم القاطعيّة عند هايزنبرك، فالذرّات الكوانتوميّة ذات حركة وتحوُّل وتغيير ذاتيّ.

[1] - Bohn, 1952, pp. 166 -179 & 180- 193.

[2]- (كلوز، 1387، ص8، 24)

نظريَّة المدارات الكوانتوميَّة:

هذه النظريَّة ظهرت على أثر تعميم نظريَّة التموُّج الكوانتوميِّ باتّجاه نظريَّة المدارات، ومن خلال ما تحمل من نسبيَّة فيها، وهي تستخدم في الطاقة العالية وفي أبعاد شديدة الدقّة.[18][1]. وهي تعتبر من أكثر النظريّات تطوُّرًا في وصف عالم الذرّات الأساسيَّة، وتُشكّل فروعها من قبيل "الإلكترودينامك الكوانتوميّة" دعامة أساسيَّة لنموذج الذرَّات الأساسيّة، حيث تؤيّد الفيزياء الجديدة مبادئها النظريّة وتوقُّعاتها التجريبيَّة. كما أنَّها تدّعي إمكان تبيين الكثرات الموجودة في العالم المادّيّ بعدد محدود من المدارات الأساسيَّة.

في الفيزياء النظريّة، تُعتبر نظريَّة المدارات الكوانتوميّة إطارًا لصناعة نماذج الميكانيك الكوانتوميَّة من الذرّات الدقيقة في فيزياء الذرّات وشبه الذرّات. وهي تفرض أن تكون الذرّات على شكل حالات متحرّكة خارجة عن ساحة الفيزياء؛ لذلك يُطلق عليها عنوان "كوانتوم المدارات ". ومن هنا، تتشكّل الذرّات الأساسيّة من قبيل الإلكترون، البوزيترون، الفوتون و... كوانتوم المدارات؛ وقد ذكر على سبيل المثال أنّ "الفوتون هو كوانتوم النور"، وعلى هذا النحو يكون الإلكترون، وكذلك الذرّات الأساسيّة الأخرى، كوانتوم مساحة أو مجالاً خاصًّا؛ أي أنّها أمواج متراكمة تحضر في المدارات على شكل ذرّات. وعلى هذا النحو، يكون الحديث في نظريّة المدارات عن الذرّة والمدار. والمدار هو كالساحة الإلكترومغناطيسيّة للشيء المتّصل في الفضاء، والتي يمكنها الامتداد إلى كلّ مكان، إلّا أنّها قويّة في مكان وضعيفة في مكان آخر. وفي نظريّة المدارات لا يجري الحديث عن عدد الإلكترون، بل نقول "لدينا مدار إلكترونيّ".

وإذا سألنا: ما هو الإلكترون؟ نقول: "الإلكترون هو كوانتوم المدار"، وكأنّ هناك موجًا متّصلاً بعيدًا، ونحن نرى قمّة الموج؛ مع العلم أنّ هذه القمم أفراد شيء متّصل واحد.

أ- نظريّة المدارات الكوانتوميّة ومسألة الخلأ:

يساهم التوغُّل في فضاء الذرّة الداخليّ والخارجيّ في أن يتبادر إلى الأذهان عدم وجود أيّ شيء بين الذرّة والإلكترون، وفي الفواصل الواقعة بين الذرّات؛ مع العلم أنّ هذا الفضاء مليء بالمدارات الإلكترو مغناطيسيّة. إذًا، الخلأ في الفيزياء الجديدة مرفوض، إلّا أنّ ما يجري الحديث عنه تحت عنوان "الخلأ الكوانتوميّ" هو في الحقيقة موجود معقّد للغاية خالٍ من المادّة والموج، إلّا أنّه مشبع بالمدارات والطاقات. المقصود من المدار هنا، الموجود الكوانتوميّ الدائم الصعود والهبوط، والذي هو منشأ خلق وفناء الذرّات.

---

[1] - Dirac, 1927, p.243; Fock, 1932, pp.622- 647.

خلاصة هذا الخلق والفناء مجموعة من الذرّات وجزئيّاتها، ويعتقد العديد من الفيزيائيّين الجدد، أنّ "الخلأ" يتضمّن صعودًا وهبوطًا كوانتوميًّا يجري توضيحه على أساس أصل عدم القاطعيّة عند هايزنبرك[1]. تجدر الإشارة إلى أنّ الخلأ هو ليس "لا شيء"، بل هو منشأ العديد من الظواهر المعروفة، كالظل الذي ينطلق من الذرّة لذاتها أو آثار كازيمير و...

بناءً على ما تقدّم، وبالالتفات إلى أنّ واحدًا من أقوى المرشّحين لتبرير الطاقة المظلمة في العالم هو الخلأ الكوانتومي، تطرح العبارة القائلة بأنّ الخلأ الفيزيائيّ ليس "لا شيء"، بل هو كلّ شيء بالنتيجة المهمّة لهذا الأمر، أنّ الفضاء لن يصبح خاليًا على الإطلاق، والخلأ الكوانتوميّ المشبع بالحركة سيكون موجودًا في الفضاء الخالي من المادّة والطاقة المتداولتان، وسيتضمّن الخلأ الكوانتوميّ حالة من الطاقة في حدودها الدنيا والمعروفة بـ"طاقة الخلأ".

ب- الخلق والفناء في نظريَّة المدارات الكوانتوميّة:

يجري توضيح التفاعل الميكانيكي الكوانتوميّ بين الذرّات في نظريّة المدارات الكوانتوميّة على أساس التفاعل بين المدارات الخلفيّة المقابلة. يمكن اعتبار المدار في هذه النظريّة شيئًا متّصلاً تجري فيه عمليّة الخلق والفناء بشكل مستمرّ؛ فالمدار الذرّيّ الضعيف على سبيل المثال تجري فيه عملية خلق وفناء الإلكترون والبوزيترون بشكل دائم. وفي ما يتعلّق بخلق وفناء الذرّات في نظرية المدارات الكوانتوميّة، فإنّ المقصود من الخلق والفناء ليس حصول الوجود أو فقده؛ فالمدار يتمّ تعريفه على أساس الفضاء والزمان، ففي هذه اللحظة وهذه النقطة على سبيل المثال تكون الذرّة الفلانيّة موجودة، ثمّ إنّها لا تبقى موجودة في اللحظة التالية؛ فالحبل الممتدّ صاحب النتوءات، كلّما حاولت فكّ نتوءاته بسحبه إلى الإمام، كانت النتوءات تتقدّم وتختفي من الأجزاء المتقدّمة، إلّا أنّ أصل الحبل ما زال موجودًا.

وبعبارة أكثر دقّة وعمقًا، فإنّ خلق وفناء الذرّات على أساس الهبوط والصعود في المدار يمهّد لوجود الخلأ (الخلأ الكوانتوميّ). كما أنّ خلق وفناء الذرّات الأساسيّة، أمر يحصل في طول الزمان حتّى لو كان قصيراً، وليس في آنٍ واحد. الذرّة في الفيزياء الكلاسيكيّة تبقى ذرّة حتّى بعد أن تقطع السير، بينما تكون في حال تغيير وتحوّل أو خلق وفناء دائم في عالم الكوانتوم؛ سواء نظرنا إليه من وجهة نظر موجية وعلى أساس معادلة ستروديكر أو نظرنا إليه على أساس نظريّة المدارات الكوانتوميّة النسبيّة.

والسؤال الذي يطرح نفسه: ما هو الشيء الذي يؤدّي إلى وجود هكذا وضع متحوّل؟ يمكن

[1] - (هايزنبرك، 1370، ص30، هاولينغ وملودينو، 1391، ص104).

الحصول على الجواب من خلال فلسفة ملاّ صدرا، أي الحركة الذاتيّة والتكامليّة للجسم الطبيعيّ؛ أي "الحركة الجوهريّة".

من هذا المنطلق، ينبغي بداية البحث عن رؤية الفلسفة الصدرائيّة حول الجسم. تجدر الإشارة إلى ما يُذكر في الطاقة العالية وفي مجال الفيزياء النسبيّة، حيث يمكن الحديث عن تحوّل المادّة إلى طاقة وبالعكس، وهنا يصبح بالإمكان تبديل النور إلى مادة، وبالتالي إنتاج زوج من الإلكترون – البوزيترون بواسطة الفوتون أو زوال المادّة وتحويلها إلى نور كما في زوال الإلكترون – البوزيترون وتحويله إلى فوتون، حيث يعتبر هذا الأمر اليوم من الظواهر المعروفة على المستويين النظري والتجريبي في الفيزياء.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أصل بقاء الطاقة، وكذلك كل أصول بقاء الفيزياء الأخرى من قبيل "أصل بقاء الشحن الإلكترونيّ" الصادق حول هذه الظواهر، فعند ذلك يمكن الحديث عن هذا النوع من الخلق والفناء، ويدخل في إطار مضمون وهدف هذه الدراسة، إلاّ أنّ الموضوع بذاته يتمّ تبيينه على أساس خلق وفناء الذرّات، باعتباره أساس وأصل الموجود وهو الذي يطلق عليه "المدار" القائم على أساس التغيُّر والتحوُّل المستمرِّ المبنيِّ على أصل عدم قاطعيّة النظريَّة الكوانتوميّة[1].

تحوّل الجسم الطبيعيِّ في فلسفة ملّا صدرا:

بما أنَّ فهم رؤية الملاَّ صدرا للجسم الطبيعيِّ وتحوُّله متوقِّف على وجود فهم صحيح لهذه المفاهيم، وبما أنَّه أشار في مؤلّفاته لآراء الفلاسفة الآخرين في المسألة، خصوصًا الفلاسفة المشّائين، ثمّ قدّم إجابات على آرائهم، سنعمل في هذا المقال أيضًا على تبيين المفاهيم ذات العلاقة بالجسم الطبيعيّ وتحوّله، انطلاقًا من الفلسفة الإسلاميّة قبل الشروع بالحديث عن تحوّل الجسم الطبيعيّ.

*الجسم في الفلسفة الإسلاميّة:

يُبحث عن الجسم بشكل عام في الفلسفة الإسلاميّة ومن جملتها الحكمة المتعالية مع ذكر قيدين: الجسم الطبيعيّ والجسم التلعيميّ.

- **الجسم الطبيعيّ:** اختلف المفكّرون في تعريف الجسم الطبيعي؛ فعرَّفه ملاّ صدرا وقال: "الجسم جوهر ذو طول وعرض وعمق"، ثمّ تابع الحديث مشيراً إلى تعريف الحكماء والمتأخّرين للجسم: "جوهر يمكن أن يفرض فيه خطوط ثلاثة متقاطعة على الزوايا القوائم"، وهذا يعني أنّ الجسم الطبيعيّ، جوهر يمكن أن يفرض فيه وجود الأبعاد الثلاثة (طول، عرض، عمق)، بحيث

[1]- Divac, 1927, p.243; Fock, 1932, pp. 662- 647.

تتقاطع الخطوط الثلاثة مع بعضها فتشكّل ثلاثة زوايا قائمة[1].

أمّا المقصود من قيد "يفرض" في التعريف، فهو الجواز العقليّ باعتبار أنّ الأبعاد الثلاثة المذكورة لا تكون موجودة بالفعل في بعض الأجسام، كالكرة أو المخروط.

أمّا قيد "الإمكان"، فهو للإشارة إلى عدم ضرورة أن يكون الفرض بالفعل بل يكفي إمكانه، وإذا لم نتمكّن من فرض الأبعاد، عند ذلك لا يكون الجسم طبيعيًّا[2].

- **الجسم التعليميّ:** الجسم التعليمي كمّ متصل يقبل الأبعاد الثلاثة، ويعرض الجسم الطبيعي، وبالتالي فهو لا ينفكّ عنه، فهما متّحدان في الوجود ويختلفان في التحليل العقلي، ويقدم الحكماء مثالاً لتوضيح الفكرة في "الشمع" الذي يمكن أن يتخذ أشكالاً متعدّدة، إلاّ أنّ الجسم الطبيعي في الشمع واحد ليس أكثر.

وبالتالي، فالفرق بين الجسم التعليميِّ والجسم الطبيعيِّ، هو من حيث الإبهام والتعيُّن. يعتقد علماء الرياضيَّات أنَّ الكمَّ المتَّصل ذا البُعد الواحد هو "الخطّ"، الكمّ المتصل ذو البُعدين هو "السطح"، وأنّ الكمّ المتصل ذا الأبعاد الثلاثة هو "الجسم التعليميّ"[3].

* الجسم الطبيعي من وجهة ملّا صدرا:

أشرنا في ما تقدّم إلى وجود رؤيتين في الفلسفة، كما في الفيزياء حول الجسم الطبيعيّ، فيجري الحديث في الفيزياء عن الذرّة المنفصلة والذرّة المتّصلة. الذرّات الصغار الصلبة (مقولة ديمقراطيس) هي أجزاء لا تتجزّأ ومتناهية أو الجوهر الفرد (مقولة أغلب المتكلّمين)، وهي أجزاء لا تتجزّأ وغير متناهية (وهو القول المنسوب للنظام)، ومن جملة الآراء في الذرّة في الفلسفة مقولة التساوي بين الأجزاء التي لا تتجزّأ والهيولى الأولى (القول المنسوب إلى زكريا الرازي)، وكانت الرؤية الأكثر رواجًا منذ سقراط إلى القرن السابع عشر بين الفلاسفة، رفض فكرة تكوّن الجسم الطبيعي من الذرّات، والاعتقاد بأنّ الأجسام ليست عبارة عن عدد كبير من الأشياء التي اجتمعت إلى جانب بعضها البعض، بل الأجسام عبارة عن واحد متّصل ممتدّ وهو ما نشاهده.

لم يختلف أتباع هذه النظرية حول قبول الجسم الطبيعي القسمة، إلاّ أنّهم لم يهتمّوا بالتفكير بالجسم الطبيعي لناحية فرض تقسيمه المستمرّ إلى جزئين، فهل سنصل في النهاية إلى الذرّة التي لا تتجزّأ، كما يقول ديمقراطيس أم أن هذه القسمة لن تتوقّف عند حدّ معيّن؟

---

[1] - (ملاّ صدرا، 1981م، السفر 2، ج5، ص10-12)

[2]- (ابن سينا، 1404، ص63)

[3]- (ملاّ صدرا، 1981م، السفر 2، ج4، ص10-12؛ مطهَّري، 1384، ج5، ص537).

يعتقد بعض المفكّرين من قبيل محمّد الشهرستاني صاحب "الملل والنحل"، بإمكان انتهاء القسمة في الجسم الطبيعي، إلاّ أنّ أغلب الحكماء يعتقدون بعدم انتهاء قسمة الجسم الطبيعي إلى قسمين، ثمّ إنّ الحكماء قدّموا آراء مختلفة حول ماهيّة الجسم الطبيعي[1].

في هذا الإطار، يمكن الإشارة إلى رؤيتين:

ألف- الجسم الطبيعي جوهر بسيط؛ يمكن أن يقسم اتصاله وامتداده الجوهريّ في الوهم والعقل وفي العالم الخارجيّ، وقد نسبت هذه النظريَّة لأفلاطون[2].

ب- **الجسم الطبيعي جوهر مركَّب**؛ يقسم أتباع هذه النظريَّة إلى مجموعات عدَّة:

1 - الجسم الطبيعي هو خلاصة التركيب بين المادَّة والصورة.

ويقسم أتباع نظريَّة تركُّب الجسم من المادّة والصورة إلى مجموعتين:

ألف. الجسم الطبيعيُّ هو نتيجة التركيب الانضمامي بين المادَّة والصورة: يعتقد الفلاسفة المشّاؤون أنَّ حقيقة الجسم مركّبة من جزئين جوهريّين، هما المادة والصورة. والمقصود من "الصورة"، هو الاتصال أو الامتداد في الجهات الثلاث، وهي تمام فعليّة الجسم، وهذا يعني أنّ الجُرم الممتدّ والصورة الجوهريّة الممتدّة هي التي يطلق عليها "الصورة الجسميّة". وأمّا المقصود من "المادّة"، الاستعداد الموجود لقبول الصور النوعيّة وهي التي يطلق عليها "الهيولى"[3].

ب. **الجسم الطبيعي**، هو نتيجة التركيب الاتّحاديِّ بين المادّة والصورة؛ وهي نظريَّة ملاّ صدرا.

2 - الجسم الطبيعيُّ هو الحاصل من تركيب عنصري الجوهر والعرض:

هذا الجوهر هو المقدار والجسم ليس شيئًا سوى المقدار، وبما أنَّ التشكيك يجري في المقادير؛ فما به تختلف الأجسام (المقادير المعنيَّة) يعود إلى ما تشترك به؛ أي المقدار المطلق. تعود هذه النظريَّة للشيخ شهاب الدين السهروردي التي ذكرها في كتاب التلويحات[4].

---

[1] - (مطهَّري، 1384، ج5، ص537)
[2]- (إبراهيمي الديناني، 1383، ص235-237).
[3]- (أرسطو، 1377، ص223).
[4]- (إبراهيمي الديناني، 1383، ص235-237).

* الجسم الطبيعي وارتباطه بالتغيير في الفلسفة:

ألف- أقسام التغيير في الفلسفة: الدفعي والتدريجي:

بما أنّ الموجوديّة تتنافى مع القوَّة المحضة، فلا يكون أيّ موجود بالقوَّة من جميع الجهات، وعلى هذا الأساس، فالأشياء الموجودة إمّا أن تكون بالفعل من جميع الجهات أو بالفعل من بعض الجهات، وبالقوة من بعض الجهات الأخرى.

في الحالة الأولى، تمتلك الموجودات تمام الكمالات الوجوديّة، ولا يمكن أن نتصوّر فيها حالة تبدّل وتحوّل من القوة إلى الفعل، مثال ذلك ذات الله المقدّسة والعقول المفارقة، وأمّا في الحالة الثانية، فإنّ خروج الموجودات – من ناحية امتلاكها جهات بالقوَّة – إلى الفعل، ففيه وجهان: إمّا أن يكون الخروج دفعيًّا وهو الذي يطلق عليه "الكون والفساد"؛ كالانقلاب العنصريِّ وتحوّل الماء إلى هواء، وإمّا أن يكون تدريجيًّا وهو الذي يطلق عليه "الحركة"[1]. وبما أنّ الخروج التدريجيَّ من القوَّة إلى الفعل هو حركة من النقص إلى الكمال، كان النقص والكمال صفتين للشيء المتحرّك أثناء الحركة.

قسّم أرسطو الموجودات إلى أربع مجموعات: الجواهر، الكيفيَّات، الكميَّات والنسب (الأين، الوضع، متى، الملك، الإضافة، الفعل، الانفعال)، واعتبر أنّ كلّ واحدة منها "مقولة"[2]. ويحصل التحوُّل والتغيير في مقولات أربع فقط: الجوهر، الكمّ، الكيف والأين. ويكون التحوّل في الجوهر على نحو الكون والفساد، وفي الأعراض (الكمّ، الكيف والأين) على نحو الحركة. طبعًا، رفض أرسطو فكرة الكون المطلق والفساد المطلق؛ ففي الكون المطلق يلزم أن يحصل الموجود من لا وجود مطلق. ويصدق الأمر أيضًا حول الفساد المطلق.

في الواقع، أذعن أرسطو كما هو الحال عند بارامنيدس بعدم تحقُّق العدم من الوجود أو الوجود من العدم، وأضاف بإمكان وجود حالة ثالثة بين الوجود والعدم هي غير مستحيلة من الناحية العقليَّة، بل ممكنة. ثمّ اعترف بوجود مرتبة أخرى بين الممكن والموجود، وأطلق عليه الأمر "بالقوَّة"[3].

اقتفى ابن سينا أثر أرسطو في القول بإمكان حصول التغيير في الجوهر على صورة الكون والفساد (الدفعي والآني)، وكذلك حصوله في الإعراض على صورة الحركة (التدريجيّ وعلى

---

[1]- (ملاّ صدرا، 1378، ص41؛ ملاّ صدرا، 1981م، ج3، ص21-24).

[2]- (Aristotle, 1995, p. 1005).

[3]- (فولكيه، 1366، ص72-73).

امتداد الزمان)؛ واختلف عنه في أنّه أجاز وقوع الحركة في مقولة الوضع[1]. كما اعتبر أنّ الجسم هو نتيجة التركيب الانضماميّ بين المادّة والصورة، وللأجسام خاصّيَّة تنشأ من صورها فتصبح ذات بُعْد، وعلى هذا الأساس، تكون بالفعل، كما أنّ للأجسام خاصّيَّة أخرى تنشأ من المادَّة، فيحصل التغيير بسببها وتتحوَّل لتصبح شيئًا آخر، ومن هذا الجانب تكون بالقوّة[2]. ويعتقد ابن سينا بعدم حصول التشكيك والشدَّة والضعف في الجواهر وصور الأجسام الجوهريّة[3].

وفي التحوُّل الجوهريّ، تخلع المادَّة الأولى صورتها وترتدي صورة أخرى، وتتحقَّق هويَّة الشيء بصورته وليس بمادَّته، وتظهر الخواصُّ والأعراض في الشيء المادّيّ أو تعدم على أثر حدوث الصورة في الهيولى[4]34. وتكون المادَّة والصورة في عالم الكون والفساد ممتزجتان بعضهما ببعض على نحو لا يمكن الانفكاك، وهذا النوع من التركيب بين المادّة والصورة هو الذي يوجب التحوّل الدائم، حيث تترك المادّة صورة وتقبل صورة أخرى على نحو دائم[5].

التغيير في الجسم الطبيعي في الحكمة المتعالية:

وافق صدر المتألّهين على كلّيّات الحكمة المشّائيّة، ومن جملتها الجواهر الخمس والمقولات العشر، والتي هي من أقسام الماهيّة، وبنى الحكمة المتعاليّة على أساس أصول من جملتها "أصالة الوجود"، "وحدة الوجود" و"التشكيك في الوجود"، وقد ساهم اعتقاده بهذه الأمور في قدرته على الإبداع والتجديد في العديد من الأبحاث الفلسفيَّة، فافترق فيها عن المشّائيَّة، ومن جملة الأمور التي افترق فيها عنهم، موضوع "الحركة الجوهريّة".

من أبرز وأهمِّ الأدلَّة التي ذكرها صدر المتألّهين على وقوع الحركة في الجوهر، قوله بأنَّ المقصود من الحركة، التجدُّد وعدم القرار، وفاعل الحركة المباشر يجب أن يكون أمرًا متجدّدًا لا قرار له؛ وذلك لاستحالة صدور المتجدّد عن الثابت والفاعل المباشر هو الجوهر الصوريّ للأجسام أو طبيعتها السيّالة والمتجدّدة ذاتًا[6].

ولأنّ "الماهيّة" -عند المشّاء- ذات أهميّة خاصّة، وهي تشتمل على الجوهر والإعراض، ولأنّ

---

[1]- (ابن سينا، 1375، ص105؛ ابن سينا، 1404ق، ص98)
[2]- (ابن سينا، 1376، ص77)
[3] - (ابن سينا، 1357، ص123).
[4] - (ابن سينا، 1357، ص124).
[5]- (ابن سينا، 1383، ص134-135).
[6]- (ملاّ صدرا، 1378، ص34).

المادّة والصورة هما الجزءان المقوّمان لماهيّة الجسم الطبيعيِّ، والحركة في هذه الجواهر، تستلزم عدم بقاء موضوع الحركة وزوال الحقيقة ووحدة الموضوع الشخصيّة؛ لذلك رفض المشّاؤون الحركة في الجوهر، أمّا صدر المتألّهين وبسبب اعتقاده بأصالة الوجود وليس الماهيّة، ولاعتقاده بأنّ حقيقة الموجود وسبب وحدته الشخصيّة هو "الوجود" وليس "الماهيّة"؛ فلذلك ذهب إلى الاعتقاد بالحركة في الجوهر، مع الاعتقاد ببقاء الوحدة الشخصيّة.

وتوضيح ذلك بناءً على أصالة الوجود، أنّ الوجود هو الوحيد المتحقّق في العالم، وهو منشأ الآثار، وأنّ مراتب الوجود تفاض من قِبَل واجب الوجود – باعتباره الكمال المطلق وحقيقة الوجود - بسبب شدّة وجوده، وعلى هذا النحو يتنزّل الوجود من ذات واجب الوجود (المرتبة الوجوديّة الشديدة) إلى المادّة أو الهيولى، والتي هي أدنى وأضعف مراتب ممكن الوجود، وعليه يظهر نظام طوليّ مشكّك من تجليات ومظاهر واجب الوجود.

طبعًا، من لوازم الوجود والتحقّق، الثبات والقرار، وهو من خصائص الموجود المجرَّد، وأمّا في أدنى مراتب عالم الوجود؛ أي في عالم المادّة، فإنّ الموجودات واقعة عند حدود العدم، عدا عن أنَّها تفتقد الثبات والقرار بسبب ضعف وجودها، لا بل تفتقد القدرة على إيجاد المرتبة الأدنى منها. يعتقد ملّا صدرا أنّ هذه الموجودات متغيّرة بالذات لضعف وجودها؛ وفي عين تغييرها تمتلك ثباتًا وقرارًا، ومن هذه الجهة ترتبط بالعلّة الثابتة والمجرّدة؛ أي العقل الأخير؛ فالعلّة تفيض الذاتي وإفاضة تلك الذات ملازمة لنوع خاص من الامتداد (امتداد القوّة، والفعل والزمان)، بل هو عين الامتداد والعلّة تقوم بإيجاد الحركة والزمان[1]. والعلّة تقوم بإيجاد الحركة والزمان[2]. وعلى هذا الأساس، فالجوهر الماديّ والجوهر الصوري كلاهما متغيّر بالذات.

عينيَّة الحركة والمتحرِّك في نظريّة الحركة الجوهريَّة:

يمكن القول أنّ الوجود في نظام الحكمة المتعالية يقسم في تقسيماته الأوّلية إلى قسمين: ثابت وسيّال. والحركة في هذا النظام هي نحو وجود المرتبة السيّالة، وعالم الطبيعة متجدّد ذاتًا. وعلى هذا الأساس، لا يمكن الحديث عن تمايز بين الحركة والمتحرّك، كما هو الحال في الفلسفات السابقة القائلة بالتمايز بين العرض والموضوع؛ لذلك كانت الحركة في النظام الصدرائيِّ عين المتحرّك.

[1]- (مطهّري، 1383، ص68)
[2]- (مطهّري، 1383، ص68).

يضاف إلى ذلك، وانطلاقًا من كون الواجب هو علَّة العلل والخالق وعلّة الوجود، ومن جملته الوجود السيَّال؛ لذلك يمكن القول أنّ جعل الحركة بسيط وليس جعلاً تأليفيًّا زائدًا على خلق المتحرِّك. ويعتقد صدر المتألّهين، أنَّ السيلان والثبات صفتان تحليليَّتان للوجود السيّال والثابت. وهذه الأوصاف لا تحتاج إلى موضوع عينيٍّ مستقلٍّ عن الوصف، بل عين الشيء هو الوجود المتحرِّك، وليس شيئًا له الحركة[1].

ومن هنا، يعتقد صدر المتألّهين في جواب الإشكال القائل بأنّ وقوع الحركة في الجوهر يحمل إشكال بقاء الموضوع، أنّ موضوع الحركة يجب أن يكون ثابتًا من جهة لتعرُّض الحركة عليه. والواقع، أنّ هذا الأمر ثابت وإمّا أن يكون بالقوَّة أو بالفعل. فإن كان بالقوَّة، فهذا يعني أنَّه لم يتحقّق بعد، ومن المحال أن تعرض الحركة شيئًا لا فعليّة له. إذًا، يجب أن يكون موضوع الحركة أمرًا ثابتًا وبالفعل. وهذا الأمر الثابت وبالفعل لا يخرج عن حالين: إمّا أن يكون بالفعل من جميع الجهات أو بالفعل من بعض الجهات.

في الحالة الأولى، وبما أنَّ هذا الأمر لا قوَّة فيه، والحركة عبارة عن الخروج التدريجيّ من القوَّة إلى الفعل؛ لذلك كان وقوع الحركة في موضوع محال كهذا، وهذا يعني ضرورة أن يكون الموضوع أمرًا ثابتًا، وهو بالقوّة من بعض الجهات وبالفعل من جهات أخرى، وهي خاصّيّة ترتبط بالجسم الطبيعيّ. تدلّ جهة القوة على المادَّة وجهة الفعل على الصورة[2].

من هنا، يعتقد صدر المتألّهين أنّ الجسم الطبيعي عبارة عن وجود ممتدّ بالذات في الزمان والمكان، وهو نتيجة التركيب الاتحاديِّ بين المادَّة والصورة. وذكر مجموعة من الأدلّة لإثبات التركيب الاتحاديِّ بين المادّة والصورة من جملتها: صحَّة الحمل بين المادَّة والصورة، فعليَّة العناصر التي تتألّف منها الأشياء المركّبة، وحدة ماهيّة الصورة والجسم واتّصاف النفس بصفات البدن الخاصّة[3].

أ- نفي الخلع واللبس في نظريَّة الحركة الجوهريَّة:

يعتقد ملاّ صدرا أنّ العدم أو خلع الصور -كما يعتقد المشّاؤون- يتنافى مع غائيّة الكون، والسبب في ذلك أنّ للطبيعة غاية ويكون للشيء غاية إذا تحرّك نحوها. وإذا أعدمت صورة في الجسم

[1]- (ملاّ صدرا، 1981م، ج3، ص110).
[2]- (ملاّ صدرا، 1981م، ج3، ص59-60).
[3]- (ملاّ صدرا، 1981م، ج5، ص283-286).

الطبيعيِّ وحلّت مكانها صورة أخرى، فالحركة تتصوّر لتلك الصورة فقط، وليس لذاك الموجود الذي تواردت عليه الصور. إذًا، يجب أن يكون هناك صورة واحدة تتحرّك نحو الغاية من البداية وإلى النهاية، وهذه الصورة هي التي تتطابق مع "الحركة التوسُّطيّة"؛ أي أنّها أمر ثابت ومستمرّ. وفي نظريّة الحركة الجوهريّة تقبل المادة كلّ صورة وتقبل الصور اللاَّحقة، حيث يشكّل مجموع المادّة والصورة مادّة لقبول الصورة اللاَّحقة وهكذا. لذلك ووفق الحكمة المتعالية لا تُعدم أيّ صورة.

وقد أشرنا في ما تقدّم، إلى أنّ نظرية الكون والفساد عند ابن سينا وأتباعه قد ظهرت نتيجة الاعتقاد بأنّ "الجوهر" ليس مقولة تشكيكيّة؛ فلو كانت تشكيكيّة، للزم من ذلك أن تكون ماهيّة الشيء أي حقيقته في حال تغيير وتحوُّل مستمرّ، وهذا ما يدفع نحو الإشكال على بقاء الموضوع في الحركة العارضة على الجسم الطبيعي. إنَّ أساس العالم المادّيّ هو في حال حركة وعدم قرار مستمرّين، فلا يكون الأمر المادّيُّ على صورة واحدة في زمانين، وأمّا سبب هذه الحركة في عالم المادَّة - على أساس نظريَّة الحركة الجوهريَّة – فهو الفقر الوجوديُّ وعدم القرار والتغيير الذاتيِّ للجوهر المادّيّ و"ذاتي شيء لم يكن معلّلاً".

ب- الحركة الجوهريَّة، الزمان والوحدة الاتصاليّة والشخصيّة:

الحركة – من وجهة نظر ملاّ صدرا – هي خروج الشيء التدريجيّ من القوَّة إلى الفعل، ويتحقّق هذا الأمر على امتداد "الزمان". كما أنَّ الاتصال هو من ضروريّات الوجود السيَّال؛ لأنّ هذا النحو من الوجود ومع أنّه واسع يترافق مع الحركة وتتحقّق أجزاؤه في كلِّ لحظة، إلاّ أنّه يجب أن يكون وجوده السابق متحقّقًا في وجود الشيء في هذه اللحظة، وهذا هو المقصود من الاتصال الوجوديّ. هذا الوجود الفعليّ هو حقيقة واحدة يمتلك كلَّ الكمالات الوجوديّة للوجودات السابقة، بالإضافة إلى الكمالات الوجوديّة الأعلى على نحو البساطة والوحدة. من هنا، يجب أن تمتلك أجزاء الوجود السيّال، وحدة اتّصاليّة وفي النتيجة وحدة شخصيّة. ومن هنا، يمكن القول أنّ الحركة امتداد واحد واتّصال على طول الزمان، حيث يحفظ المتحرّك طوال مدّة الحركة وحدته الحقيقيّة[1].

مقارنة بين التحوّل في الجسم الطبيعيِّ والتحوَّل في الذرَّات الكوانتوميَّة:

بناءً على ما تقدَّم، يمكن القول على سبيل القطع، أنَّ الجسم الطبيعيَّ في الفلسفة الصدرائيَّة قد امتزج [جُبِلَ] بالتحوُّل والتغيير المستمرِّ، وكذلك الأمر في الذرَّات الكوانتوميَّة الدائمة التحوُّل والحركة على أساس الفيزياء الكوانتوميَّة، وهذه هي اللُّغة المشتركة والتناسب الذي أردنا البحث

[1]- (ملاّ صدرا، 1981م، ج4، ص275).

عنه في هذا المقال، إلّا أنَّ التغيير في الفلسفة عبارة عن خروج الشيء من القوَّة إلى الفعل، حيث يحصل إمَّا على نحو دفعيٍّ (الكون والفساد)، وإمَّا على نحو تدريجيٍّ (الحركة). وقد عرض صدر المتألّهين نظريَّة الحركة الجوهريَّة ورفض نظريَّة الكون والفساد الأرسطيَّة؛ ليبيّن أنَّ التحوُّل في الجسم الطبيعيِّ يجري في قالب الحركة الذاتيَّة والتغيير التدريجيِّ الدائم.

في الحقيقة، يمكن توضيح تحوُّل وتغيير الذرَّات الكوانتوميَّة في فيزياء الكوانتوم، وكذلك خلق وفناء الذرَّات في نظريَّة المدارات الكوانتوميَّة على أساس "أصل عدم القاطعيَّة"، وكذلك حركة الأشياء الذاتيَّة في الحكمة المتعالية الصدرائيَّة على أساس الحركة الجوهريَّة والتغيير الدائم، إلّا أنَّ المسألة الجديرة بالذكر هنا أنَّ هذا التغيير يترافق في الحالتين مع توارد الصور؛ وليس مع تحقُّق الوجود الفلسفيِّ وفقده، فالذرَّة في المدار الكوانتوميِّ تخضع للخلق ثمَّ الفناء، فهي في الحقيقة قد اتَّخذت صورة جديدة ثمَّ تزول تلك الصورة. وهذا ما شرحته الحكمة المشَّائيَّة تحت عنوان: الخلع واللبس، انطلاقًا من فكرة الكون والفساد، بينما شرحته الحكمة المتعالية تحت عنوان: اللبس بعد اللبس، وانطلاقًا من فكرة الحركة الجوهريَّة. ممَّا لا شكَّ فيه، أنَّ الذرَّة وبعد فنائها، يجب أن ترد عليها صورة أخرى (الذرَّة الجديدة المخلوقة في المدار)؛ وإلّا لزم أن تتحقّق فعليَّة المادَّة من دون صورة، وهذا محال. المسلَّم به، أنَّ توارد الصور هذا على الذرَّات، سواء كان على شاكلة الخلع واللبس أم اللبس بعد اللبس، لا يحمل معنى تحقّق الوجود وفقده بالمعنى الفلسفيّ. كما يمكن القول أنَّ أصل عدم القاطعيّة عند هايزنبرك، هو شكل من أشكال التحوُّل والمرونة الدائمة، وبالذات لعالم الذرَّات الكوانتوميَّة.

بناءً على هذا الأصل، لا يمكن تعيين مكان ومتّكأ الذرَّة الواحدة في آن واحد على وجه الدقَّة. وهذا يعني أنَّ الذرَّة - وبسبب ما تحمل من حركة وتحوُّل ذاتيّ- لا تبقى على حال واحدة في لحظتين. ويتطابق هذا الأمر مع نظريَّة الحركة الجوهريَّة الصدرائيَّة التي تدلُّ على اللبس بعد اللبس والحركة على امتداد الزمان أكثر من تطابقها مع الخلع واللبس الذي لا يحصل على امتداد الزمان. وتوضيح ذلك، أنَّ الشيء المادّيّ يتحرَّك من القوَّة إلى الفعل في نظريّتَي الخلع واللبس، واللبس بعد اللبس، إلّا أنَّ الخلع واللبس هو خروج دفعيٌّ للشيء من القوَّة إلى الفعل، والذي يحصل في "الآن" واللبس بعد اللبس، خروج تدريجيٌّ من القوَّة إلى الفعل الذي يتحقّق على امتداد "الزمان".

يعتقد ملّا صدرا أنَّ "الزمان" هو مقدار الحركة في الجوهر؛ أي أنَّ عالم الطبيعة في حالة تحرُّك وتجدُّد مستمرَّين، والزمان هو مقدار هذا التجدُّد والتغيُّر في الطبيعة، إلّا أنَّ من جملة الإشكالات والتحدّيات المطروحة في الحكمتين المشّائيَّة والمتعالية في خصوص الحركة الجوهريَّة، والتي قدّم صدر المتألّهين إجابات متعدِّدة لها، هو بحث ثبات الموضوع، والذي على أساسه رفض

المشّاؤون الحركة في الجوهر، حيث اعتبروا أنَّ ثبات الموضوع واحد من ضرورات الحركة وهو يتنافى مع الحركة الجوهريَّة.

أمَّا في الفيزياء الجديدة، عندما تفنى الذرَّة في ميدان خاصّ (مع الأخذ بعين الاعتبار أنَّ في أحدث النظريَّات الكوانتوميَّة؛ أي نظريّة المدارات الكوانتوميّة، تكون الأصالة للمدار والذرّات هي مظاهر أو تجلّيات الحالات الصادرة عن المدار، والتي هي في حالة تحوّل وتغيير دائم من دون أن تتعرّض للزوال)، وعندما تخلق الذرّة [نوع الذرّة عينها]، فهذا يشير إلى ثبات الموضوع، وهذا الذي ادّعته الفلسفة الصدرائيّة وأيّدته انطلاقًا من اعتبار الحركة نوع من الوجود، ومن العينيّة بين الحركة والتحرُّك. وفي هذا الأمر، يمكن ملاحظات التطابق بين الأمرين.

المسألة الأخرى، أنَّ الجسم الطبيعيَّ في الفلسفة الصدرائيَّة مركَّب من القوَّة والفعل وتدلُّ القوَّة على المادَّة والفعل على الصورة؛ ولذلك، فالقوّة مرتبطة بالجسم الطبيعيّ. وفي ما يتعلّق بالذرّة الأساسيَّة، فهناك ما يشير إلى وجود ما هو بالقوَّة، كما يقول هايزنبرك: "هناك إمكان للموجوديّة أو ميل نحو الموجوديّة"، وتدلّ هذه الجملة على أنَّ الذرّات الأساسيّة هي حالة المادّة التي هي بالقوّة وليس المادّة بالفعل، وتحصل المادّة بالفعل من خلال اتّصال هذه الذرّات بعضها ببعض[1]. كما تجدر الإشارة إلى أنَّ الحركة في الحكمة المتعالية عبارة عن الخروج التدريجيِّ من القوَّة إلى الفعل، ومن النقص إلى الكمال. إذًا، النقص والكمال صفتان للشيء المتحرِّك في طول الحركة؛ وهذا يعني أنَّ الحركة الجوهريّة في الفلسفة الصدرائيّة تتحقّق على أساس استكمال مادّة الصورة، أمّا في نظريّة خلق وفناء الذرّات الأساسيّة، والتي يبدو في الظاهر أنّها تتطابق مع نظريّة الكون والفساد المشّائيّة، فقد لا يمكن الحديث بوضوح عن هذا البُعد الاستكماليّ. مع العلم، أنّ المدار يتعرّض باستمرار لحال هبوط وصعود (تحوُّل) دائم، وهنا يمكن الحديث عن هذه المقارنة الاستكماليّة.

في الحقيقة، فإنَّ توارد الصور المتقدِّم الذكر في خصوص الذرَّات الأساسيّة، هو نوع من التكامل وهذا ما يجعل من المقارنة بينها وبين الحكمة المتعالية أكثر وضوحًا. ومع التدقيق والتعمُّق، ندرك أنّ نظريَّة الحركة الذاتيّة والتكامليّة للجسم الطبيعيّ، تتّضح من خلال فرض وجود مادّة أولى هي بالقوّة المحضة ولا فعليّة لها سوى كونها بالقوة؛ وإذا نظرنا إلى المادّة الأولى للذرّات الأساسيّة من ناحية كونها عين المدارات الكوانتوميّة، فللمدارات هذه فعليّة، وبالتالي هي ذات صور. إذًا، يجب البحث عن الجسم الطبيعيّ ومادّته الأولى في أمر آخر في عالم الذرّات الكوانتوميّة. يبدو أنّ المفيد هنا هو الفكر الفلسفيّ فقط، وليس الاختبارات التجريبيّة، فليس هناك أيّ مختبر يتمكّن من إثبات وجود مادّة لا أثر لها على الإطلاق.

[1]- (ناجي أصفهاني وقاسمي، 1395، ص110).

النتيجة:

في ما يتعلّق بالمقارنة بين تحوُّل الجسم الطبيعيِّ في نظريَّة الحركة الجوهريَّة الصدرائيَّة، وتحوُّل الذرَّات الكوانتوميَّة المستمرِّ، يمكن القول أنَّه أمر مبرهن ومتقن، ويترافق مع توارد الصور وليس مع تحقّق الوجود وفقدانه بالمعنى الفلسفيّ. وانطلاقًا من أصل عدم القاطعيَّة عند هايزنبرك الذي يدلُّ على التحوُّل الدائم والذاتيِّ للذرَّات الكوانتوميَّة، فإنَّ أيَّ ذرَّة لن يكون لها وضع متساوٍ في لحظتين متتاليتين. وتتطابق هذه الحالة مع نظريَّة الحركة الجوهريَّة الصدرائيَّة، حيث تكون الحركة على امتداد الزمان، وليس في "الآن". وعندما نقول إنَّ الذرَّة الأساسيَّة تفنى في مدار خاصٍّ، ثم يخلق نوعها من جديد، فهذا يدلُّ على ثبات موضوع هذا التحوُّل، وهذا ما أشار إليه الملاَّ صدرا تحت عنوان "عينيَّة الحركة والمتحرِّك".

المسألة الأخرى، أنَّ الجسم الطبيعيَّ في الفلسفة الصدرائيَّة والذرَّة الأساسيَّة كلاهما متَّحد مع القوَّة. الحركة - من وجهة نظر ملاَّ صدرا- هي الخروج التدريجيُّ من القوَّة إلى الفعل، ومن النقص إلى الكمال والحركة الجوهريَّة تفيد استكمال المادَّة وتوارد الصور في الذرَّات الأساسيَّة نوع من التكامل.

أخيرًا، يتمُّ توضيح الحركة الذاتيَّة والتكامليَّة للجسم الطبيعيِّ مع فرض وجود مادَّة أولى بالقوَّة من جميع الجهات، ولكن إذا أنتجت المدارات الكوانتوميَّة عين هذه المادَّة الأولى للذرَّات الأساسيَّة، سيكون لهذه المدارات آثار وصور، وبالتالي لا يمكن لها أن تكون المادَّة الفلسفيَّة الأولى، كما يشير العديد من القرائن التي لا يمكن التطرُّق إليها في هذا البحث.

* * *

قائمة المصادر والمراجع:

1. إبراهيمي الديناني، غلام حسين (1383)، شعاع الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، طهران، انتشارات حكمت.
2. ابن سينا، الحسين بن عليّ (1357)، النجاة، طهران، جامعة طهران.
3. ابن سينا، الحسين بن علي (1376)، الإلهيَّات من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده الآملي، قم، انتشارات مكتب الإعلام الإسلاميّ للحوزة العلميَّة.

4. ابن سينا، الحسين بن عليّ (1383)، الرسالة العلائيَّة (قسم الإلهيَّات)، همدان، انتشارات جمعيَّة الآثار والمفاخر الثقافيَّة وجامعة أبو عليّ.

5. ابن سينا، الحسين بن عليّ (1404ق)، الشفاء (الطبيعيَّات)، ج1 و2، تحقيق: سعيد زاند، قم، مكتبة آية الله المرعشي.

6. أرسطو (1377)، الميتافيزيك، ترجمة شرف الدين الخراساني، طهران، انتشارات حكمت.

7. بانو ماريف، ال. (1359)، در آنسوى كونت [في الجهة الأخرى من الكوانت]، ترجمة هوشنك طفرائي، مسكو، مركز نشريات مير (غوتنبرغ).

8. دهباشي، مهدي (1378)، شبكة المنظومة الوجوديَّة الصدرائيَّة وتأثيرها في الفيزياء الحديثة، مجلَّة نامه فلسفه، 3(3)، ص46-66.

9. الشيرازي، محمَّد بن إبراهيم (ملاَّ صدرا)، (1378)، رسالة في الحدوث، تحقيق حسين موسويان، طهران، مركز الحكمة الإسلاميَّة صدرا.

10. الشيرازي، محمَّد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، (1981م)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة (ج3، 4، 5)، بيروت، جار إحياء التراث العربيّ.

11. فولكيه، بول (1366)، الفلسفة العامَّة (ما بعد الطبيعة)، ترجمة يحيى مهدوي، طهران، انتشارات جامعة طهران.

12. فياضي، غلامرضا، (1389)، علم النفس الفلسفيّ، قم، مؤسَّسة الإمام الخمينيّ التعليميَّة والبحثيَّة.

13. كوز، فرانك (1387)، فيزياء الذرَّات، ترجمة فيروز آرش، طهران، الثقافة المعاصرة.

14. مطهَّري، مرتضى (1383)، دروس الأسفار، (بحث القوَّة والفعل)، طهران، انتشارات صدرا.

15. مطهَّري، مرتضى (1384)، مجموعة آثار الأستاذ الشهيد مطهَّري، ط7، ج5، طهران، انتشارات صدرا.

16. منفرد، مهدي (1394)، ما هي الفلسفة المقارنة؟ الدراسات الفلسفيَّة الكلاميَّة، 16(4).

17. ناجي أصفهاني، حامد وقاسمي، ناصر، (1395)، مقارنة بين الجوهر الفرد من وجهة نظر المتكلِّمين المسلمين والذرَّات الأساسيَّة في الفيزياء الحديثة، دراسات العلم والدين، مركز دراسات العلوم الإنسانيَّة والدراسات الثقافيّة، 7(2).

18. نصيري محلاتي، أحمد؛ كهنسال، علي رضا ومسعودي، جهانكير، (1397)، أصالة الوجود ونظرية

الميكانيك الكوانتومي – دراسة مقارنة، الحكمة الصدرائيّة 6(2).

19. هاوكينغ، أستيون؛ ملودينو، لئوناردو، (1391)، الخطّة الكبرى، ط2، ترجمة سارة ايزديار وعلي هاديان، طهران، طبعة مازيار.

20. هايزنبرك، ورنر (1370)، الفيزياء والفلسفة، ترجمة محمود خاتمي، طهران، شركة العلمي للطباعة والنشر.

21. Aristotle. (1377 AP/19989-). Metaphysique [metaphysics). (Khorasani, S. D., Trans.). Tehran: Hekmat Publications. [In Persian].

22. Aristotle. (1995). Categories. In Barnes, J. (Ed.), & Ackrill, J.L. (Trans.), The Complete Works of Aristotle. Princeton University Press.

23. Avicenna (Ibn Sina). (1357 AP/1978- 9). Al-Najat [The Book of Salvation]. Tehran: University of Tehran Press.

24. Avicenna (Ibn Sina). (1376 AP/19978-). Al-llahiyyat min Kitab al-Shifa [Book of The Healing: Metaphysics]. (Research by Hasanzadeh Amoli, H.). Qom: Daftar-i Tablighat-i Islami-yi Howze-yi Ilmiyya Publications.

25. Avicenna (Ibn Sina). (1383 AP/20045-). Daneshnameyi Alayi (baksh-i Ilahiyyat) [The Book of Scientific Knowledge: Metaphysics]. Hamedan: Anjuman-i Athaar va Mafakhir-i Farhangi va Daneshgah-i Bu Ali Publications.

26. Avicenna (Ibn Sina). (1404 AH). Al-Shifa' (Tabi'iyyat) [Book of Healing: Earth Sciences], vol.1 & 2. (Research by Zaid, S.). Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.

27. Bohm, D. (1952). A Suggested Interpretation of the Quantum Theory in Terms of "Hidden" Variables. I. Physical Review. 85(2), 166179-. doi: 10.1103/PhysRev.85.166

28. Bohm, D. (1952). A Suggested Interpretation of the Quantum Theory in Terms of "Hidden" Variables. II. Physical Review. 85(2), 180193-. doi: 10.1103/PhysRev.85.180.

29. Bohr, N. (1913). 1. On the Constitution of Atoms and Molecules. The London, Edinburgh, and Dublin Philosophical Magazine and Journal of Science. 26(151),

125-. doi: 10.108014786441308634955/.

30. Bohr, N. (1913). LXXIII. On the Constitution of Atoms and Molecules. The London, Edinburgh, and Dublin Philosophical Magazine and Journal of Science. 26(155), 857 - 875. doi: 10.108014786441308635031/.

31. Bohr, N. (1913). On the Constitution of Atoms and Molecules, Part II, Systems Containing Only a Single Nucleus. Philosophical Magazine. 26, 476- 502. 10.1016/ S1876- 0503(08)70046 -X

32. Close, F. (2004). Particle Physics: A Very Short Introduction (1" edition). Oxford: Oxford University Press.

33. Dahbashi, M. (1378 AP/1999- 2000). Shabake-yi Sistemi-yi Hasti Shenasi-yi Mulla Sadra va Imkan-i Baztab-i aan dar Fizik-i Jadid [Mulla Sadra's ontological systematic network and the possibility of its reflection in modem physics]. Name-yi Falsafe. 3(3),

34. De Broglie, L. (1923). Waves and Quanta. Nature. 112(2815), 540- 540. doi:10.1038112540/a0

35. Dirac, P. A. M. (1927). The Quantum Theory of the Emission and Absorption of Radiation. Proceedings of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences. doi: 10.1098/rspa.1927.0039

36. Einstein, A. (1905). Über einen die Erzeugung und Verwandlung des Lichtes betreffenden heuristischen Gesichtspunkt. Annalen der Physik. 322(6), 132- 148. doi: 10.1002/andp.19053220607

37. Fock, V. (1932). Konfigurationsraum und zweite Quantelung. Zeitschrift für Physik. 75(9647-622 ,(10-. doi: 10.1007/BF01344458

38. Foulquie, P (1947). Traité élémentaire de philosophie: Métaphysique (In French): Les Editions de L'Ecole

39. Foulquié, P. (1366 AP/1987 -8). Falsafe-yi 'Umumi [Précis de philosophie Tome

III Métaphysique). (Mahdavi, Y. Trans.). Tehran: University of Tehran Press. [In Persian].

40. Hawking, S. & Mlodinow, L. (1391 AP/20123-). Tarh-i Buzurg [The Grand Design] (2nd ed.). (Izadyar, S. & Hadiyan, A., Trans.). Tehran: Mazyar Publucations. [In Persian].

41. Hawking, S. & Mlodinow, L. (2010). The Grand Design. United States: Bantam Books Press

42. Heisenberg, W. (1370 AP/1991- 2). Fizik va Falsafe [Physics and Philosophy: Revolution in Modern Science). (Khatami, M., Trans.). Tehran: mi Publications and Publishing Company. [In Persian].

43. Heisenberg, W. (1927). Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik. Zeitschrift Für Physik, 43(3 -4), doi:

44. Heisenberg, W. Physic und Philosophie (physics and philosophy). Frankfurt (A. M.). Berlin. Wien: Ull- stein doi:10.131401/2.1.4886.3521/

45. Ibrahimi Dinani, G. H. (1383 AP/20045-). Shu'a-yi Andishe va Shuhud dar Falsafe-yi Sohravardi [the range of thought and intuition in Sohravardi's Philosophy]. Tehran: Hekmat Publications.

46. Klose, F. (1387 AP/2008- 9). Fizik-i Zarrat [Particle Physics]. (Arash, F. Trans.). Tehran: Farhang-i Muaser. [In Persian].

47. Mahalati, N., Kohansal, A. R., & Masoodi, J. (2018). Comparative Review on the Idea of Priority of Existence and Quantum Mechanic Theory. Bianmal Scientific Journal Sadra'i Wisdom. 6(2), 163- 169.

48. Munfared, M. (2015). What is Comparative Philosophy? Journal of Philosophical Theological Research, 16(4), 25- 42.

49. Mutahhari, M. (1383 AP/20045-). Dars-hayi Asfar (Mabahith-i Quwwe wa Fe'l)

[lessons on Asfar, discussion on potential and actuality]. Tehran: Sadra Publications.

50. Mutahhari, M. (1384 AP/2005- 6). Majmu'a-yi Athaar-i Ustad Shahid Mutahhari [a collection of Mutahhari's works], vol. 5 (7th ed.). Tehran: Sadra Publications.

51. Naji Isfahani, H. & Ghasemi, N. (2017). Muqayese beyne Jowhar-i Fard az Nazar-o Mutakalliman-i Islami va Zarrat-i Bunyadin dar Fizik-i Novin (a comparison between the essence of an individual according to Islamic theologians and foundational particles in modem phyics]. Researches on Science and Religion. 7(2), 97- 116.

52. Planck, M. (1901). Ueber das Gesetz der Energieverteilung im Normalspectrum. Annalen der Physik. 309(3), 553563-. doi: 10.1002/andp.19013090310

53. Ponomarev, L. I. (1359 AP/1980- 1). Dar Ansuye Qwant [The Quantum Dice]. (Toghraie, H., Trans.). Moscow: Bongah-i Nashriyyat-i Mir (Kotenberg). [In Persian].

54. Ponomarev, L. Pod znakom Kvanta (In Russian).

55. References

56. Sakurai, J. J. (1994). Modern Quantum Mechanics (Revised edition; S. F. Tuan, Ed.). Reading, Mass: Addison-Wesley.

57. Schrödinger, E. (1926). An Undulatory Theory of the Mechanics of Atoms and Molecules. Physical Review. 28(6), 10491070-. doi: 10.1103/PhysRev.28.1049

58. Shirazi, S. D. (Mulla Sadra). (1981). Al-Hikmat al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyat al-Arba' (The Transcendent Theosophy in the Four Journeys of the Intellect), vols. 3, 4, & 5. Beirut: Dar Ihya Turath al-Arabi.

59. Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1378 AP/1999- 2000). Risalat fi al-Huduth. (Research by Musavian, H.). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.

إقبال الميتافيزيقا وإدبارها
محاولة للانتقال بالفلسفة إلى طور ما بَعدي

غيضان السيد علي
أستاذ الفلسفة في كليَّة الآداب – جامعة بني سويف- مصر

ملخّص إجمالي:

انشغلت الميتافيزيقا على امتداد أحقابها بقضايا جوهريَّة، أرّقت العقل، وقضَّت مضجعه؛ مع ذلك فقد تفرَّق الفلاسفة حيالها إلى جهات شتَّى: ثمة من رفضها كليَّةً، ورأى أنَّها مجرَّد لغوٍ لا طائل منه، ومنهم من نظر إليها بوصفها إحدى أهم مباحث العقل الفلسفي، وقدس الأقداس في معبد الفكر؛ وهناك ثالثاً من وَجَدَ ضرورة مجاوزة التقليد الذي سكنها منذ الإغريق إلى عصور ما بعد الحداثة، ثم راح يدعو إلى تطويرها لتحقِّق أهدافها المبتغاة مع حرصه على أهميتها كسبيل إلى المعرفة المتعالية.

تدور هذه الدِّراسة مدار المشكلات الكبرى التي واجهت الميتافيزيقا. لا سيما لجهة قبولها أو رفضها، وعمَّا إذا كان من المفترض تقديم مقترح جديد يشكل انعطافة مفارقة في عالمها بغية تظهير العلم بالوجود ومعرفة ماهيَّات الأشياء أو "الشيء في ذاته".

سوف نناقش هنا أحد هذه المقترحات المستحدثة، وهي إمكان استحداث ميتافيزيقا ذات مهمة ما بعدية تتجاوز التنميط الكلاسيكي المعهود، ثم لتنتقل إلى طور يجيب على الأسئلة الموقوفة في أنطولوجيا الوجود. ذاك يعني أن الميتافيزيقا المقترحة أو الميتافيزيقا البَعدية -كما يسميها المفكر محمود حيدر- تقصد البحث في الوجود والموجود والواجد في مقابل "الميتافيزيقا القبليَّة" التي قصرت مهمَّتها على البحث في ظواهر الوجود، حيث بدا العقل فيها قاصرًا عن مجاوزة دنيا المقولات العشر وأحكامها، ولم يتيسَّر له إدراك ما وراء عالم الحسّ.

* * *

مفردات مفتاحيَّة: الميتافيزيقا القبليَّة- الميتافيزيقا البعديَّة – إقبال الميتافيزيقا وإدبارها- الفلسفة الأولى السؤال المكتفي بذاته.

مقدِّمة:

انصرفت «الميتافيزيقا الكلاسيكية القبلية» عن مهمَّتها الأساسيَّة في البحث عن سؤال الوجود كسؤال مؤسِّس، واستغرقت في خضمِّ بحر تتلاطم فيه أسئلة الممكنات الفانية وأعراضها. أمَّا «الميتافيزيقا البعديَّة»[1] فقد اتَّخذ السؤال فيها مكانة تأسيسيَّة؛ حيث يستفهم العارف حقيقة الوجود وسرّ القدر في عالم الخلق والأمر؛ لتنبني الإجابة فيها على نحوٍ تتآزر فيه إلهامات التجربة الشهوديَّة وكشوفاتها، مع تساؤلات العقل النظريّ وكشوفاتها.

ظهر مصطلح «ميتافيزيقاMetaphysics " لأول مرَّة بالمصادفة البحتة؛ حيث تعود نشأته الأولى إلى إطلاقه على أحد كتب أرسطو الذي لم يستخدم هذا المصطلح على الإطلاق، بل لم يستخدمه واحدٌ من فلاسفة اليونان في العصر الهللينيّ، وإنما ظهر في العصر الهللينستيّ Hellenisitic Age عندما قام أندروينقوس الرودسي Andronicus of Rhodes حوالي سنة 60 ق.م الرئيس الحادي عشر للمدرسة المشَّائيَّة في روما بتصنيف كتب أرسطو وترتيبها ونشرها مع شرح للفلسفة الأرسطيَّة، وأثناء ترتيب أندرونيقوس لكتب أستاذه أرسطو، وجد أنَّ هناك مجموعة من البحوث لم يطلق عليها المعلّم الأول اسمًا معيَّنًا يستقرُّ عليه، وقد جاء في الترتيب بعد البحوث التي كتبها أرسطو في الطبيعة(الفيزيقا) فاحتار أندرونيقوس: ماذا يسمّيها؟ وأخيراً أطلق عليها مؤقَّتًا اسمًا مركَّبًا من مقطعين: ميتا Meta أي ما بعد، وفيزيقا Physics أي علم الطبيعة؛ أي أنها البحوث التي تلي كتب الطبيعة في ترتيب المؤلفات الأرسطية. فكلمة "ميتافيزيقا" أو "ما بعد الطبيعة" لا تحمل أيَّ إشارة إلى مضمون هذه البحوث، بل هي ما بعد طبيعيَّات أرسطو فحسب. وهكذا جاءت التسمية عرضًا أو مصادفة، لكنها مع تطوُّر المصطلح أصبحت وصفًا للموضوعات التي يدرسها هذا العلم، بمعنى أنَها العلم الذي يدرس موضوعات تجاوز الظواهر المحسوس. وقد كان أرسطو يطلق على مجموعة من البحوث الميتافيزيقيَّة اسم "الفلسفة الأولى" ويرى أنَّها علم المبادئ الأولى والعلل البعيدة التي تشمل جميع المبادئ الأخرى، فهي أشمل العلوم وأكثرها يقينًا وتجريدًا، فضلاً عن أنَّها أشرف العلوم؛ لأنَّ موضوعها النهائيَّ هو العلَّة الأولى أو المبدأ الأول وهو أشرف الموضوعات، وهو الله سبحانه وتعالى.

معنى ذلك أنَّ الميتافيزيقا تشطر الوجود إلى شطرين أساسيَّين: الأول هو الوجود الحقيقيُّ الكامن وراء الظواهر البادية للحواسّ، والثاني هو هذا الوجود الظاهريُّ الذي تستطيع الحواسُّ

---

[1]- بصدد المبنى المعرفيّ للميتافيزيقا البَعديَّة كمصطلح ومفهوم فقد ورد على نحو التأصيل والتفصيل ضمن كتاب قيد الطبع للدكتور محمود حيدر تحت عنوان: العرفان في مقام التدبير السياسي- دراسة في المباني الميتافيزيقيَّة والتأسيسات المعرفيَّة للحضارة الإلهيَّة- ولسوف يصدر الكتاب كما هو مقرَّر عن دار الفارابي ومركز دلتا للأبحاث المعمَّقة في بيروت- كما ورد هذا المصطلح في عدد من الدراسات والمحاضرات التي أنجزها حيدر في سياق التنظير لأفق مفارق في عالم الميتافيزيقا.

الخمس أن تدركه على نحو مباشر، وهكذا تكون الميتافيزيقا غوصًا وراء الظاهر، أو الظواهر البادية أمامنا لمعرفة أساسها الحقيقيّ.

لقد تميَّز تاريخ الفلسفة بسيادة "ميتافيزيقا قبليَّة" اعتمدت على العقل، ووضعته فوق كلِّ اعتبار، وآمنت بعصمته وقدرته على الوصول للمعرفة العليا أو معرفة "الشيء في ذاته"، إلاَّ أنَّها انشغلت بالسؤال؛ فابتدأت بالسؤال وانتهت بالسؤال، فلم تتبدَّد الحيرة، ولم تُدرك الغاية. وهنا كان المبرِّر القويُّ لبروز "الميتافيزيقا البعديَّة" التي لم تستغنِ عن المعارف العقليَّة التي تتأسَّس عليها "الميتافيزيقا القبليَّة"، ولكنها تعتقد أنَّ فوق تلك المعارف المستندة إلى العقل الأدنى، قوَّة بصيريَّة تغمر صاحبها في بحار النور الأقدس الذي لا يستعصي عليه انكشاف كلِّ عرفان. وحينها تحيا هذه النفس حياة العالم العقليِّ النقيِّ، وتتلقَّى منه إشعاع النور الذي هو منبع كلِّ نور، وهو الصادر عن الموجود الأول الذي هو الكامل من كلِّ وجه، الواحد من كلِّ وجه، والذي عنه انبثق كلُّ ما عداه، وهو المستغني عن كلِّ ما عداه.

هذه الدراسة قامت على مقدِّمة ومباحث أربعة وخاتمة؛ جاءت المقدِّمة تمهيدًا للموضوع وتوضيحًا لأهميَّته، بينما جاء المبحث الأول تحت عنوان: "تعريف الميتافيزيقا". وجاء المبحث الثاني بعنوان: "موضوعات الميتافيزيقا وأقسامها". في حين جاء المبحث الثالث بعنوان: "الموقف من الميتافيزيقا" سواء بالقبول أم بالرفض. وجاء المبحث الرابع تحت عنوان: "من الميتافيزيقا القبليَّة إلى الميتافيزيقا البعديَّة». ثم جاءت الخاتمة لترصد أهم النتائج التي انتهت إليها الدّراسة.

أوَّلًا- تعريف الميتافيزيقا:

قد يتصوَّر القارئ للوهلة الأولى بساطة تعريف الميتافيزيقا، وأنَّها مصطلح واضح ولا يحتاج إلى تعريف؛ حيث يكفي المرء أن يحلِّل تركيبه اللُّغويَّ ليقف على حقيقة معناه. لكنه يفاجأ بمدى الصعوبة حول هذا التعريف عندما يحاول بيان طبيعته أو تحديد مجاله وموضوعاته. لذلك سنحاول في هذا المحور مقاربة هذا المفهوم حتى نقف على حقيقته وماهيَّته كما ظهر في تاريخ الفلسفة، وما هي نقاط ضعفه؟ وكيف يمكن تطويره بحيث يتناسب مع مكانة موضوعه، حيث إنَّ موضوعه النهائيّ هو المبدأ الأول؟

أُطلق مفهوم الميتافيزيقا - كما سبقت الإشارة - على مجموعة البحوث الأرسطيَّة التي كانت تتناول البحث في الوجود بما هو وجود، ولا تبحث في أيِّ موجود معيَّن بالذات، أو في جزء من أجزاء الموجود مثلما تفعل سائر العلوم، وهكذا تصبح الميتافيزيقا»علم الوجود الشامل»[1].

[1]- إمام عبدالفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة كاملة لكتاب ميتافيزيقا أرسطو، القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 2009، ص27.

لكن هذا التعريف يجد صعوبات لعلَّ أهمَّها اختلاف الفلاسفة أنفسهم في نظرتهم إلى الميتافيزيقا اختلافًا موغلاً في التطرُّف والتضارب سواء في القدح أم في المدح، الهجاء أم الثناء. فبعض الفلاسفة يتحدَّث عن التفكير الميتافيزيقيِّ بازدراء، وبعضهم الآخر يرفعه إلى أعلى عِلِيّين؛ هذا رغم اعترافهم ضمنًا بأهميَّة التفكير الميتافيزيقيّ. فأحيانًا تُلقَّب الميتافيزيقا بملكة العلوم وقدس الأقداس في معبد الفكر، وأحيانًا تُنبذ ويقال عنها إنها مجرَّد لغو فارغ أو كلام خالٍ من المعنى[1].

كما أنَّ بساطة المشكلة تضفي صعوبة أخرى على تعريف الميتافيزيقا؛ وذلك لأنَّ المسائل التي تعالجها هذه البحوث هي في الواقع من ذلك النوع البسيط المألوف بصفة عامَّة، وكما يقول ألفرد إدوارد تايلور (1869 A.E Taylor-1945): "إنَّ بساطة وعموميَّة موضوعات الميتافيزيقا هو الأمر الذي يشكل الصعوبة الرئيسيَّة في تعريفها"[2]. فالميتافيزيقا تبحث في جميع ضروب المعرفة، وتتغلغل في جميع العلوم الجزئيَّة، ولا تعتمد في ذلك على ميسّرات البحث في العلوم المختلفة كالأجهزة العلميَّة الدقيقة ذات النفع الكبير في العلوم الأخرى، أو أنَّها تستمدُّ العون من التجربة الحسّيَّة؛ وذلك لأنَّ التفكير الميتافيزيقيَّ تفكير عقليٌّ أو قبليٌّ Apriori (أي قبل التجربة) بمعنى ما من المعاني؛ أعني أنه يعتمد على منهج العقل وحده، وقد يعتمد أحيانًا على الحدس أو نور العقل الطبيعيّ. وإن كان هذا الكلام لا يسري على "الميتافيزيقا البعديَّة" التي تحاول أن تتحرَّر من هذه الصعوبات وتتخلَّص من المعاثر التي وقعت فيها "الميتافيزيقا القبليَّة التقليديَّة"، فتأنس باللُّجوء إلى الإيمان بالغيب، والتعامل مع الواقع بالحكمة والإحسان.

رغم ذلك، حاول الكثير من الفلاسفة الوصول إلى تعريف للميتافيزيقا، فعرَّفها أرسطو بأنها "الفلسفة الأولى" أو "العلم الأول"، وهو العلم الذي يسبق موضوعه منطقيًّا بقيَّة العلوم الأخرى، والذي تفترضه العلوم الأخرى جميعًا، ويسمّيها – أحيانًا- بالحكمة على اعتبار أنَّها الغاية التي تسعى لها العلوم الأخرى في بحثها، وأحيانًا أخرى يسمّيها باللاَّهوت أو الإلهيَّات أو العلم الذي يشرح طبيعة الله[3]. أو هي العلم الذي يدرس الوجود بما هو موجود، ومعرفة الخصائص الكامنة فيه بموجب طبيعته الخاصَّة. فهي إذن، تبحث في المبادئ الأولى والأسباب النهائيَّة لكلِّ شيء، ولذلك هي بحث في الجوهر[4]. فدراسة الجوهر تحتلُّ مكانة رئيسيَّة في مؤلَّفات معظم الميتافيزيقيين الكبار الذين جاءوا في أعقابه. وقد أعلن أرسطو أنَّ الجوهر هو ما وجد منذ البداية، وأنه سابق على سائر الأشياء الأخرى لا من حيث الوجود فحسب، بل من حيث التفسير والمعرفة كذلك؛ أي أنَّ تفسير أيِّ شيء آخر يتطلَّب فكرة الجوهر، ومعرفة أيِّ شيء آخر تقتضي معرفة الجوهر. وهكذا

[1]- سامية عبدالرحمن، الميتافيزيقا بين التأييد والرفض، القاهرة، مكتبة النهضة المصريَّة، 1993، ص3.

[2]- (Taylor (A.E.), Elements of Metaphysics, Routledge Revivals, New York, 1961, p.2.

[3]- إمام عبدالفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص113.

[4]- (Richard de George, Classical and Contemporary Metaphysics, New York, 1962, p.4.

ينظر أرسطو إلى الميتافيزيقا باعتبارها دراسة فريدة شاملة لكلِّ ما هو جوهريٌّ في الوجود والمعرفة والتفسير جميعًا[1]. ولذلك وصفها بأنَّها أشرف العلوم النظريَّة؛ لأنَّها تريد أن تصل إلى المعرفة بالسبب الأول أو الموجد الحقيقيِّ لهذا الكون. ووصفها أحدهم بأنَّها «محاولة الوصول إلى صورة عامَّة عن العالم بطريقة معقولة»[2]. وعرَّفها الفيلسوف الانكليزيُّ برادلي بأنَّها «محاولة لمعرفة ماهيَّة الواقع في مقابل الظاهر المحض»[3]. أو «الغوص في أعماق الظواهر لمعرفة حقائقها الباطنة»[4]. أي أنَّه إذا كانت الميتافيزيقا مع أرسطو دراسة «المبادئ الأولى» ومعرفة «الوجود» ككلٍّ في مقابل المعرفة الجزئيَّة للعلوم الأخرى، فإنها مع برادلي قد أحرزت تقدُّمًا نوعيًّا من خلال معرفة حقيقة الواقع في مقابل الظاهر المحض.

بناءً عليه، تكون الميتافيزيقا هي ذلك المبحث من المعرفة الذي يدرس الوجود ككلّ، يدرس مبادئه القريبة والبعيدة، ويبحث في خصائصه الأساسيَّة العامَّة، ويحاول كشف القوانين الكليَّة التي تفسِّر حقيقة الوجود، وتكشف عن جوهره، ولا تقف فقط عند الظواهر بل تحاول سبر الأغوار والوقوف على الحقائق المخفيَّة. وبهذا المعنى يكون موضوع دراستها موضوعًا مفارقًا متعاليًا؛ إذ ليس من الممكن التحقُّق من نتائجها أو مناهجها عن طريق الخبرة، إذ تريد الوصول إلى نتائج عن أشياء تجاوز حدود الخبرة ووفقًا لمبادئ لم تقرِّرها الخبرة.

ثانيًا: موضوعات الميتافيزيقا وأقسامها:

كان مبحث الأنطولوجيا هو الموضوع الأساسيَّ للميتافيزيقا لدى نشأتها عند اليونان القدماء؛ ويتَّضح ذلك من تعريف أرسطو السالف الذكر للميتافيزيقا بأنَّها البحث في الوجود بما هو وجود. وقد استمرَّ هذا المعنى في العصور الوسطى لكنَّه لم يستمرّ في العصور الحديثة أو المعاصرة؛ إذ إنَّه امتدَّ ليضيف إلى مبحث الوجود مبحثًا آخر هو مبحث المعرفة أو الابستمولوجيا. وقد انشغل فلاسفة الفلسفة الحديثة من أمثال: توماس هوبز، وديكارت، وباركلي، وجون لوك، وديفيد هيوم، وإيمانويل كانط بمشكلة المعرفة، وطرحوا حولها العديد من الأسئلة: ما مصادر المعرفة؟ أهي الحواسُّ أم العقل، أم الجمع بينهما، أم هي حاسَّة سادسة تسمَّى بالحدس، أو «العيان المباشر»؟ وهل تستطيع قدراتنا وملكاتنا أن تعرف كلَّ شيء؟ أم أنَّ هناك أمورًا تجاوز هذه القدرات بحيث يستحيل علينا أن نعرفها؟ وما هي طبيعة المعرفة البشريَّة؟ وما علاقة الذات البشريَّة العارفة

---

[1]- جوناثان ري، وج. أو. أرمسون، الموسوعة الفلسفيَّة المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرون، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط1، 2013، ص 356.

[2]- (Carter (W.R.),The Elements of Metaphysics, Temple University Press, New York, 1990, p.12.

[3]- (Bradley (F.H.) Appearance & Reality- A metaphysical Essay, Oxford, 1959, p.3.

[4]- (Ibid, p.4.

بالموضوع الخارجيِّ الذي تعرفه؟ وقد ذهب الفلاسفة المحدَثون إلى أنَّ دراسة هذه المشكلة مسألة جوهريَّة حتى لدراسة الوجود نفسه وفهمه فهمًا عميقًا وشاملاً؛ إذ إنَّ علينا كما يقول كانط أن نفحص ملكة المعرفة قبل أن نبحث في الوجود الحقيقيّ للأشياء[1].

ومن ثمَّ تكون موضوعات الميتافيزيقا هي الموضوعات التي تشغل عقل الإنسان وتبث فيه الحيرة والتساؤل، فقد انشغل الإنسان في البداية بالعالم الخارجيِّ وما يزخر به من موجودات ومخلوقات، وبعدما فرغ من تأمُّل هذه الموجودات وتلك المخلوقات التي حرَّكت فيه الشوق والرَّغبة إلى معرفة كنهها وما يكمن وراءها، أخذ يتأمَّل ذاته وقدراته وملكاته المعرفيَّة من حيث قدرتها على الكشف عن أسرار هذا الكون وسبر أغواره. ولذلك كانت موضوعات الميتافيزيقا تتمثَّل في المبحثين معًا؛ مبحث الأنطولوجيا ومبحث المعرفة.

إلاَّ أنَّ هناك مِن الفلاسفة مَن اعترض على هذا القول، ورأى -على عكس أرسطو- أنَّه يمكن قيام ميتافيزيقا «بلا أنطولوجيا» جاعلاً منها مجرَّد دراسة للافتراضات السابقة Presuppositions، على اعتبار أنَّ الإنسان عندما يعبر عن فكرة في جملة معيَّنة، فإنه يجد في رأسه أفكارًا أكثر من تلك الأفكار التي شملتها هذه الجملة المعيَّنة، وهي أفكار يمكن أن يسبق بعضها بعضًا، وإن كان السبق هناك منطقيًّا لا زمانيًّا[2]. كما يشير إمام عبد الفتاح إمام إلى نقطة، هي غاية الأهميَّة، وهي أنَّ مصطلح «الأنطولوجيا» قد تغيَّر معناه في الفلسفة المعاصرة، فلم يعد الوجود بصفة عامَّة على نحو ما كان عليه عند أرسطو، بل أصبحت كلمة الوجود الفعليِّ Existence –عند الفلاسفة الوجوديين- تعني أساسًا الوجود العينيَّ الفريد Unique لشخصيَّة الموجود البشريِّ الفرد. إذ لا يهتم الفلاسفة الوجوديون بالوجود الخارجيِّ إلاَّ من منظور إنسانيّ. أي وجود الذات البشريَّة بين غيرها من الموجودات أولاً، وبين موجودات البيئة ثانيًا، ثم يعكفون على دراسة خصائص الذات البشريَّة التي هي الوجود العينيُّ على الأصالة، كالطابع الهلاميِّ الانبثاقي المتعالي الذي ينجذب نحو موجود آخر، وخاصّيَّة العلو، والحريَّة، والتفرُّد، وارتباطه بذاته...إلى آخر هذه الخصائص الإنسانيَّة الخالصة[3].

نخلص من هذا إلى أنَّ البحث في الميتافيزيقا لا يقتصر على موضوعات بعينها، لكنه يرتبط بتطوُّر الوعي البشريِّ، فكلَّما تطوَّر الوعي البشريُّ تنوَّعت الموضوعات التي تدرسها الميتافيزيقا. فتتعدَّد الموضوعات وتختلف من عصر إلى عصر، ومن ثقافة إلى أخرى. فإذا انتقلنا إلى الفكر العربيِّ المعاصر وجدنا موضوعًا جديدًا للميتافيزيقا؛ حيث ينعطف محمود حيدر بالميتافيزيقا منعطفًا

[1]- إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص32-33.

[2]- (Collingwood(R.G.), An Essay on Metaphysics, The Clarendon Press, Oxford, 1969, p.21.

[3]- إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص34.

جديدًا، عندما يؤسِّس «علم المبدأ» أو «الميتافيزيقا البعديَّة»؛ ذاك العلم الذي يتغيَّا استكشاف المنسيِّ والمغفول عنه من الوجود، فيراهن على استرجاع ما هو مفقودٌ في عالم الميتافيزيقا، ويتوق للعثور على موجود أصيل عصف به النسيان[1]. وهذا العلم، وإن بدا للقارئ أنَّه مفارق للميتافيزيقا التقليديَّة إلَّا إنَّه- في واقع الأمر- يقع في صميم الميتافيزيقا بكلِّ معانيها؛ حيث إنَّه ينشد - في المقام الأول - التعرُّف على الموجود الأول، وسرِّ ظهوره، والكيفيَّة التي ظهرت منه الكثرة، ويعيد الاعتبار لكلام متجدِّد عن واحديَّة الوجود بين الخلق الأول والكثرة الصادرة منه[2]. ومن ثمَّ فهو يقع ضمن القسم الرابع من أقسام الميتافيزيقا حسب الترتيب التقليديِّ لأقسام الميتافيزيقا.

في هذا السياق، يمكن تقسيم الميتافيزيقا إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: يتناول مبحث الأنطولوجيا أو نظريَّة الوجود، تلك النظريَّة التي ظلَّت قسمًا رئيسيًّا من أقسام الميتافيزيقا طوال العصور القديمة والوسطى؛ مسيحيَّة وإسلاميَّة، ثمَّ تحوَّلت في العصور الحديثة إلى دراسة الإبستمولوجيا أو نظريَّة المعرفة. والحقَّ أنَّ هناك ارتباطًا ضروريًّا بين الأنطولوجيا والإبستمولوجيا؛ ذلك لأنَّ دراسة الخصائص العامَّة للوجود تعني أيضًا معرفتنا بهذه الخصائص. وقد أدخل الوجوديون إلى الميتافيزيقا مصطلح الوجود المتعيّن الذي يشير إلى ذلك اللون من الوجود الذي يتمثَّل في الإنسان، فهو عندهم مصطلح أنطولوجيٌّ يشير إلى الإنسان من زاوية وجوده. بل شعَّب أصحاب الفلسفة الوجوديَّة كلمة «الوجود» الذي اشتقَّت اسمها منه إلى أنواع، وإن كانت كلّها تدور حول الوجود البشريِّ، من ذلك مثلاً: الوجود في العالم، والوجود مع الآخرين، والوجود من أجل الآخر، والوجود الواقعي، أي الجانب المعطى في الوجود الإنساني...إلخ[3].

القسم الثاني: يمثِّل السيكولوجيا العقليَّة، وهذا القسم يهتمُّ بدراسة النفس البشريَّة: هل هي بسيطة أم مركَّبة؟ وهل هي نفس واحدة أم هناك أنفس عدَّة؟ وما العلاقة بين هذه الأنفس إن وجدت؟ وما الفرق بين النفس والروح؟ وما هي العلاقة بينهما وبين الجسد؟ وهل تفنى النفس بفناء البدن؟ أم تبقى النفس ويفنى البدن؟ أم يفنيان معًا؟ أم يبقيان معًا؟

القسم الثالث: هو الكسمولوجيا أو الكونيَّات، والموضوعات التي يشملها هذا القسم هي العالم وظهور الكون والبنية التي يتألَّف منها، ثم ما طبيعة المكان؟ وما طبيعة الزمان؟ وكيف ظهرت البدايات الأولى للحياة على ظهر الأرض؟ وما الحياة؟ وهل هناك غاية أو هدف في الكون ككل أم أنه يسير بلا هدف ولا غاية؟

القسم الرابع: ينظر في اللَّاهوت العقليِّ أو الطبيعيِّ، وهو يناقش موضوع الألوهيَّة، والأدلَّة

---

[1]- محمود حيدر، الاشتياق إلى علم المبدأ، مجلة "علم المبدأ"، العدد الأول التجريبي، 1443ه/2022م، ص11.

[2]- المصدر نفسه.

[3]- إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص41.

على وجود الله وصفاته. فيتعرَّض للمواقف المختلفة من الألوهيَّة؛ سواء عند أصحاب مذهب التأليه أو المؤلّهة Theism وهم الذين يؤمنون بوجود إله أو أكثر، أم عند أصحاب مذهب الطبيعيين الإلهيين من الذين يؤمنون بوجود إله لكنّهم يكفرون بالوحي والرُّسل والكتب المقدَّسة، أو عند أصحاب مذهب الإلحاد الذين ينكرون الألوهيَّة في كلِّ صورها. كما تدخل مشكلة التجربة الدينيَّة إلى مجال هذا القسم. وهنا قد يرى البعض أنَّ التصوُّف يدخل في إطار الميتافيزيقا لكني أرى أنَّ التصوُّف مغاير للميتافيزيقا؛ حيث يسعى المتصوِّف للرضا النفسيِّ عن طريق اتصاله بما يرى أنَّه الحقيقة النهائيَّة، بينما يسعى الميتافيزيقيُّ للحقيقة العقليَّة المتَّسقة منطقيًّا، من دون أن تعني المغايرة هنا عدم وجود ارتباط وثيق بين الميتافيزيقا والتصوُّف؛ حيث إنَّ الهدف الأساسيَّ للتصوُّف هو أن ينفذ الصوفيُّ إلى الأعماق وراء الظواهر الخارجيَّة بهدف الوصول إلى الحقائق الكامنة خلفها. وهو الهدف نفسه الذي ينشده الميتافيزيقي لكن دون أن يشك في صدق العالم الظاهري، حيث يتّخذه أحيانًا وسيلة لمعرفة حقيقة الشيء في ذاته، وهنا يمكن الحديثة عن وشائج قربى حقيقيَّة بين التصوُّف و"الميتافيزيقا البَعديَّة" أكثر بكثير عن تلك التي يمكن أن توجد بين التصوُّف " والميتافيزيقا القبليّة" .

والجدير بالذكر أنَّ كانط قد هاجم هذا التقسيم التقليديَّ للميتافيزيقا في كتابه "نقد العقل الخالص"، ووصفه بأنَّه تقسيم يعبرِّ عن ميتافيزيقا دجماطيقيَّة أو قطعيَّة تسلم بموضوعاتها قبل أن تسأل نفسها هل في استطاعتها أن تدرسها أم لا؟ وهل ملكات العقل البشريِّ قادرة على معرفتها أم أنَّ هذه الملكات لا تستطيع أن تدرك إلَّا الظاهر وحده فحسب؟ وهذا ما يحيلنا إلى الموقف الحقيقيِّ للفلاسفة من الميتافيزيقا.

ثالثًا- الموقف من الميتافيزيقا:

تباينت مواقف الفلاسفة من معنى الميتافيزيقا وإمكانيَّة قيامها؛ فمنهم من بالغ في قبولها ولقَّبها بملكة العلوم وقدس الأقداس في معبد الفكر، ومنهم من رفضها ونبذها وقال عنها إنَّها مجرَّد لغو فارغ أو كلام خال من المعنى. وسوف نقف في هذا المبحث على رأي الفريقين، الرافضون والمؤيّدون.

1. الفريق الرافض للميتافيزيقا:

أثار التفكير الميتافيزيقيُّ من قديم الزمان موجة من النقد والسخرية وسوء الظنّ، فضاق العامَّة وأنصاف المثقَّفين بالميتافيزيقا لفرط عجزهم عن فهم معانيها الدقيقة ومفهوماتها الوعرة العميقة[1]. وسوف نعرض في ما يلي لأشهر الاتجاهات الفلسفة أو الفلاسفة الذين رفضوا الميتافيزيقا عبر تاريخ الفلسفة:

[1]- توفيق الطويل، أسس الفلسفة، القاهرة، دار النهضة العربيَّة، ط7، 1979، ص256.

في العصور القديمة تصدَّى السفسطائيون وأصحاب مذهب الشك لهدم الميتافيزيقا؛ حيث إنَّ المعرفة عندهم تقوم على الحسّ فقط، فانتهوا من ذلك إلى القول بأنَّ الفكر لا يقع على شيء ثابت، ومن ثم يمتنع اصدار الأحكام الثابتة، ويبطل القول بوجود حقيقة مطلقة، فالإنسان الفرد هو مقياس كلّ شيء، وبذلك تتعدَّد الحقائق بتعدُّد الأفراد، ولا يمكن أن تكون هناك حقيقة واحدة مطلقة يتَّفق عليها الجميع. أمَّا عند أصحاب مذهب الشّكِّ فالوجود كلُّه في تغيُّر دائم وصيرورة وحركة مستمرَّة، والإنسان يفتقد أداة الإدراك الصحيحة، حيث فقد الشكَّاك ثقتهم بالعقل وبالحسِّ وبكلِّ أدوات المعرفة، فهم لا يعرفون من الأشياء سوى ظواهرها المتغيّرة من دون الوقوف على حقائقها وماهيَّتها. وبناءً على هذا الموقف الشّكيِّ، تم رفض الحقائق كلِّها وليست الميتافيزيقا فحسب.

في العصور الوسطى، كان توجيه النقد العلنيِّ للتفكير الميتافيزيقي - الذي ارتضته الكنيسة تأييدًا للعقيدة المسيحيَّة- أمرًا محرَّمًا، ومع هذا لا يشكُّ المؤرِّخون في وجود حركات قويَّة خفيَّة معادية للتفكير الميتافيزيقي في هذه العصور، وإن خشي أصحابها أن يعرف أمرهم فينالهم عذاب أليم! أمَّا في الإسلام إبَّان العصور الوسطى، فقد ظهر من مفكِّري العرب من هاجم الفلسفة الميتافيزيقيَّة في غير رفق ولا هوادة، وقوَّض الأُسُس التي انبنت عليها من غير تردُّد أو رحمة[1].

وفي العصور الحديثة في أوروبا تصدَّى لنقد الميتافيزيقا وهدمها أصحاب الفلسفات الواقعيَّة والحسّيَّة، ومن أنكروا الاعتراف بالعقل كأداة لمعرفة الحقيقة، ومن شكَّكوا في قدرة العقل على إدراك التجربة الإنسانيَّة الحية، ومن هؤلاء أصحاب الفلسفة البراغماتيَّة الذين وحَّدوا بين معنى الفكرة وآثارها العمليَّة في حياة الإنسان، وكذلك أصحاب النزعة العلمية المتطرِّفة من أرباب الفلسفة الوضعيَّة الذين اعتقدوا أنَّ الحقائق لا تكون إلَّا في العلم الطبيعيِّ وحده.

ولو عدنا إلى عصر التنوير لوجدنا الفيلسوف الفرنسي دالمبير (1717-1783 D.Alembert) يرفض الميتافيزيقا بإطلاق، بل يزدري الميتافيزيقيَّ ويساوي بينه وبين السوفسطائيّ، مرتئيًا أنَّ الميتافيزيقيين قلَّما يحترم بعضهم بعضًا. وقد اتفق معه فولتير (1694-1778 Voltaire) في نظرة الازدراء نفسها، معبرّاً عن ذلك بقوله :"إذا رأيت اثنين يتناقشان في موضوع ما، ولا يفهم أحدهما الآخر، فاعلم أنهما يتناقشان في الميتافيزيقا"[2]. هذا فضلاً عن أنَّنا يمكن أن نجد في معجمه الفلسفيِّ عددًا كبيرًا من كلمات التحقير والازدراء للميتافيزيقيين، والتهكُّم الخفيّ عليهم. كما رأى ديفيد هيوم D. Hume "أنَّ الميتافيزيقا ليست علمًا بالمعنى المفهوم، إنها تنبع من الجهد غير المثمر للغرور الإنسانيِّ الذي يبحث في موضوعات خارج نطاق الفهم، أو تنبع من عمل الخرافات التي لا تقوى على الدفاع عن نفسها على أرض صلبة، وبالتالي تأتي بهذه المغالطات أو الأوهام لتدافع عن ضعفها. ويبدو أنَّ هذه

[1]- المرجع السابق، ص257.

[2]- إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص28.

المغالطات قد تمَّ قبولها منذ فترة طويلة على أنها حقائق، وعلينا الآن أن ندعو إلى مناقشتها"[1].

في الفلسفة المعاصرة، رفضت الفلسفة الوضعيَّة الميتافيزيقا، ورأت أنَّ كلّ شيء وراء المعرفة الوضعيَّة التجريبيَة ليس في مقدور العقل البشريِّ أن يدركه؛ لأنَّ مجال التفكير العقليِّ الصحيح إنَّما هو الحقائق وقوانينها والظواهر والعلاقات الثابتة التي تربط بعضها بالبعض الآخر[2].

كما رفضتها الفلسفة البراغماتيَّة ورأى وليم جميس (1832 W.Games-1910) أحد كبار فلاسفتها: «أنَّ الفيلسوف الميتافيزيقيَّ أشبه بالأعمى، الذي يبحث في حجرة مظلمة، عن قطة سوداء، لا وجود لها»، وواضح من هذه العبارة المغالاة في الازدراء، فالأعمى تتساوى أمامه الحجرة المظلمة أو المنيرة، وكذلك القطة السوداء أو البيضاء، التي هي في النهاية لا وجود لها، لكن المقصود إبراز العبثيَّة واللاَّجدوى من التفكير الميتافيزيقيِّ بصفة عامَّة[3].

2. الفريق المؤيّد للميتافيزيقا:

إذا أردنا أن نقف على مؤيّدي الميتافيزيقا فمن الطبيعيِّ أن نبدأ بأول الفلاسفة في تاريخ الفلسفة وهو طاليس Thales لأنَّه أول من تساءل عن الأصل الذي صدرت عنه الأشياء جميعًا، وكأنَّه بذلك قد طرح جانبًا الظواهر الماديَّة وما يمكن أن ندركه من أشياء حسّيَّة ليغوص تحتها بحثًا عن مصدرها، فارتفع بذلك عن المشاهدة الحسّيَّة، وقال بنظرة تقوم على العقل أساسًا. وقد تابعه في هذا المنهج تلامذته من الفلاسفة الطبيعيين الأوائل: أنكسيمندر وأنكسمينس. لكنهم وقعوا جميعًا في مأزق بسبب تصوُّرهم للحقيقة النهائيَّة أو للمادَّة الأولى الذي صدر عنها العالم، فكيف تصدر عن هذه المادَّة جميع الأشياء وتكون سابقة في وجودها على وجود الأشياء المحسوسة[4].

كما يعدُّ بارمنيدس Parmenides الإيلي من أكبر الفلاسفة تحمُّسًا للميتافيزيقا؛ حيث فصل بين الوجود الحقيقيِّ والوجود الزائف؛ ورأى أنَّ الوجود الحقيقيَّ كامن خلف هذا الظاهر، ولا يُعرف إلَّا بالعقل وحده، ولا يمكن للحواسِّ أن تعرفه. ليكون ذلك أول تصوُّر حقيقيٍّ للميتافيزيقا بمعناها المعاصر. وهو المعنى نفسه الذي نجده عند أفلاطون الذي كان يعتقد أنَّ عالم الحس هو عالم التغير، ولهذا فهو غير حقيقي؛ لأنَّ الحقيقة أبدية ساكنة لا تتغير، كما ذهب إلى ذلك بارمنيدس. ومعنى ذلك أنَّ المعرفة لا تستمدُّ من الحواسِّ التي تعطينا عالم الظاهر أو عالم التغيُّر، بل يصل إليها العقل وحده الذي يستطيع أن يقودنا إلى عالم المُثل.

أمَّا أرسطو فهو الذي جعل من الفلسفة الأولى التي يجب أن يتعلَّمها من يروم الوصول إلى

---

[1]- سامية عبدالرحمن، الميتافيزيقا بين التأييد والرفض، ص35.
[2]- المرجع السابق، ص41.
[3]- إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص27.
[4]- المرجع السابق، ص100.

السبب الأول أو الموجد الحقيقيِّ لهذا الكون، وأطلق عليها «الحكمة»، وأنَّ الشخص الذي يعمل بهذا العلم هو الحكيم. أمَّا أفلوطين فقد فرَّق بين عالم الظاهر وعالم الحقيقة، وأنَّ الحواسَّ لا يمكنها أن تدرك العالم الحقيقيَّ؛ لأنَّ المعرفة الحقيقيَّة هي معرفة «الواحد» الذي نصعد إليه في حركة أقرب إلى التصوُّف، ونهبط منه إلى الأشياء بواسطة التدليل العقليّ. وعلى هذا النهج المؤيِّد للميتافيزيقا سار فلاسفة العصور الوسطى المشهورون سواء من فلاسفة المسيحيَّة أم فلاسفة الإسلام.

فقد جعل الكندي(801-865) من الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى أشرف العلوم وأعلاها مرتبة؛ لأنَّها تُعنى بمعرفة الحقِّ الأول الذي هو علَّة كلِّ حقّ. ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التامُّ الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف؛ لأنه بذلك يصل إلى الحكمة العليا كما كان يقول أرسطو. وعلى درب الكندي سار الفارابي(870-950) الذي نظر إلى الميتافيزيقا على أنَّها «دراسة للوجود بما هو وجود»، والوجود نوعان، فكلُّ موجود إما واجب الوجود، أو ممكن الوجود. ثم فرَّق بين واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره ....إلخ. وعلى الدرب ذاته سار ابن سينا (980-1037) في رؤيته للميتافيزيقا؛ حيث رآها العلم الأول أو العلم الإلهيَّ الذي يبحث في الوجود المطلق وأحواله ولواحقه ومبادئه.

فإذا ما وصلنا إلى العصور الحديثة نجد الفيلسوف الألمانيَّ إيمانويل كانط (1724 I. Kant-1804) يصرِّح بأهميَّة الميتافيزيقا فيقول: "إنَّني مقتنع تمامًا بأنَّ الوجود الحقَّ والدائم للجنس البشريِّ لا يقوم إلَّا عليها ولا يكون إلَّا بها"[1]. ومن ثمَّ استهدف إصلاحها وإحياءها والنهوض بها من عثرتها لكي تلحق بركب العلوم الرياضيَّة والطبيعيَّة. ومن ثمَّ أصبح إصلاح الميتافيزيقا هو الهدف الأسمى لفلسفة كانط [2] لما تحتله عنده من مكانة رفيعة؛ حيث يصفها أحيانًا بأنَّها « ملكة العلوم» وأنَّها « الطفل المدلل»، وكما أنَّ الإنسان لا يستطيع أن يحيا بلا تنفُّس، فهو لا يقوى على أن يتخلَّى عن الميتافيزيقا.

أمَّا هيغل (1770 Hegel-1831) فيرى أنَّ الميتافيزيقا "قدس الأقداس" في معبد الفكر؛ إذ يقول: "لقد تعاونت الفلسفة مع الحسِّ المشترك الساذج، جنبًا إلى جنب في هدم الميتافيزيقا، وهو مشهد أشبه ما يكون بمنظر المعبد الضخم الذي زُيّنت جميع جوانبه بزينات فخمة، لكنه فقد قدس أقداسه"[3].

وذهب برادلي إلى أنَّ الدافع إلى الميتافيزيقا موجود في قلب الطبيعة البشريَّة نفسها، حيث يتمثَّل في رغبتنا العارمة في فهم العالم الحقيقيِّ من حولنا فهمًا شاملاً[4]. وهذا الدافع هو الذي

---

[1]- محمود رجب ، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، القاهرة، دار المعارف، 1987، ص13.

[2]- المرجع نفسه.

[3]- نقلاً عن إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص29.

[4]- (Bradley (F.H.) Appearance & Reality- A metaphysical Essay, p.3.

يدفعنا لتجاوز عالم الظاهر للنفاذ إلى عالم الباطن أو العالم الحقيقيِّ الذي يكمن خلف عالم الظواهر الذي يحمل قشرة الحقيقة.

كذلك وصف شوبنهاور (1788-1860-Schopenhauer) الإنسان بأنه "حيوان ميتافيزيقيّ"! فالميتافيزيقا والانشغال بقضاياها هي التي تميّزه عن غيره من الكائنات الحيَّة، فلا يمكن تخيُّله إلاَّ منشغلاً بالقضايا الميتافيزيقيَّة.

وكان العلم المعاصر - على خلاف ما قد يظنُّ الكثيرون - من أهمِّ المؤيّدين للميتافيزيقا؛ حيث إنَّ العلم - أيضًا - يخلق مشكلات من النوع نفسه الذي تخلقه خبرتنا اليوميَّة، والتي تتَّسم بسمة أساسيَّة هي إبراز التناقض بين الظاهر والحقيقة ممَّا يجعلنا نقف في الحال في قلب الميتافيزيقا. والغريب أنَّ العلم - رغم تقدُّمه الهائل في القرون الثلاثة الماضية - لم يتمكَّن من إزالة هذا التناقض أو حتى التخفيف منه، بل على العكس فهو كلَّما تقدَّم زاد من حدَّة التقابل بين الجانب الذي يبدو أمامنا من أشياء العالم، والجانب الخفيِّ الذي يكشفه لنا العلماء يومًا بعد يوم، بحيث يتعمَّق التناقض بين ما يظهر في حياتنا اليوميَّة المألوفة وما يكشف عنه العلم من حقائق[1].

فرغم كلِّ الأجهزة الدقيقة التي يستخدمها العلماء لفحص ظواهر الكون من حولنا إلاَّ إنهم ينتهون دائمًا إلى نتيجة فحواها أنَّنا نجهل حقيقة الأشياء، ولا نعلم منها سوى ظاهرها فحسب، وتلك هي النتيجة التي توصَّل إليها علماء الكوانتم وبعض علماء النسبيَّة. وقد بنوا هذه النتيجة على أساس أنَّ العالم الذي يدرسه العلماء ويكشفون عن أسراره ويصوغون قوانينه، لا يتطابق مع العالم الماديِّ الخارجيِّ الذي نشاهده، والذي يستقلُّ عن إدراكنا له. فالعلماء يدرسون مجموعة من الصيغ والرموز والمعادلات الرياضيَّة التي استمدَّها العلماء السابقون من الطبيعة حسب تصوُّرات علميَّة مأخوذة من عيّنات من الطبيعة قد يكشف آخرون - في أيِّ لحظة - فقر هذه العيّنات وعدم تعبيرها عن حقيقة الكون.

هكذا يدرس العلماء العالم كما يبدو لهم، لا كما هو في حقيقته، ودائما ما يستنتجون أنَّ وراء هذا العالم الذي ندرسه ونحاول التعرُّف عليه عالماً آخر نجهل عنه كلَّ شيء. وهكذا يقعون في نظرة مثاليَّة ميتافيزيقيَّة لا تخفى. وبناءً على ذلك، ناشد الفيلسوف الفرنسيُّ المعاصر غاستون باشلار .G (1884-1962-Bachelard) العلماء قائلاً: "لا تعطونا تجربة المساء، بل عقلانيَّة الصباح، أعطونا حمية وحرارة مشروعاتكم وحدوسكم التي لا تبوحون بها لأحد"[2]. وهكذا يؤيّد العلم المعاصر وجود الميتافيزيقا وأهميَّتها فكثيراً ما يخرج العلماء من ميدان بحثهم العلميِّ وفي عقولهم مئات الأسئلة الميتافيزيقيَّة فيتَّخذ كثير منهم مواقف فلسفيَّة بل أحيانًا مواقف ميتافيزيقيَّة خالصة.

---

[1]- إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص89.
[2]- نقلاً عن المرجع السابق، ص92.

رابعًا: من الميتافيزيقا القَبليَّة إلى الميتافيزيقا البَعديَّة:

كان من أكثر ما لفت الانتباه ناحية «الميتافيزيقا القبليَّة» أنَّها ميَّزت بين الظاهرة (الفينومين) والشيء في ذاته (النومين)، وراحت تبحث في الظاهرة محاولة الوصول إلى الشيء في ذاته، حتى أصابها الوهن والتعب من دون أن تصل إلى هدفها الأسمى وغايتها القصوى. ومن ثم تكوَّن وتبلور الفريق الرافض لها، والمشكِّك في جدواها. في حين أنَّ (الشيء في ذاته) أمرٌ له أهميَّته القصوى في نفس وقلب ووجدان كلِّ عاقل؛ حيث لا يتخيَّل هذا العاقل نفسه من دون العيش معه متشوِّقًا الوصول إليه والاتصال به والفناء فيه، وفيه تتحقَّق الغبطة القصوى والسعادة العظمى. من هنا، كان الفريق الداعم لها المؤكِّد على أهميَّتها لدرجة وصف الإنسان بالكائن الحيِّ الميتافزيقيِّ فلا مجال لإنسانيَّته من دون الميتافيزيقا. وهنا كانت المعضلة التي حاول الفريق الذي توسَّط بين الفريقين محاولاً إصلاح الميتافيزيقا للتخلُّص ممَّا أفقدها شرفها الذي لا يُداني، وجعلها تبدو عاجزة عن إدراك مراميها الشريفة.

للوقوف على الأسباب الحقيقيَّة التي جعلت «الميتافيزيقا القبليَّة» تبدو هكذا هو أُنسها المتمادي بسحر المفاهيم؛ حتى أخلدت لدنيا الطبيعة ودارت مدارها، ولم تكن في مجمل أحوالها ومشاغلها سوى مكوث مديد على ضفاف الكون المرئيّ. فكما يرى محمود حيدر أنَّ «الميتافيزيقا القبليَّة» قد انسحرت بالبادي الأول حتى أشركته مُبديهِ وبارئه، ثم راحت تخلع عليه ما لا حصر له من ظنون الأسماء: المحرِّك الأول غير المتحرِّك، «النومين أو الشيء في ذاته»، «العلَّة الأولى» و«المادَّة الأولى أو الهيولى»، وأخيراً وليس آخرًا» القديم والأزلي».. وجريًا على هذه الحكاية ستنتهي إلى نعته بالموجود الذي أوجد ذاته بذاته من عدم، ولما أن وُجد لم يكن له من حاجة إلى تلقي الرعاية من سواه. هو بحسب «ميتافيزيقاهم» كائن مكتفٍ بذاته، ناشط من تلقاء ذاته، ومتروك لأمر ذاته[1].

كذلك فقدت «الميتافيزيقا القبليَّة» طاقتها وغرقت في معاثرها من خلال محاولاتها الدءوبة للإجابة عن الأسئلة التقليديَّة من قبيل: ما هو الموجود الأول؟ وكيف صدرت الكثرة عن الواحد؟ وهل صدرت الموجودات عن الله مباشرة أم بواسطة وسبب؟ وهل أوجد الله الأشياء بالأسباب أم عند الأسباب؟

في هذا الإطار يرى محمود حيدر «أنَّ الميتافيزيقا القبليَّة لم تستطع أن تفارق معضلتها وهي تتغيَّا الاستفهام عن مبادئ الوجود الأولى. يظهر ذلك رغم الانعطافات التي شهدت مشاغلها الكبرى لعشرات القرون، حتى الفلسفة الحديثة- وهي في ذروة دهشتها بذاتها- لم تبرح هذه المعضلة الموروثة عن أسلافها»[2]. وانتهت إلى القول بأنَّنا نعرف» الظاهرات» ولكننا نعجز عجزاً تامًّا عن معرفة «الأشياء

---

[1]- محمود حيدر، الاشتياق إلى علم المبدأ، ص14.
[2]- المرجع نفسه.

في ذاتها»، فعالم «الأشياء في ذاتها» عند كانط نضطرُّ إلى تعقّله موجودًا وإن لم نكن نستطيع أن نصفه بصفات إيجابيَّة: لأنَّه ليس لدينا ولا يمكن أن يكون لدينا عنه إلاَّ «تصوُّر سلبي»: إنَّ مثل هذا التصوُّر السلبيِّ للأشياء في ذاتها لا ينطوي على تناقض، وإنما ينفع في القضاء على كلِّ أمل في الوصول إلى الحدس العقليِّ المضنون به على الذهن الإنساني. إننا إذن لا نستطيع أن نطبِّق على «النومين» مقولات الفهم الإنسانيِّ، لأنَّ المقولات تفقد معناها الموضوعيَّ خارج الحدس الحسّيّ[1].

هكذا تنتهي «الميتافيزيقا القبليَّة» إلى استحالة إدراك «النومين» أو الجوهر المنفرد بذاته. ولم تفلح في مجاوزة المعضلة الكبرى المتمثّلة بالقطيعة الأنطولوجيَّة بين الله والعالم. فعندما تصدَّى الإنسان - وفقًا لميتافيزيقاه القبليَّة - لمقولة الوجود بذاته أخفق في إدراك حقيقته وسبر أغواره؛ فأعرض عنها واطمأنَّ إلى الاستدلال المنطقيِّ والتجربة الحسّيَّة. وظلَّ الموجود الأول في هندسة العقل المقيَّد بالمقولات العشر لغزًا يدور مدار الظنِّ ولم يبلغ اليقين. وبسبب من قيديَّته سرت ظنونه إلى سائر الموجودات ليصير الشكُّ سيد التفلسف منذ اليونان إلى ما بعد الحداثة. ومن ثمَّ أخفق العقل الغربيُّ في إحداث مسيرة حضاريَّة مظفَّرة نحو النور والسعادة[2].

بناءً عليه، يمكننا القول أنَّ «الميتافيزيقا القبليَّة» في الحقيقة أغرقت العقل الغربيَّ في محيط العالم الحسّيِّ ومضمار التقنيَّات الحديثة، فنسي ما هو جوهريّ. والنظَّار الذين قالوا بهذا لا يحصرون أحكامهم بتاريخ الحداثة، بل يرجعونها إلى مؤثِّرات الإغريق حيث ولدت الإرهاصات الأولى لتأوُّلات العقل الأدنى؛ حيث كان أفلاطون على علوٍّ مثله، مركز الجاذبيَّة في هذه التأولات؛ إذ إنَّه مال إلى معاينة موجودات العالم ضمن معايير عقليَّة صارمة من أجل أن يحكم من خلالها على صدق القضايا أو بطلانها. وجاء أرسطو من بعده لينشئ نظامًا منطقيًّا للتفكير، ترثه الفلسفات اللاَّحقة، لتصبح العقليَّة العلميَّة معها حكمًا لا ينازعه منازع في فهم الوجود وحقائقه المستترة[3].

ومن ثمَّ كانت ضرورة الانتقال من «الميتافيزيقا القبليَّة» إلى «الميتافيزيقا البعديَّة» لتجاوز هذا القصور المعرفيِّ؛ فالميتافيزيقا البعديَّة قد أسَّست للانشطار المعرفيِّ لمَّا ألزمت نفسها بالتوقُّف عند تخوم الاستفهام القلق عن «الوجود بذاته» و«الوجود بغيره»، فعاد الظمأ القديم إلى عرفان «المطلق» أو «الشيء في ذاته» والاتصال به يعذب الإنسان ويضنيه، بل يقضُّ مضجعه ويشقيه، فكان لزامًا عليه أن يبحث عن وسيلة للانتهال والاسترواء فكانت «الميتافيزيقا البعديَّة» هي سبيله المنشود.

اتخذت «الميتافيزيقا البعديَّة» مسارها المفارق عبر فضاء الحكمة العرفانيَّة وكشوفاتها المعرفيَّة لتنتقل بالعقل إلى الضفة الأخرى من نهر الوجود بهدف استكناه سره المضمر، والانفتاح على آفاقه

---

[1]- عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربيَّة، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2000، ص95.
[2]- محمود حيدر، الاشتياق إلى علم المبدأ، ص15.
[3]- المرجع نفسه.

اللَّامتناهية[1]. وقد أصبحت طريقًا مغايرًا عن طريق أنطولوجيا الفلسفة الكلاسيكيَّة؛ حيث إنَّ الأخيرة هذه قصرت مهمَّتها على البحث في ظواهر الوجود، والعقل فيها قاصر عن مجاوزة دنيا المقولات العشر وأحكامها، وأنه لا يتيسر له إدراك ما وراء عالم الحسّ. أمَّا الأولى (الميتافيزيقا البعديَّة) فإنها تتجاوز معرفة «الميتافيزيقا القبليَّة» إلى ما هو أبعد؛ حيث يُفترض لها أن تطلق المنفسح الذي يتمدَّد فيه العقل خارج محبسه الأرضيّ، والعقل الممتدُّ الذي نعنيه هو العقل الناشط في ترقّيه إلى ما فوق أطواره المألوفة، أي أنَّه يتجاوز مشاغل العقل المقيد من دون أن ينفصل عنه. ووظيفته هي قبول الحقائق وتأييدها بعد تنزُّلها عليه من عالم القدس[2]. إذن في «الميتافيزيقا البعديَّة» تتآزر إلهامات التجربة الشهوديَّة وكشوفاتها مع تساؤلات العقل النظريِّ وحدوساته؛ فالعارف فيها يسائل الغيب والواقع من دون أن تشوب استفهامه شائبة تناقض. وما ذلك إلَّا لأنَّ سؤاله أو تساؤله يبقى على وصل وثيق بالدائرتين الغيبيَّة والواقعيّة. فالسؤال العرفانيُّ بهذه السمة المفارقة يكتسب سمة الشمول، ليكون استفهامًا عن الوجود والموجود، ويتطلَّع إلى بلوغ الدرجة القصوى من الاستفهام عن واجب الوجود الأتم[3].

تتأسَّس «الميتافيزيقا البعديَّة» على ركنين متلازمين لا انفصال في وحدتهما: ركن الاعتقاد بالغيب، وركن التعامل مع الواقع بالحكمة والإحسان. وبمقتضى هذين الركنين، نرى أننا بإزاء وصلٍ وطيد بين الواقع والحقيقة الدينيَّة، وبمعنى أعمق بين الاعتناء الإلهيِّ والواقع التاريخيّ. وكل ذلك ضمن جدليَّة التفاعل الخلَّاق بين الفعل البشريِّ المؤسِّس على الصراط، والوحي الذي يؤيّده ويهديه لا ينفكُّ عنه طرفة عين. مع هذين - الوصل والتفاعل- لا يعود عالم الشهادة منقطعًا عن عالم الغيب، كذلك لا يعود العدل الإلهيُّ مجرَّد مفهوم سار في فضاء الاحتمالات، بل هو أمرٌ مقضي ومقدر يفصح عن جمع وثيق بين إرادة الغيب وقوانين التاريخ في الآن عينه[4].

وعلى هذا تشترط «الميتافيزيقا البعديَّة» تضافر العقل والقلب، فالعلاقة بين العقل والقلب كالعلاقة بين العين والنفس، وأنَّ العقل بالنسبة إلى القلب بمنزلة العين بالنسبة إلى النفس؛ لأنَّ النفس ترى وتبصر بواسطة العين، فهما في الواقع يعترفان بهذه الحقيقة؛ وهي أنَّ القلب إنما يشاهد بعين العقل وبوساطته، وأنَّ العقل، وفي ذات الوقت، الذي يتمتَّع بالقابليَّة على الاستدلال، يتمتَّع بقابليَّة المشاهدة والكشف أيضًا. فإذا تنوَّر العقل بنور القدس واتَّحد بالقلب، وحصلت البصيرة في القلب، وصار العقل يرى بواسطة القلب، عندها تتفجَّر المعرفة اللدنيَّة من الله، وتُفاض المعارف والحقائق الإلهية على قلب السالك، فيشاهدها عيانًا بواسطة قلبه وعقله معًا لجهة الاتحاد والوحدة الحاصلة بينهما، ولكن كلٌ بحسب سعته ومرتبته الوجوديَّة؛ لأنَّ المعرفة العقليَّة مهما ترقَّت في

[1]- المرجع السابق، ص16.
[2]- المرجع نفسه.
[3]- المرجع السابق، ص17.
[4]- المرجع السابق، ص18.

مراتب الكشف، فإنها تبقى محدودة إذا ما قيست بحدود المعرفة القلبيَّة وسعتها والمقام الأسمى الذي يمكن أن تصل إليه[1].

معنى ذلك أنَّ «الميتافيزيقا البعديَّة» لا تقنع بما تقف عنده العلوم العقليَّة وما يوفِّره العقل الكامل بعد جدِّه واجتهاده؛ لأنَّها ترى أنَّ هناك معارف تفوق قدرة العقل وليست في متناوله ولا طاقته. إذ هي منَّة الوهاب العليم فهي إملاء إلهيٌّ، وإلقاء ربانيٌّ، ونفث روحانيّ. ومنها- أيضًا- ما أتى عن طريق رسول كريم أو نبيٍّ عليم. فهذا العلم اللَّدنيُّ الموروث عن أحد الأنبياء يضمن لصاحبه صحة جميع ما يُلقى إليه، كما يضمن له الإحاطة بمعارف كثيرة جديرة بصدورها عن الفيض الصمدانيِّ كعلم الوحي وضروبه، وعلم السماع، وعلم البرزخ، وعلم الجبروت، وعلم الهدى، وعلم العظمة الإلهيَّة إلى ماذا ترجع؟ وأين تظهر؟ ومن هو الموصوف بها؟ ولمن هي نسبة؟ ولمن هي صفة؟ وعلم التنزيه وعلى من يعود؟ وعلم الحضرة التي أطلق الله منها ألسنة عباده على نفسه بما لا يليق به في الدليل العقليّ؟ وهل لذلك وجه إلهيٌّ يستند إليه في ذلك أو لا؟ وعلم الظنِّ وحكمه، والمحمود منه والمذموم، وما متعلَّقه؟ وعلم الإيمان، وعلم ما ينبغي أن يُسند إليه مما لا يسند، وما صفته؟ وما يجوز من ذلك وما لا يجوز، وعلم مراتب الكواكب، وعلم منازل الروحانيين من السماء، وعلم أحوال الخلق، وعلم الصدّيقين، وعلم القيام بأمر الله، وعلم مراتب الغيب وما انفرد به الحقُّ من علم الغيب من دون خلقه، وما يمكن أن يعلم من الغيب، وهل العلم به يزيل عنه اسم الغيب في حقِّ العالم أو لا؟ وقوله تعالى: «عالم الغيب» إلى ماذا يرجع إطلاق الغيب؟ وهل لكونه غيبًا عنا أو غيبًا في نفسه من حيث لم يصفه بتعلق الرؤية فيكون شهادة. وعلم العصمة، وعلم تعلُّق العلم بما لا يتناهى، هل يتعلَّق به على جهة الإحاطة أو لا؟ وعلم قول النبي صلى الله عليه وسلم في الأسماء الحسنى: من أحصاها دخل الجنَّة. وما معنى الاحصاء؟ وإلى ماذا يرجع؟ وهل يدخل تحت الإحاطة أو لا يدخل؟ وما الفرق بين الإحاطة والإحصاء؟ فإن الواحد يحاط به ولا يحصى[2].

هكذا تتغيَّا «الميتافيزيقا البعديَّة» علم المعرفة الفائقة التي هي حاصل وحدة المنطقين في منطق «الميتافيزيقا البعديَّة»؛ ذلك بأنَّها معرفة تتعدَّى ما يتراءى لحاسَّة العين وارتياضات العقل الحاسب إلى المنطقة المضنون بها على غير أهلها، حتى تتبيَّن ما يتجلَّى في الكون من حضور أصيل لحقائق الموجودات، وتتعرَّف على علَّة مكنوناتها وعلَّة تفوُّقها وتساميها[3]. وبذلك تتميَّز «الميتافيزيقا البعديَّة» عن الميتافيزيقا القبليَّة وتتجاوز معاثرها وضلالاتها.

---

[1]- فادي ناصر، إبستمولوجيا العرفان- بحث في نظريَّة المعرفة ومنهج الجمع بين العقل والقلب، مجلة علم المبدأ، العدد الأول التجريبي، 1443ه/2022م، ص 176.

[2]- محمد غلاب، المعرفة عند مفكري المسلمين، القاهرة، الدار المصريَّة للتأليف والترجمة، 1966، ص354-355.

[3]- محمود حيدر، التعرف على الفائق، مجلة علم المبدأ، العدد الثاني،-1444 صيف2022، ص13.

خاتمة:

انتهت هذه الدراسة إلى أنَّ «الميتافيزيقا البعديَّة» تعدُّ محاولة جديدة أصيلة لإنقاذ مبحث الميتافيزيقا من الوقوع في الإهمال أو التهميش. إنَّها محاولة قد تفوق محاولة كانط الذي أراد أن ينهض بالميتافيزيقا في كتابه «مقدِّمة لكلِّ ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علمًا» خصوصًا بعد أن أصابها التلف على أيدي ليبنتس وفولف، أو أن ينقذها من هجوم أعدائها الذين رفضوا وجودها، ورأوا أنَّها لا قيمة لها ولا فائدة ترجى من ورائها. فأخذ يناشد العقل ألَّا يأخذ بالمظاهر فيظلّ بعيدًا عن التجربة، محاولاً أن يبني الميتافيزيقا على علم النقد. وبذلك، حوَّل كانط الفطريَّ إلى ماديّ، وحجب عن الناس كلَّ ما له علاقة بحركة القلب والكشف والشهود، فكان من الطبيعيِّ أن تعجز محاولته عن الوصول إلى مبتغاها، فوقفت عند ظاهر الشيء «الفينومين» من دون معرفة الشيء في ذاته «النومين». ومع مغالاة «الميتافيزيقا القبليَّة» في تقييد نفسها بشكائم العقل ومنطقه، كانت «الميتافيزيقا البعديَّة» التي عملت على تجاوز معاثره؛ فأفسحت مجالًا للمعارفة القلبيَّة والحدسيَّة، في محاولة للوصول إلى حقيقة «الشيء في ذاته» عبر طريق مخالف غفلت عنه الفلسفة التقليديَّة وميتافيزيقاها القبليَّة، ومن ثم بدا الانتقال من «الميتافيزيقا القبليَّة» إلى «الميتافيزيقا البعديَّة» ضرورة لابدَّ منها لإرضاء الوجود الإنسانيّ. وقد انبنت هذه الضرورة على الأسباب التالية:

أوَّلًا- إذا كانت «الميتافيزيقا القبليَّة» تنشد معرفة عقليَّة باردة تقبع في الذهن، وليست لها بشاشة تخالط القلوب، وتمازج النفوس، فإن «الميتافيزيقا البعديَّة» تنشد تجربة روحيَّة حيَّة تتجاوب أصداؤها في أعماق الضمير، وتذوق ووجدان نابض يحمل الفكرة من سماء العقل إلى قرارة القلب.

ثانيًا- إذا كانت «الميتافيزيقا القبليَّة» تمارس نشاطها في جانب واحد من جوانب النفس الإنسانيَّة وهو الجانب العقليّ فإنَّ «الميتافيزيقا البعديَّة» تمارس نشاطها عبر الكينونة البشريَّة من جميع جوانبها فتتعامل مع بديهة الإنسان وعقله وعاطفته ووجدانه. كما أنَّه إذا كان مطلب «الميتافيزيقا القبليَّة» معرفة خامدة وأفكارًا جافة فإنَّ مطالب «الميتافيزيقا البعديَّة» روح وثّابة وقوَّة محرِّكة.

ثالثًا- إذا كانت «الميتافيزيقا القبليَّة» تقوم - فقط - على العقل الإنسانيِّ القاصر الذي تحتمل أفكاره الصواب والخطأ، فتكون أفكارها محض أقوال عقليَّة ظنيَّة احتماليَّة. أمَّا «الميتافيزيقا البعديَّة» فإنها تقوم على الإئتناس بالوحي المعصوم، وبالتجربة الروحيَّة، وبمنطق القلب الذي هيهات للعقل أن يدركه، فضلاً عن العقل في حدود المعطيات الدينيَّة، فلا يضلُّ ولا يشطح، ولا يبدِّد طاقته فيما لا مطمع في إدراكه، ولا أمل في محاولة استكناهه. فتكون حقائقها أكثر وثوقًا ويقينًا، لاعتمادها منهج الكشف والشهود الذي تتمُّ معارفه من دون توسُّط صور بخلاف المناهج العقليَّة والحسيَّة والتجريبيَّة. وبذلك، تضمن «الميتافيزيقا البعدية» تخليص الإنسان من التخبُّط والحيرة في تخرّصات «الميتافيزيقا القبليَّة» التي لم تورث البشريَّة إلَّا الشكَّ والحيرة والعيش في ظلمات العمى والضلال.

لائحة المصادر والمراجع:

المصادر العربيَّة:

1. إمام عبدالفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة كاملة لكتاب ميتافيزيقا أرسطو، القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 2009.
2. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، القاهرة، دار النهضة العربيَّة، الطبعة السابعة، 1979.
3. جوناثان ري، وج. أو. أرمسون، الموسوعة الفلسفيَّة المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرون، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط1، 2013.
4. سامية عبدالرحمن، الميتافيزيقا بين التأييد والرفض، القاهرة، مكتبة النهضة المصريَّة، 1993.
5. عثمان أمين، رواد المثاليَّة في الفلسفة الغربيَّة، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2000.
6. فادي ناصر، إبستمولوجيا العرفان- بحث في نظرية المعرفة ومنهج الجمع بين العقل والقلب، مجلَّة "علم المبدأ"، العدد الأول التجريبي، 1443ه/2022م.
7. محمد غلاب، المعرفة عند مفكِّري المسلمين، القاهرة، الدار المصريَّة للتأليف والترجمة، 1966.
8. محمود حيدر، الاشتياق إلى علم المبدأ، مجلَّة "علم المبدأ"، العدد الأول التجريبي، 1443ه/2022م.
9. محمود حيدر، التعرُّف على الفائق، مجلَّة "علم المبدأ"، العدد الثاني،-1444 صيف2022
10. محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، القاهرة، دار المعارف، 1987.

المصادر الأجنبية:

1. Bradley (F.H.) Appearance & Reality- A metaphysical Essay, Oxford,1959
2. Carter (W.R.), The Elements of Metaphysics, Temple University Press, New York, 1990.
3. Collingwood (R.G.), An Essay on Metaphysics, The Clarendon Press, Oxford, 1969.
4. Richard de George, Classical and Contemporary Metaphysics, New York, 1962,
5. Taylor (A.E.), Elements of Metaphysics, Routledge Revivals, New York, 1961.

ميتافيزيقا المثنَّى
دُربة العُرَفاء إلى توحيد الله وتوحيد العالم

محمود حيدر
مفكّر وباحث في الفلسفة والحكمة الإلهيّة . لبنان

ملخص إجمالي:

مسعى هذا البحث الذي بسطناه تحت عنوان "ميتافيزيقا المثنَّى"، هو التعرُّف على واحدة من أهمِّ وأبرز معضلات علم الوجود، عنينا بها الكيفيَّة التي قُورِبَ فيها إظهار الموجود الأول وظهور الكثرات الوجوديَّة منه. ولأنَّ مقتضى المسألة جلاءُ حقيقة هذا الموجود، فقد ابتنينا مسعانا على فرضيَّة وجود موجود بَدئي منه ظهرت الموجودات على تنوُّعها واختلافها وتكثُّرها اللَّامتناهي. وهذا البَدئيُّ هو ما سنمضي إلى نعته بـ "المثنَّى"، نظرًا لأنَّه الكائن الفريد الذي يجمع إلى فرادته خاصِّيَّة البساطة والتركيب في آن. وعليه سوف نكون تلقاء مَشكلٍ أنطولوجي يكشف عن اعتلالات تأسيسية في عالم الميتافيزيقا. غالبًا ما مزجت الفلسفات غير الوحيانيَّة بين هذا الكائن والله، ومن ذلك نشأت معضلة المكوث المستدام في كهف السؤال عن ماهيَّته وكيفيَّة ظهوره ونسيان كونه موجودًا بالتبعيَّة لموجِده. وأمَّا الإنسان الذي هو نقطة الدائرة في حضرة المثنَّى، فإنَّما هو نظير الكون الأكبر الحاوي للموجودات كلِّها، وسيكون عليه أن يتولَّى تنجيز مهمَّته العظمى في الاستخلاف. ومبتدأ هذه المهمَّة ركنان متلازمان: توحيد الخالق وتوحيد المخلوقات. فإذا كان مقتضى الأول توحيد الخالق بتنزيهه عن الثنائيَّة والتركيب، فمقتضى الثاني توحيد الخَلق، وتدبير حاجاتهم على كثرتها وتنوُّعها واختلافها.

مفردات مفتاحيَّة: المثنَّى – توحيد الله – زوجيَّة العالم – الحقُّ المخلوق به – الخلق الأول – المطلق المحدود – علم البَدء – علم كان.

التمهيد إلى معنى المثنَّى:

المثنَّى موجود أزليٌّ دلَّ عليه الكلام الإلهيُّ بالخلق الأول.[1] وهذا الموجود المفطور على الزوجيَّة مؤلَّف من زوجين متَّحدين في واحد كلِّيّ. وهذا التوحُّد هو في طبيعته التكوينيَّة قائم على وحدة أضداد ينتظمُها تدافعٌ وتضادٌّ أبديَّان في ما بينها؛ وتلك سَيْرِيَّة جوهريَّة تحفظ تنامي المخلوقات وتجدُّدها المستدام. والمثنَّى زوجٌ ينثني كلٌّ من زَوْجَيه في نظيره ويتكاملان معًا. ولا ينأى ما تقصده العلوم الإلهيَّة في الزوجيَّة المؤسِّسة لعالم الخلق، عمَّا ذهبت إليه بعض مذاهب الحكمة القديمة باعتبار الزوجيَّة مبدأ تفسير الكون وفهم أسراره. من ذلك يمكن أن نستذكر على سبيل المثال، ثنائيَّة الأضداد وتعاقبها عند اليونان القدماء، أو ثنائيَّة الواحد وغير المتناهي عند الفيثاغوريين، أو عالم المُثُل عند أفلاطون... إلخ. لكن من المفيد الإشارة إلى أنَّ الثنويَّة التي قالت بوجود أصلين للوجود، ولكلٍّ منهما وجود مستقلٌّ في ذاته، ومن غير هذين الأصلين لا يمكن فهم طبيعة الكون[2].. إنمَّا هي ثنويَّة تختلف جوهريًّا عن المثنَّى كمخلوق حاوٍ للمخلوقات ذات النشأة الواحدة[3].

الماهيَّة الأنطولوجيَّة للمثنَّى:

في المقام الأنطولوجيِّ ينفرد المثنَّى بما هو جوهر بَدئيٌّ للكون، بالقدرة على الربط بين الظواهر المتضادَّة التي يُتَوهَّم أنَّها منفصلة. فالتضادُّ في المثنَّى رابطة تماثل وتكامل وانسجام وهو نفيٌ للتناقض والتشظِّي. ذلك بأنَّ الحالتين المتضادَّتين إذا تتالتا، أو اجتمعتا معًا في المدرِك نفسه كان شعوره بهما أتمَّ وأوضح، وهذا لا يَصدُق على الإحساسات والإدراكات والصور العقليَّة فحسب، بل أيضًا على جميع حالات الشعور كاللَّذَّة والألم. وكما في التعريف الشائع، فإنَّ الأشياء تتميَّز بأضدادها، وقانون التضادِّ هو أحد قوانين التقابل (opposition) الذي يدلُّ على علاقة بين شيئين أحدُهما مواجِهٌ للآخر، أو علاقة بين متحرِّكين يقتربان سويَّة من نقطة واحدة، أو يبتعدان عنها. في المنطق، يأخذ التقابل وجهين: أحدهما تقابل الحدود، والآخر هو تقابل القضايا. فالمتقابلان في تقابل الحدود هما اللَّذان لا يجتمعان في شيء واحد، في زمان واحد[4]. ومن هنا نستطيع أن نستظهر التمايز الجوهريَّ بين وجهَيْ التقابل، حيث يستوي المثنَّى كقضيَّة تعرب عن الواحديَّة الحاوية للتعدُّد، وكنقيض للإثنينيَّة كما سيتبيَّن لاحقًا.

ثمَّة إذن، فارق تكوينيٌّ بين ماهيَّة المثنَّى المتأسِّسة على التناغم والانسجام الذاتيِّ، والإثنينيَّة

[1]- أنظر قوله تعالى: ﴿أفعيينا بالخلق الأول بل هم في لَبس من خلق جديد﴾. ﴿سورة ق، الآية 15﴾.
[2]- أنظر: الحسن، عيسى: موسوعة الحضارات، الأهليَّة للنشر والتوزيع، الأردن، -2007 ص 246.
[3]- أنظر: الديوب، سمر- الثنائيَّات الضدِّية – المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجيَّة – بيروت -2017 ص 15.
[4]- المصدر نفسه، ص 285.

المُنبَنِية على جدل الاختصام والتناقض. مؤدَّى الأطروحة: أنَّ كلَّ تناظرٍ بين متقابلين في الإثنينيَّة آيلٌ إلى التنابذ والفِرقة، بينما كلُّ الأشياء في حضرة المثنَّى محمولة على الانسجام والجمع؛ ذاك بأنَّ زوجيَّة المثنَّى لا تعمل إلَّا وفقًا لقانون التكامل، ولأنَّها كذلك فإنَّ سعيها نحو الوحدة يجري طبقًا لمبدأ الامتداد الجوهريِّ في الواحديَّة الجامعة للكثرة والتنوُّع. وعلى أساس هذا المبدأ الساري عبر الانسجام والتناسب بين أضداد المثنَّى لا يعود ثمَّة قطيعة في ما بينها، بل تكاملٌ، وتفاعلٌ في الآن نفسه. أمَّا مصطلح القطبيَّة فيقول بوجود ثنائيَّة أصليَّة لها قطبان متعارضان، في كلِّ شيء، ولكنَّهما متعاونان، ولا قيام لأحدهما من غير الآخر. ومن تضادِّهما، وتعاونهما تنشأ مظاهر الوجود وتستمرّ[1]. في النفس البشريَّة تجتمع ثنائيَّات خلاَّقة كامنة في أغوار النفس الإنسانيَّة. فالحياة غريزة واضحة الأثر في حركاتنا وسكناتنا، والموت غريزة ماثلة أمام أعيننا، والسواد والبياض موجودان جنبًا إلى جنب في الحياة، ويمكن القول: إنَّ مظاهر الحياة كلِّها هي نتيجة ذلك التجاذب بين قطبَي هذه الثنائيَّة[2].

يُستفاد ممَّا ذُكِر، أنَّ التحامًا جوهريًّا بين الأزواج قد حلَّ في حضرة المثنَّى. فلا يستطيع أيٌّ من عناصره أن ينفكَّ عن نظيره انفكاكًا تامًّا. هما من نفس واحدة، لكنْ لكلِّ فردٍ في الكثرة الأصليَّة نفسٌ فرعيَّة تدبِّر له أمره ويتدبَّر بها شأنه، إلَّا أنَّه لا يقدر على أن يبرح عالم الزوجيَّة والقوانين الكلِّيَّة التي تنتظمه. أمَّا الوجود الوحيد الذي لا ضدَّ له، بسبب تعاليه على الثنويَّة والمثنَّى في آن، هو ما يسمَّى أحيانًا الحقيقة الغائيَّة، أو الذات الإلهيَّة، أو المبدأ الإلهيّ. في حين أنَّ العمليَّة الخَلقيَّة أو فعل إيجاد العالم يستلزم التضادَّ بطبيعته. حتى في النظام الإلهيِّ الذي يكتنف فضلاً عن الذات المتعالية أو الواحد المطلق، هنالك توسُّطات- أو حسب التعبير العرفانيِّ الإسلاميِّ أسماء وصفات إلهيَّة - يمكن عن طريقها معاينة الكثرة، ونظام الضدِّية الذي تحتكم إليه. ويجوز القول تبعًا لمبدأ التوسُّطات المشار إليها، أنَّ دائرة الأسماء والصفات الإلهيَّة هذه هي التي تنطلق منها مساحات النسبيَّة. ولذا، فإنَّ ظهور أشياء هذا العالم كافَّة، وهي الصادرة عن الأمر الإلهيِّ، إنَّما يتمُّ عن طريق أضدادها[3]. وبهذا، فالحياة في عالم الظهورات، أو في مرتبة التجليِّ، حياة سارية في عالم أضداد لا ترتفع إلَّا في الوجود الجامع للأضداد (Coincidentiaoppositorum). وعليه، فالأضداد في مرتبتها الوجوديَّة تتعارض في الغالب، وتفتقر إلى التحمُّل والتسامح حيال بعضها. ولهذا، لم يكن التسامح أو عدم التسامح مجرَّد أمور أخلاقيَّة، بل هي ذات بعد آفاقيٍّ، وهذه نقطة جرى التشديد

---

[1]- أنظر: حيدر، محمود: الفيلسوف الحائر في الحضرة، فصليَّة «الاستغراب»، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيَّة، العدد الخامس، السنة الثانية، بيروت، خريف 2016، ص 15.

[2]- الديوب، سمر- الثنائيَّات الضدِّيَّة - مصدر سابق - ص 17.

[3]- نصر، سيد حسين - جذور التسامح واللاَّتسامح - رؤى في المبادئ الميتافيزيقيَّة - مجلَّة «قضايا إسلاميَّة معاصرة» - العدد (28-29) – 2004.

عليها في التعاليم التراثيَّة الشرقيَّة التي أكَّدت أنَّ القوانين البشريَّة والنواميس الأخلاقيَّة غير منفصلة بعضها عن بعض. وعلى ذلك لا ينبغي النَّظر إليها على أنَّها مجرَّد خيار أخلاقيٍّ أو قيميٍّ، بل ينبغي اعتبارها حقيقة أنطولوجيَّة أيضًا. أي أنَّها ذات أصل وجوديٍّ حيث تتموضع الحقيقة الأخلاقيَّة في الحقيقة الأساسيَّة لنظام الخلق. إلاَّ أنَّ الكثرات الموجودة في نشأة الظهور والتجلِّي، رغم توفُّرها على وجودات متلائمة ومتكاملة بعضها مع بعض، فإنَّ بعدها الصراعي يمكن ملاحظته في المتضادَّات السلوكيَّة، كالتضادِّ بين الصدق والكذب، والجمال والقبح، والخير والشرّ[1].

أمَّا بصدد مبدأ الضدِّيَّة في المعرفة العرفانيَّة، فإنَّ العُرفاء يربطون بين المعرفة العرفانيَّة (وهي هنا المشاهدة والكشف) ومفهوم الأضداد من جهة، وبين الدهشة أو الصدمة من جهة ثانية. ومثل هذا الربط عائد إلى حكمة نظام المثنَّى التي توفِّر الحقل الخصيب لتكامل الأضداد وانسجامها. **فالمعرفة في الأدب العرفانيِّ بوجه عام، تحتمل الانتقال من إدراك مجال، إلى مشاهدة مجالٍ آخر مخالف له، وهي معرفة تتضمَّن الخروج أو الانتقال من «الظلمة العظيمة إلى النور العظيم»، ومن الغفلة المطلقة إلى الوعي المطلق. ويمكن لنا أن نتبيَّن في ما يلي، سِمَتين أساسيَّتين لمبدأ الضدِّيَّة في المثنَّى العرفاني:**

السِّمة الأولى: أنَّ للمعرفة الصوفيَّة علاقة وثيقة بمفهوم الأضداد: فمشاهدة الحقيقة الإلهيَّة الحاضرة والقريبة والموجودة في كلِّ شيء- ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾[2]- تولِّد لدى الصوفيِّ قبولاً بفكرة الأضداد باعتبارها لحمة الوجود وأساسه، سواء على المستوى الأخلاقيِّ أم الوجوديِّ العامّ. ففي هذه المعرفة يتجلَّى التقابل الضدِّيُّ بين الخالق والمخلوق، وبين القديم والمُحدَث، وبين الثابت والزائل، وبين الخالد والفاني. والله تعالى جعل الأضداد كامنة في الأضداد: فجعل العلوَّ كامنًا في الدنوِّ، والعزَّ كامنًا في الذلِّ، إلى غير ذلك من الأوصاف العلويَّة مع الأوصاف السفليَّة...». فـ«الأشياء كامنة في أضدادها ولولا الأضداد لما ظهر المضادُّ كما يقول بعض العارفين»[3].

السِّمة الثانية: أنَّ الوعي بالأضداد في المعرفة الصوفيَّة يقتضي الشعور بالدهشة عند الوقوف على الحقيقة، أو الوقوف عند مرحلة التحقيق: وكلما كان الضدَّان متباعدين كان الالتقاء بينهما مصحوبًا بدهشة قويَّة من طرف العارف أو المتأمِّل». وهنا سنلاحظ أنَّ من العرفاء من ذهب بعيدًا في التمثيل بالدهشة الناتجة من التقاء الأضداد في تجربة الانتقال من الكفر إلى الإيمان. فالمشاهدة – كما يبيِّن العارف بالله ابن عجيبة الحسني – تتقوَّى لدى أهل الكفر الذين تابوا من كفرهم ورجعوا إلى مشاهدة

---

[1]- نصر، سيد حسين - المصدر نفسه.

[2]- سورة البقرة- الآية 15.

[3]- الحسني، ابن عجيبة، الفتوحات الإلهيَّة في شرح المباحث الأصليَّة - الجزء الثاني- تحقيق: عاصم الكيالي- دار الكتب العلميَّة - بيروت - 2000، ص 144.

الحقيقة الإلهيَّة أكثر من أهل الإيمان»[1]. وهكذا، فإنَّ هذه الدهشة التي تميز المعرفة الصوفيَّة هي صيرورة دائمة تتواصل بتواصل المعرفة: فإذا كانت الدهشة هي بداية الفلسفة أو التفكير كما قيل، فإنَّ الدهشة في الفكر الصوفيِّ مصاحِبة للمعرفة منذ بدايتها وخصوصًا في غايتها. وعند إشارة ابن عجيبة إلى الفرق بين أنوار التوجُّه (الإسلام والإيمان) وأنوار المواجهة (الإحسان)، نراه يؤكِّد أنَّ الصوفيَّ السالك يتَّجه إلى إدراك نور «حلاوة المشاهدة وهو الروح، وهو أول نور المواجهة فتأخذه الدهشة والحيرة والسَّكرة: فإذا أفاق من سكرته وصحا من جذْبته وتمكَّن من الشهود... ورجع إلى البقاء، كان لله وبالله»[2].

2 – المثنَّى بما هو «المطلق المحدود»:

يجري في عالم الميتافيزيقا تمييز دقيق بين المطلق بوصفه الواحد بالوحدة الحقيقيَّة أي الله تعالى، وبين المطلق بما هو الواحد بالوحدة الحقيقيَّة الظلِّيَّة، أي الموجود بغيره؛ وهو ما يُنعت بالمطلق المحدود. فالمطلق بمعناه الأول هو التامُّ والكامل والمتحرِّر من كلِّ قيد، وهو واجب الوجـود المتجـاوز للزمان والمكـان، ولذا فهو يتَّســم بالثبات والكلِّيَّة. أمَّا بمعناه الثاني فهو النسبيُّ الذي يُنسَب إلى غيره ويتوقَّف وجوده عليه ولا يتعينَّ إلاَّ مقرونًا به. وهذا النسبيُّ مُقيَّد وناقصٌ ومحدودٌ، وهو مرتبط بالزمان والمكان، ويتلوَّن بهما ويتغيَّر بتغيرِّهما، ولذا فهو ليس بكلِّيٍّ[3]. في الفلسفات الحديثة، يعدُّ هذا التعريف للمطلق والنسبيِّ تعريفًا عامًّا ولا يؤدّي غايته المثلى. ولذا يرى أحد فلاسفة مدرسة الحكمة الخالدة المعاصرين السويسري فريذوف شوان (1907-1998)[4] أنَّ اللاَّنهائيَّة والكمال من الأبعاد الكامنة في المطلق، وتبرهن على ذاتها "في اتجاه هابط" حسب النشأة الكونيَّة للتجلِّيات. حتى ليتسنَّى لنا القول أنَّ الكمال هو صورة المطلق في انعكاساته في الوجود، وهوما يُؤلِّف اللاَّنهائيَّة، وهنا تتدخَّل العناية الربَّانيَّة حيث ينبثق من المطلق لانهائيَّة فاعلة تتجلَّى في الخير، وترسم بالتالي بنية أقنوميَّة في اتجاه "خالقٍ" حتى نهاية التجلّيات[5].

وقد تعمَّق شوان في تحديد ماهيَّة المطلق متجاوزًا التحليل اللُّغويَّ المعجميَّ، وهو يقدِّم

---

[1]- المصدر نفسه - ص 37.

[2]- الحسني، ابن عجيبة- وإيقاظ الهمم في شرح الحكم- المكتبة الثقافيَّة- بيروت- بالإشتراك مع مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – القاهرة – -1982 ج 1، ص 63.

[3]- د. عبد الوهاب المسيرى: موسوعة اليهود واليهوديَّة، الجزء الأول، دار الشروق، القاهرة، 1999، ص59.

[4]- ولد فريذوف شوان بمدينة بازل في سويسرا عام 1907، واعتنق الإسلام في السادسة عشرة من عمره، وحمل اسم الشيخ عيسى نور الدين. كتب ما يربو على العشرين مؤلَّفًا في الميتافيزيقا والتصوُّف، ولاقت مؤلَّفاته قبولاً منقطع النظير في القرن العشرين. من أعماله: عين القلب، العرفان حكمة ربانيَّة، المنطق والتعالي، لعبة الأقنعة، طرق الحكمة الخالدة، مقامات الحكمة، تحوُّلات الإنسان، الوحدة المتعالية للأديان، أحوال الإنسان وجذورها، كنوز البوذيَّة، الشمس المجنَّحة، الطريق الى القلب، المسيحيَّة والإسلام.

[5]- FrithjofSchuon: From The Divine to The Human، Survey of Metaphysics and Epistemology، Translated into English by Gustavo Polit and Deborah Lambet، World Wisdom Books، 1981، P15.

مجموعة من التساؤلات حوله. يقول: "لو سُئلنا عمَّا هو المطلق، لقلنا أولاً إنَّه الجوهريُّ واجب الوجود، وليس العرضيُّ ممكن الوجود فحسب، وبالتالي فهو لانهائيٌّ وكامل، ولقلنا ثانيًا إنَّه كلُّ ما انعكس في الوجود، كوجود الأشياء بحسب مستوى السؤال، ولا وجود بغير المطلق، ويتجلَّى وجه المطلقيَّة في وجود شيء ما يُميِّز الموجود عن اللَّاموجود، فحبَّة الرمل الموجودة معجزة بالقياس إلى الفضاء الفارغ.. ولو نحن سُئلنا عمَّا هو اللَّانهائيُّ لقلنا إنَّه المنطق شبه التجريبيِّ الذي يطلبه السؤال نفسه، ويتبدَّى في الوجود كصيغ للمدِّ والجزر، شأنَّه شأن المكان والزمن والشكل والعدد والتكاثر والمادَّة، وحتى نكون أكثر دقَّة نقول بطريقة أخرى: إنَّ هناك صيغة حافظة هي المكان وصيغة مُحَولةً هي الزمن، والذي يعني لانهائيَّة اطِّراد التحوُّلات، لا تحديد الدوام فحسب، وصيغة كميَّة هي العدد الذي يعني لانهائيَّة العدد ذاته لا تحديد الكمِّ فحسب، وصيغة ماديَّة هي المادَّة وهي الأخرى لا حدود لها كتجلّي النجوم في السماء، ولكلٍّ من هذه الصيغ امتداد في الحال الحيويِّ وما وراءه، فهي أعمدة الوجود الكونيّ. وأخيرًا، لو سُئِلنا عن الكمال أو الخير الأسمى، لقلنا إنَّه الله سبحانه، والخير هو ما يتجلَّى في الوجود على شكل فضائل، أو بالحريِّ ظواهر كيفيَّة تتبدَّى في كمال الأشياء لا في وجودها فحسب، والمطلق واللَّانهائي والخير، لا تناظر الوجود والأنواع الموجودة وما يتعلق بكيفيات وجودها فحسب، بل هذه العوامل معًا في آن، لتبيّن معنى الأوجه الربَّانيَّة فيما وراء العالم لو جاز القول"[1].

الواضح أنَّ وصف شوان المطلق بصفات مثل اللَّانهائيِّ، والكمال، والخير الأسمى، قد يعادل وصف المثال الأفلاطونيِّ الذي يتَّسم بالثبات من ناحية، وهو الخير الأسمى الذي تفيض منه الموجودات وتتشاكل معه عن طريق النفس من ناحية أخرى. لكنَّ شوان يختلف عن أفلاطون في مبدأ التجلِّي الربَّانيِّ حيث يتجلَّى المطلق للنسبيِّ، في حين كانت العلاقة غامضة بين مثال المثل والمحسوسات عند أفلاطون؛ وهو الأمر الذي جعلنا نرتطم بأمواج من التفسير والتأويل لفهم معنى التشاكل، وكيفيَّة تجلّي الكلّيِّ في الجزئيِّ ومشاركته الوجود[2].

بحسب شوان، يمكن أن ندرك المطلق سبحانه على قمَّة الهرم الأنطولوجيِّ، أو بالأحرى في ما وراءه، وهو الذي تشتمل طبيعته على اللَّانهائيَّة والكمال، واللَّانهائيَّة تشعٌّ من الباطن والظاهر، أي أنَّها تشتمل على قدرات المطلق عزَّ وجلَّ وتنشرها في الآفاق. وأمَّا الكمال الذي تماهى مع هذه القدرات هو الذي يعكسها في عالم النسبيَّة، وهو الذي يتفجَّر منه إمكان الصفات كافَّة سواء أكانت

---

[1]-Ipid. P: 8

[2]- للمزيد من الإيضاح حول مفهوم المطلق النسبي، راجع مقالة حمادة أحمد علي- المطلق النسبي وغيريَّة الموجود- فصليَّة "الاستغراب" - العدد العاشر- شتاء 2018.

في الوجود، أم في العالم، أم في أنفسنا. وإذا كان المطلق هو الحقيقة الصرف، فإنَّ اللَّانهائيَّة هي الإمكان، والكمال أو الخير الأسمى هو جُماع محتوى اللَّانهائيّ[1].

ولأجل تجنُّب ما وقعت فيه بعض تيَّارات وحدة الوجود من جمع حلوليٍّ بين الله والعالم، راح شوان يميِّز بين نوعين من الوجود من حيث الإطلاق وهما: الوجود المطلق والوجود المحض. أمَّا الوجود المطلق فيمثِّل انعكاس المطلق المحض الذي يتجلَّى في النسبيَّة، ولا يمكن أن يتحوَّل الوجود المطلق إلى الوجود المحض كما يدَّعي فلاسفة النسبيَّة المعاصرة، ولو حدث التحوُّل، وهذا مستحيل، لتنزَّهت الثنويَّات والثالوث عن مخالطة البشر أو محادثتهم، لأنَّ التنزيه من صفات المطلق المحض، وهكذا يقول شوان "لا يتطابق الوجود المُطلق مع المطلق المحض الصمديّ، فهو تابع للنظام الربَّانيِّ بقدر ما هو انعكاس للمطلق في عالم النسبيَّة، ومن ثمَّ يمكن تسميته مطلقًا نسبيًّا رغم ما تحمله التسميَّة من تناقض، ولذا فهو أقنوم ربَّانيّ. وإذا كانت الأقانيم الربانيَّة هي المطلق بما هو لتنزَّهت عن مخاطبة الإنسان"[2]. والوجود المُطلق هو المطلق النسبيُّ أو المطلق المحدود، أو هو الرب مطلقًا نسبيًّا قادرًا على الخلق، فالمطلق المحض الصمديّ أي "غيب الغيب" يتعالى عن ذلك علوًّا كبيراً.

ويشتمل المطلق أو الجوهر على اللَّانهائيَّة التي تشعُّ بنوره، فالنور الإلهيُّ يعكس الجوهر على "الفراغ" من دون أن "يخرج" إليه بأيِّ شكل كان، إذ إنَّ المبدأ معصوم لا ينقسم، ولا يمكن أن يُغتصب منه شيءٌ، فانعكاسه على اللَّاشيء يتجلَّى بصيغة "أشكال" بادية و"أفعال" حادثة، و"حياة" اللَّانهائيّ ليست فعالة بقوَّة مركزيَّة centrifugal فحسب، ولكن أيضًا ببنية مركزيَّة centripetal، وبشكل تبادليٍّ أو متزامن بدءًا بالإشعاع وعودًا إلى المبدأ، والمبدأ الأخير يعني نشورًا وعودة الأشكال والحوادث إلى الجوهر، ومن دون أن يزيد أو يُنقص من الجوهر شيئًا، فهو النعمة والكمال مطلقًا، وهو خصيصة من خصائص المطلق كما لوكان حياته الباطنة، أو حبه الذي يفيض ليخلق العالم[3].

ويرى شوان أنَّه رغم ما تعرَّضنا له من تعريف للمطلق، فهذا نسبيَّة محضة، ويمكن إحلالها بأيِّ ألفاظ، فلا تساوي الصفات الذات، وإنَّ محاولة التعريف خطوة نحو الفهم، والخوض فيها إدراك للماهيَّة وليس إدراكًا للذات. وتعريف المطلق بما هو، لا بدَّ من أن يكون مطلقًا بدوره، وكلُّ محاولة لوصفه تنتمي بالضرورة إلى النسبيَّة بموجب تنوُّع طبيعة محتوياتها، وليست غير صحيحة لهذا السبب ولكنَّها بالأحرى عرضيَّة محدودة قابلة للإحلال بغيرها، حتى أنَّ المرء لو حاول أن يضفي على المطلق

---

[1]-FrithjofSchuon: From The Divine to The Human p75.

[2]- FrithjofSchuon: the play of masks، world Wisdom Books INC، 1992، p45.

[3]- FrithjofSchuon: Sufism Veil and Quintessence، Translated from French by William Stoddart، world Wisdom Books INC،1981، p165.`

تعبيراً مطلقًا لما أمكن سوى أن يقول "الله واحد"، ويقول الصوفيَّة إن "التوحيد واحد"، ويقصدون بذلك أنَّ التعبير في حدود إمكانيَّاته لا بدَّ من أن يكون متوحِّدًا مع غايته[1]. وهكذا لا يُدرك المطلق في حدِّ ذاته لكنه يتبدَّى في وجود الأشياء، ولذلك يمكن القول بصورة مفارقة أنَّ اللَّانهائيَّة تتجلَّى في التنوُّع الذي لا ينتهي، وكذلك يتجلَّى الكمال في صفات الأشياء الكيفيَّة، إذ يبيِّن الزهد أمام المطلق في تجلِّي اللَّانهائيِّ، فالأمور تتبدَّى في تناغمها وهندستها[2].

3 – المثنَّى والواحد وقانون العلِّيَّة:

يتَّخذ المثنَّى من قانون العلِّيَّة سبيلاً لتدبير العالم. وطبقًا للقاعدة التي قرَّرتها الحكمة الإسلاميَّة، فإنَّ "كلَّ معلول هو مركَّب في طبعه من جهتين: جهة بها يشابه الفاعل ويحاكيه، وجهة بها يباينه وينافيه. فهو مطلق ونسبيٌّ في آن. وقاعدة الكلام عن معلوليَّة المثنَّى رغم فرادته وخصوصيَّة تركيبه، هي قاعدة تنطبق على كلِّ فرد في عالم الكثرة. ودليل أصحاب هذه القاعدة هو التالي: إذا كان الموجود يشبه فاعله من جميع الجهات، يلزم إلَّا يكون هناك أيُّ اختلاف بين العلَّة والمعلول، وحينذاك لا معنى لمسألة الصدور. ولو خالف الموجود فاعله من جميع الجهات، يلزم أن تتناقض العلَّة مع المعلول، في حين لا يقع نقيض الشيء معلولاً له، لوجود تمانع بين الموجودين المتناقضين[3]. وإذن، فالموجود المعلول- بحسب هؤلاء- ذو جهتين دائمًا: جهة متعلِّقة بالفاعل وتشير إليه، وجهة متعلِّقة به. وعليه فهو يُعدُّ "وجودًا" من حيث جهة الفاعل، ويُعدُّ "ماهيَّة" من حيث جهته، وفي حين تسمَّى جهة وجود الموجود بالجهة النورانيَّة، تسمَّى جهة الماهيَّة بالظلمانيَّة[4]. وهكذا، فإنَّ نسبة المعلول إلى فاعله كنسبة الظلِّ إلى الضياء. فالظلُّ من حيث هو مضيء يكشف عن الضياء، ومن حيث هو مزيج بنوع من الظلمة، متناقض مع الضياء ويحكي عن الظلام. فمثلما لا يمكن أن ننسب الجهة الظلمانيَّة للظلِّ إلى وجود الضوء، كذلك لا يمكن أن تُنسب جهة الماهيَّة إلى الفاعل. وعليه، يمكن القول بأنَّ الجعل والإيجاد لا يتعلَّقان بالماهيَّة قطّ، وإنَّما يتعلَّقان بالوجود فقط. أي لا بدَّ من أن يعدَّ الجعل والإيجاد والإفاضة والإشراق، خصوصيَّة خاصَّة بالوجود. ودور الماهيَّة على صعيد الموجودات البسيطة والمجرَّدة كدور المادَّة على صعيد الموجودات الماديَّة والمركَّبة. وكما أنَّ مقتضى الكثرة في الموجودات الماديَّة والمركَّبة هو وجود المادَّة الأولى أو الهيولي، كذلك مقتضى الكثرة في الموجودات البسيطة والمجرَّدة هو الماهيَّة. ولذا يمكن القول أنَّ

---

[1] -Valodia، D. Glossary of Terms Used by Frithjof Schuon،http://www.frithjof schuon.com/Glossary%20Schuon%20Revised.pdf،pp 3 -5.

[2]- علي، حمادة أحمد- المصدر نفسه.

[3]- الديناني، غلام حسين الإبراهيمي- القواعد الفلسفيَّة العامَّة في الفلسفة الإسلاميَّة – الجزء الثاني- تعريب: عبد الرحمن العلوي - دار الهادي- بيروت- 2007 - ص 355.

[4]- الديناني- المصدر نفسه- ص 356.

الكثرة في عالم البسائط والمجرَّدات، ناشئة من الماهيَّات فقط. الشيخ الرئيس ابن سينا يأخذ بهذه الفكرة أيضًا ويعتبر الماهيَّات مصدر كلِّ تركيب وتعدُّد في عالم البسائط. وفي كتاب "الإلهيَّات" بحث القاعدة المعروفة "كلُّ ممكن زوج تركيبي". حيث تكشف هذه القاعدة جيدًا عن ضرورة البحث عن أيِّ تركيب وتعدُّد، في الماهيَّات. ولذلك تُعدُّ الماهيَّات مثار الكثرة ومنشأها[1]. النتيجة أنَّه بالإمكان القول أنَّ أثر الفاعل ليس سوى مثال الفاعل، ولهذا السبب يكشف الفعل عن الفاعل دائمًا. أي أنَّه يمكن معرفة الفاعل عن طريق الفعل. وقد تناول صدر الدين الشيرازي هذه المسألة في كتاب "الأسفار" وصاغها على الوجه التالي: "إنَّ كلَّ منفعل عن فاعل، فإنما ينفعل بتوسَّط مثال واقع من الفاعل فيه. وكلُّ فاعل يفعل المنفعل بتوسُّط مثال يقع منه فيه. وذلك بيِّنٌ بالاستقراء. فإنَّ الحرارة الناريَّة تفعل في جرم من الأجرام بأن تضع فيه مثالها وهو السخونة. وكذلك سائر القوى من الكيفيَّات. والنفس الناطقة إنَّما تفعل في نفس أخرى مثلها".[2] كذلك تفعل العلَّة الأولى في حكمة المثنَّى. فهي مع كونها فاعلة لمعلولات لا متناهية، إلَّا أنَّها ليست وحدة عدديَّة كوحدة المحسوسات، فهي تنتمي إلى وحدة المعقولات مع كونها متَّصلة بعالم الممكنات وناظمة لحياتها الجوهريَّة. ومن البيِّن في الحكمة الإسلاميَّة أنَّ الوحدة في الأمور المعقولة ليست كالوحدة في الأمور المحسوسة، لأنَّ الوحدة في الأمور المحسوسة، هي من نوع الوحدة العدديَّة، في حين لا تعدُّ الوحدة في الأمور المعقولة من نوع الوحدة العدديَّة. والمثنَّى الذي كان إيجاده بالأمر والإرادة والكلمة هو واحد، إلَّا أنه لا يتكرَّر، فهو مطلق ونسبيٌّ في الآن عينه.

4 – تجلّيات المثنَّى في المعرفة العرفانيَّة:

ماهيَّة المثنَّى كما تُستقرأ في الإلهيَّات والعرفان النظريِّ، تستوي على نصاب معرفيٍّ مفارق لما اشتغل عليه الإغريق، فضلاً عن المتأخّرين من بعدهم. فقد اتَّخذ الكلام على الموجود الأول في الميتافيزيقا العرفانيَّة مسالك شتَّى؛ إلَّا أنَّ جامعًا مشتركًا حول ماهيَّته ظلّ ينتظم دائرة واسعة من تلك المسالك. وفي المجمل كان يُنظر إلى هذا الموجود على أنَّه مطلقٌ من حيث كونه أول موجود في مشيئة الإيجاد الإلهيِّ، ونسبيٌّ من حيث كونه محتاجًا لموجِدِه ومركَّبًا على الزوجيَّة والكثرة.

في العرفان النظريِّ يتوسَّع أفق التنظير والاستشعار، حتى لنجدُنا تلقاء مساعٍ فريدة ومفارقة بغية الخروج من العثرات التي تحول دون الأجوبة الآمنة. ولأجل الوقوف على أهمِّ هذه المساعي نلقي الضوء بداية على قاعدتين تؤلّفان أبرز التنظيرات التي عَنِيَت بنظام معرفة الموجود البَدْئيّ، وقد

---

[1]- المصدر نفسه.

[2]- الشيرازي، صدر الدين- الأسفار العقليَّة الأربعة في الحكمة المتعالية - الجزء الأول- مصدر سابق- ص 419.

ذكرهما ابن عربي في ردِّه على أسئلة الحكيم الترمذيِّ، وهما: علم «كان» و«علم البدء»[1].

- **القاعدة الأولى- علم "كان":** ولهذه القاعدة صلة نَسَبٍ وطيدة بحكمة المثنَّى. فالمقصود من هذا العلم هو تنزيه الله تعالى عن كلِّ ما سواه من أشياء الكون. وتأسيسًا على قوله تعالى: ﴿**لَيسَ كَمِثْلِهِ شَيءٌ**﴾[2]. يقرّر علم "كان" أنَّه سبحانه لا تصحبُه الشّيئيَّة، ولا تنطلق عليه.. فقد سَلَب الشيئيَّة عنه، وسَلَب مَعيّة الشيئيَّة. إنه مع الأشياء، وليست الأشياء معه. لأنَّ المَعيَّة تابعة للعلم: إنَّه يعلمُنا فهو معنا، ونحن لا نعلمُه فلسنا معه.. وأمَّا لفظة (كان) فليس المراد منها التّقييد الزمانيَّ، وإنما المراد بها الكون الذي هو (الوجود). فتحقيق "كان" أنَّه حرف وجوديٌّ، لا فعل يطلُب الزمان. ولهذا لم يَرد ما يقوله علماء الرُّسوم، من المتكلّمين، وهو قولهم "وهو الآن على ما عليه كان"، فهذه زيادة مُدرجة في الحديث ممَّن لا علم له بعلم (كان)، ولا سيَّما في هذا الموضع كما يبيِّن ابن عربي.. ويضيف: ولئن تصرَّفت "كان" تصرُّف الأفعال، فليس من أشْبَه شيئًا من وجه ما يُشبهه من جميع الوجوه، بخلاف الزيادة، بقولهم "وهو الآن"، فإنَّ "الآن" تدلُّ على الزمان. وأصل وضعه أنها لفظة تدلُّ على الزمان الفاصل بين الزمانين (الماضي والمستقبل).. فلمَّا كان مدلولها "الزمان الوجودي"، لم يُطلقه الشارع في وجود الحقِّ، وأطلق (كان) لأنَّه "حرف وجوديّ"، وتخيَّل فيه الزمان لوجود التصرُّف: من كان ويكون فهو كائن ومُكوَّن.. فلما رأوا في "الكون" هذا التصرُّف، الذي يلحق الأفعال الزمانيَّة. تخيّلوا أنَّ حكمها حكم الزمان، فأدرجوا "الآن" تتمَّة للخبر وليس منه[3].. وعليه كان تقرير الشيخ ابن عربي حول علم "كان" أنَّ الله موجود، ولا شيء معه. أي ما ثمَّ من وجوده واجب لذاته غير الحق. والممكن واجب الوجود به لأنَّه مظهره، وهو ظاهر به. والعَيْن الممكنة مستورة بهذا الظاهر فيها.. فانْدَرج الممكن في واجب الوجود لذاته "عَيْنًا"، واندرج الواجب الوجود لذاته في الممكن "حُكمًا"..[4]...

- **القاعدة الثانية: علم البَدء:** لا ينأى هذا العلم عن علم "كان" في منظومة ابن عربي، بل هو الحلقة التالية في علم التوحيد. فإذا كان علم "كان" هو علم الإقرار بالذات الأحديَّة وتنزيهها عن الفقر والإمكان، فإنَّ علم البَدء هو علم الإقرار بحاصل الكلمة الإلهيَّة "كن". أي بالموجود البَدْئي كأول تجلٍّ إلهيٍّ في دنيا الخلق. على هذا الأساس يعرِّفه ابن عربي بأنَّه علم الفصل بين الوجودين، القديم والمُحدث. وهو علم عزيز وغير مقيَّد. كما يصرِّح الشيخ الأكبر ويضيف: إنَّ أقرب ما تكون العبارة عنه، أن يُقال: البَدْء افتتاح وجود الممكنات على التّتالي والتّتابُع، لكون الذات الموجدة

---

[1]- ابن عربي- أجوبة ابن عربي على أسئلة الحكم الترمذي- إعداد وتحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبي - مكتبة الثقافة الدينيَّة - ط -1 القاهرة - 2006 - ص 41-42.

[2]- سورة الشورى، الآية 11.

[3]- أجوبة ابن عربي على أسئلة الحكيم الترمذي- المصدر نفسه، ص 45.

[4]- المصدر نفسه، ص 50.

له اقتضت ذلك من غير تقييد بزمان. فالزمان من جملة الممكنات الجسمانيَّة، وهو لا يُعقل إلاَّ إرتباط ممكن بواجب لذاته. فكان في مقابلة وجود الحقِّ، أعيان ثابتة، موصوفة بالعدم أزلاً، وهو الكون، الذي لا شيء مع الله فيه، إلاَّ أن وجوده أفاض على هذه الأعيان، على حسب ما اقتضته استعداداتها، فتكوَّنت لأعيانها، لا لهُ، من غير بينيَّة تُعقَل أو تتوهَّم. فوقعت في تصوُّرها "الحَيْرة" من طريقين: طريق "الكشف"، وطريق "الدليل الفكريّ". والنُّطق عما يقتضيه الكشف، بإيضاح معناه، يتعذَّر: فإنَّ الأمر غير مُتخيَّل، فلا يُقال، ولا يدخُل في قوالب الألفاظ. وسبب عزَّة ذلك، كما يبيّن الشيخ الأكبر، يعود إلى الجهل بالسبب الأول وهو "ذات الحق". ولما كانت سببًا، كانت إلهًا لمألوه لها، حيث لا يعلم المألوه أنه مألوه. بعضهم قال: "إن البدء كان عن نسبة القهر"، وقال غيرهم. "بل كان عن نسبة القدرة".. والذي وصل إليه علمُنا من ذلك - وَوَافَقنا الأنبياء عليه - كما يضيف ابن عربي- أنّ "البدء عن نسبة أمْر، فيه رائحة جَبْر". إذ الخطاب لا يَقَع إلاَّ على عَيْن ثابتة، معدومة، عاقلة سميعة، عالمة بما تسمع: بسَمْع ما هو سمع وجود، لا عقل وجود، ولا علم وجود. فالْتَبست، عند هذا الخطاب بوجوده. فكانت "مَظْهرًا له" من إسمه (الأول-الظاهر). وانسحبت هذه الحقيقة، على هذه الطريقة، على كلِّ عَيْن إلى ما لا يتناهى.. فإن مُعطي الوجود لا يُقيّده ترتيب الممكنات، إذ النسبة منه واحدة. فالبَدْء ما زال، ولا يزال. وكل شيء من الممكنات له عين الأوليّة في البدء. ثُمّ إذا نُسبت الممكنات، بعضها إلى بعض، تعيّن التقدُّم والتأخُّر، لا بالنسبة إليه سبحانه.. فوقف "علماء النَّظر" مع ترتيب الممكنات، حيث وَقَفنا نحن مع نسبتها إليه تعالى[1]..

ثمَّ ينتقل ابن عربي إلى طور متقدِّم في تعريف هذا الموجود فيقول: "إنَّ أوليَّة الحقِّ هي أوليَّة (العالم)، إذ لا أوليّة للحق بغير العالم، ولا يَصحّ نسبتها ولا نَعْته بها، وهكذا جميع النّسب الأسمائيَّة كلِّها.. فعَيْن الممكن لم تَزل، ولا تزال، على حالها من الإمكان.. والأمور لا تتغيَّر عن حقائقها، باختلاف الحكم عليها، لاختلاف النّسب. ألا ترى إلى قوله تعالى ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾[2]، وقوله تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[3]، فنَفى الشّيئيَّة عنه وأثْبَتها له، والعين هي العين، لا غيرها...[4]

سيكون لهاتين القاعدتين حضورٌ بيِّنٌ في مقتربات العرفان النظريِّ للمخلوق الأول. وعليه سوف نحاول في ما يلي استظهار طائفة من المقتربات الواردة في أعمال عدد من العرفاء، وهي تدور على الإجمال مدار التعريف بطبيعة الموجود الأول، وخصوصيَّته وكيفيَّة صدوره، والمهمَّة الإلهيَّة التي أوكلت اليه. ويمكن القول أنَّ هذه المقاربات وإن تباينت في سرديَّاتها حول ماهيَّة وهويَّة هذا

[1]- المصدر نفسه، ص 52.
[2]- سورة مريم، الآية 9.
[3]- سورة النحل، الآية 40.
[4]- ابن عربي – أجوبة ابن عربي على أسئلة الحكيم الترمذي- المصدر نفسه- ص 44.

المخلوق، فإنَّها تتقاطع على الجملة حول منزلته الفريدة ومكانته المفارقة في عالم الوجود.

سنورد في ما يلي أبرز ما أطلق عليه من نعوت وأوصاف في هذا الخصوص:

الأوَّل: الموجود المنفرد بذاته:

يستهل العرفاء سَفَرهم لمعرفة المخلوق الأول من خلال السعي لإثباته بالدليل العقليّ. ومؤدَّى قولهم في هذا المسعى أنَّ مقتضى القوانين العقليَّة تثبت وجود موجود في الخارج قائمٍ بنفسه غيرِ ذي وضع، ومشتملٍ بالفعل على جميع المعقولات، التي يمكن أن تخرج إلى الفعل، بحيث يستحيل عليه وعليها التغيُّر والاستحالة والتجديد والزوال، ويكون هو وهي بهذه الصِّفات أزلاً وأبدًا[1]. من الحكماء من ذهب إلى تسميته حينًا بالعقل الكلِّيّ، وحينًا آخر بـ "اللَّوح المحفوظ". ويقول المحقِّق والفيلسوف صائن الدين ابن تركة عن هذا الموجود أنَّه يعادل "نفس الأمر" الذي هو عبارة عن حقائق الأشياء بحسب ذواتها، وبقطع النظر عن الأمور الخارجة عنها. ويضيف: "أن نفس الأمر هو أيضًا كناية عمّا ثُبتت فيه الصور والمعاني الحقَّة، وهو العالَم الأعلى الذي هو عالم المجرَّدات، كما يُطلق عالم الأمر على هذا العالم؛ ذلك لأنَّ كلَّ ما هو حقٌّ وصدق من المعاني والصور، لا بُدَّ وأن يكون له مطابَق في ذلك. فالعالم الأعلى هو الحيُّ التامُّ الذي فيه جميع الأشياء، وأنَّ فعل الحقِّ هو العقل الأوّل؛ فلذلك صار له من القوَّة ما ليس لغيره، وأنَّه ليس هناك جوهر من الجواهر التي بعد العقل الأوَّل إلاّ وهو من فعل العقل الأوّل؛ وعليه فإنَّ الأشياء كلّها هي العقل، والعقلَ هي الأشياء، وإنَّما صار العقل جميعَ الأشياء، لأنَّ فيه جميعَ كلِّيَّات الأشياء وصفاتِها وصورِها، وجميعُ الأشياء -التي كانت وتكون- مطابِقةٌ لما في العقل الأوّل. ثم يمضي ابن تركة إلى إنشاء علاقة وطيدة بين هذا الموجود ومنشأ المعرفة البشريَّة ليرى أنَّ معارفنا -التي في نفوسنا- مطابقة للأعيان التي في الوجود، ولو جوَّزنا غير ذلك -أعني أن يكون بين تلك الصُّور التي في نفوسنا وبين الصور التي في الوجود تباين أو اختلاف- ما عرفنا تلك الصور، ولا أدركنا حقائقها؛ لأنَّ حقيقة الشيء ما هو به هو، وإذا لم يكن، فلا محالة غيره، وغير الشيء نقيضه؛ فإذن جميع ما تدركه النفس وتتصوَّره من أعيان الموجودات، هو تلك الموجودات، إلاّ أنَّه تنوَّع بنوع ونوع[2].

كلام ابن تركة حول ماهيَّة الموجود الأول يحيلنا إلى الفضاء الذي اشتغل عليه العرفاء. فالمقطوع به أن ما تداوله جلَّ هؤلاء عن هذا الموجود ليس هو نفسه الكون الذي عرَّفه الإغريق بادئ الأمر ثم أخذه عنهم كثرة من المتأخّرين من الفلاسفة وعلماء الكلام. فهو عندهم الكائن المنعتق من كلِّ

[1]- ابن تركه، صائن الدين - تمهيد القواعد - تقديم وتصحيح وتعليق: سيد جلال الدين آشتياني- مركز النشر الإسلامي في الحوزة العلميَّة - قم- إيران 1381 هـ - ص 182.
[2]- ابن تركة- المصدر نفسه- ص 183.

علاقة بالزمان الفيزيائيّ.. إلَّا أنَّه مع ذلك هو الحاضن لكلِّ موجوديَّة، لكونه يؤلِّف صيغة الظهور الذي به تظهر الأشياء من دون أن تلزمه أن يمتلئ بها ليحقِّق هذا الظهور...

الثاني: عالم الإمكان وعالم الأمر:

يناظر المثنَّى بصفته موجودًا بدئيًّا عالم الإمكان أو عالم الأمر. بل هو عالم الوجود المطلق، وهو أنَّ الموجودات موجودة فيه على وجه الإطلاق، غير مقيَّدة بهيئة. أي أنَّ المخلوقات موجودة فيه ذكرًا لا عينًا. مادَّتها واحدة، لا يمكن تمييزها بعضها عن بعض، يعني أن زيدًا موجود في عالم الإمكان، لكنه موجود بالذكر، لا بالعين، يعني: مادة ليست متعيّنة، ولا متخصّصة.[1] ويُسمَّى أيضًا بعالم الأمر، وهو مأخوذٌ من قوله تعالى: ﴿**أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾[2].

ويقابل الوجود المطلق الوجود المقيّد، وفيه المخلوقات موجودة وجودًا مقيّدًا بصورة، وموجودة فيه ذكرًا وعينًا. ويكون تقييدها بالحدود الستة، وهي: الكم، والكيف، والجهة، والرتبة، والزمان، والمكان، ويُسمّى هذا بعالم التكوين، يعني زيد في هذا العالم موجود بالذكر والعين، مادَّته تعيَّنت وتخصَّصت بالحدود المذكورة. ويسمَّى أيضًا بعالم الخلق. ويمثل ذلك المحبرة: تحتوي حروفًا، لكنها موجودة ذكرًا لا عينًا. وبالكتابة تخرج من الإطلاق إلى التقييد فتكون: - ﷺ أو(ن) و(ع)، وحينئذٍ تُعتبر مقيّدة، فيحكم عليها بأنها ﷺ و(ن) و(ع)، فقد أصبحت موجودة ذكرًا وعينًا. فالمخلوقات لمَّا كانت في عالم الإمكان لم تكن متمايزة، ولما أُلقِيَ عليها التكليف، وقَبِلت حِصَصها، كلّ حسب قدره ظهرت وتميَّزت في عالم التكوين.

الثالث: الممدُّ الأول أو العرش:

يذهب ابن عربي إلى وصف الموجود البَدئيّ بما وصفه به الخالق وأفاضه عليه من حُسن التدبير. فقد منحه من صفاته وأسمائه الحسنى الإمداد والرعاية. وعليه فقد أعطاه حقَّه من التنظير المخصوص على نحو يجعل منه مخلوقًا وخلَّاقًا في الآن عينه. يبيّن ابن عربي في هذا الموضع، أن ما أطلَقَ عليه بعض المحقّقين من أهل المعاني المادَّة الأولى، كان الأولى بهم أن يطلقوا عليه المُمِدّ الأول في المحدثات؛ لكنهم سمَّوه بالصفة التي أوجده الله تعالى لها. وليس بمستبعد أن يسمَّى الشيء بما قام به من الصفات. يضيف: «وإنما عُبِّر عنه بالمادَّة الأولى فلأن الله تعالى خلق الأشياء على ضربين: منها ما خلق من غير واسطة وسبب، وجعله سبباً لخلق شيء آخر. ومنها وهو الاعتقاد الصحيح أنَّه تعالى أوجَدَ الأشياء عند الأسباب لا بالأسباب، خلافًا لمخالفي أهل الحقّ.

---

[1]- آل سلمان، العلامة هاشم - رسالة الملا حسن بن أمان- تحقيق: توفيق ناصر البدعلي - مؤسَّسة الإحقاقي للتحقيق والطباعة والنشر- بيروت -2011 ص 15.

[2]- سورة الأعراف، الآية 54.

والذي يصحُّ أن أول موجود مخلوق من غير سبب متقدم ثم صار سببًا لغيره ومادة له ومتوقّفًا ذلك الغير عليه على العقد الذي تقدَّم، كتوقُّف الشبع على الأكل، والريِّ على الشرب عادة؛ وكتوقُّف العالم على العلم، والحيّ على الحياة عقلاً وأمثال هذا؛ وكذلك كتوقُّف الثواب على فعل الطاعة والعقاب على المعصية شرعًا. فلمَّا لحظوا هذا المعنى سمَّوه المادة الأولى وهو حَسَنٌ، ولا حرج عليهم في ذلك شرعًا لا عقلاً[1].

لكن الشيخ الأكبر يكتفي بما عَرَضه قدماء الإغريق وسواهم في تعريف الموجود الأول، لذا سينتقل إلى أرض العرفاء حيث عبرَّ عنه بعضهم بالعرش. والذي حملهم على ذلك أنَّه لما كان العرش محيطًا بالعالم في قول، أو هو جملة العالم في قول آخر، وهو منبع إيجاد الأمر والنهي، ووجدوا هذا الموجود المذكور آنفًا يشبه العرش من هذا الوجه أعني الإيجاد والإحاطة. فكما أنَّ العرش محيط بالعالم وهو الفلك التاسع [في مذهب قوم]، كذلك هذا الخليفة محيط بعالم الإنسان. ثم يومئ إلى قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[2] على أنَّه في معرض التمدُّح لهذا المخلوق. فلو كان في المخلوقات أعظم منه لم يكن تمدُّحًا. فالعرش المذكور في هذه الآية هو مستوى الرَّحمن، وهو محلُّ الصفة؛ والخليفة الذي سمَّيناه عرشًا حملاً على هذا مستوى الله جل جلاله؛ فبين العرشين ما بين الله والرحمن، وإنه كان، فلا خفاء عند أهل الأسرار فيما ذكرناه[3]. وحد الاستواء من هذا العرش المرموز قولهﷺ: «إنَّ الله تعالى خلق آدم على صورته»؛ فالعرش الحامل للذات والمحمول عليه للصفة، فتحقَّق أيُّها العارف وتنبَّه أيها الواقف، وأمعن أيها الوارث، **(والله يقول الحق وهو يهدي السبيل)**[4].

الرابع: المعلِّم الأول والإمام المبيّن:

من صفات الموجود البَدئيِّ ما عبرَّ عنه بعضهم بالمعلِّم الأول. والذي حملهم على ذلك أنه لما تحقَّق عندهم خلافته وأنَّه حامل الأمانة الإلهيَّة، ونسبته من العالم الأصغر نسبة آدم من العالم الأكبر، وقد قيل في آدمعليه السلام﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا﴾[5]؛ كذلك هذا الموجود، ثم خاطب الملائكة فقال:﴿أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[6] ﴿قَالُواْ سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا

[1]- ابن عربي، محيي الدين - التدبيرات الإلهيَّة في إصلاح المملكة الإنسانيَّة- تحقيق: عاصم ابراهيم الكيالي الحسيني- الطبعة الثانية- دار الكتب العلميَّة- -2003 ص 22.
[2]- سورة طه، الآية: 5.
[3]- التدبيرات الإلهيَّة- ص 22.
[4]- سورة الأحزاب - الآية: 4.
[5]- سورة البقرة - الآية 32.
[6]- سورة البقرة - الآية 31.

عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾[1] فأمر الخليفة أن يعلّمهم ما لم يعلموا فأمرهم الله سبحانه بالسجود لمعلمهم [سجود أمر] كسجود الناس إلى الكعبة، كسجود أمر وتشريف لا سجود عبادة. وفي ما يعتبره سرًّا من أسرار الخواصِّ في فهم المخلوق الأول، يرى ابن عربي أنَّ سرَّ السجود هنا لا يمكن إيضاحه، وهو ما أشار إليه من قبل في «مطالع الأنوار الإلهيَّة»؛ وقد عبرَّ عنه بعضهم بمرآة الحقِّ والحقيقة، ذلك أنَّهم لمَّا رأوه موضع تجلّي الحقائق والعلوم الإلهيَّة والحكم الربانيَّة، وأنَّ الباطل لا سبيل له إليها، إذ الباطل هو العدم المحض، ولا يصحُّ في العدم تجلٍّ ولا ظهور كشف، فالحقُّ كل ظهر. والسبب الموجب هو لكونه مرآة الحقِّ قولهﷺ: «المؤمن مرآة أخيه».[2] والأخوة هنا عبارة عن المثليَّة اللغويَّة في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[3]؛ وذلك عند بروز هذا الموجود في أصفى ما يمكن وأجلى ممكن ظهر فيه الحق بذاته وصفاته المعنويَّة لا النفسيَّة، وتجلَّى له من حضرة الوجود؛ وفي هذا الظهور الكريم قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[4]؛ فتأمَّل هذه الإشارة فإنَّها لباب المعرفة وينبوع الحكمة[5].

وينقل ابن عربي عن الشيخ العارف أبي الحكيم بن برّجان[6] وصفه الموجود البَدْئيُّ بالإمام المبين، وهو – حسب تأويل الشيخ الأكبر - اللَّوح المحفوظ [المعبر عنه بكلِّ شيء في قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾[7] وهو اللَّوح المحفوظ. والذي حمله على ذلك قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾[8]، ووجدنا العالم كلّه أسفله وأعلاه محصى في الإنسان فسمَّيناه الإمام المبين، وأخذناه تنبيهًا من الإمام المبين الذي هو عند الله تعالى، فهذا حظنا منه[9].

الخامس: المُفيض ومركز الدائرة:

من العرفاء من نعَتَ الموجود البَدئي بالمُفيض: وهو ما ورد عن أحد أساتذة ابن عربي العارف

---

[1]- سورة البقرة - الآية 32.
[2]- للحديث رواية أخرى هي: «المؤمن مرآة المؤمن» أخرجه أبو داود (أدب 49).
[3]- سورة الشورى - الآية 11.
[4]- سورة التين- الآية 4.
[5]- التدبيرات الإلهيَّة في إصلاح المملكة الإنسانيَّة- مصدر مرَّ ذكره- ص 23.
[6]- هو عبد السلام بن عبد الرحمن بن محمد اللخمي الإشبيلي (انظر ترجمته في فوات الوفيات 274/1، وفي الاستقصاء 129/1، وفي لسان الميزان 13/4، وفي مفتاح السعادة 44/1 وفيه وفاته 727 خطأ).
[7]- سورة الأعراف، الآية 145.
[8]- سورة يس- الآية: 12.
[9]- التدبيرات الإلهيَّة- المصدر نفسه – ص 24.

بالله أبو مدين شعيب التلمساني[1]- ومنهم من اعتبره «مركز الدائرة». والذي حمل هؤلاء على مثل هذا الاعتبار- كما يبين الشيخ الأكبر- أنَّهم لما نظروا إلى عدل هذا الخليفة في ملكه واستقامة طريقته في هيئاته وأحكامه وقضاياه، فقد سمَّوه مركز دائرة الكون لوجود العدل به، وإنما حملوه على مركز الكرة نظرًا منهم إلى أن كلَّ خط يخرج من النقطة إلى المحيط مساويًا لصاحبه رأوا ذلك غاية العدل فسمّوه مركز الدائرة لهذا المعنى. وأمَّا تأويل ذلك فإنَّ نقطة الدائرة هي أصل في وجود المحيط، ومهما قدَّرت كرة وجودًا أو تقديرًا فلا بدَّ من أن تقدر لها نقطة هي مركزها؛ فلا يلزم من وجود النقطة ووجود المحيط ووجود الفاعل من هذه الدائرة ورأس الضابط ولا دائرة في الوجود كان الله ولا شيء معه، وفخذاه يداه المبسوطتان جودًا أو إيجادًا؛ والفخذ المختصَّة بالنقطة يد المغيب والملكوت الأعلى، والفخذ المختصَّة بالمحيط يد عالم الملك والشهادة: فالواحدة للأمر والأخرى للخلق والله ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾[2]، ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾[3]؛ فَيد المركز معرَّاة عن الحركة القاطعة للأحياز، ويد المحيط متحرِّكة؛ فتأمَّل نوَّر الله بصيرتك لهذه الإشارات، فقد مهَّد لك السبيل. ثم يختم ابن عربي حديثه في شأن هذا المخلوق الأول بقوله: ولو تقصّيت آثاره وتتبّعت خصائصه وأطلقت عليه [من ذلك] ألقابًا لما وسعها ديوان؛ فاقتصرنا في هذا الإيجاز على هذا القدر لندل بذلك على شرفه واجتبائه من بين سائر المحدثات.[4]

السادس: العينُ الثابتة وظهوُرها بالكلمة:

استنادًا إلى كونه معادلاً للأعيان الثابتة بما هي الوجود الكامن في مقام الألوهيَّة. فقد ثبت أنَّ المثنَّى لم يوجد من عدم. بل إنَّ فعل إيجاده متصل بكمونه وقابليَّته للظهور حالما يجيئه الأمر الإلهيّ. على هذا الأساس لم يكن ابن عربي ليصرِّح بما وصف به هذا المخلوق، لولا أنَّه استشعر منزلته المؤسّسة لعلم البدء. من أجل ذلك سيطلق على متعلَّق هذا العلم اسم الأعيان الثابتة. والأعيان الثابتة – على ما نتبيَّن من أعمال العرفاء- هي مفتاح الكثير من المعضلات التي واجهت النظريَّات الوجوديَّة. أمَّا فهمها فيقوم على أن عمل الخلقة لا يعني ظهور موجودات مستقلَّة إلى جانب الله تعالى. وإنّما هو عبارة عن تجلّي الحقِّ وتشؤّنه في صور الأشياء. وعليه فإنَّ صورة الأشياء لا تُخلق بواسطة الله، ما لم تكن موجودة فيه. فكلُّ شيء يظهر، إنما يظهر من شيء شبيه به. يعتقد ابن عربي في هذا الخصوص أنَّ إنشاء الخلق يقتضي توفُّر طرفين: الأول هو الفاعل والذي

[1]- هو شعيب بن الحسن الأندلسي التلمساني 594 هـ – 1198 م)، أبو مدين، صوفي، من مشاهيرهم، أصله من الأندلس، أقام بفاس، وسكن «بجاية» وكثر أتباعه حتى خافه السلطان يعقوب المنصور، وتوفي بتلمسان، وقد قارب الثمانين أو تجاوزها. له «مفاتيح الغيب لإزالة الريب، وستر العيب». الأعلام 166/3، وجذوة الاقتباس 332، وشجرة النور 164، وشذرات الذهب 303/4.

[2]- سورة فصلت، الآية 54.

[3]- سورة مريم، الآية: 9.

[4]- ابن عربي- التدبيرات الإلهيَّة في إصلاح المملكة الانسانيَّة - المصدر نفسه - ص 27.

عبارة عن أسماء الله. والثاني هو القابل والذي عبارة عن الأعيان الثابتة. والاثنان – أي الفاعل والقابل – موجودان في مقام الألوهيَّة، أي أنَّ الفاعل والقابل مجتمعان معًا: فإنَّه أعلى ما يكون من النسب الإلهيَّة أن يكون الحقُّ تعالى هو عين الوجود الذي استفادته الممكنات فما ثم إلَّا وجود عين الحقِّ لا غيره؛ والتغييرات الظاهرة في هذه العين هي أحكام أعيان الممكنات فلولا العين لما ظهر الحكم، ولولا الممكن لما ظهر التغيير، فلا بدَّ من الأفعال من حق وخلق[1]. ويرى ابن عربي أنَّ هذه الأعيان موجودة بوجود الله من جانب، ومعدومة من جانب آخر لأنها تقبل الوجود. إذن فالخلق من العدم يعني الخلق من الأعيان الثابتة. وها هنا تظهر مفارقة الوجود والعدم. والأعيان الثابتة أشياء لا وجود لها في الخارج. صحيحٌ أنها تحظى بالشيئيَّة لكنها لا تتمتَّع بالوجود كوجود عينيّ وظهور في عالم الشهادة حتى يفيض عليها الله بأمر الإيجاد. وهنا بالذات يبطل ابن عربي وسائر العرفاء الإلهيون نظريَّة الخلق من عدم. وفي هذا الشأن يضيف الشيخ الأكبر "لأنَّ أعيان الموجودات معدومة وإن اتَّصفت بالثبوت، إلَّا أنَّها لم تتَّصف بالوجود[2]... لأن العدم الثابتة فيه ما شمَّت رائحة من الموجود فهي على حالها مع تعداد الصور في الموجودات[3]. أمَّا الأعيان الظاهرة فهي مظهر تلك الأعيان الثابتة. ويمكن القول على ضوء وحدة الظاهر والمظهر- إنّها نفسها. أي أنَّها الأعيان الثابتة الظاهرة التي ما زالت في البطون أيضًا. بتعبير آخر: إنَّ وحدة الحق والخلق لا يكون لها معنى إلَّا إذا كان أحد الطرفين معدومًا. والمخلوقات ليست سوى هذه الأعيان الثابتة التي قلنا إنَّها معدومة إلَّا أنَّها تتَّحد مع وجود الحقِّ في عالم الشهادة. وحسب ابن عربي، أنَّ الحقَّ يقول ما ثمَّ شيء أظهر اليه لأنيّ عين كل شيء، فما أظهر إلَّا لمن ليست له شيئيَّة الوجود فلا تراني إلَّا الممكنات في شيئيَّة ثبوتها، فما ظهرتُ إليها لأنَّها لم تزل معدومة، وأنا لم أزل موجودًا فوجودي عين ظهوري، ولا ينبغي أن يكون الأمر إلَّا هكذا.[4]

يسوِّغ القائلون بالأعيان الثابتة مدَّعاهم الآنف الذكر بما أسَّس له الكتاب الإلهيُّ عن علم الله الأزليّ. فالله عالم مطلق، وعلمه غير محدود، وأزليٌّ، ولا يتغيَّر. ولديه علم بكلِّ شيء قبل ظهوره. كما أنَّ ماهيَّة العلم تكشف عن حقيقة المعلوم. إذن لا بدَّ قبل ظهور الخلقة، من وجود معلوم أزليٍّ لا يتغيَّر. ويعتقد ابن عربي بأنَّ الأعيان الثابتة هي هذا المعلوم، وأنَّها أيضًا علم الله الأزليّ الذي لا يتغيَّر طبقًا لوحدة العلم والمعلوم. وقد سمّيت بالثابتة لأنَّها لا تتغيَّر. وهو يذكر العديد من الآيات الدالَّة على حضور الأشياء عند الله، والتي تستخدم كلمة "عند"، مثل: ﴿وَمَا عِندَ اللّهِ بَاقٍ﴾[5] –

---

[1]- الفتوحات المكيَّة، ج -3 مرجع سبق الرجوع إليه في فصول سابقة- ص 211.
[2]- فصوص الحكم، ج1، ص 102.
[3]- المصدر نفسه، ج1، ص 76.
[4]- الفتوحات المكيَّة، ج 4، سبق ذكره- ص 8-9.
[5]- سورة النحل - الآية 96.

﴿آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا﴾[1] - ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ﴾[2]-﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُ﴾[3].

يرى الشيخ الأكبر أنَّ كلمة «عند» لا ظرف زمان، ولا ظرف مكان، كما أنَّها ليست «ظرف مكانة» في جميع الموارد، ولا بدَّ من أن تكون إشارة إلى تلك الأعيان الثابتة: إنه يخلق الأشياء ويخرجها من العدم إلى الوجود وهذه الإضافة تقضي بأنَّه يخرجها من الخزائن التي عنده فهو يخرجها من وجود لم تدركه إلى وجود تدركه فما خلقت الأشياء إلى العدم الصرف بل ظاهر الأمر أنَّ عدمها من العدم الإضافي، ذلك أنَّ الأشياء في حال عدمها مشهودة له يميّزها بأعيانها مفصّلة بعضها عن بعض ما عنده فيها إجمال[4].

عند العرفاء، إنَّ ظهور الموجود البَدئيّ هو حاصل فعل الحبِّ الإلهيّ. فالله فاعل بالحب، أي أنَّه خلق العالم من أجل الحب. ولأنَّه يحب العالم فقد تعلَّقت إرادته بالخلق. والعالم ليس سوى مظهر تفصيليّ له. وهذا أمر يؤيّده حديث الكنز الخفيّ الذي سيأتي تفصيله بعد قليل. فالمسألة هي أنَّ إرادة الايجاد تتعلَّق بشيء معدوم. وعليه لا بدَّ وأن يتعلَّق حب الله وإرادته في خلقة العالم بشيء ينبغي أن يكون شيئًا أولاً، ومعدومًا ثانيًا. وهذا ما يدلُّ عليه معنى العين الثابتة. وقد مرَّ معنا أنَّ الأعيان الثابتة تتعلَّق بإرادة الله، والله يطلب وجودها الخارجيّ[5]. يشرح ابن عربي الحديث القدسّي في: «كنت كنزاً مخفيًّا لم أعرف، فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرَّفت إليهم فعرفوني». يقول: ولما ذكر المحبَّة عَلِمْنا من حقيقة الحبِّ ولوازمه مما يجده المحبّ في نفسه. وقد بيَّنا أنَّ الحب لا يتعلَّق إلاَّ بمعدوم يصحّ وجوده. وهو غير موجود في الحال والعالم محدث والله كان ولا شيء معه، وعلم العالم من علمه بنفسه فما أظهر في الكون إلاَّ ما هو عليه في نفسه وكأنَّه كان باطنًا فصار بالعالم ظاهراً[6].

وفي تأويله لقوله تعالى:﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[7]، يلاحظ ابن عربي أنَّ ذلك الشيء الذي يستمع أمر «كن» ويطيعه، ويظهر إلى الوجود بعد أن كان معدومًا، هو العين الثابتة، وهو ذاك الذي قصدنا به المثنَّى أو الموجود البَدئيّ والحقّ المخلوق به حسب وصف الشيخ الأكبر. والعين الثابتة التي تدلُّ على مجمل الأوصاف التي مرَّت معنا هي في حقيقة أمرها ذاتٌ وجوديَّة مهديَّةٌ وهادية في الآن عينه.

---

[1]- سورة الكهف - الآية 65.

[2]- سورة الأنعام - الآية 59.

[3]- سورة الحجر - الآية 21.

[4]- الكاكائي، قاسم - وحدة الوجود برواية ابن عربي وماستر ايكهارت - تعريب: عبد الرحمن العلوي - دار المعارف الحكميَّة - بيروت - -2018 ص 632.

[5]- لمزيد من التوضيح حول هذه النقطة راجع قاسم الكاكائي - وحدة الوجود برواية ابن عربي وماستر إيكهارت - مصدر سبق ذكره - ص 635.

[6]- الفتوحات المكيَّة، ج 2، ص 399.

[7]- سورة النحل - الآية 40.

وعلى نحو ما تفصح عنه هذه المقاربة التأويليَّة ينوجد المثنَّى كعين ثابتة ثمَّ يظهر في عالم الإمكان كحاصل للمشيئة الخالقة من خلال تلازم ثلاثة أفعال إلهيَّة هي: الأمر والإرادة والكلمة. وهو ما نستدلُّ عليه من الآية التي وردت في سورة يس وأدَّت قصد الآية السابقة نفسه ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[1]. فالآية هنا تشير إلى نظام مثلَّث الأضلاع ينتظم الفعل الإلهيُّ في إيجاد الموجودات. فالأمر فعل الإرادة، ولا إرادة لمجهول. والنتيجة أنَّ الشيء سابق في إيجاده على إيجاده الأمريّ، تمامًا كما يسبق الوجود الذهنيّ الوجود الواقعيّ في الصقع الربوبيّ. أمَّا الكلمة «كن» الواسطة الإلهيَّة التي ظهر بها عالم الوجود الإمكاني. بذلك يكون فعل الكلمة انكشَفَ الله عن أمره وإرادته ليظهر المخلوق الأول كتجلٍّ للأمر والإرادة معًا. ولعل السرَّ في جعل متعلّق إرادته سبحانه في «كن» هو استبعاد دخولها تحت توصيف «ما بالقوَّة – ما بالفعل» التي زخرت بها البحوث الميتافزيقيَّة في عالم الممكنات. أمَّا في بحوث العرفان فسنجد قراءة مفارقة مؤدَّاها: أن يكون ما بالفعل هو عين ما بالقوَّة تجاوزًا. لكن تحت حيطة ارادته المطلقة وبصورة الرسم انمحاء الواو في «كن» «تعبير» عن ذلك. فليس شيء بحاجة إلى كون ما دام في مخطوطة علمه للذي هو في الوقت ذاته إرادته. وبهذا يتبيَّن لنا أنَّ الحاصل الأنطولوجيّ للعلم والإرادة هو التجلِّي البَدئي الذي سمَّاه الحقّ تعالى «كن». ولذا فإنَّ هذه الكلمة الايجاديَّة هي الطريق بين الكون (ما دون الصقع الربوبي) وبين العلم في تعلق الإرادة. وبهذا المعنى تصير الإرادة وسيط العلم إلى الكينونة.

السابع: المثنَّى بما هو الحادث القديم:

يميّز ابن عربي بين مرتبتين للوجود: مرتبة الوجود المطلق، وهو وجود الذات، ومرتبة الوجود المقيَّد، وهو الوجود العينيّ الحسّيُّ للعالم. فالوجود المطلق هو الوجود الحقُّ منبع كلِّ موجود، وهو النور الذي يسطع على الممكنات، فيخرجها من حيّز الإمكان إلى حيّز الوجود الفعليّ[2]. إلاَّ أنَّ التمييز الذي يجريه ابن عربي بين المرتبتين له تكملة جوهريَّة في منظومته العرفانيَّة.

وإنَّما كان الممكن قابلاً للوجود من دون العدم؛ لأنَّ له مرتبة الوجود في العلم الإلهيِّ، ومن ثمَّ ترجح جانب الوجود فيه على جانب العدم؛ لأنَّ له وجهًا إلى الحقِّ، ونسبة تغلب على جانب العدم، فلذلك قبل الظهور بالوجود، وصار وجوده وجودًا إضافيًّا نسبيًّا، وفي هذا المعنى يتنزَّل قوله: «علمنا قطعًا أنَّ كلَّ ما سوى الحقِّ عَرَضٌ زائل، وغَرَضٌ ماثل، وأنه، وأن اتَّصف بالوجود، وهو بهذه المثابة في نفسه، في حكم المعدوم، فلا بدَّ من حافظٍ يحفظ عليه الوجود، وليس إلاَّ الله تعالى.

[1]- سورة يس- الآية 82.

[2]- الطيب، محمد بن- عقيدة التوحيد الوجودي عند ابن عربي - بحث في إطار كتاب جماعي بعنوان: الإيمان في الفلسفة والتصوُّف الإسلاميين- إشراف: نادر الحمامي- منشورات: مؤمنون بلا حدود - الرباط- المغرب- -2016 ص 252.

ولو كان العالم أعني وجوده لذات الحق لا للنسب لكان العالم مساوقًا للحقِّ في الوجود، وليس كذلك، فالنسب حكم الله أولاً، وهي تطلب تأخُّر وجود العالم عن وجود الحقِّ، فيصح حدوث العالم، وليس ذلك إلَّا لنسبة المشيئة، وسبق العلم بوجوده، فكان وجود العالم مرجّحًا على عدمه، والوجود المرجع لا يساوق الوجود الذاتي الذي لا يتَّصف بالترجيح».

وبناءً على ذلك، يصحُّ وصفك العالم بالقِدم إذا نظرت إلى مرتبة الوجود العلميِّ، ويصحُّ وصفك إيَّاه بالحدوث إذا نظرت إلى مرتبة الوجود الحسّيِّ، وكلاهما مرتبتان، ونسبتان إلى حقيقة وجوديَّة واحدة.

ولا يني ابن عربي يردِّد أنَّ الأسماء الإلهيَّة، ويجمعها اسم جامع هو الألوهيَّة، ليست إلَّا مجموعة من التعلُّقات والإضافات لا أعيان لها، بمعنى أنَّه ليس لها وجود حسّيٌّ مستقلٌّ، بل وجودها وجود عقليٌّ مفهوم، وممَّا يدعم وعيه هذا التصوُّر الذهنيُّ المعقول للألوهيَّة قوله، تقريبًا لهذا المعنى من الأذهان: «إنَّ الشيء الواحد تثنيه نفسه لا غير، فأمَّا في المحسوس فآدم ثناه ما فتح في ضلعه القصير الأيسر من صورة حواء، فكان واحدًا في عينه، فصار زوجًا بها، وليست سوى نفسه التي قيل بها فيه إنَّه واحد. وأمَّا في المعقول فالألوهيَّة ليست غير ذاته تعالى، ومعقول الألوهة خلاف معقول كونه ذاتًا، فثنت الألوهة ذات الحقِّ وليست سوى عينها».

ومن ثمَّ، تكون الألوهيَّة مفهومًا ذهنيًّا معقولاً يتوسَّط بين الذات الإلهيَّة والعالم، أو بين الوجود الحقِّ المطلق والوجود المقيَّد المضاف، ويصعب أن توصف بالوجود أو العدم بمعناهما الحسّيِّ، بل الألوهة فاصلة واصلة في آن، إنَّها أمر ثالث بين الوجود المطلق والوجود المقيّد «لا يتَّصف لا بالوجود، ولا بالعدم، ولا بالحدوث، ولا بالقِدم، وهو مقارن للأزليِّ الحقِّ أزلاً، فيستحيل عليه، أيضًا، التقدُّم الزمانيُّ على العالم والتأخُّر، كما استحال على الحقِّ وزيادة؛ لأنه ليس بموجود، فإنَّ الحدوث والعدم أمر إضافيٌّ يوصل إلى العقل حقيقة ما، وذلك أنَّه لو زال العالم لما أطلقنا على الواجب الوجود قديمًا، وإن كان الشرع لم يجىء بهذا الاسم – أعني: القديم – وإنما جاء بالاسم الأول والآخر؛ إذ الوسط العاقد للأوليَّة والآخريَّة ليس ثم، فلا أول ولا آخر، وهكذا الظاهر، والباطن، والأسماء، والإضافات كلُّها، فيكون موجودًا مطلقًا من غير تقييد بأوليَّة، أو آخريَّة»[1]. وهكذا يستبين لنا أنَّ الأسماء الإلهيَّة ليس لها وجود إضافة كالعالم، وإنما هي مجموعة من التعلُّقات التي تصل بين كينونتين؛ الأولى هي الذات الإلهيَّة بوجودها المطلق حتى عن الإطلاق، والثانية هي العالم بوجوده العينيِّ المضاف لا بوجوده العلميِّ الأزليّ[2]. وتلك النسب، والإضافات، والتعلُّقات

[1]- المصدر نفسه - ص 253.
[2]- م. نفسه - الصفحة نفسها.

هي التي تقيّد إطلاق الذات الإلهيَّة، ومن ثم تجمع بينها وبين العالم، وبذلك يكون الله متعاليًا ومحايثًا في آن، والتعالي والمحايثة مظهران للحقِّ، فالتعالي للحقِّ باعتباره ذاتًا إلهيَّة مجهولة العين، والمحايثة باعتبار العالم مجلى لألوهيَّتها؛ أي: مظهرًا لأسمائها، وانعكاسًا لصفاتها.

فالوقوف عند التعدُّد – كما يذكر الشارحون لعقيدة التوحيد الوجوديِّ عند الشيخ الأكبر- يعني الوقوف مع كثرة الأسماء الإلهيَّة، والوقوف عند وحدة المسمَّى، يعني: الوقوف مع الذات الإلهيَّة مستقلَّة عن العالم، وعن تعلُّقات أسمائها بالعالم[1]. يقول ابن عربي: «وأعلم أن الله، من حيث نفسه، له أحديَّة الأحد، ومن حيث أسمائه له أحديَّة الكثرة»، لكن الله والعالم متلازمان ضرورة، «فمدلول الله يطلب العالم بما فيه، فهو كالإسم الملك، أو السلطان، فهو اسم للمرتبة لا للذات»[2].

نحن، إذًا، إزاء ثلاثيَّة تحلُّ محلَّ الثنائيَّة القديمة (الله/العالم) في الفكر الدينيِّ، والوسيط الفاصل الواصل بينهما هو الألوهة، وهي ذات وجود ذهنيٍّ معقول؛ إذا لا أعيان لها، وليس معنى ذلك أننا إزاء ثلاث كينونات مستقلَّة منفصل بعضها عن بعض، وإنما نحن إزاء مراتب ثلاث لحقيقة واحدة هي الوجود الحقُّ المطلق، إذا نظرنا الى هذه الحقيقة في مرتبة الإطلاق والتجرُّد قلنا: «الذات»، وإذا نظرنا إليها من حيث أحكامها الباطنة المعقولة قلنا «الألوهة»، وإذا نظرنا إليها من حيث ظهور هذه الأحكام في حقائق حسّيَّة كثيرة قلنا «العالم»، فهذه ثلاث مراتب للوجود هي الوجود الذاتي، أو ذات الوجود(الذات الإلهيَّة)، والوجود العقليّ (الألوهة) وهو نفسه يسمّيه ابن عربي الحقَّ المخلوق به، والوجود الحسِّيَّ (العالم)[3]. وقد تنبَّه بعض المستشرقين إلى هذا المعنى، فنفى عن وحدة الوجود عند ابن عربي المعنى المادّيَّ الاندماجيَّ، وعلَّل ذلك بأنَّ الله عنده هو الوجود الطلق، الذي عنه تكوَّنت الموجودات، فليست الموجودات مماثلة لله، متطابقة معه، مماهية له، وإنما هي مجرَّد انعكاسات لأسمائه، وصفاته[4].

فالله هو الحقُّ الوحيد، أمَّا العالم فلا وجود له من ذاته، وإنما وجوده موقوف على إيجاد الله إيَّاه، وحفظه الوجد عليه، فلا مجال للحديث عن وحدة وجود مادّيَّة محايثة ترجع الله إلى العالم، وتجعله ماثلاً فيه، ولا عن وحدة وجود فيضيَّة تعدُّ العالم سيلانًا، واندفاقًا من الذات، وإنما هي وحدة عمادها الإيمان بالله الواحد الحقِّ الفرد الصمد الذي لا يتبدَّل، فهو نفسه في حقيقته الغيبيَّة المتعالية، وهو نفسه في المظاهر المتعلقة بالكون المخلوق.

---

[1]- م. نفسه - الصفحة نفسها.

[2]-الفتوحات، الجزء الثالث- ص 101.

[3]- أبو زيد، نصر حامد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي - دار التنوير - ط -1 بيروت 1983.ص 64.

[4]- المصدر نفسه.

الثامن: المثنَّى بوصفه التجلِّي الأوَّل:

السؤال الإشكاليُّ الذي يطرحه قرَّاء ابن عربي بإزاء الصلة بين الله والعالم، أو بين الحقِّ والخلق هو التالي: كيف للوجود الحقِّ أن يظهر في مراتب وظهورات مختلفة؟

في جوابهم يسعى هؤلاء لمتاخمة ركن بارز في أركان التنظير عند ابن عربي، عنينا به مفهوم التجلِّي، والوظيفة المعرفيَّة المسندة إليه في التوحيد الوجوديّ: يرى هؤلاء أنَّ مفهوم التجلّي هو بمثابة الأداة الإجرائيَّة؛ التي بفضلها يفسِّر ابن عربي تعدُّد المراتب الوجوديَّة، مع أنَّ عين الوجود واحدة، وبفضل هذا المفهوم المفتاح يؤسِّس ميتافيزيقا التجلّي، وهي ميتافيزيقا وحدويَّة تصل بين الله والعالم، فتجعل من العالم مرتبة من مراتب التجلّي الإلهيّ الدائم، ويعتاض بها عن ميتافيزيقا الفيض، كما نظر لها الفلاسفة، وعن ميتافيزيقا الخلق من عدم كما نظر لها المتكلّمون. تلك التي تتأسَّس على مبدأ الإله المفارق المتعالي، والعالم المنفصل عنه؛ ولذلك أتيح له أن يحقِّق مقصوده من تمييز نسق تفكيره الخاص من الفلاسفة والمتكلمين معًا بفضل استصفاء هذا المصطلح.(...) ثم إنَّ ميتافيزيقا التجلّي تجعل المفارق محايثًا من غير أن يفقد مفارقته، وتعاليه، فهو متعالٍ من جهة ذاته، محايث من جهة أسمائه، وهذا التجلّي له جانبان: جانب وجوديٌّ وجانب معرفيٌّ؛ لأنَّه نوعان: «تجلٍّ عامٌّ إحاطيٌّ، وتجلٍّ خاصٌّ شخصيٌّ، فالتجلّي العامُّ تجلٍّ رحمانيٌّ، وهو قوله تعالى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[1]، والتجليِّ الخاصُّ هو ما لكلِّ شخص من العلم بالله، وهو ما يسمَّى (التجلِّي الوجوديُّ) و(التجلِّي الشهوديُّ)، فضلاً عن أنَّ الأسماء الإلهيَّة، على تعدُّدها، وتنوُّع حضراتها، وفاعليَّتها في الأكوان كلِّها، يمكن إرجاع الأفعال المتصلة بها إلى نوعين من التجلّي هما: تجلّي الجمال، وتجلّي الجلال[2].

أمَّا من الوجه الوجوديّ فالتجلّي هو حركة الوجود الأزليَّة الأبديَّة، عنها يظهر الوجود في كلِّ آن في ثوب جديد، وتتعاقب عليه الصور التي لا تتناهى عددًا من غير أن تزيد فيه، أو تنقص شيئًا من جوهر ذاته، فإنَّ للحقِّ في كلِّ خلق ظهورًا... فالحقُّ محدود بكلِّ حد[3].

وقد ذهب عدد من أقطاب الصوفيَّة المتأثّرين بالشيخ الأكبر إلى تأصيل نظريَّة توحيد الوجود، فميَّزوا بين مراتب الوجود ليؤدُّوا تنزيه الحق الواجد ورعايته بالحقِّ الموجود وفق مبدأ الوصل والوصل. ومثل هذا التمييز سنجده لدى المتصوِّف الكبير الشيخ عبد الغني النابلسي الدمشقي الحنفي (-1050 1143هـ) الذي يبيّن في كتابه «الوجود الحق والخطاب الصدق» أن «الوجود

[1]- سورة طه - الآية 5.
[2]- الطيب، محمد بن- مصدر سابق.
[3]- فصوص الحكم، 1-68.

الواحد الحقّ، وإن كان في ذاته مطلقًا عن جميع التقادير، والتصاوير، والقيود، والحدود، قد تجلّى، وانكشف، وظهر بجميع التقادير، والتصاوير، والقيود، والحدود؛ لأنَّه فاعلها، وخالقها، وصانعها على مقتضى ما جرى في علمه، وقرَّرته إرادته، وأنشأته قدرته، فليس ثمَّة إلاَّ وجود وقيود وحدود قائمة بالوجود، والقيود والحدود هي المعلومة المشهودة بالحسِّ والعقل، والوجود غيب عن الحسِّ والعقل من حيث ذاته، وشهادة لهما من حيث ظهور القيود، والحدود به[1].

وهكذا سنرى أنَّ الخلق في - منظومة ابن عربي العرفانيَّة - ليس إيجادًا لشيء لا وجود له، فذلك مستحيل عقلاً وفعلاً، ولا هو فعل قام به الحق في زمن مضى، دفعة واحدة، ثم فرغ منه، كلاَّ، فليس الخالق عنده بمعنى الموجد من عدم، أو المبدع على غير مثال سابق، وإنما الخالق ذاتٌ أزليَّة أبديَّة تظهر في كلِّ آن في صور ما لا يحصى من الموجودات كثرة، فإذا ما اختفت فيه صورة تجلّى في غيرها في اللَّحظة التي تليها، فعمليَّة الخلق هي حركة التجلّي المتجدِّد، والمخلوق هو تلك الصور المتغيّرة الفانية التي لا قوام لها في ذاتها، وإنما قوامها بالحقِّ الذي يوجدها بمقتضى علمه، ويحفظ عليها وجودها على النحو الذي يشاء، بمقتضى قدرته، وإرادته. فـ: «إذا قلت القديم فني المحدث، وإذا قلت الله فني العالم، واذا أخليت العالم من حفظ الله، لم يكن للعالم وجود وفنيٌّ، وإذا سرى حفظ الله في العالم بقي العالم موجودًا، فبظهور وتجلّيه يكون العالم باقيًا... وبهذا يصحُّ افتقار العالم إلى الله في بقائه في كلِّ نفس، ولا يزال الله خلاَّقًا على الدوام[2].

إنَّ الخلق عند ابن عربي هو التجلّي؛ أي: إخراج ما له وجود في حضرة من حضرات الوجود إلى حضرة أخرى، بمعنى إخراجه من الوجود في العلم الإلهيِّ الى الوجود في العالم الخارجيِّ، أو هو إظهار الشيء في صورة غير الصورة التي كان عليها من قبل، فالعالم، من حيث بطونه في العلم الإلهيِّ، حقيقة أزليَّة دائمة لا تفنى، ولا تتبدَّل، ولا تتغيَّر إلاَّ من حيث صورها، أما حقيقة ذاتها وجوهرها فلا تخضع للكون والفساد، وإنَّما تخضع لهما صورها المتكثرة، ومظاهرها المتعدِّدة[3].

ذلك هو الخلق في اصطلاح ابن عربي؛ تجلٍّ إلهيٌّ دائم في ما لا يحصى عدده من صور الموجودات، وتغيُّر دائم في ما لا يحصى من صور الموجودات، وتحوُّل مستمرٌّ في الصور في كل آن، وهو ما يطلق عليه اسم (الخلق الجديد) و(تجديد الخلق مع الأنفاس)[4]، زاعماً أنه المشار إليه في قوله تعالى: ﴿بَلْهُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[5]. والحقَّ أن مفهوم الخلق المتجدِّد، الخلق المستمرِّ، أو تجدُّد الوجود، أقرَّ به، قبل ابن عربي، الغزالي، ومن قبله المتكلّمون، وهو في الأصل

---

[1]- النابلسي، الوجود الحق، ص 30-31.

[2]- ابن عربي - الفتوحات المكيَّة، الجزء الأول مصدر سبق ذكره - ص 454.

[3]- العفيفي، أبو العلا- التعليقات على فصوص الحكم - الجزء الثاني- مصدر سبق ذكره - ص 213.

[4]- فصوص الحكم، الجزء الأول- ص 155.

[5]- سورة ق - الآية 15.

مقالة عريقة في القِدم، لم تكن من إبداع ابن عربي، ولا الغزالي، ولا المتكلّمين، بل ترجع إلى بعض المذاهب في الثقافة الهنديَّة القديمة، وقد تبنَّاها إخوان الصفاء[1].

فالله هو الوجود المطلق، وكلُّ موجود من الموجودات صورة من صوره، والصورة إن أخذت في جزئيَّتها ليست هي الله في إطلاقه، إنَّما هي مجلى من مجاليه، وإنما ﴿كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾[2]، في رأي ابن عربي؛ لأنهم حصروا الحق الذي لا تتناهى صوره في تلك الصورة الجزئيَّة بعينها، ولو قالوا: إنَّ المسيح صورة من صورة الله التي لا تتناهى، لما كفروا، فالصورة، وإن كانت من صور الحق، ووجوها العينيّ صورة من وجوده، فإن الله، باعتباره ذاتًا مطلقة ليس من حيث إطلاقه، واستغنائه الذاتيّ عنها، وعن غيرها أي نسبة اليها، ولا لها هي نسبة إليه، فليس فيها من ذلك المطلق شيء، وإنما هي مجرَّد مجلى ومظهر[3].ومن ثم، يمكن القول: أنَّ الموجودات، من حيث حقيقتها الجوهريَّة التي بها قوام وجودها، هي الله، لكن الله ليس هو الموجودات، لا بمعنى أنَّ حقيقته تُقصي الموجودات؛ وإنَّما لأن الموجودات الزائلة الفانية ليست شيئًا مذكورًا أمام إطلاقه، ولا نهائيَّته، فهي ملغاة أمامه.

إنَّ مفهوم التجلّي، كما استقرَّ عند ابن عربي، أشبه ما يكون بمفتاح سحريٍّ يفتح المستغلقات، فقد رأينا، من الناحية الوجوديَّة، أنَّه شرط وجود الأشياء واستمرارها في الوجود وبقائها، فالحقُّ يظهر بالتجلّي في صور كلِّ ما سواه من الموجودات، «فلولا تجلّيه لكلِّ شيء ما ظهرت شيئيَّة ذلك الشيء»[4]. ومزيَّة هذا التجليّ الإلهيِّ هي الدوام، «فالتجليّ الإلهيُّ لا ينقطع»[5].

التاسع: المثنَّى أو الحقّ المخلُوق بِه:

يكتشف العارف خلال معراجه المعرفيِّ واختباراته المعنويَّة سرَّ الوجود في ذاته. وهو في هذا يتفادى الجدل الذي يشهده فقه الفلسفة لجهة التعارض بين الخلق من العدم والخلق من شيء، وهو تعارض لا نعرف معه الخاصّيَّة التي يتمتَّع بها الحقُّ المخلوق به فلا يشاركه فيها أيُّ مخلوق. فهو مخلوق متفرِّد بذاته، فاعل بالخلق منفعل بالحقِّ الأعلى ولذلك حظي بمنزلة الخلق الأول والتجلّي للكلمة الإلهيَّة البدئيَّة «كن». فهذه الكلمة يمثِّلها ابن عربي بـ «النفس الإلهيّ. وهي تعني الانبلاج كما ينبلغ الفجر. وأمَّا الخلق هنا فهو أساس كشف الذات الإلهيَّة لنفسها، ولذا فلا مجال هنا للخلق من عدم لفتح هوَّة لا يمكن لأيِّ فكر عقلانيٍّ أن يمدَّ فوقها جسرًا، لأنَّ تلك الهوَّة نفسها

---

[1]- الطيب، محمد بن - عقيدة التوحيد الوجودي عند ابن عربي- مصدر سبق ذكره - ص 354.

[2]- سورة المائدة - الآية 72.

[3]- عفيفي، التعليقات على الفصوص - الجزء الثاني - ص27-28.

[4]- الفتوحات، ت. عثمان يحيى، الجزء الثالث- ص 193-194.

[5]- المصدر نفسه، 10-287.

وبطابعها التمييزيِّ تقوم بالمعارضة والإبعاد بين الأشياء. فالتنفُّس الإلهيُّ يخرج ما يمسيه ابن عربي نَفَسًا رحمانيًّا وهذا النَفَسُ هو الذي يمنح الوجود والحياة لكلِّ الأجسام «اللطيفة» التي تشكِّل الوجود الأوليَّ والتي تحمل اسم العماء[1].. في هذا المجال يشير المفكِّر الفرنسيُّ هنري كوربان إلى الحديث المنسوب إلى النبيِّ ﷺ لمَّا سُئل أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ فأجاب: كان في عماء، ما فوقه هواء وما تحته هواء.

يرى كوربان أنَّ هذا العماء الذي يصدر عنه والذي فيه يوجد أزلًا الكيان الإلهيّ، هو نفسه الذي يقوم في الآن ذاته بتلقّي الأشكال كلِّها، ويمنح للمخلوقات أشكالها: إنه نشط وسكونيٌّ، متلقٍّ ومحقِّق، وبه يتمُّ التمييز داخل حقيقة الوجود باعتبارها الحقَّ في ذاته. إنه من حيث هو كذلك الخيال المطلق واللَّامشروط. وعمليَّة التجلّي الإلهيِّ الأصليَّة التي من خلالها «يظهر» الوجود لنفسه بالتميز في وجوده الخفيّ، أي بإظهاره لذاته ممكنات أسمائه وصفاته والأعيان الثابتة، هذه العمليَّة تعتبر خيالًا فاعلًا وخلَّاقًا وتجلّيًا. العماء بهذه الدلالة هو الخيال المطلق أو التجلّي الإلهيُّ أو الرَّحمة الموجِدة، تلكمُ هي بعض المفاهيم المترادفة التي تعبِّر عن الواقع الأصل نفسه، أي الحقَّ المخلوق به كلُّ شيء، وهو ما يعني أيضًا «الخالق المخلوق». فالعماء هو الخالق، بما أنَّه النفيس الذي يصدر عنه لأنَّه مخبوء فيه: وهو من حيث هو كذلك اللَّامرئيُّ و«الباطن». والعماء هو المخلوق باعتباره ظرفًا ظاهرًا. فالخالق المخلوق يعني أنَّ الوجود الإلهيَّ هو المحجوب والمكشوف أو أنَّه هو الأول والآخر[2].

تتضمَّن كلمة «كن» التي كان بها الحقُّ المخلوق به كل شيء، إيحاءً غيبيًّا من خالقه مؤدَّاه: «لست أنت الذي يخلق حين تخلق، ولهذا فخلقك حقيقيّ. وهو حقيقيٌّ لأنَّ كلَّ مخلوق له بعد مزدوج: فالخالق المخلوق ينمذج وحدة الأضداد. ومنذ الأزل وهذه المصادفة متأصِّلة في الخلق لأنَّ الخلق ليس من عدم وإنَّما هو تجلٍّ، ومن حيث هو كذلك فهو خيال. فالخيال الخلَّاق هو خيال شهوديٌّ، والخالق مرتبط بالمخلوق المتخيّل، لأنَّ كلَّ خيال خلَّاق هو تجلٍّ وتجدُّد للخلق. وعلم النفس لا ينفصل عن علم الكون: وخيال التجلّي يصرفهما في سيكوكسمولوجيا. وبالحفاظ على هذه الفكرة حاضرة في الذهن يلزمنا مساءلة ما يكون عضوها في الكائن الإنسانيِّ، أي عضو الرؤى والتنقيل، وتحويل كلِّ الأشياء إلى إشارات ورموز.[3]

---

[1]- المصدر نفسه.

[2]- ابن عربي - فصوص الحكم - الجزء الثاني - ص 313.

[3]- كوربان، هنري- المصدر نفسه - ص 184.

العاشر: المثنَّى بما هو الوجود المنبسط:

تعدَّدت الآراء حول كيفيَّة صدور الكثرة عن الصادر الأوَّل. لكن الرأي الشائع في الحكمة الإسلاميّة ما ذهب إليه الفارابي وابن سينا من أنَّ العالم صدر من الصادر الأوَّل على نحو الترتيب والترتُّب. وظهرت قاعدة "الواحد لا يصدر عنه إلَّا واحد" من أبرز القضايا الإشكاليَّة في تاريخ الميتافيزيقا والعلوم الإلهيَّة. ومن الباحثين من يشير إلى أنَّ هذه القاعدة لم تكن مسلَّمة عند الحكماء[1]، ومنهم من تصدَّى لها بالنقد والتفنيد، في مقدَّمهم الفيلسوف أبو البركات البغدادي (ت 447هـ)، حيث بيَّن أنَّ حكماء المشَّائيَّة من المسلمين لم يستعملوا هذه القاعدة استعمالاً صحيحًا[2].

وبناءً على أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلَّا واحد، كَثُرُ التساؤل عن ماهيَّة وطبيعة وصفة ذلك الواحد الصادر أوَّلاً من المبدأ الأعلى. في تعريفات مدرسة الحكمة المتعالية أن الصادر الأوّل ممكن لا يحتاج إلى غيره من الممكنات بل يجب أن يكون هو واسطة في وجودها، وينحصر احتياجه إلى الواجب نفسه وحسب، وهي ترى إليه على أنَّه الممكن الأشرف. والوجود المطلق المنبسط. وهو أوّل ما ينشأ من الوجود الحقّ. ويجمع صدر الدين الشيرازي بين القولين أي الممكن الأشرف والعقل الأوّل باعتبار هذا الأخير صادرًا أوّل بالقياس إلى الموجودات المتعيّنة المتباينة المتخالفة الآثار. فالأوّليَّة ههُنا بالقياس إلى سائر الصوادر المتباينة الذوات والوجودات، وإلَّا فعند تحليل الذهن العقل الأوّل إلى وجود مطلق وماهيَّة خاصَّة ونقص وإمكان حكمنا بأن أوّل ما ينشأ هو الوجود المطلق المنبسط ويلزمه بحسب كلِّ مرتبة ماهيَّة خاصَّة، وتنزَّلٌ خاصٌّ يلحقه إمكان خاصٌّ[3]".

وللفيلسوف الملاَّ هادي السبزواري تعريف آخر يبدو فيه أقرب إلى ما يقرِّره أهل العرفان. فهو يرى أنَّ: "الوجود المنبسط ليس صادرًا إنمَّا هو صدور حقيقيٌّ وإشراقه تعالى الفعلي ولا مستشرق هناك ولو بالتعمّل. فالعقل أوّل الصوادر وليس مسبوقًا بصادر وإن كان مسبوقًا بالصدور[4]"، ولعلّ مراده بالصدور هنا، كما يظهر عند تتبُّع عباراته في موارد مختلفة، هو ظهوره تعالى ومعروفيَّته، وظهور الشيء لا يباينه. ثمّ بعد صدور العقل الأوّل تتوالى الصدورات وتحصل الكثرة في العالم، فالعقل الأوّل وإن كان واحدًا لكن فيه كثرة اعتباريَّة، فإنَّ له وجودًا وماهيَّة، وأنَّه مجرَّد عقل له تعقُّل

---

[1]العبيدي، حسام علي حسن - معالم العرفان عند الشيعة الإماميَّة (الملاَّ هادي السبزواري) أنموذجًا – الناشر: العتبة العلويَّة المقدَّسة - النجف الأشرف - العراق -2011 ص 84-85.

[2]- إبراهيم، د. نعمة محمّد، علم ما بعد الطبيعة في فلسفة أبي البركات البغدادي، ط1، دار الضياء، النجف الأشرف، 2007، ص91، و196.

[3]- الشيرازي، الأسفار، ج2، ص270-271.

[4]- العبيدي، حسام علي حسن - المصدر نفسه- ص83.

لذاته وتعقُّل لمبدئه، حينئذٍ بتعقُّله لمبدئه يصدر العقل الثاني وبتعقُّله لذاته يصدر الفلك الأقصى، وهكذا العقل الثاني يصدر منه عقل ثالث وفلك ثان، وتستمرُّ سلسلة الفيض والصدور هذه حتّى تصل إلى العقل العاشر، وهو العقل الفعَّال المكمِّل للنفوس الناطقة، ثمّ تتصل العقول الطوليَّة هذه بعقول أخرى عرضيَّة، فيكون ترتيب العوالم كالآتي[1]:

1 - عالم الجبروت، وهو عالم العقول مطلقًا (الطوليَّة والعرضيَّة)، العقول الطوليَّة تتقدَّم كلُّها على العقول العرضيَّة المتكافئة، وأنَّ العقول الطوليَّة هي أيضًا مرتبة بتقدُّم العقل الأوّل على الثاني، والثاني على الثالث، إلى أن ينتهي إلى آخر العقول الطوليَّة المتّصلة بالعقول العرضيَّة[2].

2 - عالم الملكوت، وهو عالم النفوس الكلّيَّة المحرِّكة للسماوات، "ثمَّ عالم المُثُل المعلَّقة وهو عالم المثال والخيال المنفصل أي عالم الصور المجرَّدة عن المادَّة المعبرَّ عنه بعالم الذرِّ في القوس النزوليِّ، وعالم البرزخ في القوس الصعوديِّ بلسان الشرع"، والمُثُل المعلَّقة هذه تختلف عن المُثُل الأفلاطونيَّة (السابقة الذكر)، فالأخيرة مُثُلٌ نوريَّة عقليَّة بينما هذه عبارة عن أشباح مقداريَّة موجودة في عالم متوسِّط بين عالم المفارقات وعالم الماديَّات، وعالم المثال هذا هو أوّل ما ينفتح للإنسان عند غيبته عن العالم الجسمانيِّ، وفيه يشاهد أحوال العباد بحسن صفاء الباطن وقوّة الاستعداد، وأكثر ما يكاشف به أرباب المكاشفة من أمور غيبيَّة يكون في هذا العالم، فالكشف الذي يحصل للمرتاضين من أحوال الناس والحوادث التي تقع إنَّما يحصل فيه، ولكن لا يلتفت إليه الكُمَّل من أهل العرفان لكونه غير مخصوص بأهل الإيمان ولعدم اهتمامهم بالحوادث الزمانيَّة[3].

3 - عالم الملك والشهادة المعبرّ عنه بالناسوت، وهو العالم المشتمل على الصور والمواد حيث تتقدّم الصورة على الهيولى "فآخر ما ينتهي إليه تنزُّل الوجود هو الهيولى، ولذا تكون مرتبتها مرتبة صف النعال من الوجود، وبها يختتم القوس النزوليُّ، كما أنَّ منها يفتتح القوس الصعوديُّ فيتصاعد إلى الصورة إلى عالم المثال إلى الملكوت إلى الجبروت إلى أن ينتهي إلى العقل الأوّل ما يناظر قوله تعالى ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾[4]، وهنا يكون التنزُّل من الأشرف إلى الأخسِّ حتّى ينتهي إلى الهيولى، والتّصاعد من الأخسِّ إلى الأشرف حتّى ينتهي إلى العقل الأوّل"[5].

الحادي عشر: وحدة الخالقيَّة في صيغة المثنَّى:

نستنتج ممَّا مرَّ معنا أنَّ الله تعالى خلق الخلق بصيغة المثنَّى، وهذه الصيغة الخالقيَّة هي بمثابة

---

[1]- المصدر نفسه - ص84.
[2]- الآملي، حسن زادة، في تعليقته على شرح غرر الفرائد، قسم الإلهيّات بالمعنى الأخص، ص272.
[3]- الآملي، حسن زادة - المصدر نفسه - ص273.
[4]- سورة الأعراف - الآية 29.
[5]- العبيدي - المصدر نفسه - ص 88.

الإعراب الإلهيِّ عن التوحيد الأفعاليِّ الذي يمكن فهمه ضمن قاعدتين:

القاعدة الأولى تقول: ليس في عالم الوجود إلَّا خالقٌ أصيل ومستقلٌّ واحد، وأمَّا تأثير العلل الأخرى وفاعليَّتها فليست إلَّا في طول خالقيَّة الله وعليِّته وفاعليَّته ومحقَّقة بإذنه.

القاعدة الثانية تقول: لا مدبِّر للعالم إلَّا الله، ولا تدبير لغيره إلَّا بإذنه[1].

هاتان القاعدتان تميِّزان بين التوحيد في الخالقيَّة والتوحيد في التدبير والربوبيَّة. الربُّ هنا ليس بمعنى الخالق، وإنَّما بالمعنى الذي يُقصد منه إيكال الأمر إليه لإصلاح أمر الخلق فردًا كان أو جماعة. على أنَّ الربوبيَّة والخالقيَّة اللَّتين تنسبان إلى أفعال الله في العالم، إن هي إلَّا توسُّطات رحمانيَّة وألطاف إلهيَّة. وهو ما توضحه الآيات البيِّنات بأن ليس ثمة خالقٌ مستقلٌّ وأصيلٌ إلَّا الله. وأمَّا خالقيَّة ما سواه فهي في طول خالقيَّته تعالى وليس لها أيُّ استقلال في الخلق والإيجاد[2]. وهنا طائفة من الآيات تدلُّ على ما ذهبنا إليه:

﴿أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[3]

﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾[4]

﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾[5]

﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[6]

﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى﴾[7]

وهكذا فإنَّ جميع الأسباب والمسبِّبات، ورغم ارتباط بعضها ببعض بحكم قانون العلِّيَّة، فهي مخلوقة لله جميعًا، فإليه تنتهي العليَّة، وإليه تؤول السببيَّة، وهو معطيها للأشياء. وعليه، فالمراد من كون أفعال العباد مخلوقة هو أنَّها فعلاً له سبحانه بلا مشاركة العبد، بل المراد هو عدم استغلال العبد والعلل كلِّها في مقام الإنشاء والإيجاد، وإلَّا لزم أن يكون في صفحة الوجود فاعلون مستقلّون في الفعل وهو بمنزلة الشرك[8].

ولو تدبَّرنا الخالقيَّة من وجه كونها السرَّ الكامن في التوحيد الأفعاليِّ، لتكشَّفت حُجُبٌ شتَّى

---

[1]- المصدر نفسه- ص 331.
[2]- أنظر: السبحاني، جعفر، مفاهيم القرآن - تقرير: جعفر الهادي- ج-1 مؤسسة الإمام الصادق- ط -5 قم- إيران 1430هـ - ص 330.
[3]- سورة الأعراف - الآية 54.
[4]- سورة الرعد - الآية 16.
[5]- سورة الزمر - الآية 62.
[6]- سورة الأنعام - الآية 102.
[7]- سورة الحشر - الآية 24.
[8]- ابن تركه، صائن الدين - تمهيد القواعد - مصدر مرَّ ذكره- ص 182.

في المعارف التوحيديَّة. منها على الأخصِّ ما يتعلَّق بمخلوقيَّة المثنَّى والعلَّة الغائيَّة لإيجاده. نحن إذن، تلقاء كيان إلهيٍّ متوحِّد في جوهره اللَّامشروط، ولا نعرف عنه إلَّا أمرًا واحدًا يتعلَّق بالضبط بتلك الوحدة الأصليَّة التي جعلته ينكشف في المخلوقات التي تظهره لنفسه طالما ظهر هو لها[1].

الثاني عشر: الإنسان الكامل كتجلٍّ لحقيقة المثنَّى:

لم ترِد لفظة المثنَّى في الأدب العرفانيِّ على نحو صريح؛ إلَّا أنَّنا سنلقاها مطويَّة في منظومته الوجوديَّة الشاملة، وخصوصًا في تأويليَّات العُرفاء لمَّا تحدَّثوا عن البعد المزدوج للموجودات. فالمثنَّى المستظهِر نصوصهم معادل لتجلّي الواحد في العالم الكثير، وهو مصداق هذا التجلّي في الآن نفسه، أمَّا أصالته فمأخوذة من الواحد ومرعيَّة باعتنائه. وتلك مسألة لا يدركها العقل الحسير[2] مهما دأب على اختبارها بالاستدلال، إذ كلَّما مضى هذا العقل إلى مقايستها والبرهنة عليها وفق قاعدة المقدِّمات والنتائج عادت خائبة إلى سيرتها الأولى. والعارف الذي يقطع جسور الاستدلال يعرف أنَّ مسألة كهذه ممتنعة على الفهم فلا يجد العارف حالئذٍ سوى التأويل سبيلًا إلى التعرُّف.

لقد بذلت المنظومة الفلسفيَّة العرفانيَّة جهودًا مضنية للوصول إلى حلٍّ لهذه المعضلة، حيث أخذت المساحة العظمى من مكابداتها. كان التناظر في البعدين الوجوديَّين للموجودات واقعًا في أصل تلك المكابدات التي اتَّخذت مسلكًا متماديًا في التأويل. ذلك ما يبيّنه الفيلسوف المستشرق هنري كوربان في سياق اشتغاله على ما ذهب إليه ابن عربي في هذا الصدد. لقد أشار إلى واحديَّة المنهج الأكبريِّ في فقه التعرُّف على النظام الدقيق الذي يحكم صلات الوصل بين وحدة الحقِّ ووحدة الخلق «فالقول بأنَّ التجلّي الإلهيَّ شيء آخر غير الله - كما يلاحظ كوربان -. لا يعني القدح في ذلك التجلّي باعتباره «وهميًّا»، بل بالعكس تثمينه وتأسيسه بوصفه رمزًا يحيل على المرموز الإلهيِّ، الذي هو الحقُّ، وبالفعل فإنَّ الظاهر هو خيال وتجلٍّ، وفي الآن نفسه فإنَّ حقيقته الباطنة هي الحقّ. إنَّ الظاهر خيال، ويتطلَّب ضرورة تأويلًا للصورة المتجلّية فيه، أي تأويلًا يؤول بتلك الصور إلى واقعها الحقيقيّ. ليس عالم المنام وحده، بل العالم الذي نسمّيه عادة عالم اليقظة أيضًا بحاجة بالمقدار نفسه للتأويل[3].

للمثنَّى في المنظومة العرفانيَّة حقيقته المفارقة. هو واحد وكثير في الآن عينه. وحين يصل العارف

---

[1]- كوربان، هنري، الخيال الخلاق في تصوُّف ابن عربي – ترجمة: فريد الزاهي- منشورات مرسم- الرباط- المغرب- -2006 ص 162. حديث رواه البخاري في صحيحه عن عمران بن حصين. رقم الحديث 7418.

[2]- والمقصود به العقل الاستدلالي الذي يدور مدار عالم الممكنات ولا يغادره أبدًا، وهو عقل غير قادر على الامتداد إلى ما فوق أطواره الدنيويَّة. وبذلك فإنَّه كلما قطع شوطًا باتجاه معرفة الحقائق عاد إلى نشأته الأولى فحلّت بصاحبه الحسرة. وهو ما أشار إليه القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُورٍ*ثمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ (سورة الملك الآية 3-4).

[3]- كوربان، هنري- الخيال الخلاَّق في تصوُّف ابن عربي- ص 179 –180.

إلى هذا المقام يكون قد تمثّل ماهيَّته وصار هو عين المثنَّى وحقيقته. ولذا سنرى كيف ابتنى سيره وسلوكه على الغيريَّة الخلاَّقة حيال سائر الموجودات وفي مقدَّمها النوع الآدميّ. ذلك بأنَّه الآن في مقام معرفيٍّ مبنيٍّ على حاضريَّة الله في عالم الاختلاف والكثرة. وما ذاك إلاَّ لأنَّ هذه الحاضريَّة المتعالية المعتَنية في الآن نفسه، تجعل العارف كائنًا راعيًا للمجتمع الإنسانيّ، وليس مجرَّد كائن اعتياديٍّ شأنه شأن سائر البشر. فهو مهاجر إلى الجود الإلهيِّ ليكسب عظمة الإيثار والإنفاق. وما غايته من متاخمة الألوهيَّة إلاَّ لتمنحه صفاتها في العطاء والجود واللُّطف. ولذا جاءت حاضريَّة الله في هجرة النظير، حاضريَّة تدبير ولطف، حيث يستوي فيها النوع الآدميُّ بالعدل على نشأة النفس الواحدة.

ولمَّا كان مسعانا في هذا الفصل بيان منزلة العارف كنظير للمثنَّى في نظريَّة المعرفة العرفانيَّة، فقد ارتأينا بداية إيضاح ماهيَّته وهويَّته وغايته على الوجه التالي:

أـ المثنَّى هو الذي يستوي جناحاه على مبدأ الاعتدال في رؤية ذاته ورؤية العالم من حوله.

وهو الآدميُّ الجامع للكثرة الإنسانيَّة، على اختلاف ألسنتها وألوانها ومعتقداتها.

ج- وهو صاحب النفس المحترمة، المستخلف في الأرض، وهو بوصفه عارفًا وأصلاً يتحرَّك تحت إشراف الحقِّ الأول وعنايته.

د- وهو الذي يقرُّ بأنَّ حقَّ الغير فيه هو حقّ متأتٍّ من فيض الله لا من كهف النفس البشريَّة وأنانيَّتها.

وإذا شئنا شرح ما مرَّ معنا فنقول إنَّ التناظر في عالم الاثنينيَّة آيلٌ إلى الاختصام والتشظّي، بينما كلُّ شيء في وحدة المثنَّى محمول على جمع الشمل. ذاك أنَّ زوجيَّة المثنَّى لا تؤدّي وظيفتها إلاَّ وفقًا لقانون التكامل والانسجام. وإنَّ إدراك هذا القانون توفِّرُه واحديَّة المثنَّى بوصف كونها سيريَّة امتداديَّة ترتق القطيعة المتوهّمة بين الله والعالم، وتقرُّ بالقيوميَّة الإلهيَّة في الآن عينه. أمَّا مؤدَّى هذه السيريَّة فهي أنَّ الحقَّ خارجٌ عن الأشياء لا كخروج شيء عن شيء، وداخلٌ في الأشياء لا كدخول شيء في شيء.

وتبعًا لاستحالة الانفصال بين الوجود والموجود في مقام القيوميَّة الإلهيَّة، يمكن للعارف الآخذ بمبدأ المثنى ان يتدبَّر شأن الخلق بعين الحقّ. ففي هذا المقام المتعالي تغمر الرحمانيَّة كلَّ الموجودات وخصوصًا العالم الإنسانيّ. وعليه يصبح هذا العالم مرعيًّا بمبدأ المثنَّى؛ بحيث يكون كلُّ ما تقدِّمه الذات إلى الغير من عطاء جميل فهو منه تعالى، وما الذات الإنسانيَّة إلاَّ واسطة لفيضه وعطائه اللاَّمتناهي. هكذا لا تعود ثنائيَّة الذات والآخر محكومة بالتناقض ما دامت موصولة

بالألوهة. وعند هذه النقطة من الوصل تنطلق رحلة المعرفة على خطِّ الإستواء والإستقامة. حيث تعرف الذات نفسها ونظيرها على نصاب العدل، ثمَّ لتبدأ سَيْرِيَّة معاكسة من التعرُّف ليعرف النظيرُ نظيره على القدر نفسه من المودَّة والرَّحمة. أمَّا ما يحكم التفاعل في المثنَّى الذي يسكن الآخر والذات معًا، فإنَّما هو مبدأ التحوُّل والتكامل. ذاك أنَّ طَرَفَيْه في حالة امتداد وتواصل جوهريَّين بحكم أنَّ نهاية الطرف الأول (الذات) هي بداية الطرف الثاني (الآخر).

إنَّ فهم ماهيَّة المثنَّى وهويَّته على مثل هذا النصاب المتعالي، فهمٌ لا يتحقَّق على التمام إلَّا إذا عاينَّاه بعين الحقِّ لا بعين ذاتنا، إذ لا تستقيم الرؤية التوحيديَّة مع الدنيويَّة المكتظَّة بالنقصان، والأنانيَّة، ونكران الجميل. فقاعدة التناظر في الكثرة الخَلْقيَّة هي قاعدة أصيلة ثابتة ينفرد بها الخالق وحده. والخلق المأمورون بتمثُّلها لا ينالون بلوغها إلَّا بالمجاهدة. ولهذه المجاهدة شرائط معرفيَّة وسلوكيَّة، هي من مقتضيات السفر المعرفيِّ المديد في المباحث الإلهيَّة والعمل بمحاسن السير والسلوك.

بوصف كونه تمثيلاً حيًّا للانسجام بين الواحد والكثير في عالم الاختلاف. وبسبب من هذا الانسجام يصبح التعرُّف بديهيًّا بين طرفيه المتناظرين كما لو أنه يجري مجرى القوانين التي تنظِّم حركة الطبيعة. ولذا سنجده على "النشأة الأصليَّة للنوع الآدميِّ، حيث يؤالف بين اثنين من أصل واحد. وهو ما نجده في زوجيَّة المثنَّى حيث لا انفصال للأصل، وإنَّما ضرب من تمييز بين كلٍّ من طرفيَ الزوجيَّة في الصفة والهويَّة. فكلٌّ متقابلين على نحو التناظر، هما نظيران متعادلان في أصل تقابلهما وجهًا لوجه. وبذلك يؤول التناظر إلى مبدأ الإيجاد. فالكون مثلاً يدار بسلسلة من الأنظمة والقوانين الذاتيَّة الثابتة التي لا تتغيَّر. وهذه القوانين والأنظمة هي نظائر متعادلة في أصل ظهورها في الوجود رغم الاختلافات والتفاوتات بين شخوصها وأفرادها.. ويقوم العدل في نظام النشأة الكونيَّة على وجود مراتب مختلفة ودرجات متفاوتة للوجود. وهذا هو منشأ ظهور الاختلاف والنقص والعدم. ولأنَّ التفاوت والاختلاف والنقص في المخلوقات أمور لا تتعلَّق بأصل الخلق، بل هي من لوازم ومقتضيات تلك المخلوقات، فمن الخطأ الظنُّ بأنَّ الخالق فد رجح بعض مخلوقاته على بعض. أمَّا الترجيح فهو الذي يؤدّي إلى نقض العدالة والحكمة فإنَّه من فعل الفاعل البشريّ. أي من المخلوق. أمَّا الذات الإلهيَّة المقدَّسة، فلما كانت وجودًا صرفًا وكمالاً محضًا، وفعليَّة خالصة، فهي إذن، منزَّهة عن تلك الوسائل والأفكار والوسائط، وبالتالي عن كيفيَّات الترجيح التي هي من لوازم الاجتماع البشريّ. ولذا فالعدل ـ بمعنى التناسب والتوازن ـ من لوازم كون الله حكيمًا وعليمًا. فهو سبحانه بمقتضى علمه الشامل، وحكمته العامَّة، يعلم أن لبناء أيِّ شيء مقادير معينة من العناصر. ولذا فهو من يركب تلك العناصر، لتشييد ذلك البناء. وضمن دائرة ارتباط العدل بالحكمة باعتبارهما صفتين من صفات الحقِّ تعالى، يتجلَّى العدل الإلهيُّ من خلال فيضه على

كلِّ مخلوق بقدر ما يستحقّ. وعلى قول الفيلسوف نصير الدين الطوسي: لا يوجد حكم لائقٌ غير حكم الحقّ.. ولن يأتي حكم يفضُلُ الحكمَ الحق، وكلُّ شيء موجود قد أُوجد كما كان ينبغي، ولم يوجد شيء لا ينبغي وجوده".. ولأنَّ لازم الحكمة والعناية الإلهيَّة هو أن يكون للكون والوجود معنى وغاية، فأيُّ شيء يوجد، إمَّا أن يكون خيراً بنفسه، وإمَّا أن يكون وسيلة للوصول إلى الخير... فالحكمة من لوازم كونه عليمًا ومريدًا، هي توضيح أصل العلَّة الغائيَّة للكون. أمَّا العدالة فليس لها علاقة بصفتي العلم والإرادة، ولكنَّها بالمعنى الذي مرَّ تكون من شؤون فاعليَّة الله، أي أنَّها من صفات الفعل وليست من صفات الذات[1].

الثالث عشر: المثنَّى بما هو الرَّاعي الرَّحمانيُّ للموجودات:

لئن كان المثنَّى هو في حيثيَّة ما حاصلُ لقاء الغيريَّة في الموجودات، فذلك يعني أنَّ حاضريَّته في الوجود هي نتيجة فعليَّة لاستبدال مفهوم التناقض الوضعيِّ بمفهوم التدافع الإلهيّ. ولذا فهو لا يقوم على قانون نفي النَّفي كما تقرِّر الماديَّة الديالكتيكيَّة، ولا على قانون التناقض كما وجدت الهيغليَّة، وإنَّما على ما نسمّيه بـ "زوجيَّة التكامل في عالم المثنَّى"... ففي هذا العالم بالذات يولد المثنَّى من دون أن تشوب ولادته شائبة.

فلو أوَّلنا المثنَّى في توليده للتناظر الخلَّاق بين الكثرات الوجوديَّة لظهر لنا ما نعتبره مجازاً بـ"ديالكتيك التوحيد"، بحيث لا يعود النظير نقيضًا لنظيره وإنَّما هو سيريَّة امتداد جوهريٍّ للنظائر المتآلفة في ما بينها. وهو ما لا يقدر على إدراك حقيقته إلَّا العارف المقيم في رحاب الألوهة لحظة تلقّيه الرَّحمانيَّة وامتلائه بها..

وعليه، لا تعمل النظائر خارج مبدأ المثنَّى.. ولأنَّه متَّصل بالرَّحمانيَّة، لا يرتضي المثنَّى لنفسه أن يكون انشقاق الواحد عن الإثنين، بحيث لو تآلف هذان الإثنان من بعد المكابدة في مشقَّة التناقض، أن يظهر كثالث يروح يستعيد استبداد الأنا بالغير ليصبح أوَّلاً من جديد.

لو فعل العارف هذا ما كان ليبلغ السموَّ، ولا تسنَّى له أن يكون له حظُّ المفارقة، ذلك أنَّه محفوظ في محراب المثنَّى، فلا يغادره بأيِّ حال. فالأنا باقية تحتفظ بفرديَّتها واستقلالها، وكذلك الآخر باق على فرديَّته واستقلاله، لكنهما إذ يجريان مجرى القربى سوف يُفتح لهما باب الكمال لينالا مقام الحريَّة المؤسَّسة على العدل.

في هذا المقام بالذات، سوف يُرى المثنَّى في ضمير الأنا والغير اللَّذين اكتملا بالمثنَّى، ثم

[1]- مرتضى مطهَّري- العدل الإلهي - ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني - الدار الإسلاميَّة - بيروت - -1997 ص 82.

توثَّقت صلته بالحقِّ الأعلى. سوى أنَّه لا يفارق الجيرة الحميمة ليستقلَّ بذاته، فهو ممتدٌّ معها على أرض الأخوَّة الفاضلة. وتبعًا لمبدأ الامتداد يصير كلُّ نظير آخرَ في الأنا، وتصير الأنا نظيراً في الآخر، فيما تتولىَّ الرحمانيَّة بعنايتها تثبيت المثنَّى وتسديده. ولذا يدخل كلُّ موجود بحسبه في سنَّة التدافع، بما هي سنَّة عمرانيَّة تمنع الفساد في الأرض، وتؤسّس لإعمار دنيا الإنسان وتيسِّر سبيله إلى السعادة القصوى.

بهذه الصيرورة لا يُشتقُّ المثنَّى من ضدَّين: الأنا والآخر. بل هو مما يُشتقُّ منه، لا من سواه، نظرًا لأصالته، وكذلك بما هو مفارق للأضداد. يستطيع الأنا أن يتمثَّل حال سواه ويكونه، بشرط أن يعقد النيَّة على الخروج من كهف الثنائيَّة واحترابها. ففي هذا الكهف تحتدم الموجودات مع ما يغايرها هويَّتها. وحالئذٍ يغدو كلٌّ منهما نقيضين متنافرين لا يلتقيان على كلمة سواء. بل قد يسعى كلٌّ منهما لتدمير نظيره، أو- في أحسن حال - ليقيم معه توازن هلع لا يلبث بعد هنيهة أن ينفجر لتصيب شظاياه الإثنين معًا. وإذن، لا يولد المثنَّى الكامل إلاَّ في مكانٍ نظيف خارج الكثرة المشحونة بالتحاسد وسوء الظنّ. وسيكون له ذلك حين تبلغ أحوال العالم درجة الإختناق. فعند هذه الدرجة لا يعود ثمَّة انبثاق للحقيقة السامية إلاَّ حين يفارق النوع الإنسانيُّ جاهليَّته ليصبح معادلاً للصفاء الكونيّ.

على هذا النصاب من جمع الظاهر إلى الباطن سيُكتبُ لعالم الموجودات أن يجتاز التناقض ليرى الوحدانيَّة في المثنَّى. وفي هذه الحال يصير كلُّ شيء بالنسبة إليه قابلاً لسَرَيان الزوجيَّة واختلافاتها في الوجود. لقد صار الأمر بينًّا لمن رأى نقيضه قائمًا في ذاته، وفي هذه الحال لا حاجةٍ لأحدٍ من طرفيَ الزوجيَّة إلى البحث عن صاحبه في غير ذات زوجه، لأنَّ كلاًّ من الزوجين النقيضين قائمٌ في ذات الآخر، وكلٌّ منهما يحسُّ بزوجه، ولولا رؤية كلٍّ من الباطن والظاهر قائمًا في الآخر لما استطاع الإنسان أن يتلاءم مع صروف الدهر، فيحيا النقيض في نقيضه، ليُعدَّ لكلِّ حال عدّته مزوَّدًا من غناه لفقره، ومن صحَّته لمرضه، ومن راحته لتعبه ومن شبابه لهرمه. وإذا كان الفردُ العاديُّ يحيا هذا التناقض فطرةً وسليقةً وطبعًا بحياته النقيضين معًا، فإنَّه على بصيرة من أمره، فكيف حياة أهل الغرام التي لا يعرفها إلاَّ أصحابها، ولعلَّ السبب في غيابها عنَّا هو أنَّنا قد تجافينا عن فطرتنا، فلم نعش النقيض قائمًا في ذات نقيضه؟[1]

[1]- محمد عنبر - مقدِّمة لديوان العارف بالله العلاَّمة الشيخ أحمد محمد حيدر «النغم القدسي» - دار الشمال - طرابلس - لبنان - 1997 - ص 18.

ولهذا كان علمُنا بباطن الشيء يجعلنا نعلم ظاهره ضرورة وبداهة والعكس بالعكس. ولنا في هذا مثال: فلو علمتَ أنّ الحركة في كلّ من الزوجين النقيضين من كلِّ شيء، تنتهي وتبدأ في الزوج الآخر في وقتٍ واحدٍ، لوجدت أنَّ السبب في ذلك إنما هو من أجل أن تظلَّ مستمرّة دائمًا وأبدًا. فالشيء المتحرّك الذي تنتهي حركته في أحد الزوجين وتبدأ في الزوج الآخر في وقتٍ واحدٍ، إنَّما هي حركةٌ مستمرَّةٌ لا تتوقَّف، وفيها تتمثّل الصلة بين الخالق والمخلوق،- وبين النظير ونظيره-، وذلك في صورة رحمته التي وسعت كلَّ شيء[1]. وفي استمرار هذه الصلة المتبادلة على السواء والتعادل المتبادل، يتجلَّى سرُّ هذا الوجود في صورة قيام النهاية في البداية والبداية في النهاية في كلِّ شيء. فإذا نظرت مثلاً إلى معنى التزاوج الذي يتَّجه إلى الاتصال مستقلاً عن معنى التجاوز الذي يتَّجه إلى تعدّي الشيء الذي تتجاوزه منفصلاً عنه، وجدت أنَّه ليس إلى تعرُّف أيٍّ منهما من سبيل إلَّا من خلال الآخر.

وإذن، فالانفصال محال آخر في مقام القيوميَّة الإلهيَّة. ففي هذا المقام المتعالي تغمر الرحمانيَّة كيانهما معًا، لذا فإنَّهما يثبتان عليها ويتبادلانها بالتعادل والتساوي من دون أن تتخلَّل العمليَّة التواصليَّة بينهما عقدة العطاء المشروط بالأنانيَّة. ذاك أنَّ العطاء في هذه الحال هو عطاء صادر من المعطي الأول، وما تقدِّمه الذات إلى الغير من عطاء جميل فهو منه تعالى وما الذات الإنسانيَّة إلَّا واسطة لفيضه وعطائه اللَّامتناهي. وهكذا لا تعود زوجيَّة الذات والآخر محكومة بالتناقض ما دامت غير مقطوعة الوصل بالألوهة. فعند هذه النقطة من الوصل تنطلق رحلة المعرفة على خطِّ الاستواء والاستقامة. حيث تعرف الذات نفسها ونظيرها على نصاب العدل، ثم لتبدأ سَيْرِيَّة معاكسة من التعرُّف ليعرف النظيرُ نظيره على القدر نفسه من المودة والرحمة. أمَّا ما يحكم التفاعل في المثنَّى الذي يسكن الآخر والذات معًا، فإنمَّا هو مبدأ التحوُّل والتكامل. ذاك أنَّ طرفيَ المثنَّى هما في تحوُّل مستمرٌّ بحكم أنَّ نهاية الطرف الأول (الذات) هي بداية الطرف الثاني (الآخر).

[1]- المصدر نفسه – ص 19.

قائمة المراجع والمصادر:

المصادر العربيَّة:

1. القرآن الكريم.
2. إبراهيم، نعمة محمَّد، علم ما بعد الطبيعة في فلسفة أبي البركات البغدادي، ط1، دار الضياء، النجف الأشرف، 2007.
3. ابن تركه، صائن الدين - تمهيد القواعد - تقديم وتصحيح وتعليق: سيد جلال الدين آشتياني - مركز النشر الإسلامي في الحوزة العلميَّة - قم - إيران 1381 هـ .
4. ابن عربي - «الفتوحات المكّيَّة» - دار صادر - بيروت 1990.
5. ابن عربي - "فصوص الحكم" تحقيق وتعليق: أبو العلا عفيفي- ط-2 دار الكتاب العربي- بيروت 1980.
6. ابن عربي - أجوبة ابن عربي على أسئلة الحكيم الترمذي - إعداد وتحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبي - مكتبة الثقافة الدينيَّة - ط -1 القاهرة - 2006.
7. ابن عربي، محيي الدين - التدبيرات الإلهيَّة في إصلاح المملكة الإنسانيَّة- تحقيق: عاصم ابراهيم الكيالي الحسيني - الطبعة الثانية - دار الكتب العلميَّة - 2003.
8. أبو زيد، نصر حامد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي - دار التنوير - ط -1 بيروت 1983.
9. آل سلمان، العلاَّمة هاشم - رسالة الملاَّ حسن بن أمان- تحقيق: توفيق ناصر البدعلي - مؤسَّسة الإحقاقي للتحقيق والطباعة والنشر- بيروت 2011.
10. الحسن، عيسى: موسوعة الحضارات، الأهليَّة للنشر والتوزيع، الأردن، 2007.
11. الحسني، ابن عجيبة - وإيقاظ الهمم في شرح الحكم - المكتبة الثقافيَّة - بيروت- بالإشتراك مع مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - -1982 ج 1.
12. الحسني، ابن عجيبة، الفتوحات الإلهيَّة في شرح المباحث الأصليَّة - الجزء الثاني- تحقيق: عاصم الكيالي - دار الكتب العلميَّة - بيروت - 2000.
13. حمادة أحمد علي - المطلق النسبي وغيريَّة الموجود - فصليَّة "الاستغراب" - العدد العاشر - شتاء 2018.
14. حيدر، محمود: الفيلسوف الحائر في الحضرة، فصليَّة «الاستغراب»، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيَّة، العدد الخامس، السنة الثانية، بيروت، خريف 2016.
15. الديناني، غلام حسين الإبراهيمي - القواعد الفلسفيَّة العامَّة في الفلسفة الإسلاميَّة - الجزء الثاني - تعريب: عبد الرحمن العلوي - دار الهادي- بيروت- 2007.
16. الديوب، سمر - الثنائيَّات الضدِّيَّة - المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجيَّة - بيروت 2017.

17. السبحاني، جعفر، مفاهيم القرآن - تقرير: جعفر الهادي- ج-1 مؤسَّسة الإمام الصادق - ط -5 قم - إيران 1430هـ.

18. الشيرازي، صدر الدين - الأسفار العقليَّة الأربعة في الحكمة المتعاليَّة - الجزء الأول - مصدر سابق - ص 419.

19. الطيب، محمد بن - عقيدة التوحيد الوجودي عند ابن عربي - بحث في اطار كتاب جماعي بعنوان: الإيمان في الفلسفة والتصوُّف الإسلاميين - إشراف: نادر الحمامي - منشورات: مؤمنون بلا حدود - الرباط - المغرب - 2016.

20. عبد الوهاب المسيرى: موسوعة اليهود واليهوديَّة، الجزء الأول، دار الشروق، القاهرة، 1999.

21. العبيدي، حسام علي حسن - معالم العرفان عند الشيعة الإماميَّة (الملَّا هادي السبزواري) أنموذجًا - الناشر: العتبة العَلويَّة المقدَّسة - النجف الأشرف - العراق 2011.

22. العفيفي، أبو العلا- التعليقات على فصوص الحكم - الجزء الثاني.

23. الكاكائي، قاسم - وحدة الوجود برواية ابن عربي وماستر ايكهارت - تعريب: عبد الرحمن العلوي - دار المعارف الحِكْميَّة - بيروت - 2018.

24. كوربان، هنري، الخيال الخلَّاق في تصوُّف ابن عربي - ترجمة: فريد الزاهي- منشورات مرسم - الرباط - المغرب - 2006.

25. محمد عنبر- مقدمة لديوان العارف بالله العلَّامة الشيخ أحمد محمد حيدر "النغم القدسي" - دار الشمال - طرابلس - لبنان - 1997.

26. مرتضى مطهَّري- العدل الإلهي - ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني - الدار الإسلاميَّة - بيروت - 1997.

27. النابلسي، الوجود الحق.

28. نصر، سيد حسين - جذور التسامح واللَّاتسامح - رؤى في المبادئ الميتافيزيقيَّة - مجلَّة «قضايا إسلاميَّة معاصرة» - العدد (28-29) - 2004.

المصادر الأجنبية

1. Frithjof Schuon: From The Divine to The Human، Survey of Metaphysics and Epistemol، Translated into English by Gustavo Polit and Deborah Lambet، World Wisdom Books 1981،

2. Frithjof Schuon: the play of masks، world Wisdom Books INC 1992.

3. Frithjof Schuon: Sufism Veil and Quintessence، Translated from French by William Stoddart، world Wisdom Books INC1981،.

4. Valodia، D. Glossary of Terms Used by Frithjof Schuon،http://www.frithjof schuon.com/Glossary%20Schuon%20Revised.pdf.

إشكالية الله في ميتافيزيقا مارتن هايدغر
مفهوم الكينونة ومسألة الإله الشخصي

هانس كوكلر
فيلسوف نمساوي معاصر / تمهيد وترجمة: بروفسور حميد لشهب

ملخص إجمالي:

الغاية من ترجمة "إشكاليَّة الله في فكر مارتن هايدغر" هي تقريب فضاءات فكريَّة وفلسفيَّة مختلفة، بُغية توفير سبل للتعايش والحوار والتعاون من أجل غد أفضل للإنسانيَّة. وهذا بالضبط ما حاوله الفيلسوف النمساويُّ هانس كوكلر (HANS KOCHLER) نفسه في حياته الفكريَّة، سواء في نصوصه الفلسفيَّة، وخصوصًا فلسفته السياسيَّة، في بعدها القانونيِّ -على مستوى القانون الدوليِّ- أم في مواقفه الرافضة لكلِّ وصاية من أيِّ نوع (سياسيَّة، أيديولوجيَّة، اقتصاديَّة، فكريَّة إلخ) للغرب على دول العالم الثالث. وليس هناك من دليل على هذا، يفوق التزامه المبدئيِّ الدائم بالقضيَّة الفلسطينيَّة مثلًا ودعمه للشعوب العربيَّة في استرداد حقوقها والذَّود عن ثقافتها وحضارتها. وأعترف شخصيًّا بأن هذا الجانب المضيء لشخصيَّة فكريَّة فريدة، هي التي شجَّعتني على امتداد ربع قرن من الزمن على تتبُّع الإنتاجات الفكريَّة لكوكلر، وترجمة بعضها، وعرض أخرى، وتنظيم لقاءات معه في إطار مشاريع فكريَّة بيننا، في المغرب وفي النمسا.

رجائي بترجمة هذا النص، أن أكون ساهمت ولو بالقليل في رفد الأوساط الناطقة باللغة العربية بفكرة جديدة ذات أهمية في الحقلين الفلسفي والثقافي. وككل ترجماتي السابقة، سواء لكوكلر أو لمفكّرين جرمانيين آخرين، كان المبتغى إكمال وتوسيع معرفتنا بالغرب ثقافة وحضارة، ليتسنَّى لنا بدء فهم ذواتنا، وبناء ما يجب بناؤه في غضون الأزمنة الآتية.

مفردات مفتاحيَّة: تفكير الكينونة- الإنعطاف – الميتافيزيقا الملتوية – الدازاين – الإختلاف الأنطولوجي.

تقديم:

«أتينا للآلهة بعد فوات الأوان ومبكرًا بكثير للكينونة»

„Wir kommen für die Götter zu spät und zu früh für das Seyn“ (*)

ما من ريب أن محاولة التوفيق بين «تفكير الكينونة» عند هايدغر وتصوُّره الشخصيِّ عن الله هي مشكلة منذ البداية. ذلك لأنَّ الإطار الأنطولوجيَّ الذي رسمه بعد «الإنعطاف Kehre» يحدِّد في البداية منطقة خارج الشخصيِّ Personalen، بعيدًا عن الطريقة التي فكرت الميتافيزيقا الغربيَّة للـ actualitas في ذلك.

يميِّز الحياد الفينومينولوجيُّ في ما يتعلَّق بمسألة الله الأنطولوجيا الوجوديَّة في بداية تفكير هايدغر، خصوصاً وأنه يستنتج أيضًا استحالة وجود أيِّ فلسفة «دينيَّة». يشير إلى هذا في تفسير طريقة تفكيره في خطاب الإنسانيَّة Humanismusbrief: «مع التحديد الوجوديِّ لجوهر الإنسان... لم يتم حتى الآن اتِّخاذ قرار بشأن «وجود الله» أو عدم وجوده، كما لم يتمّ تقرير سوى القليل عن إمكانيَّة وجود الآلهة»[2].

في مرحلة الميتافيزيقا «الملتوية Verwindung»، يتغيَّر الموقف المحايد إلى موقف «هدّام»: إنَّ الأنطولوجيا الثيولوجيَّة المسيحيَّة هي في الأساس جزء من المخزون الميتافيزيقيِّ، وبالتالي يجب رفضها في طابعها الموضوعيِّ والطوعيّ. وقد أصبحت الإشكاليَّة الجديدة التي طُرحت بعد «الانعطاف» بمثابة التصحيح الأنطولوجيِّ لإشكاليَّة الله[3]. ويتضمَّن هذا التصحيح نقدًا للمفهوم الشخصيِّ عن الله كما تطوَّر في المسيحيَّة، خصوصًا في ما يتعلَّق بإضفاء الطابع المطلق على مفهوم الذاتيَّة.

يجب تسليط الضوء بإيجاز على أسُس هذا التصوُّر في ما يتعلَّق بمخاوف هايدغر: نُظِّر إلى الوجود Sein - من طرف أفلاطون وأرسطو- على أنَّه أمر واقع actualitas (حيث يُفهم هذا في النهاية على أنَّه تحقيق الذات في الوجود بمعنى مجسم)؛ والتمثيل «الأعلى» للواقعيَّة، إن جاز التعبير، يُرى

(*) العنوان الأصلي باللُّغة الألمانيَّة: «Heideggers Denken des Seins und die Frage nach dem Personalen Gott»، وهو جزء من كتاب هانس كوكلر: «السياسة والثيولوجيا عند مارتين هايدغر Politik und Theologie bei Martin Heidegger»، فيينا، 1991.

[2]- Brief über „Humanismus“, in: Wegmarken, Frankfurt a. M. 1967, S. 181.

[3]- Der Verf. Hat dies in der Abhandlung Das Gottesproblem im Denken Martin Heideggers, in: Zeitschrift für katholische Theologie, Bd. 95 (1973), H. 1, bes. S. 6190-, näher ausgeführt.

في كائن- باعتباره صفة محدَّدة له- يمتلك مثل هذا «الوجود» في أنقى صوره، وهو actus purust[1] «شكرًا لتكون نقيًّا وقريبًا .. „Deo autem convenit esse actum purum et primum حسنًا ، ليكون فعلاً نقيًّا وأول عمل"[2]. ومع ذلك، من حيث المبدأ، لا تتجاوز هذه الميتافيزيقا أبعاد الوجود Seienden لأنَّها لا تطبِّق «الاختلاف» (أي الاختلاف الأنطولوجيَّ) بحزم كاف. من ناحية، يتحدَّث عن «كائن Sein» وهو في حدِّ ذاته سمة من سمات الوجود Seiendem ولا يمكن فهمه إلَّا بأنَّه هذه الخاصّيَّة [الواقع actualitas كتحديد وضع كلِّ كائن Seienden]، ومن ناحية أخرى، يفترض وجود كائن كأساس للكائنات نفسها، والتي لها خاصّيَّة معيَّنة «حاسمة» للكائنات Seienden، واقعها، إلى درجة بارزة[3]. بمعنى ما، الله هو تمثيل نموذجيٌّ للوجود Sein على أنَّه واقع actualitas (أي أن يتحقَّق بالكامل) [4]. بهذه الطريقة يحدِّد توماس[5] اللَّحظة الموحّدة einende بين الله والفرد في «الوجود Sein» المفهوم بهذه الطريقة، والذي يعني دائمًا أن وجودًا حقيقيًّا Wirklichsein. تكمن العلاقة بين الله والفرد على هذا المستوى من المساواة الشكليَّة لكائنين zweier Seiender: «»هناك تشابه مع الخير الإلهيّ. أين نريد أن نكون ضمنيين في الصورة والله« „Ipsum esse est similitudo divinae bonitatis; unde inquantum aliqua desiderant esse, desiderant Die similitudinem et Deum implicite"[6]«.

هكذا طوَّر توماس المفهوم الميتافيزيقيَّ للخلق في توافق دقيق مع النهج الأرسطيِّ للسببيَّة الحقيقيَّة[7]، والتعالي الذي يظهر هنا هو التعالي بين الكائنات، وعلى هذا النحو لا يصل إلى

---

[1]- Im Sinne einer solchen actualitas deutet Thomas auch das biblische „Sum quod Sum“: Summa contra gentile I, c.22 (op. Tom. XIII, 69: STheol I, qu. 13, art. 11 (op. Tom. IV, 162): „Utrum hoc nomen qui est sit maxime nomen Die proprium“:

[2]- Thomas, Quaestiones disputatae: De Potentia, qu. 1, art. 1 (op. Tom. XIII, 3).

[3]- Zur auf derselben liegenden Ansetzung Gottes als summum bonum – was der Konzeption des summum ens entspricht: -vgl. Heideggers prinzipielle Kritik: „Wenn man vollends „Gott“ als, den höchsten Wert verkündet, so ist das eine Herabsetzung des Wesens Gottes. (Brief über den „Humanismus“, in: Wegmarken, S. 179).

[4]- Dies bedeutet: die klassische Metphysik „onto-theo-logisch“, insofern sie das Seiende im Ganzen auf einen „gründenden“ Grund hin denkt. „Die Ganzheit dieses Ganzen ist die Einheit des Seienden, die als der hervorbringende Grund [Gott] einigt. „(Identität und Differenz. Pfullingen 1957 [4. Aufl. o. J.] S. 45. Darin liegt die „noch ungedachte Einheit des Wesens der Metaphysik“. (ebd.), sofern sich aus der einen Frage nach dem „Grunde“ des Seienden die Frage nach dem Seienden als solchen und nach dem höchsten Seienden ineins ergibt.

[5]- المقصود طوماس الأكويني: إضافة المترجم.

[6]- Quaest. Disp. De veritate, qu. 22, art. 2, ad 2 (op. Tom. XV, 146.

[7]- Zu Heideggers diesbezüglicher Kritik vgl. Der Satz vom Grund. Pfullingen, 1965, S. 136; Nietzsche, Bd. II. Pfullingen, 1961. S. 131f.

مضمون مشكلة الاختلاف الأنطولوجيّ. ويفهمه كـ: «انبثاق» كلِّ الوجود من السبب الكونيِّ الذي هو الله „totiu entis a causa universali, quae est Deus emanatio» ويضيف: «ونسمّي هذا الانبعاث باسم الخلقet hanc quidem emanationem designamus nomine creationis»[1]. الذي يحاول هايدغر تجاوزه باستعمال مفهوم الكينونة[2].

يميّز طوماس بالتأكيد بين الأشكال المختلفة لهذه السببيَّة Ursächlichkeit، لكنه لم يعد يشكِّك فيها بنفسه، فهو يعتقد بأنَّ الله نفسه هو سبب عالميٌّ causa universalis ضمن هذا النموذج. (أو causa sui) [3]، كما يشرح في نقده للمفهوم المدرسيِّ الطوماويِّ عن الله: «إن الطابع السببيَّ للوجود كواقع يظهر نفسه بكلِّ نقاء في ذلك الكائن الذي يملأ جوهر الوجود بأعلى معناه، لأنَّه لا يمكن أبدًا ألا يوجد هذا الكائن Seiende»[4]. طبقًا لهايدغر، فإنَّ المشكلة التي تظهر هنا تنتمي إلى مجال «الأنطوثيولوجيا»[5]، لأنها تتعلَّق بمسألة «وجود الله بمعنى كونها أعلى واقعيَّة summum ens qua ens realismum»[6].

وهكذا، فإنَّ ما يفهمه هايدغر نفسه على أنَّه كائن Sein غير مُتضمَّن في مفهوم الفعل actus (= الوجود esse) ولا الفعل الخالص actus purus (= الإله) ، كما اعتقد طوماس. وهذا هو السبب في أن ما يعتقده هايدغر «إلهيًّا» في الوجود Sein وفي ظهور الكينونة Sein، لا يمكن التعبير عنه بشكل كافٍ بمصطلحات الميتافيزيقا المدرسيَّة المسيحيَّة. أكثر من هذا، يفهم هايدغر الوجود Sein والله في ميتافيزيقا الطوماويَّة على أنهما تعديلات معيَّنة للإشكاليَّة الوجوديَّة Seinsproblematik الواحدة الشاملة. والتي لا يمكن التفكير فيها في الميتافيزيقا على هذا النحو. إنَّه يحاول العودة إلى ما وراء الميتافيزيقا.

من وجهة النظر النقديَّة هذه، يتعيَّن على هايدغر أن يشكِّك في مفهوم الله باعتباره سببًا كونيًّا لا غنى عنه causa universalis qua causa sui من حيث الشروط التاريخيَّة seinsgeschichtlich التي لم يفكر فيها، والتي تُظهر له كيف تعيد الميتافيزيقا المسيحيَّة تفسير «وجود الوجود للخلق das

[1]- Summa Theologica I, qu. 45., art. 1 (op. TomIV, 464).

[2]- Vgl. dazu seine Ausführungen in Der Satz vom Grund. Pfullingen, 1965, S. 191ff.

[3]- Heidegger fügt dem, um die innere Begrenztheit metaphysischer Reflexion aufzuweisen, unmissverständlich hinzu: „So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie“ (Identität und Differenz. S. 64).

[4]- Nietzsche, Bd. II, S. 415.

[5]- Vlg. a. a. o., S. 470.

[6]- ebd.

Sein des Seienden «[1]. و«ينسى».«الوجود Sein» هكذا باعتباره «السبب» غير المتوفّر والمسيطر على الوجود الفرديِّ، الذي لا يكون هو ذاته summum ens مرَّة أخرى. وبالتالي، فهو أيضًا يفلت من الأرضيَّة التي يظهر عليها جوهر «الإلهي»، إذا كان لا يزال من الممكن اليوم الحديث عنها على الإطلاق في «ليل العالم»[2]، وكان من الممكن تحديد هذا الوقت بشكل مناسب. ولا تتمُّ معرفة الإله نفسه إلَّا بالمعنى الموضوعيِّ والتجريديِّ: «لا يقدر الإنسان أن يصلّي إلى هذا الإله [الأنطوثولوجيّ] ولا تقديم ذبائح. ولا يمكن للإنسان أن يركع بخجل أمام سبب ذاته Causa sui، ولا يمكنه أن يعزف الموسيقى ويرقص أمام هذا الإله»[3].

بهذا المعنى، يدمّر هايدغر المفهوم المدرسيَّ المسيحيَّ عن الله، ويقترح في الوقت نفسه على المرء أن يبحث عن إله «مختلف»، وليس عن مجرَّد إله، يختبره أخيرًا على أنَّه «شكل» (مظهر) الوجود في الأسطورة.

فكر الكينونة ومسألة تفسيره الشخصيّ:

إنَّ محاولة هايدغر الوصول إلى تجربة جديدة للوجود Seinserfahrung، غير متخفّية من قبل التقليد الميتافيزيقيِّ، تقود في البداية إلى آخر غير شخصيّ، يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالفكر البوذيِّ أكثر من ارتباطه بالمفهوم المسيحيِّ لله[4]. ويبدو أنَّ الكونيَّة Pankosmismus وتقوى الطبيعة Naturfrömmlichkeit في كتاباته اللَّاحقة تؤكِّد ذلك. ويجب تجاوز الشخصيَّة كفئة لوصف المطلق (للوجود)، لأنَّها تعبير عن التطوُّعيَّة Voluntarismus غير المُتحكّم فيها - وبالتالي فإنَّها تجسيم. ويتمُّ التفكير في الوجود Sein نفسه في فئة «الإلهي» (المقدَّس).

وهكذا يبدو أنَّ ازدواجيَّة الميتافيزيقا التقليديَّة بين الوجود والله (كـ summum ens) قد ألغيت لصالح مفهوم بوذيٍّ مجرَّد عن الوجود Sein كلا شيء Nichts، والذي له مكان واحد، بالنسبة إلى الإله المسيحيِّ الشخصيِّ، في مجال نسيان الكينونة Siensvergessenheit فقط. لطالما أشار هايدغر (في محادثة حول فلسفة سوزوكي Suzuki) إلى البوذيَّة باعتبارها التعبير عن نيَّته الفلسفيَّة

[1]- Einführung in die Metaphysik. Frankfurt a. M. 1966. S. 147.

[2]- Vgl. Erläuterung zu Hölderlins Dichtung. Frankfurt a. M. 1963. S. 44. – Holzwege. Frankfurt a. M. 1963. S. 248.

[3]- Identität und Differenz. S. 64.

[4]- So meint auch C. Fabro, dass in Heideggers Seinsphilosophie kein Platz sei für einen personalen Gott im Sinne des Christentums (Ontologia esistenzialistica e metafisica tradizionale, in: Rivisita di Filosofia neo-scolastica 45 [1953], S. 613).

المركزيَّة. في ما يتعلَّق بمناقشة أطروحاته في «حديث طريق الحقل Feldweggespräch عن التفكير»[1]، وهو مفهومه للتاريخ الكينوني «العدميَّة»، الذي قدَّمه بشكل خاصٍّ في مجلَّد نيتشه الثاني[2]، تمَّ استخدام هذا التفكير، كما يُلاحظ في الولايات المتَّحدة الأميركيَّة واليابان على مدى العقود القليلة الماضية، كذلك في تفسير الدين الغربيِّ وشخصانيَّته Personalismus. ويمكن للمرء أن يعتمد على تفسير هيدغر نفسه، صاغه بالفعل في أطروحته عن قول نيتشه بموت الله:» لأنه يمكن أن تكون المسيحيَّة نفسها نتيجة وتطوُّرًا للعدميَّة»[3].

أشار رولف فون إيكارتسبيرج Rolf von Eckartsberg ورولاند س فالي Roland S. Valle إلى شيء ما في دراستهم لهايدغر والتفكير الشرقيّ حول البعد «عبر الشخصيَّة transpersonale» لتفكير هيدغر في الوجود Sein.

في سعيه لترك مجال التشخيص، الموضوعانيَّة في اتجاه تجربة ما قبل التشخيص (الأصليَّة) للكينونة[4]. يرون فيه قاسماً مشتركًا أساسيًّا مع البوذيين ويتحدَّثان عن: «البعد الثيولوجي العابر للبشر في المنطقة ما وراء العمق وما وراء الارتفاع، ما وراء الإرادة البشريَّة، التي هي مصدر الإنارة والوفاء والحقيقة للإنسان - ما وراء الشخصيَّة[5]. ويشير اهتمام هيدغر بتصوُّف مايستر إيكهارت Meister Eckhart إلى الإتجاه نفسه[6]. وبالإضافة إلى الكثيرين، يتحدَّث بيتر كريفت Peter Krefft أيضًا عن شيء مذهل في كيفيَّة «رسم» هايدغر[7].

---

[1]- Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken, in: Gelassenheit. Pfullingen 1959 [3. Aufl. o. J.], S. 27ff.

[2]- Vgl Unsere Darlegung in: Skepsis und Gesellschaftskritik im Denken Martin Heidegers. Meisenheim a. G. 1978.

[3]- Holzwege, Frankfurt a. M. 1963, S, 204.

[4]- Ich habe Ähnliches in meiner Deutung von Heideggers Seinsdenkens als einer geläuterten Skepsis versucht (vgl. Skepsis und Gesellschaftskritik im Denken Martin Heidegers. Meisenheim a. G. 1978.

[5]- Rolf von Eckartsberg und Roland S. Valle, Heidegger Thingking and the Eastern Mind, in: The Metaphysics of Conschiouness (ed. Rolf von Eckartsberg). New York 1981, S. 309. „transhuman theo-dimension in the region beyond depth and beyond height, beyond human willulness, wich ist the source of illumination, fulfillment, and truth for man -the transpersonal".

[6]- „ … zur echten und grossen Mystik gehör[t] die äusserste Schärfe und Tiefe des Denkens. Dies ist auch die Wahrheit. Meister Eckhart bezeugt sie". (Der Satz vom Grund, S. 71, S. 71) – Vgl. auch: John D. Caputo, Meister Eckhart and the Later Heidegger: The Mystical l in Heidegger´s Thought, Part two, in: Journalof the History of Philosophy, vol. XII (1975), pp.6280-.

[7]- Zen in Heidegger´s Gellassenheit in: International Philosophical Quarterly, vol. XI, no. 1. March 1971, p. 453 („The simple releasement oft he ego: ist this not alm perfect a description of what goes on in Zen as such categories can afford?

يمكن أن تشير هذه التفسيرات على الأقل إلى جهود هايدغر لإجراء محادثة مع ممثلي زن البوذيَّة Zen-Buddhismus ، حتى لو كان تديُّنه الأسطوريُّ اليونانيُّ، المستوحى من هولدرلين، يتناقض في النهاية مع عنفه/قوته التصويري/التصوُّري. يبدو أن هناك مستويات مختلفة من التفسير في عمل هيدج، التي لم يتوسَّط بينها هو نفسه، أو توسُّط بطريقة مضلّلة فقط، وهو ما يقترحه حديثه عن «المنعطف Kehre» بالفعل (وإن كان في سياق مختلف).

إنَّ المحاولات لمواصلة المنهج الأنطولوجيِّ لهايدغر في اتجاه التجربة الشخصيَّة (كما فعلته الفلسفة المسيحيَّة مرات عدَّة)، تعود وفقًا له إلى «الميتافيزيقا» التي يحاول الخروج منها. وربما ينطبق هذا أيضًا على محاولة فريدولين فيبلنغر Fridolin Wiplinger، الذي سعى لإيجاد «نظير» شخصيٍّ في البنية الديالكتيكيَّة لعلاقة الذات-الشيء كعلاقة بين الإنسان والوجود. حيث يقترب من تكهُّنات الشعارات المسيحيَّة الرواقيَّة، التي تناولها هيغل احتمالاته المنطقيَّة Logos-Spekulation مرَّة أخرى، الذي يسعى إلى توسيعه ليشمل تجربة شخصيَّة في ما يتعلَّق بإشكاليَّة وجود الكينونة والتفكير في بعضهما البعض Ineinander، والتي عبَّر عنها هايدغر حديثًا: «ما يوجد في الواقع، هو العلاقة بين المُقابل Gegenüber وتنفيذ/اكتمال المُقابل، التمديد Legein كتراجع Dia-legein، واللغوص Logos كحوار Dia-logos، وهو ليست ثالثًا بجانبهما، خارجًا عنهما أو فوقهما، ولكن جوهريهما ... في حدث Ereignis واحد لا ينفصل عن المُقابل Gegenüber، اللوغوس الحواري، الذي يفتح ويكشف أحدهما للآخر»[1]. ويتحدَّث فيبلنغر Wiplinger عن الإخلاص المتبادل ويقول - وهذه هي النقطة المركزيَّة في الحجَّة-: «يبدو هذا التفاني ممكنًا للأنت Du فقط»[2]. وبالتالي، فإنَّ تجربة الكينونة Seinserfahrung هي «لقاء مع الحقيقيّ، الأنت الوحيد»[3]، والذي يحتوي على شرط إمكانيَّة كلِّ تجربة ملموسة لإنسان أنت Du. بهذه الطريقة، يسعى فيبلنغر إلى تجاوز الاختلاف الأنطولوجيِّ، الذي صاغه هيدغر بصرامة ، نحو «اختلاف لاهوتي»[4]، من خلال فهم الكينونة كلوغوس بالمعنى «المسيحي»[5]، ويعني هذا بحسبه الانتكاس إلى التفكير الأنطوثيولوجي، الذي تخضع الكينونة نفسها فيه لكائن أعلى ولا يكون بالإمكان التفكير فيها

[1]- Dialogische Logos. Gedanken zur Struktur des Gegenübers, in: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, Bd. 70 (196263/), S. 185.

[2]- A.a. o., S. 374.

[3]- Fridolin Wiplinger, Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers. Freiburg/München 1961. S. 375

[4]- a.a.O. S. 374.

[5]- Vgl. ebd.

ككينونة. وبهذه الطريقة، فإنَّ «الموجود Seiende» ذاته كوجود أسمى Seiendste [= الله] يؤسِّس الكينونة Sein»[1]. ولكن مثل هذا التأويل الميتافيزيقيِّ للكينونةSein، لا يقول كيف يمكن معرفة الكينونة كأساس/سبب هذا «الوجود الأسمى Seiendste». وتأخذ البرهنة هنا دائمًا قفزة مفاجئة في اتجاه التفسير التوحيديِّ الشخصيِّ - سواء كان المرء يشير إلى مخطَّطات التفكير الأرسطيَّة أم المدرسيَّة الطوماسيَّة. وفي هذا المعنى يجب أيضًا فهم ملاحظة هيدغر المشكّكة: «من اختبر اللَّاهوت، سواء كان في الإيمان المسيحيِّ أم الفلسفيِّ، من خلفيَّة ناضجة ، يفضِّل اليوم أن يظلَّ صامتًا عن الله في ميدان الفكر»[2].

بالنسبة إلى هايدغر، فإنَّ التشيّؤ Vergegenständlichung، الذي تقوم به «الميتافيزيقا» أيضًا في تصوُّر مفهوم الله [الأنطو-ثيو-لوجي Onto-theo-logie] ، يعني في الواقع العدميَّة الأساسيَّة بمعنى نفي الكينونة[3]. إنَّ التديُّن، كما تطوَّر في الغرب في التصوُّر الشخصيِّ عن الله في المسيحيَّة، ينتمي أيضًا إلى مجال الميتافيزيقا: «إنَّ الميتافيزيقا هي الفضاء التاريخيّ، ما يصبح مهارة Geschick، بحيث أنَّ العالم الفوق الحسّيِّ والأفكار والله والقانون الأخلاقي يفقدون قوَّتهم البنَّاءة ويصبحون لاغين وباطلين»[4]. وتجدر الإشارة مرَّة أخرى إلى أنَّ الخطأ الأساسيَّ لعقيدة الله المسيحيَّة-المدرسيَّة، يتمثَّل، طبقًا لهيدغر، في كون الموجود Seiende في الأنطو-ثيو-لوجيا (في الميتافيزيقا) كأسمى موجود Seiendeste (الله) هو الذي يؤسِّس الكينونة[5]. إنَّه يريد «تحريف Verwinden» الميتافيزيقا بمعنى المطلق الشامل للكائنات Seienden في جميع المجالات، فإنَّ هيدغر يعترف بـ «التفكير الخالي من الله gott-losen Denken»، وهو تعبير يرجع إلى المقارنة بـ«الأنطوثيولوجيا» المسيحيَّة[6]. ويتحدَّث في الوقت نفسه عن «الله الإلهي göttlichen Gott»، مُوحيًا بذلك إلى بُعد آخر عميق للإلهيِّ Göttlichen، يبقى مغلقًا أمام التفكير الموضوعيّ. ويشير هذا إلى حديثه عن «المربّع Geviert»، الذي يبدو لنا أنَّه مستوحى كثيراً من تعدُّد الآلهة اليونانيين.

[1]- Identität und Differenz. S. 62.
[2]- Identität und Differenz. S. 45.
[3]- Vgl. Nietzsche, Bd. II. S. 335ff.
[4]- Holzwege, S. 204.
[5]- Identität und Differenz. S. 62.
[6]- a. a. O., S. 65.

قائمة المصادر والمراجع:

1. العنوان الأصلي باللُّغة الألمانيَّة: «Heideggers Denken des Seins und die Frage nach dem Personalen Gott»، وهو جزء من كتاب هانس كوكلر: «السياسة والثيولوجيا عند مارتين هايدغر Politik und Theologie bei Martin Heidegger»، فيينا، 1991.

2. „ … zur echten und grossen Mystik gehör[t] die äusserste Schärfe und Tiefe des Denkens. Dies ist auch die Wahrheit. Meister Eckhart bezeugt sie“. (Der Satz vom Grund, S. 71, S. 71) – Vgl. auch: John D. Caputo, Meister Eckhart and the Later Heidegger: The Mystical l in Heidegger´s Thought, Part two, in: Journalof the History of Philosophy, vol. XII (1975.

3. Brief über „Humanismus“, in: Wegmarken, Frankfurt a. M. 1967, S. 181.

4. Der Verf. Hat dies in der Abhandlung Das Gottesproblem im Denken Martin Heideggers, in: Zeitschrift für katholische Theologie, Bd. 95 (1973), H. 1, bes. S. 6190-, näher ausgeführt.

5. Dialogische Logos. Gedanken zur Struktur des Gegenübers, in: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, Bd. 70 (1962/63), S. 185.

6. Dies bedeutet: die klassische Metphysik „onto-theo-logisch“, insofern sie das Seiende im Ganzen auf einen „gründenden“ Grund hin denkt. „Die Ganzheit dieses Ganzen ist die Einheit des Seienden, die als der hervorbringende Grund [Gott] einigt. „(Identität und Differenz. Pfullingen 1957 [4. Aufl. o. J.] S. 45. Darin liegt die „noch ungedachte Einheit des Wesens der Metaphysik“. (ebd.), sofern sich aus der einen Frage nach dem „Grunde“ des Seienden die Frage nach dem Seienden als solchen und nach dem höchsten Seienden ineins ergibt.

7. Einführung in die Metaphysik. Frankfurt a. M. 1966. S. 147.

8. Fridolin Wiplinger, Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers. Freiburg/München 1961. S. 375

9. Heidegger fügt dem, um die innere Begrenztheit metaphysischer Reflexion aufzuweisen, unmissverständlich hinzu: „So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie“ (Identität und Differenz. S. 64).

10. Heidegger, aus der Erfahrung des Denkens. Pfullingen, 1965, S. 7.

11. Ich habe Ähnliches in meiner Deutung von Heideggers Seinsdenkens als einer geläuterten Skepsis versucht (vgl. Skepsis und Gesellschaftskritik im Denken Martin Heidegers. Meisenheim a. G. 1978.

12. Im Sinne einer solchen actualitas deutet Thomas auch das biblische „Sum quod Sum“: Summa contra gentile I, c.22 (op. Tom. XIII, 69: STheol I, qu. 13, art. 11 (op. Tom. IV, 162): „Utrum hoc nomen qui est sit maxime nomen Die proprium“:Nietzsche, Bd. II, S. 415.

13. Rolf von Eckartsberg und Roland S. Valle, Heidegger Thingking and the Eastern Mind, in: The Metaphysics of Conschiouness (ed. Rolf von Eckartsberg). New York 1981, S. 309. „transhuman theo-dimension in the region beyond depth and beyond height, beyond human willulness, wich ist the source of illumination, fulfillment, and truth for man -the transpersonal“.

14. So meint auch C. Fabro, dass in Heideggers Seinsphilosophie kein Platz sei für einen personalen Gott im Sinne des Christentums (Ontologia esistenzialistica e metafisica tradizionale, in: Rivisita di Filosofia neo-scolastica 45 [1953], S. 613).

15. Summa Theologica I, qu. 45., art. 1 (op. TomIV, 464).

16. Thomas, Quaestiones disputatae: De Potentia, qu. 1, art. 1 (op. Tom. XIII, 3).

17. Vgl Unsere Darlegung in: Skepsis und Gesellschaftskritik im Denken Martin Heidegers. Meisenheim a. G. 1978.

18. Vgl. dazu seine Ausführungen in Der Satz vom Grund. Pfullingen, 1965, S. 191ff.

19. Vgl. Erläuterung zu Hölderlins Dichtung. Frankfurt a. M. 1963. S. 44. – Holzwege. Frankfurt a. M. 1963. S. 248.

20. Zen in Heidegger´s Gellassenheit in: International Philosophical Quarterly, vol. XI, no. 1. March 1971, („The simple releasement oft he ego: ist this not alm perfect a description of what goes on in Zen as such categories can afford?

21. Zu Heideggers diesbezüglicher Kritik vgl. Der Satz vom Grund. Pfullingen, 1965, S. 136; Nietzsche, Bd. II. Pfullingen, 1961. S. 131f.

22. Zur auf derselben liegenden Ansetzung Gottes als summum bonum **– was der Konzeption des** summum ens **entspricht: -vgl. Heideggers prinzipielle Kritik: „Wenn man vollends „Gott“ als, den höchsten Wert verkündet, so ist das eine Herabsetzung des Wesens Gottes. (Brief über den „Humanismus“, in: Wegmarken, S. 179).**

23. Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken, in: Gelassenheit. Pfullingen 1959 [3. Aufl. o. J.], S. 27ff.

علم المبدأ
ILMOLMABDAA

الفيلسوف النمساوي المعاصر هانس كوكلر:

هايدغر لم يفكّر في شيء غير الله ولا يتحدث إلاَّ عنه

حاوره في فيينا: د. حميد لشهب

الفيلسوف النمساوي المعاصر هانس كوكلر:
هايدغر لم يفكّر في شيء غير الله ولا يتحدث إلاَّ عنه

حاوره في فيينا: د. حميد لشهب

تمهيد للحوار:

لم يكن من الصدفة أن خصَّص بريتو دراسة وافية وشرح عميق لقراءة هانس كوكلر للفيلسوف الألماني مارتن هايدغر. وما ذلك إلا لأنَّه كان يعرف أنَّه من القلائل الذين نفَذَوا بتبصُّر عميق إلى "كنه" فلسفته وافتتانه بدراسة الكينونة، بل هذا النوع من الاحترام الكبير لها ولتجلّياتها. ولربما كان من الأفضل ترجمة مفهوم "الكينونة" بـ "الكنه"، ذلك لأنَّ الكلمة جد قويَّة في العربيَّة، وتعبر بالكاد وبقوَّة أيضًا على الكلمة الألمانيَّة "الزاين Sein" في الإستعمال الذي دأب هايدغر عليه. فـ „الكنه" بالعربيَّة هو جوهر الشيء وحقيقته، وكذا غايته وهدفه. كما تحمل معنى ما كان يقصده هيدغر من „الزاين Sein"، كإشكاليَّة لا يدرك المرء كُنهها، لأنها بعيدة الغور وتستعصي على الفهم.

ركب الفيلسوف النمساوي هانس كوكلر Hans Kochier19 غمار الإبحار في فلسفة هايدغر بثبات وعزيمة قويَّين، مكلَّلين بإرادة الرَّغبة في الفهم، قبل الشرح والتأويل. وهذا ما خوَّل له، باعتراف الكثيرين، تقديم فهم فريد وأصيل لفكر هايدغر في الكثير من جوانب فلسفته. وما ميَّزه عن الكثير من مؤوّلي هايدغر من الفلاسفة الناطقين بالألمانيَّة هي تلك النفحة النقديَّة، رغم أنه في كثير من الأحيان كان مدافعًا عنه ومصحِّحًا للآراء المغرضة لبعض شرَّاحه، وهذا ما نلمسه عندما يقول: «قالت هانا أرينت Hannah Arendt عام 1969، بمناسبة عيد ميلاد هايدغر الثمانين، أمرًا حاسمًا يتمثَّل في عدم إمكانيَّة إنكار كون تاريخ تأثير فكره أبعد من الأطر المرجعيَّة الغربيَّة الضيِّقة (أي الأوروبيَّة-الأميركيَّة). وما يُعتبر حقيقة تاريخيَّة هو أنَّ تحليلات هايدغر المتجذِّرة في الاهتمام بالأنطولوجيا الأساسيَّة أصبحت أساس الأيديولوجيَّات التحرُّرية - خصوصًا في سياق النقد الحديث للتكنولوجيا والحركة البيئيَّة، وأنَّ فلسفته اكتسبت أهميَّة عالميَّة متعدِّدة الثقافات، تتجاوز الإطار الأكاديميَّ الضيّق للفلسفة الأكاديميَّة الغربيَّة التقليديَّة. ويتأكَّد هذا أيضًا في تأثير تفكيره على التيَّارات ما بعد الحداثيَّة واتّجاهات النقد الحضاريِّ في جميع أنحاء العالم».

لا بدَّ من القول أنَّ أكثر ما اشتغل عليه كوكلر في فكر هايدغر هي الأنطولوجيا التي قادته بدورها إلى دراسة اهتمامه بالله: «بالنسبة إليَّ، كان فريتز هيدغرFritz Heidegger وسيطًا مهمًّا لتصنيف إشكاليَّة الله في النظام الشامل لتفكير الكينونة، وأيضًا وبشكل خاصٍّ في ما يخصُّ السيرة الذاتيَّة، أي في ما يتعلَّق بوحدة الفلسفة والحياة». ويضيف: «كان الشغل الشاغل بالنسبة إليَّ هو إظهار كيف يترك هايدغر وراءه الإطار الفلسفيَّ المتعالي (الأنطولوجيّ المثالي في نهاية المطاف) لفكر هوسرل. وفي «التفكير في الاختلاف الأنطولوجيِّ»، كما يروق لي تسميته، تفتح الفلسفة أفقًا على خلفيَّة يمكن على خلفيَّته طرح أسئلة جديدة حول جوهر الإنسان وتجربة الله خارج الميتافيزيقا الغربيَّة المسيحيَّة. في اهتمامه بإشكاليَّة الله التي رافقته منذ بداية فكره، طوَّر هايدغر بالفعل شيئًا مثل «اللَّاهوت السلبيّ» الضمنيّ على أساس كينونتاريخيّ. وينطبق هذا على كلٍّ من نقده شبه الجدليِّ «لعلم اللَّاهوت» وللفلسفة الوسيطيَّة، وكذلك على التحوُّل الصوفيِّ اللَّاحق له في اتجاه استدعاء Invokation الله «الحقيقيّ» - «الإلهيّ» – بعيدًا عن الميتافيزيقا المسيحيَّة. جزء لا يتجزَّأ من نقده «للميتافيزيقا» هو نقده لإرادة القوَّة في «التقنيَّة االحديثة، والذي يفتح أيضًا الإطار الفلسفيّ للتعامل مع ظاهرة العولمة. وعلى هذا الأساس فإنَّ هايدغر أكثر راهنيَّة من أيِّ وقت مضى».

> حاول هايدغر إعادة طرح مساله "الدينونه"، وبصفته فينومينولوجيًّا، أراد التفكير في ما يظهر له على الفور في تجربة العالم. وكان هذا هو الهدف من تحليله للوجود هنا"Dasein".

لنفهم أكثر، وبطريقة أفضل اهتمام كوكلر بالطريقة التي اشتغل بها هايدغر على موضوع «الله»، ورفضه للتصوُّر المسيحيِّ الكاثوليكيِّ لله، نورد في ما يلي جزءاً من حوار طويل أجريناه معه صدر العام الماضي 2022 ضمن كتاب حمل عنوان «هكذا تكلم كوكلر في الفلسفة والفكر وحوار الثقافات».

«- تطرَّقتم في كتابكم: «هايدغر وريبة الكينونة» أيضًا إلى مسألة الله في فكر هايدغر. أيّ إله كان يعنيه، مع العلم أن الرأي العام في الفلسفة يعتقد بأنَّه كان سَوَّى حساباته مع إرثه الكاثوليكي؟

- كفيلسوف، حاول هايدغر إعادة طرح مسألة «الكينونة» - كمصدر للواقع - بمساعدة المنهج الفينومينولوجيّ. ويعني هذا أنَّه، بصفته فينومينولوجيًّا، أراد التفكير في ما يظهر له على الفور في تجربة

العالم. وكان هذا هو الهدف من تحليله لـلوجود هنا»Dasein«. لذلك، لم يستطع اعتبار الإيمان الكاثوليكيِّ، القائم بالفعل على اليقين المطلق، كأساس لفلسفته. ولكن لا يترتَّب على ذلك أنَّه كان ملحدًا، وأنه رفض وجود الله. «تفسيره» للميراث الكاثوليكي لا يعني أكثر من كونه عبر عن وجهة نظر تؤكِّد على أنَّ التفكير الفلسفيَّ بشكل عام يكون مستقلاًّ عن كلِّ يقين دينيٍّ مسبق. وفي هذا المعنى يجب أيضًا فهم أطروحته التي كثيراً ما يتمُّ تداولها والقائلة بأنَّ الفلسفة «المسيحيَّة» هي تناقض ذاتيّ. في المرحلة الثانية من فلسفته - بعد ما يسمَّى بـ «المنعطف» - وصف هايدغر بشكل متردِّد وجود كائنات ذات صفات إلهيَّة؛ يقترب من الصوفيين مثل مايستر إيكهارت، ويرجع إلى العالم السحريِّ الأسطوريِّ للشاعر هولدرلين. بالنسبة إليه، كان من الخطأ في المسيحيَّة تقديم الله على أنَّه أسمى كائن (summum ens) يتمتَّع بأسمى مستوى من الوعي الذاتيِّ. ووفقًا لهايدغر، فإنَّ هذا من شأنه أن يكون بمثابة حطٍّ من قيمة الله، لأنَّ المرء لا يفكر فيه في بُعد الكينونة، بل يعتبره مجرَّد كائن.

من المفيد هنا ذكر ما كتبه لي شقيقه فريتس هايدغر (الذي ربما كان يعرفه شخصيًّا وفلسفيًّا بشكل أفضل، لأنَّه لم يكبر معه فحسب، بل - في السنوات اللاَّحقة - كتب جميع مخطوطاته أيضًا) في رسالة عام 1973 (بعد قراءته مخطوطًا بحثيًّا عن «مشكلة الله في تفكير هايدغر»): «يجب على المرء أن يضع دائمًا في اعتباره أنَّ هايدغر لا يفكِّر في شيء آخر غير الله، ولا يتحدَّث إلاَّ عنه، والذي لا تتجاوزه الكينونة إلاَّ ظاهريًّا فقط». في الرسالة نفسها، أشار فريتس هايدغر أيضًا إلى أنَّ محاضرة مارتن هايدغر في توبنغن حول «الفينومينولوجيا واللاَّهوت» لم تنشر إلاَّ «الآن» (1973) - بعد 43 عامًا من كتابتها - وهو ما قد يكون مؤشّرًا على عودته للإشتغال على الدين في عمر متأخِّر.

- ما هي أسباب علاقة هايدغر المتشنِّجة مع المسيحيَّة الكاثوليكيَّة؟

- تفسِّر أصول هايدغر ما تسمّونه العلاقة «المتشنِّجة» له بالمسيحيَّة الكاثوليكيَّة. أستطيع أن أفهم موقفه جيدًا في هذا الصدد، لأنَّ أصولي متطابقة تقريبًا مع أصوله. نشأنا معًا تحت جناح الكنيسة الكاثوليكيَّة. كان والدانا ساكريستانين (يساعدان من دون مقابل القساوسة في شؤون الكنيسة -إضافة المترجم-) في الكنيسة في مسقط رأسنا. خدمنا كمساعدين في القدَّاس في سنٍّ مبكرة، وتربَّينا في مدرسة داخليَّة كاثوليكيَّة. على ضوء هذا، يفهم المرء أنَّ هايدغر الشاب الذي، وبرعاية رئيس أساقفة فرايبورغ غروبنر Gröbner ، كان من المفترض أن يدرس اللاَّهوت في الأصل، كان عليه أن يتحرَّر تدريجيًّا من الكاثوليكيَّة بسبب اهتماماته الفلسفيَّة. ولا ينبغي أيضًا تجاهل حقيقة كونه حتى في السنوات اللاَّحقة - كفيلسوف مشهور عالميًّا - كان يتعامل دائمًا باحترام كبير مع تقوى وإيمان والديه وسكان مدينته الأصليَّة.

- أيُّ نوع من الدين كان هايدغر يصبو إليه، إن كان بالفعل قد فكَّر في شيء من هذا القبيل؟

- إذا نظرت إلى نصوصه بعد «الإنعطاف» «Kehre» - وخصوصًا النصوص المنشورة في مجلَّد «الحدث Das Ereignis» – فقد أتحدَّث عن «دين الكينونة». تحدَّث هايدغر غالبًا عن الكينونة بمعنى شبه صوفيٍّ وحذاها بالصفات الإلهيَّة (وهي صفات لا تشير حصريًّا إلى المسيحيَّة، التي رفض قطعًا مفهومها المجسّم عن الله). بإعادة كتابته للكينونة محذّرًا من أيِّ تشييئ لها، يمكن للمرء أيضًا أن يرى نوعًا من «اللَّاهوت السلبي» في مقاربته هذه، ويصف الإلهيُّ بالإشارة إلى ما هو ليس هو (يعني يزيح صفات ما هو غير إلهيٍّ عن الله -إضافة المترجم). وبهذا الصدد، فإن تفكيره قريب بالتأكيد من الروحانيَّة، وقد يقول البعض أيضًا الإيمان بوحدة الوجود والتقاليد الدينيَّة الأخرى غير الغربيَّة - أكثر بكثير من المفهوم الشخصيِّ عن الله في المسيحيَّة.

- كانت لهايدغر علاقة خاصة بالبوذيَّة، أو هكذا يؤوّل بعض شرَّاحه هذا. ماذا استهواه في نظركم في هذه الديانة؟

> يجب على المرء أن يضع دائمًا في اعتباره أنَّ هايدغر لا يفكّر في شيء آخر غير الله، ولا يتحدَّث إلَّا عنه، والذي لا تتجاوزه الكينونة إلَّا ظاهريًّا فقط

- العلاقة بين تفكير هايدغر والبوذيَّة - وعلى وجه التحديد: بوذيَّة الزن - ناتجة من نقده للعقلانيَّة الموضوعيَّة للفكر الغربيِّ وإضفاء الطابع المطلق على إرادة القوَّة، كما يلاحظ هايدغر ذلك في الحضارة التقنيَّة. ما يتشاركه أيضًا مع البوذيَّة هو نقد مفهوم شخصيٍّ مجسّم عن الله. خصوصًا أنَّ مفهوم «الكينونة» يشير عند هايدغر إلى قربه من «لا شيء Nichts « (كلا شيء الوجود)، كما وصفه ذلك بوضوح في محاضرته الافتتاحيَّة في فرايبورغ عام 1929، ويقدم هذا تشابهًا بنيويًّا مع منهج بوذيَّة الزن. وكما نعرف الآن، فإن هايدغر في تفكيره حول الكينونة استلهم، من بين من استلهم منهم، من المفكّر الياباني د. ت. سوزوكي D. T. Suzuki ، الذي زاره أيضًا في فرايبورغ. بشكل عام، قادته محاولة «تجاوز الميتافيزيقا» – ويعتبر انعطاف «Kehre» هايدغر خروجًا عن التفكير الإراديِّ للغرب – والوصول إلى مسارات فكريَّة ليست غريبة نجدها أيضًا في التأمُّل البوذيِّ. ويمكن ملاحظة ذلك أيضًا في كتابه الشهير « Feldweggespräch» عن «السكينة/الصفاء Gelassenheit «، والذي نُشر بعد الحرب. لذلك لم يكن من قبيل الصدفة أن وجدت فلسفة هايدغر صدى قويًّا في اليابان. وقد لاحظت وتأكَّدت بهذا بنفسي في محاضرة لي عن الفينومينولوجيا في جامعة طوكيو (1980).

- يُقال إن هايدغر تراجع في أواخر حياته عن موقفه الرافض للكاثوليكيَّة، على أيِّ أساس ينبني هذا الادّعاء؟

- لم يتخلَّ هايدغر عن موقفه الفلسفيِّ الأساسيِّ من العقيدة العقائديَّة للكاثوليكيَّة حتى في المرحلة اللَّاحقة من حياته. ما قام به هو اقترابه مرة أخرى من الإيمان الطبيعيِّ لمسقط رأسه. هكذا يجب أيضًا فهم وصيَّته قبل وفاته برغبته في أن يتولَّى الكاهن الكاثوليكيُّ والفيلسوف الدينيُّ برنارد فيلتي Bernhard Welte، الذي ولد في نفس مدينة هايدغر ميسكيرخ، بإلقاء خطبة جنازته، وهذا ما حدث أيضًا. كان فيلتي - وإن كان أستاذًا في „الفلسفة المسيحيَّة للدين" - محاورًا مهمًّا لهايدغر في السنوات الأخيرة من حياته. كما أشرت إلى ذلك سابقًا، كان دائمًا يحترم ديانة الناس وتقواهم، لكن ليس في شكل دوغمائيٍّ بحت. في هذا الصدد، أتذكَّر أيضًا محادثة أجريتها مع البروفيسور برنارد فيلتي حول تصوُّر الله عند هايدغر الذي كان حينها على قيد الحياة. وحكى لي الشيء نفسه تلميذ هيدغر، الأستاذ ماكس مولر Max Müller من ميونيخ، والذي كان راسخًا بقوة في العالم الكاثوليكي ومؤثّرًا للغاية في السياسة، ولعب دورًا رئيسيًّا في إعادة تأهيل هايدغر بعد الحرب. ومع ذلك، فإنَّ كلَّ هذا لا يغيّر حقيقة - للعودة إلى سؤالكم الدقيق – كون المرء وضع صليبًا على قبر زوجته إلفريدا، وقبر آخر في مقبرة مسكيرخ، وقبره هو نفسه يوجد بين هذين القبرين، ومزيَّن بنجمة عوضًا عن صليب. ويعني هذا أنَّه أراد أن يرى ديانته الفلسفيَّة موثَّقة إلى الأبد بعد وفاته، تمامًا كما وضعها في قوله البسيط وهو حي:

> **تحدَّث هايدغر غالبًا عن الكينونة بمعنى شبه صوفيٍّ وحذاها بالصفات الإلهيَّة (وهي صفات لا تشير حصريًّا إلى المسيحيَّة، التي رفض قطعًا مفهومها المجسّم عن الله)..**

«الذهاب إلى نجم ما، هذا النجم فقط ... Auf einen Stern zugehen, nur dieses „.

إنَّ الغاية من ترجمة «إشكاليَّة الله في فكر مارتن هايدغر» هي تقريب فضاءات فكريَّة وفلسفيَّة مختلفة، بُغية توفير سبل للتعايش والحوار، ولمَ لا فالتكامل والتعاون من أجل غد أفضل للإنسانيَّة. وهذا بالضبط ما حاوله الفيلسوف النمساويُّ هانس كوكلر نفسه في حياته الفكريَّة، سواء في نصوصه الفلسفيَّة، وخصوصًا فلسفته السياسيَّة، في بعدها القانونيِّ -على مستوى القانون الدوليِّ- أم في مواقفه الرافضة لكلِّ وصاية من أيِّ نوع (سياسيَّة، أيديولوجيَّة، اقتصاديَّة، فكريَّة إلخ) للغرب

على دول العالم الثالث، ولاسيما العربيَّة والإسلاميَّة. وليس هناك أنصع دليل على هذا أكثر من التزامه المبدئيِّ الدائم بالقضيَّة الفلسطينيَّة مثلاً ودعمه للشعوب العربيَّة في استرداد حقوقها والذَّود عن ثقافتها وحضارتها. وأعترف شخصيًّا بأن هذا الجانب المنير لشخصيَّة فكريَّة فريدة، هي التي شجَّعتني على امتداد ربع قرن من الزمن على تتبُّع الإنتاجات الفكريَّة لكوكلر، وترجمة بعضها، وعرض أخرى، وتنظيم لقاءات معه في إطار مشاريع فكريَّة بيننا، في المغرب وفي النمسا.

بترجمة هذا النص، أتمنى أن أكون ساهمت ولو بالقليل جدا في إغناء الساحة الثقافية والفلسفية الناطقة باللغة العربية، وككل ترجماتي السابقة، سواء لكوكلر أم لمفكّرين جرمانيين آخرين، فإنَّ المبتغى هو إكمال وتوسيع معرفتنا بالغرب ثقافة وحضارة، لأنَّنا في الواقع لا نعرف عنه إلَّا الشيء القليل، ونتوهَّم بأننا نعرفه بما فيه الكفاية. وهذا الادِّعاء هو الذي حدا بنا أيضًا إلى أخذ مواقف متشنِّجة تجاه الغرب، بل زرع في فضاءاتنا الثقافيَّة والفنيَّة والإعلاميَّة بذور التفرقة: هناك من انبهر كليَّة بإنجازات الغرب منذ الأنوار، ويرى فيه مثالاً يقتدى، وعلى الشعوب العربيَّة التخلُّص من ركام ماضيها والانخراط في تحديث ذاتها بالاعتماد على ما حقَّقه الغرب؛ وهناك فريق آخر لا يرى في الغرب إلَّا جانبه المظلم، المهدّد لهويَّتنا وثقافتنا. والمطلوب حاليًّا هو التموضع في الفضاء الرماديِّ بين الأبيض والأسود، بتعميق فهمنا للغرب ورسائله وأهدافه، ليتسنَّى لنا بدء فهم ذواتنا وموضعتها في موضعها الصحيح زمكانيًّا. وقد مرَّ ربع قرن من القرن الحادي والعشرين. فلا الدعاية للغرب ولا رفضه جملة وتفصيلاً يخدمان قضايانا المصيريَّة، بل توسيع فهمنا للإثنين معًا، ليتسنَّى لنا أخذ مواقف موضوعيَّة، وبناء ما يجب بناؤه في غضون القرون القادمة، لأنَّ „النهضة"، التي يجب أن تعني في حالتنا „النهوض"، أي الوقوف ونفض الغبار الذي راكمته علينا القرون الفائتة، تبدأ بالضبط بهذا „النهوض". ولا غرو في أنَّ الترجمة هي جزء لا يتجزَّأ في هذا „النهوض"، لما توفّره من إمكانات لمعرفة الآخر وتأطيره بموضوعيَّة في إطاره الحقيقيِّ، وليس في إطار تمثُّلاتنا له، سواء أكانت هذه التمثُّلات إيجابيَّة أم سلبيَّة.

> يعتبر انعطاف "Kehre" هايدغر خروجًا عن التفكير الإراديِّ للغرب، والوصول إلى مسارات فكريَّة نجدها في التأمُّل البوذيِّ.

الفيلسوف والمفكِّر النمساوي هانس كوكلر Hans Köchler، هو الرئيس السابق لقسم الفلسفة

هانس كوكلر
سيرة ثاتية

بجامعة إنزبروك النمساويَّة، ورئيس المنظَّمة العالميَّة للتقدُّم بفيينا، وهي منظَّمة مستقلَّة تستشيرها منظَّمة الأمم المتَّحدة في الكثير من القضايا، هو أحد المفكِّرين الغربيين القلائل حاليًّا الذين تبنّوا في مشاريعهم الفكريَّة والعمليَّة-السياسيَّة الوقوف بجانب الشعوب الضعيفة. تبنَّى القضيَّة الفلسطينيَّة منذ عقود من الزمن، وهو صديق مخلص للعالم المسلم برمَّته، حيث يحاضر باستمرار، وحصل على تشريفات متميِّزة من الكثير من هذه الدول.

كوكلر متخصِّص في فلسفة القانون والسياسة، حيث قيَّد طواعية «متسلِّحًا» ومتشبّعًا بالفلسفة الهيدغيريَّة، التي ألَّف فيها الكثير، ودَرَّسَهَا لسنوات عديدة في جامعة إنسبروك. وفلسفة هايدغر هذه هي التي فتحت له آفاق شاسعة لتجاوز «المركزيَّة الأوروبيَّة»، المؤسَّسة على ذاتيَّة ميتافيزيقيَّة قوامها إرادة القوَّة ومحاولة السيطرة على الطبيعة، بما فيها الإنسان، ومعانقة فلسفة «إنسيَّة» منفتحة على ثقافات وحضارات مختلفة ومؤمنة بمبدأ حقِّ جميع الشعوب في العيش الكريم، والمساواة أمام القانون الدوليِّ في الحقوق والواجبات.

في جعبة كوكلر أكثر من 700 دراسة منشورة، بلغته الأمِّ وباللُّغة الإنكليزيَّة، تتوزَّع على ميادين تخصُّصه العديدة. وتتميَّز طريقة تفلسفه بصرامة لغويَّة قلَّ نظيرها، سواء في تركيباته اللُّغويَّة أم في سرعة إيقاعها - حتى ليخيَّل للمرء أنَّه في ماراتون أفكار فلسفيَة- بل حتى في ضغط compression، لتؤدّي طريقته هذه وظيفتها كوسيط بين الفكر والواقع. وهذا المرور السريع في أسلوب كتابته بين جمل قصيرة لا تتعدَّى بضع كلمات، وجمل تحتلُّ مساحات أطول، نصف صفحة في بعض الأحيان، بفواصلها، ومزدوجاتها، وجملها الإعتراضيَّة، تتوخَّى تعميق الأفكار، وسبر أغوارها، ليتسنَّى للقارئ فهمها واستيعابها.

لعل نظرة إجمالية إلى السيرة الذاتية للفيلسوف النمساوي هانس كوكلر (Hans Köchler)، تُقنع بأنه من المفكرين الغربيين «غير العاديين» بالمعنى الإيجابي للكلمة، فقد أظهر عندما كان شاباً يافعاً حديث العهد بالعمل الأكاديمي استعداداً قوياً لمد اليد إلى ثقافات وحضارات أمم أخرى في مشارق الأرض ومغاربها، واقفاً بذلك في وجه المركزية الأوروبية والغربية في كل تجلياتها وأصباغها، الظاهر منها والمستتر.

يرجع هذا الالتزام الفكري إلى قناعاته الفلسفية والإنسانية بالعدالة والمساواة بين البشر في الحقوق والواجبات ومقاومة الظلم الذي تعرضت له شعوب الأرض من طرف الأوروبيين منذ حركات الاكتشافات الجغرافية، ومنذ سقوط آخر معاقل المسلمين في الأندلس.

وبهذا، يمكن تأطير كوكلر في صف المفكرين الأوروبيين المتشبعين بالنزعة الإنسانية والمدافعين عنها. وحتى لو لم يكن مستشرقاً بالمعنى الدقيق للكلمة، فإنه طوّر منهجه الخاص في دراسة القضايا الإسلامية والتعريف بها في المحافل الدولية والدفاع عنها. كما أنه حاول التأسيس لثقافة حوار مسؤول وجدي بين المسلمين والغرب، قوامه الاعتراف بحقوق المسلمين وممارسة حوار الند للند، من دون شروط مسبقة من طرف الغرب.

لا يصف كوكلر منهجاً واضح المعالم لكيفية بنائه الحوار بين الغرب والمسلمين، لكن باستطاعة المتتبع لفكره والدارس له العثور على هذا البناء من خلال النصوص المختلفة التي نشرها حتى الآن، ومواقفه المبدئية وترحاله في ربوع العالم المسلم شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً.

ولعل أهم ميزة لهذا المنهج هو الحضور الفيزيقي لكوكلر في الكثير من الدول المسلمة، لمعاينة إشكاليات دراسته في الواقع الفعلي للمسلمين، سواء في بؤر التوتر العسكري في البلدان المسلمة (لبنان وسوريا والعراق وليبيا...) أو على شكل لقاءات فكرية جمعته بالعديد من المفكرين المسلمين في كل البلدان المسلمة تقريباً، ودعوته المفكرين المسلمين من مختلف التوجهات الفكرية والعقائدية للمشاركة في محاضرات وندوات ومؤتمرات نظمها في إطار مهمته السابقة كرئيس لقسم الفلسفة في جامعة «إنزبروك» النمساوية أو كرئيس لمنظمة التقدم العالمية التي أسسها في فيينا.

على المستوى العقائدي والثقافي، حلّل كوكلر في العديد من نصوصه أهمية الحوار العقائدي والثقافي بين الغرب والمسلمين. وبالرجوع المنهجي إلى ما يجمع المسيحية والإسلام وما يفرقهما على المستوى العقائدي، عمل كوكلر على التأكيد أن أهم ما يجب القيام به هو الاهتمام أكثر بما يجمع كأساس للتعايش السلمي بين الطرفين، من دون إغفال ما يفرق، لأنه يتضمّن خصوصيات كل جانب من الجانبين، وليس من حق المرء، في نظره، ترك الخصوصيات جانباً، لأنها تساهم في هوية كل من الإسلام والمسيحية على حد سواء. وفي مثل هذه النصوص، استعمل المنهج المقارن في دراساته المختلفة.

إلى ذلك فقد عمل كوكلر على إظهار الدور الفعال الذي أدته الثقافة والحضارة المسلمة في بناء الحضارة الإنسانية الحالية في مختلف الميادين ابتداء من العصور الوسطى. وبحكم احتكاكه المباشر بثقافات العالم المسلم، فإنه قدم ثقافة المسلمين الحالية كثقافة عالمية، داحضاً بذلك أطروحة «صراع الحضارات» بكل ما أوتي من قوة، فالإسلام لا يمثل في نظره خطراً على الغرب، بقدر ما يُعتبر شريكاً في «صُنع» ثقافة عالمية، قوامها الاحترام والاعتراف المتبادل، مذكراً على الدوام بالإرث الإسلامي في شبه الجزيرة الإيبيرية ومناخ التفاهم والتعايش بين الديانات الإبراهيمية الثلاث ومعتنقيها.

علم المبدأ
ILMOLMABDAA

حقول التنظير

تصويبات منهجية لمدوِّنات ميشال شودكيفيتش حول إبن عربي

ـ عبد الباقي مفتاح

سوسيولوجيا التصوُّف

مبتدأ التشكل وسيرورة التمثُّل في العالم الإسلامي

ـ كنزة القاسمي

تصوييات منهجية لمدوَّنات ميشال شودكيفيتش حول إبن عربي

عبد الباقي مفتاح
مفكر إسلاميّ ومحقّق في تراث ابن عربي . الجزائر

تقديم إجمالي

حظِيت أعمال الشيخ الأكبر محيي الدين إبن عربي وتراثه العرفاني الواسع بعناية استثنائية من جانب الدوائر البحثية الغربية وبخاصة من جانب المستشرقين.

وعلى الرغم من أهمية الدراسات والأبحاث والتحقيقات التي دارت حول هذه الأعمال، فقد تخللها الكثير من العيوب المنهجية والتوثيقية؛ وذلك لدواعٍ متعددة. منها ما يتصل بالخلفية الثقافية والإيديولوجية لهذا المستشرق أو ذاك، والتي حكمت بمنطقها الخاص على النصوص التي جرى تناولها.. ومنها ما يعود إلى مشقة فهم اللغة الباطنية والإشارية التي امتازت بها النصوص الأكبرية.. وكذلك تنوَّع المصادر الأصلية والإضافات التي طرأت عليها من جانب المحقِّقين المسلمين بحكم التعاقب الزمني.. ناهيك أخيراً وليس آخراً عن ظاهرة الإستدخال وشروحاتها بحيث غاب التمييز في أحايين شتى بين ما دوَّنه المصنَّف على وجه الدقة وما تلقَّاه الشرَّاح من أفهام ثم دوَّنوه كما لو انه لإبن عربي نفسه.

هذه الدراسة هي أقرب على بيان بيبليوغرافي لما شاب دراسات واحد من أبرز المستشرقين الذين اعتنوا بالشيخ الأكبر وعاينوا أعماله على امتداد حقبة زمنية وازنة، وهو المحقِّق والمستشرق الفرنسي ميشال شودكيفيتش.

تمهيد:

كانت أوّل إطلالة للشيخ الأكبر محمد محيي الدّين بن عربي (560-638 هـ) في الغرب خلال العصر الحديث، كانت سنة 1845 في لايبزيغ الألمانية، عندما نشر المستشرق الألماني غوستاف فلوغل(ت:1870) كتابه «اصطلاحات الصوفيَّة» كتكملة لترجمته لتعريفات الجرجاني. بعد ذلك بأكثر من نصف قرن، وتحديدًا سنة 1901، ترجم المستشرق البريطاني «واير» إلى الإنكليزيَّة «رسالة الأحديَّة»، وترجمها أيضًا العلاَّمة السويدي الرسّام إيفان غوستاف أغيلي(عبد الهادي عقيلي) إلى الإيطاليَّة سنة 1907، وإلى الفرنسيَّة سنة 1910. وهي رسالة في «الوحدة المطلقة» منسوبة خطأ إلى ابن عربي. وبرهن على هذا الخطأ المستشرق الفرنسيُّ العلاَّمة ميشال شودكيفتيش (علي عبد الله) في مقدِّمة مستفيضة لترجمته الممتازة لها التي نشرها في باريس سنة 1982، وبيَّن أنَّ مؤلِّفها الحقيقيَّ هو أوحد الدّين البلياني(ت:686هـ.).

في سنة 1911، نشر المستشرق الإنكليزي رينولــد نيكلسون في لندن ترجمته لـ «ديوان الأشواق» لابن عربي. وفي سنة 1919، أصدر المستشرق السويديُّ هنريك صمويل نيبرج في «لايدن» الهولنديَّة، مقدِّمة طويلة لترجمته أجزاء من ثلاث رسائل هامَّة لابن عربي هي: «إنشاء الدوائر»، و«عقلة المستوفز»، و«التدبيرات الإلهيَّة في إصلاح المملكة الإنسانيَّة». وفي سنة 1931، نشر القسُّ الكاثوليكيُّ المستشرق الإسبانيُّ آسين بالاسيوس باللغة الإسبانيَّة كتابًا جامعًا لدراساته حول ابن عربي بعنوان: «الإسلام المتنصْرَن»، ويتضمّن في قسمه الأوَّل تعريفًا بأهمّ مراحل سيرة ابن عربي. وكان هذا أوَّل عمل في الغرب يعطي بعض الملامح عن شخصيَّته، وعنوانه كاف في الدلالة على المواقف المتعصِّبة المسبقة لكاتبه.

وقبل منتصف القرن العشرين، بدأ اهتمام بعض أساتذة وطلبة الأوساط الأكاديميَّة الغربيَّة بتراث ابن عربي، فكان منهم الباحث المصري أبو العلا عفيفي(ت:1966) الذي اختار سنة 1930 موضوعًا لأطروحته لنيل شهادة الدكتوراه بالإنكليزيَة أشرف عليها نيكلسون عنوانها:«الفلسفة الصوفية لمحيي الدّين بن عربي»، وقد صدرت عام 1938. ثم نشر سنة 1947 تحقيقه وشروحه لـ«فصوص الحكم» لابن عربي. ورغم القيمة الأكاديميَّة المعتَبرة وفق المعايير الغربيَّة لهذين الكتابين، فإنهما من الناحية العرفانيَّة والصوفيَّة الخالصة بعيدان عن الروح الحقيقيَّة للشيخ الأكبر.

وفي الخمسينيَّات من القرن الماضي، أنجز المحقِّق المدقِّق السوريُّ عثمان يحيى (ت:1997) عملاً موسوعيًّا كبيراً قدّمه بالفرنسيَّة أطروحة عنوانها: «تاريخ وتصنيف مؤلَّفات ابن عربي» طبعت في مجلَّدين في دمشق سنة 1964 وترجمها إلى العربيَّة شيخ الأزهر أحمد الطيّب ونشرت في القاهرة سنة2001..

وخلال النصف الثاني من القرن الماضي، تكاثرت في الغرب الدراسات حول ابن عربي وترجمة نصوصه، من قبل المتأثّرين بالشيخين «رنيه غينون» وصاحبه «فالسان» وغيرهما، ومن هؤلاء: المستشرق الفرنسيُّ المتخصِّص في المذهب الشيعيِّ والفلسفة الإشراقيَّة العلاَّمة «هنري كوربان»(ت:1979) في كتابه المشهور:»الخيال الخلاَّق في تصوُّف ابن عربي»، نشره في باريس سنة 1958، وموضوعه جيّد لكن مؤلِّفه من شدّة انغماسه في البيئة الشيعيَّة حاول إلقاء صبغة شيعيَّة على الشيخ الأكبر، وهو في هذه المحاولة خاطئ تمامًا، وهذه المسألة تحتاج إلى تفصيل دقيق ليس هنا موضعه.

ونشير هنا أيضًا إلى كتاب الباحث الياباني «توشيهيكو إيزوتسو»(توفيّ سنة 1993) الذي نشره في طوكيو سنة 1966 وعنوانه «التصوُّف والطاوية» وفيه قارن بين ابن عربي وإمام المذهب العرفانيِّ في الملَّة الصينيَّة خلال القرن السادس قبل الميلاد: «لاو تسا». لكنَّ بحثه هذا شابته نظرته الفلسفيَّة لمجال عرفانيٍّ روحانيٍّ ميتافيزيقيٍّ عالٍ بعيد من متاهات الفكر الفلسفيّ.

وفي سنة 1979، أصدر الأستاذ «اوستان» كتاب «صوفيَّة الأندلس» المتضمِّن ترجمة لابن عربي مع تقديم وتعليقات جيّدة لكتاب «روح القدس في محاسبة النفس» وكتاب «الدرَّة الفاخرة في ذكر من انتفعت به في طريق الآخرة»، ويتضمَّن ترجمة واحد وسبعين وليًّا من الذين صحبهم الشيخ الأكبر في الأندلس والمغرب.

لكنَّ أهمَّ ما ينبغي الوقوف عنده في هذا السياق التاريخيِّ في تقديرين هو الرُّجوع إلى الرسّام السويديِّ العلاَّمة عبد الهادي عقيلي(1869-1917) السابق ذكره، لأنه – في حدود اطّلاعي- هو أوَّل واضع لبصمة الشيخ الأكبر الروحيَّة في الغرب الحديث، ولا أعني بهذه البصمة الحضور العلميَّ الجافَّ، وإنَّما أعني بها الحضور الروحانيَّ العمليَّ الفعّال. فعشق عبد الهادي لاكتشاف الحقيقة منذ بداية شبابه جعله يكتشف الشيخ الأكبر ويتأثَّر به تأثُّرًا عميقًا نظريًّا، ثم ممارسة عمليَّة بانخراطه في الطريقة الشاذليَّة على يد شيخها في مصر الشيخ عبد الرحمن عليش (تـ:1928) الذي كان في التصوُّف والعرفان أكبريَّ المشرب، وقد تعمَّق مشربه هذا خلال صحبته لمرجع العلوم الأكبريَّة في الشام في عصره الأمير عبد القادر الجزائري(ت:1883) مؤلِّف كتاب «المواقف في إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف» في ثلاثة أجزاء، وهو في مواضيعه امتداد لـ»فتوحات» و«فصوص» الشيخ الأكبر. وقد ابتدأت ترجمة أبواب منه إلى الفرنسيَّة سنة 1982 على يد العلاَّمة ميشال شودكيفيتش حيث ترجم 38 موقفًا ترجمة ممتازة، مع مقدِّمة وتعليقات في غاية الجودة. ولقيتْ هذه الترجمة قبولاً كبيراً وتأثيراً ملحوظًا عند المثقَّفين الغربيّين المهتمّين بالإسلام عمومًا والتصوُّف خصوصًا. وظهر هذا الاهتمام بمواصلة ترجمة أبواب أخرى من كتاب «المواقف» من طرف فرنسيين أكبريّين

آخرين، ثمَّ في عام 2000 بذل القسيس الفرنسي «ميشال لاغارد» مجهودًا كبيرًا فترجم جميع المواقف في ثلاثة مجلَّدات ضخمة ختمها بفهارس دقيقة. وخلال السنوات الأخيرة أعاد الترجمة بكاملها الباحث الفرنسي ماكس جيرو (حسين) مع تعليقات كثيرة مفيدة.

وبمباركة وتشجيع من الشيخ عبد الرحمن عليش، تشارك عبد الهادي مع صحفي إيطالي - اعتنق هو أيضًا الإسلام» إنريكو إنساباتو(1878-1963)»- في تأسيس(مجلَّة النادي (بالإيطالية صدرت في القاهرة بين عامي 1904 و1913. وأسس عبد الهادي في باريس سنة 1911 جمعيَّة مهتمَّة بالتراث الصوفيِّ عمومًا، وبتراث ابن عربي خصوصًا، وكان العلاَّمة العارف «رنيه غينون» الشيخ عبد الواحد يحيى) أحد أعضائها البارزين، واشتركا مع ثلَّة من أحسن الباحثين في التراث الروحيِّ في تحرير مجلَّة «العرفان» بالفرنسيَّة ما بين سنتي 1909 و1912. وأثمرت صحبتهما اعتناق «رنيه غينون» للإسلام وانخراطه هو أيضًا في طريقة الشيخ عليش الشاذليَّة. والبذرة الأكبريَّة التي زرعها عبد الهادي نفث الشيخ عبد الواحد يحيى فيها الروح، فربت وتوسَّعت وأثمرت الكثير الطيب.

ويمكن القول – بلا مبالغة في تقديري- أنّ جهود «غينون» مفصلية في التطور الروحي والفكري للعالم الغربي خلال القرن العشرين، فبحوثه وكتبه وآثارها أحدثت في الدراسات الروحية والفكرية في الغرب نقلة هائلة، ارتفعت بها من مستويات متعصبة ومضللة وتافهة ومغلقة، إلى دراسات رائعة وفحوص عميقة وانفتاح على التراثيات الروحية العالمية لمختلف الأمم والأديان.

ولم يكتب الشيخ عبد الواحد يحيى كثيرًا عن التصوُّف الإسلاميِّ وعن عرفان الشيخ الأكبر، باستثناء مقالات وتعليقات عدَّة عن كتب وملاحظات في ثنايا كتبه. لكن كلّ ما في تصانيفه، خصوصًا الحقائق الميتافيزيقيَّة، متطابق مع المشرب الأكبريّ. وفي إطار اهتمام كاتب هذه السطور بترجمة بعض كتب ومقالات الشيخ عبد الواحد يحيى من الفرنسيَّة إلى العربيَّة، ترجمتُ له اثني عشر كتابًا، من بينها كتاب «التصوُّف الإسلامي المقارن» طبع في دار عالم الكتب الحديث بالأردن سنة 2013، ويتضمّن عشرين مقالاً حول الإسلام وحضارته، وحول مسائل هامَّة في التصوُّف الإسلامي، ومعها أربعة عشر تعليقًا حول كتب صدرت حول الإسلام والتصوُّف.

والمشرب العرفانيُّ الأكبريُّ للشيخ عبد الواحد يحيى هو الذي نجده في كتب وبحوث المنتمين إلى اتجاهه الروحيِّ الذين ترجموا رسائل ومقالات وأشعارًا لابن عربي وسلكوا منهاجه العرفاني، وفي مقدّمتهم صاحبه الوفي العلاَّمة العارف الروماني الفرنسي «ميشال فالسان (مصطفى عبد العزيز:-1907 1974)» ومريدوه.

لقد كان للشيخ فالسان دور نظريٌّ وروحيٌّ عمليٌّ فعَّال هو وتلاميذه في توجيه تعاليم الشيخ عبد الواحد يحيى توجيهًا إسلاميًّا خالصًا وفق التصوُّف السنّيِّ النقيِّ والعرفان الأكبريِّ العميق،

مؤكّدين أنّه يمثــّل بحقٍّ صميم الإسلام، ولا مرجعيَّة له سوى القرآن العظيم والشريعة المحمديَّة الثابتة والتربية الروحيَّة التي ورثها الأئمَّة الصالحون من أهل الله من رسول الله -صلى الله عليه وسلم-.

واقتفى تلاميذ الشيخ فالسان منهاجه، وكتبوا الكثير من البحوث، وترجموا العديد من نصوص الشيخ الأكبر، وكان لهم الفضل الأكبر في تقديم العرفان الأكبريِّ بكيفيَّة صحيحة سليمة، وبحمد الله تعالى لا يزال هذا التوجُّه في مزيد إشعاع واتِّساع.

من تلاميذ الشيخ فالسان نلتقي بالعلاَّمة الفرنسيِّ المتخصِّص في التصوُّف عمومًا وفي ابن عربي خصوصًا: ميشيل شودكيفيتش(ت:2020) الذي ذكرنا ترجمته لرسالة الأحديَّة وتصحيحه لنسبة مؤلِّفها، وترجمته لأبواب من كتاب «المواقف « للأمير عبد القادر. كما له حوارات وبحوث ومقالات كلُّها ممتازة، تتميَّز بالدقَّة العلميَّة البالغة، والفهم السديد والاطِّلاع الواسع. وأهمّ ما تتميّز به أنَّه رسّخ فيها المرجعيَّة الإسلاميَّة السنّيَّة الخالصة لعرفان الشيخ الأكبر. وقد أشرف على ترجمة أبواب أساسيَّة من «الفتوحات المكّيَّة» إلى الفرنسيَّة والإنكليزيَّة اشترك فيها أربعة من ألمع وأحسن المتخصِّصين الغربيين في الدراسات الأكبريَّة هم «وليام تشيتيك»، و«جيمس موريس»، و«سيريل شودكيفيتش»، و«دينيس غريل». ونشر الكتاب في دار سندباد في باريس سنة 1988. ثم ألف كتابه:»ختم الولاية» ونشره سنة 1986 بباريس، وقد ترجمه إلى العربيَّة شيخ الأزهر «أحمد الطيّب» بعُنوان «الولاية والنبوَّة عند الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي»، ثمّ أصدر كتابه الثاني الأهمّ الذي عنوانه: «بَحْرٌ بِلاَ ساحل: ابن عربيّ، ٱلكتاب وٱلشّريعة» نشره سنة1992، ويعني بالكتاب القرآن الكريم الذي هو المرجعيَّة الحقيقيَّة لكلّ معارف الشيخ الأكبر. وقد ترجمه «أحمد الصّادقي» إلى العربيَّة، وأصدرته دار المدار الإسلاميِّ سنة 2018.

ولشودكيفيتش ابنته الباحثة المتميّزة السيدة كلود عدَّاس التي ورثت من والدها صرامة الدقَّة العلميَّة، وساهمت بجدٍّ وأسلوب ذكيٍّ في الدراسات الأكبريَّة من خلال مقالاتها المتعدِّدة، وخصوصًا في أطروحتها الممتازة للدكتوراه حول سيرة الشيخ الأكبر ونشرتها سنة 1989 بعنوان:»ابن عربي أو البحث عن الكبريت الأحمر»، واختصرَته في كتاب لطيف عنوانه: «ابن عربي والسفر بلا عودة» نشر سنة 1996. وقد ترجم أحمد الصادقي الأطروحة إلى العربيَّة، ونشرت الترجمة دار المدار الإسلاميِّ سنة 2014 بعنوان: «ابن عربي.. حياته وفكره».

تصويبات وملاحظات حول كتب شودكيفيتش

لا شكَّ عند كلِّ منصف في أنَّ كتب ومقالات الأستاذ الفرنسي ميشال شودكيفيتش وابنته الأستاذة كلود عدّاس حول ابن عربي، خصوصًا والتصوُّف عمومًا، هي من أحسن البحوث

موضوعيَّة ووضوحًا وعمقًا ودقَّة. والأخطاء الطفيفة جدًّا لا تنقص شيئًا من قيمتها العلميَّة الممتازة. وفي هذه السطور سأذكر ما لاحظتــُه من هذه الأخطاء. وقد كنتُ راسلت شودكيفيتش في شأنها إثر صدور الكتب التي سنأتي على ذكرها، فكان منصفًا ومتواضعًا جدًّا في الإقرار بها.

-1 كتاب «خاتم الأولياء»[1]

- ص-17السطر36: وفاة ابن العربي يوم 28 ربيع الثاني 638 هـ. (16 نوفمبر 1240)- :هذا التاريخ ذكره المَقــَّري في «نفح الطيب». لكن غالب المترجمين للشيخ- ومنهم المِؤرّخ أبو شامه الذي حضر جنازته- مجمعون على أنَّ يوم وفاته هو يوم 22 ربيع الأول638هـ.

- ص-42آخر سطر: سنة وفاة الحكيم الترمذي هي 285هـ. هذا غير صحيح. وإنما توفيّ نحو سنة 320هـ. والدليل على أنَّه كان حيًّا بعد سنة 317هـ. هو ذكره في كتابه «أسرار الحج» لنزع القرامطة الحجر الأسود من الكعبة وذهابهم به إلى بلادهم. وذكر ابن حجر العسقلاني في كتاب «لسان الميزان»(جزء5ص308) أنَّ الأنباريَّ سمع الحديث من الحكيم الترمذيِّ سنة318هـ.

- ص96: التهميش1: سنة وفاة الشيخ أبي مدين:594هـ.: هذا خطأ متفشٍّ قديمًا وحديثًا عند غالب من تكلَّموا عن الشيخ أبي مدين. لكن ابن عربي أعطى في عنوان الباب 556 من «الفتوحات» السنة الصحيحة لهذه الوفاة، وهي سنة 589هـ.

- ص109: الكلام عن ترتيب أبواب الفصوص: لمَّا كتب المؤلِّف هذا الكتاب، لم يكن قد صدر حينذاك كتابنا «مفاتيح فصوص الحكم» الذي فيه بيان لأسرار ذلك الترتيب. وفيه أيضًا بيان للمفاتيح القرآنيَّة لبعض فصول الفتوحات الستَّة، وبعض الكتب الأخرى للشيخ، ولهذا لم يذكر في كتابه هذا- ولا في مقدِّمته للكتاب الذي أشرف عليه المتضمِّن ترجمات لبعض أبواب الفتوحات، المنشور في دار سندباد سنة -1988 علاقات أبواب الفتوحات- لاسيما أبواب الفصلين الرابع والخامس- مع سور القرآن.

- ص-116 سطر22: الأقطاب الخمسة والعشرون هم الأنبياء الخمسة والعشرون المذكورون في القرآن. وأعطى الشيخ أسماء لهم من حيث قطبيَّتهم لزمانهم، وما بين قوسين نذكر أسماءهم في القرآن. قال الشيخ في الباب 14 من الفتوحات:[وأما أقطاب الأمم المكمّلين في غير هذه الأمة ممن تقدمنا بالزمان، فجماعة ذُكرت لي أسماؤهم باللسان العربيِّ، لما أشهدتهم ورأيتهم في حضرة برزخيَّة، وأنا بمدينة قرطبة في مشهد أقدس. فكان منهم المفرق(آدم)، ومداوي الكلوم(إدريس)، والبكاء(نوح)، والمرتفع(إلياس)، والشفاء(إبراهيم)، والماحق(إسحاق)، والعاقب(يعقوب)، والمنحور(إسماعيل)،

[1]- خاتم الأولياء للشيخ محيي الدين إبن عربي – تحقيق ميشال شودكيفيتش- دار غاليمار – باريس- 1986.

وشجرالماء(موسى)، وعنصرالحياة(عيسى)، والشريد(يوسف)، والراجع(يونس)، والصانع(داود)، والطيار(سليمان)، والسالم(أيوب)، والخليفة(هارون)، والمقسوم(شعيب)، والحي(يحيى)، والرّامي(زكريا)، والواسع(اليسع)، والبحر(ذوالكفل)، والملصق(لوط)، والهادي(هود)، والمصلح(صالح)، والباقي سيدنا محمد (ص). فهؤلاء المكملون الذين سموا لنا من آدم (ع) إلى زمان محمد (ص)].

- ص127: سطر10/9: القطبية التي قال الشيخ عنها أنّ بإمكان النساء نيلها، هي قطبيَّة بعض المقامات، كالتوكُّل أو الصبر، أو قطبيَّة منطقة من جهات الأرض. أمّا مقام الخليفة قطب الزمان الواحد الفرد فهو مخصوص بالرجال وحدهم.

- ص-170 سطر23: كتاب»الجواهر» للشعراني خلاصة للفتوحات: هذا غير صحيح. ففي الفتوحات ما لا يحصى من المسائل والمعارف التي لا وجود لها في «الجواهر». فلا وجود في كتاب «اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر» إلَّا لمقتطفات من «الفتوحات» تتعلَّق بالعقائد فقط. وحتى في هذا الجانب العقائديِّ أغفل الشعراني العديد من المسائل الأساسيَّة في المذهب العرفانيِّ العميق للشيخ الأكبر، لأنَّه أراد من كتابه أن يكون مقبولاً عند علماء الظاهر..

- ص-176 سطور5...10: لا وجود بعد الشيخ الأكبر لوارث محمدي كامل: هذا لا يَسَلِّم به الكثير من شيوخ الطريق، حتى المحبّون للشيخ. وبعضهم يقول: إنَّما ختميَّته المحمّديَّة المخصوصة به كونه ظهر بالمعارف ظهورًا لا يسبقه فيه أحد، ونال من الوراثة الأحمديَّة أعلى مقام. لكن هذا لا يعني أنّ بعض أكابر الأولياء الذين أتوا بعده وسيأتون ليسوا ورثة محمديّين بكيفيَّة مباشرة، بل هم من كُمّل الورثة المحمديين. والله أعلم.

- ص-179 آخر سطر من التهميش: وفاة الجيلي سنة832هـ: الصحيح في تاريخ وفاته هو سنة 826هـ. توفيّ في قريته التي نشأ فيها، وهي تسمّى»أبيات حسن» التابعة لوادي سرْدد من أرض مدينة «زبيد»، باليمن .

- ص-184 سطر7: شارح «رسالة الأنوار» لابن العربي هو عبد الكريم الجيلي: هذا غير صحيح. وإنما هو لشارح مجهول. فأسلوب الشارح بعيد جدًّا عن أسلوب الجيلي. وفي الشرح أخطاء كبيرة لا يمكن أن يقترفها العارف الجيلي، وأوضح دليل أنّ كاتبها قال في خطبة شرحه-أي بضعة سطور قبل المقدّمة-:»ولقد رأيته- رضي الله تعالى عنه- في الينبوع الكبير سنة تسع وثمانين وثمانمائة، وأنا مسافر من البيت الحرام...». أي أنّ الشارح رأى في المنام الشيخ ابن العربي سنة 889هـ. أي أنّ الشارح كان حيًّا في هذه السنة بعد وفاة الجيلي بنحو 63سنة.

- ص-192 سطر17: ترجم المؤلِّف كلمة «الكشف الخيالي» التي استعملها الشيخ بكلمة «hallucinations». وهذا خطأ واضح. فالكشف الخيالي هو كشف صحيح بواسطة القوَّة المصوِّرة، وهو بعيد جدًّا عن «الهلوسات» الوهميَّة عند بعض المرضى.

- من صفحة193إلى صفحة 201: في هذه الصفحات ترجم المؤلِّف شرحًا لـ«رسالة الأنوار» لابن عربي، وهي – كما سبق قوله- لشارح مجهول. ففي تقسيم مراحل السلوك عبر المراتب السفليَّة للوجود، من خلال الفقرات التي ذكرها الشيخ لهذه المراحل، توجد أخطاء تابَع فيها «شودكيفيتش» الشارح من دون أنْ يتفطّـن لأخطائها. والتفصيل في ما يلي:

- كلام الشيخ عن كشف أسرار الأحجار والنباتات والحيوانات، كلُّه تابع لفلك التراب. وبعده قال الشيخ:[ثم بعد ذلك يُكشف لك عن سريان الحياة السببيَّة في الأحياء...الخ](ص-196 سطر10...13). وهنا يبدأ خطأ الشارح ومترجمه «شودكيفيتش»، حيث ظنّا أنَّ هذا الكلام يعني دخول السالك إلى السماء الثانية. وقال «شودكيفيتش» إنّ الشيخ لم يقل في هذه الرسالة عن السماء الأولى شيئًا(ص-193 سطر12). والصحيح هو أنّ كلام الشيخ المذكور لا يتعلَّق بالسماء الثانية، وإنما يتعلَّق بفلك الماء الذي هو سبب الحياة في الأحياء، وفلكه يتلو مباشرة فلك التراب السابق، خلال عروج السالك.

فبداية من هذه الجملة وما بعدها، إلى قول الشيخ:[رفع لك عن مراتب العلوم النظريَّة.... الخ] (أي كلّ الترتيب الذي ذكره»شودكيفيتش» من صفحة196 سطر11 إلى صفحة201 سطر10 هو ترتيب خاطئ، لأنَّه قفز فيه مباشرة من فلك التراب إلى السماء الثانية، حيث ظنَّ أنَّ كلَّ الفقرات السابقة التالية لفلك التراب راجعة للسماء الثانية. فالترتيب الصحيح لهذه الفقرات هو كما يلي:

- بعد كلامه عن فلك الماء، قال الشيخ: [وإن لم تقف مع هذا رُفِعَـت لك اللوائح اللوحيَّة.... واللطيف كثيفًا، وما أشبه ذلك]. يعني به فلك الهواء في دائرة الزمهرير. وهنا أيضًا أخطأ «شودكيفيتش» عندما ظنّ أنّ المقصود باللوائح اللوحيَّة هو ما يظهر من اللَّوح المحفوظ(ص197 سطر10). والصحيح هو أنَّ السالك دخل هنا إلى فلك الهواء، فلا يزال تحت فلك القمر، بعيدًا جدًّا جدًّا عن اللَّوح المحفوظ فوق العرش المحيط. فاللوائح اللوحيَّة هي ما يلوح من صفات النفس في صراعها مع الهوى، في مرتبة فلك الهواء. فالنفس هي لوح جزئيٌّ أصله من الروح المنفوخ من النفس الكليَّة التي هي اللَّوح المحفوظ. يقول الشيخ في إشارته لهيجان الهوى في لوح النفس في بداية الباب273 من الفتوحات المتعلِّق بسورة المسد(وعنوانه: في معرفة منزل الهلاك للهوى والنفس)، حيث يظهر أبو لهب رمزًا للهوى المهلك، وامرأته رمزًا للنفس الأمّارة بالسوء:

هلاك الخلق في الرّيح إذا ما هبّ في اللوح

ولاذ بـــــغـــير مولاه إله الجسم والـروح

- وقول الشيخ بعد ذلك:[وإن لم تقف مع هذا رفع لك نور متطاير الشرر...لم تصبك آفة]: هنا دخل السالك إلى فلك النار أو الأثير.

- ثم قال الشيخ:[وإن لم تقف معه رفع لك عن نور الطوالع.... وأنّ الطرق كلَّها مستديرة، وما ثمّ طريق خطّيّ، وغير ذلك ممّا تضيق هذه الرسالة عنهُ]: هذه الفقرة الطويلة كلها تتعلق بالسماء الثانية، حيث فـلك القمر.

- فكلّ هذه الفقرات اعتبرها الشارح و«شودكيفيتش» تابعة للسماء الثانية، وفي ذلك خطأ واضح. فبداية كلام الشيخ عن السماء الثانية تبدأ بعد هذه الفقرات عند قوله:[فإن لم تقف معه رفع لك عن مراتب العلوم النظريَّة... وسبب من ترك الكون عن مجاهدة وعن لا مجاهدة، وغير ذلك ممّا يطول شرحه].

-2 كتاب «محيط بلا ساحل»[1]

- ص-23 سطر17: شطر بيت الشعر:»والسبع المثاني حقيقة أمري»، هو من قصيدة للشيخ محمد بلقائد التلمساني (1911-1998) شيخ الطريقة الهبريَّة الدرقاويَّة الشاذليَّة. والشطر الأوّل لهذا البيت هو:»فواتح السور تـُعرَف باسمي». ونظم الشيخ هذه القصيدة خلال بداية شبابه، ولم يكن حينها مطـّـلِعًا على نصوص وأشعار ابن عربي. فقول «شودكيفيتش» أنّ ذلك صدى لقوله:»أنا القرآن والسبع المثاني»، غير صحيح.

- ص-35 سطر15: مؤلف كتاب «سلوة الأنفاس» هو»عبد الحي الكتاني»:هذا غير صحيح، وإنما المؤلف لهذا الكتاب هو للشيخ أبي عبد الله محمد بن جعفر بن إدريس الكتاني(-1345 1274 هـ / 1857 – 1927م). أمّا عبد الحي الكتاني فقد توفيّ سنة 1962.

- ص-69 سطر6: ذكر»شودكيفيتش» رمزيَّة للعدد 35 كحاصل ضرب السبعة في الخمسة. لكن الأهمّ هو أنَّه مجموع 28 مع السبعة، أي عدد المنازل الفلكيَّة مع السماوات السبع. والعدد 28 هو أيضًا عدد الحروف، وعدد مراتب الوجود كما فصّلها الشيخ في الباب 198 من الفتوحات.

- ص-91 سطر5: الباب272:»منزل تنزيل التوحيد»: الصحيح هو : منزل تنزيه التوحيد.

- ص -93 سطر-72:3 درجة عدد البسملة بحساب الجمل الصغير: هذا صحيح. لكن حيث أنّ الكلام متعلِّق بسورة المسد التالية لسورة الإخلاص التي لها «منزل تنزيه التوحيد»، فيمكن اعتبار العدد72متعلّقًا بها، حيث أنّ عدد حروفها مع بسملتها هو 72. كما يمكن اعتبار هذا العدد عدد

[1]- ميشال شودكيفيتش- محيط بلا ساحل – دار لاساي- باريس- فرنسا – 1992.

الكلمات من سورة الناس - التي ابتدأ بها الشيخ منازل سور القرآن- إلى كلمة»بسم الله» من سورة المسد، مع اعتبار كلمات البسملة في كلِّ سورة.

- ص-97 سطر31...33: قول»شودكيفيتش»أنّ العددين 24 و6 راجعان لحروف الآيتين الأولى والثانية من سورة قريش، يحتاج إلى تقويم. فمراد الشيخ من كلامه على سفر الأبدال السبعة، هو التنبيه على علاقتهم بالكواكب السيارة السبعة خلال سيرهم في الشتاء والصيف عبر البروج الشتويَّة والصيفيَّة، ودلالة ذلك في مجال المعرفة الإلهيَّة هو أنَّ المعرفة المتعلِّقة بالذات مناسبة للصيف حين تشرق شمس الذات بلا سحاب، ومعرفة مرتبة الألوهـيَّة مناسبة للشتاء... فالعدد 24 – في علم الفلك التراثي-هو عدد أقسام البروج الصيفيَّة(9 للسرطان8+للأسد7+ للسنبلة). والعدد6 هو عدد أقسام البروج الشتويَّة(3 للجدي+ 2 للدلو+ 1 للحوت). ولكلِّ قسم حكم في العالم يدوم ألف سنة، أي يومًا واحدًا من أيام الاسم «الربّ»، وهو الاسم الوحيد الظاهر في سورة قريش.

- ص-104 سطر7:كتاب «إشارات القرآن في عالم الإنسان»، كنت بحمد الله شرحته بتمامه، وطبع في دار نينوى بدمشق سنة؛ وأدرجته أيضًا في كتاب «شروح على التفسير الإشاري لابن عربي(أربعة مجلَّدات، طبعت في دار عالم الكتب الحديث في الأردن سنة2017).

- ص-105 سطر18: كتاب «مشاهد الأسرار القدسيَّة» كنت بحمد الله حقَّقته وأضفت إليه مقدِّمته التي كانت مفقودة ومنفصلة عنه، وكتبت عليه شرحًا مفصلاً ، مبيّنًا مفاتيحه القرآنيَّة الخفيَّة. وقد طبعته دار الكتب العلميَّة في لبنان سنة2010.

- ص109: السور التي ذكرها(الكهف/مريم/الحج/المؤمنون) أنّها هي التي ترجع إليها بعض جُمل من أبواب كتاب «العبادلة»، غير مُسَـلّـم. لأنّ بالإمكان إرجاع تلك الجمل إلى سور أخرى قد تكون هي الأنسب لها. وقد كتبت شرحًا كبيراً مفصَّلاً لكلِّ أبواب هذا الكتاب مبيّنًا مرجعيَّتها القرآنيَّة، وطبع في دار نينوى بدمشق سنة2022.

- ص109...117:كلامه حول كتاب «التجلّيات»: كتبتُ بحمد الله كتابًا كبيراً هو «الشرح القرآني لكتاب التجلّيات»، وبيّنتُ فيه مرجعيَّة تلك التجلّيات (عددها 109) إلى آيات من سورة البقرة. وقد طبع في دار عالم الكتب الحديث في الأردن سنة2017.

- ص-117 سطر12: رقم التجلّي83: الصحيح هو الرقم 82.

- ص-118 سطر20/ التهميش رقم46 ص192:كأنّ المؤلِّف يشير إلى قول من قال إنّ أبواب المنازلات متناسبة مع فواتح السور النورانيَّة أو سورها، وهو نفسه ما قاله «شارل أندري جليس» في بحث له. وهذا خطأ. وقد بيّنّا الترتيب الصحيح لهذه الأبواب في بحث خاصٍّ، وفي كتاب «شروح على التفسير الإشاري لابن العربي».

- ص-122آخر سطر: الباب405 في الفتوحات يرجع في فصل المنازلات إلى سورة «يس» : هذا غير صحيح، بل يرجع إلى سورة القصص، وبالضبط إلى الآية57:»أو لم نمكّن لهم حرما آمنا يُجبى إليه ثمرات كلّ شيء رزقا من لدنّا». أمّا المنازلة المناسبة لسورة «يس» فلها الباب 446 من الفتوحات.

- ص-187 سطر17: قوله إنّ «حافظ» وزراء المهدي هو عيسى- عليه السلام- غير مُسَلـّم؛ لأنَّ الشيخ قال في الباب366 إنَّهم يُقتلون كلُّهم إلاَّ واحدًا منهم. ومن المعروف أنّ عيسى عندما ينزل في آخر الزمان لا يموت مقتولاً، وإنما يموت ميتة طبيعيَّة، ويُدفن مع رسول الله- صلى الله عليه وسلم- في مقامه الشريف بالمدينة المنوّرة. والرّاجح أنّ هذا «الحافظ» الوزير التاسع هو الخضر- عليه السلام-، وهو الذي ذكر الشيخ اسمه مباشرة بعد ذكره لقتل الوزراء الآخرين، الذين لهم علاقة روحيَّة مباشرة بفتية الكهف وكلبهم الحارس لهم.

-3 كتاب «ابن عربي أو البحث عن الكبريت الأحمر»[1] لكلود عدّاس

طبعة أولى سنة 1989

- صفحة -89 سطر24: سنة 594 توفيّ الشيخ أبو مدين: سبق بيان أنَّ هذا خطأ متفشٍّ قديمًا وحديثًا عند غالب من تكلَّموا عن الشيخ أبي مدين. لكن ابن عربي أعطى في عنوان الباب 556 من الفتوحات السنة الصحيحة لهذه الوفاة، وهي سنة 589هـ.

- ص-91 سطور:5...19: هذا الكلام عن إمكانيَّة تعدُّد الشيوخ عند المريد لا يصحّ إلاَّ بالنسبة إلى صحبة التبرّك، أمَّا صحبة التربية والترقية فلا تكون إلاَّ مع شيخ واحد. وهذا ما صرّح به الشيخ في آخر الباب 181 من الفتوحات، وهو في معرفة مقام الشيوخ، فقال:[والأصل أنه كما لم يكن وجود العالم بين إلهين، ولا المكلف بين رسولين مختلفي الشرائع، ولا امرأة بين زوجين، كذلك لا يكون المريد بين شيخين إذا كان مريد تربية. فإن كانت صحبة بلا تربية فلا يبالي بصحبة الشيوخ كلّهم، لأنه ليس تحت حكمهم، وهذه الصحبة تسمَّى «صحبة البركة»، غير أنه لا يجيء منه رجل في طريق الله].

- ص-102 سطور25....30:حول وجود ورثة محمديين كُمّل بعد الشيخ الأكبر: تنظر الملاحظة السادسة حول كتاب «خاتم الأولياء» لـ»شودكيفيتش».

- ص-105 التهميش الثالث: سنة وفاة الحكيم الترمذي: تنظر الملاحظة الثانية حول كتاب «خاتم الأولياء» لـ»شودكيفيتش».

- ص112: الكلام عن زوجات الشيخ: يمكن إضافة ما ذكره الشيخ في كتابه»الأجوبة العربيَّة في شرح النصائح اليوسفيَّة»(طبعة دار الكتب العلميَّة- لبنان- سنة-2010ص.217) عن زواجه من أخت ملك كبير. لكنه لم يذكر من هو هذا الملك، ولا زمان ولا مكان هذا الزواج. ومن الرّاجح أن

---

[1]- كلود عدَّاس- إبن عربي أو البحث عن الكبريت الأحمر- ط1 – 1989 – نشر خاص.

تكون هي التي سمّاها بـ»خاتون أمّ جنان» في المبشرة التي ذكرتها الكاتبة في صفحة110. ويبدو من اسمها أنّها من عائلة ملوك السلاجقة، وتزوّجها خلال إقامته الطويلة في الأناضول.

- ص113: الكلام عن إمكانيَّة نيل المرأة مقام القطبيَّة: نعم هذا صحيح بالنسبة إلى قطبيَّة مقام من المقامات؛ أمّا مقام الخليفة القطب الغوث الفرد فلا يكون إلاَّ للرجال. وهذا ما صرّح به العديد من أئمَّة القوم.

- ص-113 سطر17:قول فاطمة بنت ابن المثنى للشيخ:»أنا أمّك الإلهيَّة ونور أمّك الترابيَّة»، ترجمتها الكاتبة هكذا:

«Je suis ta mère spirituelle et la lumière de ta mère charnelle»

وهذه ترجمة غير صحيحة، لأنّ «نـــُور» هو اسم أمّ الشيخ. وهو الخطأ نفسه الذي وقع فيه هنري كوربان لمّا ترجم هذه الجملة في كتابه»الخيال الخلاَّق عند ابن عربي». فالترجمة الصحيحة هي:

« Je suis ta mère divine et “Nour” ta mère charnelle»

- ص-137 سطر5:»بعض أهل الكفر»: يوجد خطأ مطبعي لهذه الجملة. والصحيح هو: «بعض أهل الفـكـر». فالشيخ الأكبر لا يكفِّر أبدًا أحدًا منتسبًا إلى الإسلام.

- ص-141 سطر 15: قول الشيخ في كتابه «روح القدس» عن ابن الصائغ أنه من «المحدّثين وهو صوفي، وهذا من الأعجوبات: محدّث صوفي، كبريت أحمر»، لا يعني أنه بلغ في العرفان الصوفيِّ درجة «الكبريت الأحمر» كما ظنـّته المؤلّفة، وإنما يعني أنّ من النادر أنْ تجد شخصًا جامعًا في الوقت نفسه للتخصُّص في علم الحديث مع سلوك التصوُّف. فعبارة «كبريت أحمر» تعني في الكلام الجاري: الحالة النادرة، أي كندرة الكبريت الأحمر.

- ص148: يبدو من كلام الكاتبة عدم التمييز الدقيق بين أرض الحقيقة التي خصَّص الشيخ لها الباب الثامن من الفتوحات(وقد شرحنا هذا الباب في آخر كتاب»الحقائق الوجوديَّة الكبرى في رؤية ابن العربي)، والأرض الإلهيَّة الواسعة التي تكلَّم الشيخ عنها في الباب351 المتعلِّق بسورة الأحزاب، وتوسّع في بيانها في الباب355 المتعلّق بسورة العنكبوت الذي عنوانه:»في معرفة منزل السبل المولّدة وأرض العبادة واتساعها وقوله تعالى: يا عبادي إنّ أرضي واسعة فإيَّاي فاعبدون- العنكبوت:-56»، وفيه يقول:[إنّ أرض بدنك هي الأرض الحقيقية الواسعة التي أمرك الحقّ أن تعبده فيها....الخ]. فأرض السمسمة، أو أرض الحقيقة التي خصّص لها الباب الثامن، هي بالأخصّ عبارة عن عالم الخيال الواسع المتصل والمنفصل. وهي شعبة من شُعَب الأرض الحقيقيَّة الإلهيَّة الأوسع التي هي أرض بدن الإنسان».

- ص172: منزل النور الذي دخله الشيخ، هو منزل سور»ص»، الذي خصَّص الشيخ له

الباب346 المتعلِّق بمنزل سورة «ص» في فصل المنازل: «في معرفة منزل سرّ صدق فيه بعض العارفين فرأى نوره كيف ينبعث من جوانب ذلك المنزل». ويعـني بالسرّ حرف «ص» الذي يعتبره الشيخ رمزاً لأمور عدة، من أهمّها الصدق. وفي تعريفه له في الباب الثاني قال:»الصاد حرف شريف*** والصاد في الصاد أصدق». وعنوان منازلة هذه السورة في كتاب «التراجم» عنوانها :»ترجمة انبعاث نور الصدق». وكلامه في الباب 346 عن الفرق بين الأجسام والأجساد مرجعه للآية 34من سورة»ص»:[ولقد فتنّا سليمان وألقينا على كرسيّه جسدا ثمّ أناب].

- ص-308 سطر22: السورة التي تجلَّت له في حلب هي سورة «الإخلاص»: هذا غير صحيح، وإنما هي سورة «الزمر» التي تكرّر فيها ذكر الإخلاص، لأنّ الباب الذي ذكر الشيخ فيه هذه الواقعة هو الباب345 من الفصل الرابع، فصل منازل السور من الفتوحات، وهو الباب المتعلّق بسورة الزمر. أمَّا منزل سورة الإخلاص فله الباب272. لكن الكاتبة معذورة في هذا الخطإ، لأنها لمّا كتبت هذا الكتاب لم تكن تعلم أنّ أبواب الفصل الرابع - التي عددها -114 راجع إلى سور القرآن، لكل باب سورة، انطلاقًا من الباب 270 المتعلق بسورة «الناس»، وصعودًا حسب ترتيب السور في المصحف إلى الباب 383 المتعلق بالفاتحة.

- ص310: قول الكاتبة إنّ زينب بنت الشيخ كانت قادرة على إصدار الفتاوى وهي لا تزال رضيعة: في هذا الكلام مبالغة كبيرة. فالشيخ لم يذكر ما وقع لها بطريق خرق العادة إلَّا مرّة واحدة فقط. ولم يكن ذلك عادة لها بتاتًا، ولهذا غشي على جدّتها لمّا سمعت كلامها الغريب. بل ربمّا هي نفسها نطقت بما لم تكن واعية به.

- ص-319 سطر20: قول الكاتبة إنَّ الشيخ في آخر حياته فضّل ذكر «لا إله إلا الله» على ذكر الاسم الأعظم «الله»: هذا غير صحيح. نعم بيّن الشيخ في الباب464 الخاص بحال قطب هجّيره «لا إله إلا الله»، ما تتميّز به كلمة التوحيد من معنى لا يوجد في الاسم المفرد «الله». لكن هذا لا يعني بتاتًا أنّ ذكرها أفضل من ذكره. ونصوص الشيخ في أفضليّة الذكر باسم الجلالة الجامع»الله» كثيرة جدًّا في الفتوحات، ورسالة الأنوار وغيرها. ينظر هذا مثلاً في الأبواب التالية من الفتوحات: الباب 142 وفيه يقول:[وقال صلى الله عليه وسلم:»لا تقوم الساعة حتى لا يبق على وجه الأرض من يقول: الله الله»، فما قيّده بأمر زائد على هذا اللفظ، لأنه ذكر الخاصّة من عباده، الذين يحفظ الله بهم عالم الدنيا، وكل دار يكونون فيها، فإذا لم يبق في الدنيا منهم أحد لم يبق للدنيا سبب حافظ يحفظها الله من أجله، فتزول وتخرب]... وفي الباب 361:[... وما في فوائد الأذكار أعظم فائدة منه...]... وفي الفصل الرابع من الباب371 :[وهو الذكر الأكبر الذي قال الله فيه: «ولذكر الله أكبر»-العنكبوت:-45. فما قال الرسول- صلى الله عليه وسلم- من يقول: «لا إله إلا الله». فهذا الاسم هو هِـجّير هذا الإمام الذي يُقبَضُ آخرًا -أي: آخر قطب خليفة- ، وتقوم السّاعة، فتنشق السماء. فإنّ هذا وأمثاله كان العَمَد، لأن الله ما أمسكها إلَّا من أجله أن تقع على الأرض]... وفي

الباب 463 الذي خصصه لمعرفة الاثني عشر قطبًا الذين يدور عليهم عالم زمانهم، يقول عنهم: [وهِـجّـيرهم - أي ذكرهم الدائم المتواصل- واحد وهو: «الله الله»، بسكون الهاء وتحقيق الهمزة، ما لهم هِجّير سواه].

- ص335: قول الكاتبة إنَّ السلطان نفى الشيخ عز الدّين إلى مصر مخالف لما قاله مؤرِّخون آخرون، وهو أنَّ السلطان لم ينف عز الدّين، بل عزّ الدين هو الذي خرج مغاضبًا عليه، واستعطفه السلطان، فلم يقبل منه عزّ الدين والتحق بمصر.

4 - كتاب «ابن عربي والسفر بلا عودة»[1]

- ص45: قول الكاتبة إنَّ الشيخ أكّد على أنَّ أهل التصريف في ديوان الأولياء هم من الأفراد الملاميَّة: لا أعرف نصًّا قال الشيخ فيه هذا الكلام. بل العكس هو الصحيح بالنسبة إلى الأفراد الذين قال عنهم في الباب73: [ولا عدد يحصرهم...وهم رجال خارجون عن دائرة القطب]. بينما المنضوون ضمن دوائر القطب لهم طبقات محصورة العدد، وأهل كلّ طبقة أيضًا لهم عدد لا يزيد ولا ينقص في كلِّ زمان، حسبما فصّله الشيخ في هذا الباب 73. ويمكن لبعضهم أن يكونوا من الملاميَّة، كما يمكن ألَّا يكونوا منهم.

- ص-57السطر قبل الأخير: «دخل الشيخ إلى أرض الله الواسعة سنة 1190»: التاريخ الصحيح هو آخر سنة 1193، أو بدايات سنة 1194م/590هـ. حسبما ذكره الشيخ في الباب351 من الفتوحات. وقد ناقضت الكاتبة نفسها، فعادت إلى ذكر هذه الواقعة في صفحة 59 فجعلتها سنة 1193. وعن هذه الواقعة ووجوب التمييز بين أرض الخيال الواسعة وأرض البدن الأوسع، يرجع إلى ما سبق ذكره في الملاحظة الثامنة حول كتابها السابق.

- ص85:تقول الكاتبة إنّ كلمة»هباء» نسبها الشيخ إلى حديث نبويّ: هذا غير صحيح، وإنما نسبها إلى عليٍّ بن أبي طالب- رضي الله عنه-، وذلك في الباب السادس من الفتوحات حيث يقول عن الهباء:[وهذا هو أوّل موجود في العالم وقد ذكره علي بن أبي طالب - رضي الله عنه- وسهل بن عبد الله- رحمه الله- وغيرهما من أهل التحقيق أهل الكشف والوجود].

5 - ترجمة أبواب من «الفتوحات المكّيّة لابن عربي»[2]

الملاحظات التالية لا تتعلَّق إلَّا بالفصل الثامن من هذا الكتاب، الذي ترجم فيه الأستاذ العلَّامة الكبير دنيس كريل فقرات من الباب الثاني من «الفتوحات»، في علم الحروف، وهي ترجمة ممتازة كسائر ترجماته وبحوثه.

---

[1]- كلود عدَّاس- إبن عربي والسفر بلا عودة – دار لاساي – باريس – فرنسا – 1996.

[2]- أبواب من الفتوحات المكِّية – مجموعة باحثين – إشراف: ميشال شودكيفيتش – دار سندباد دمشق – 1988.

- ص -440 السطر قبل الأخير: عدد أفلاك البرودة واليبوسة هو 88. هذا هو العدد المذكور بالفعل في مطبوعات الفتوحات، نقلاً من مخطوط قونيه. لكن الحساب الصحيح يعطي العدد:38، وهو العدد المذكور في نسخة بايزيد.

- ص-449 السطر20: قوله: «ورأس الباء»- بنقطة واحدة في أسفلها-: هذا هو الحرف المذكور بالفعل في مطبوعات الفتوحات، لكن الصواب الذي لا ريب فيه هو:»رأس الـياء»- بنقطتين في أسفلها-، وهو المذكور في نسخة بايزيد.

- ص-451 السطر18/17:أفلاك الملائكة تسعة، وأفلاك الجن عشرة: الصواب هو العكس، أي: أفلاك الجن تسعة، وأفلاك الملائكة عشرة.

- ص-499 الملحق رقم162: قال الكاتب إنّ بين آدم ومحمد- عليهما الصلاة والسلام- 78000سنة: لم يقل الشيخ هذا، وإنما قال إنّ هذه مدّة دورة الزمان، أي مدّة حكم البروج الاثني عشر في العالم، أي مدّة دورة واحدة لفلك البروج. أمّا المدّة الرمزيَّة بين آدم ومحمد - عليهما الصلاة والسلام- فهي سبعة آلاف سنة، وهي التي ذكرها الشيخ في نصوصه الأخرى، حيث يقول إنّ آدم خـُلق عند مطلع برج السنبلة الذي حكمه 7000 سنة، وبُعث النبي- صلى الله عليه وسلم- عند مطلع برج الميزان التالي للسنبلة.

- ص-629 سطر15: يتساءل الكاتب: من هو هذا المحقِّق الذي ذكر كلمة «الإنسان الأزلي»؟ الجواب هو العارف الكبير ابن العريف الصنهاجي في خطبة كتابه «محاسن المجالس»، في قوله الذي كرَّره الشيخ في الفتوحات، واستشهد به في بداية الباب الثالث:[ليس بينه وبين العباد نسَب إلاَّ العناية، ولا سبب إلاَّ الحُكم، ولا وقت غير الأزل]. فقوله: «ولا وقت غير الأزل»، يشير به إلى الإنسان الأزلي، أي عينه الثابتة في الأزل قبل وجوده الخلقي المقيّد.

- ص-622 رقم223 في السطر5: الحروف التي يتساءل عنها الكاتب هي الحروف الواقعة في آخر كل كلمة أخيرة من السور، بداية من حرف «ن» في آخر الفاتحة، ونزولاً حسب ترتيب السور، وانتهاء بحرف «س» من سورة الناس.

- ص-624 رقم245: إنما اعتبر الشيخ حرف «ن» آخر الحروف، من حيث أنَّها آخر الحروف المقطعة الفاتحة للسور، وأولها فاتحة البقرة: «الم». وهي أيضًا آخر حرف من الفاتحة، وهي آخر حرف من لفظة «سين»، وحرف «س» هو آخر حرف في القرآن.

قائمة المصادر والمراجع

1. أبواب من الفتوحات المكِّية – مجموعة باحثين – إشراف: ميشال شودكيفيتش – دار سندباد دمشق – 1988.
2. خاتم الأولياء للشيخ محيي الدين إبن عربي – تحقيق ميشال شودكيفيتش- دار غاليمار – باريس- 1986.
3. كلود عدَّاس- إبن عربي أو البحث عن الكبريت الأحمر- ط1 – 1989 – نشر خاص.
4. كلود عدَّاس- إبن عربي والسفر بلا عودة – دار لاساي – باريس – فرنسا – 1996.
5. ميشال شودكيفيتش- محيط بلا ساحل – دار لاساي- باريس- فرنسا – 1992.

سوسيولوجيا التصوُّف
مبتدأ التشكل وسيرورة التمثُّل في العالم الإسلامي

كنزة القاسمي
أستاذة علم الاجتماع والأنثروبولوجيا جامعة ابن زهر /أغادير- المغرب

ملخّص إجمالي

التصوُّف في كلِّ الديانات، هو أحد أشكال التديُّن التي تتباين طقوسها وأفكارها ومواقفها الأيديولوجيَّة من مجتمع إلى آخر، ومن ديانة إلى أخرى، وكذا من محدِّدات فترة حضارية معينة.

ومن معاينتنا الإجمالية لما يمكن أن نسميه بـ "الإجتماع الصوفي" في المجتمعات العربيَّة والإسلاميَّة - من ظاهرة الزهد التعبُّديِّ البسيط، إلى ظاهرة التصوُّف الفلسفيِّ الوجوديِّ، ثم بصورة خاصة التصوُّف الطرقيِّ الذي يحتلُّ مكانة هامَّة على المستويين السياسيِّ والأيديولوجيِّ ... نلاحظ تباينًا في المفاهيم والمواقف والتمثَّلات والأدوار ...

تسعى هذه الدراسة الى بيان مواضع المفارقة والمشاركة في اجتماعيات التصوف في الفضاء الإسلامي، كما تعرض الى الأنماط المتعددة التي انطوت عليها تلك الاجتماعيات، وأثر ذلك كله على التنوّع الذي امتازت بها الظاهرة الصوفية في عالمنا.

* * *

مفردات مفتاحيَّة: أنثروبولوجيا التصوف- الزهد- التصوُّف- الطرقيَّة- المجتمعات الإسلاميَّة- التديُّن.

تمهيد:

عرف التصوُّف مسارات عديدة في العالم الإسلاميِّ، كما عرف مجموعة من الطقوس والأفكار والممارسات، التي تباينت من محطة سوسيوتاريخيَّة إلى أخرى. فقد بدأ على شكل زهد وتعبُّد بسيط في عهد الخلافة الراشدة، لينتهي به الوضع في عصر المثاقفة وبعد الفتوحات واحتضان الدولة الإسلاميَّة لمختلف الثقافات والأجناس، إلى تصوُّف وجوديٍّ محمَّل بمفاهيم ودلالات ذات بعد ثوريٍّ حينًا، وانعزاليٍّ حينًا آخر. وبعد تصديره إلى دول مجاورة انتقل من تصوُّف فلسفيٍّ ثوريٍّ إلى تصوُّف طُرُقيّ.

1 – التصوُّف في المجتمعات المسلمة، من البدايات التعبُّدية إلى المفاهيم وجوديَّة:

كانت البدايات الأولى للتصوُّف، كأحد أشكال التديُّن، عبارة عن "زهد" مرتبط بالعقيدة الدينيَّة في ظلِّ إسلام يتأسَّس على الشعائر والعبادات، ولا علاقة له بالتفلسُف المتعدِّد المرجعيَّات للحضارات المجاورة.

وقد اتَّخذ الزهد منحى سلوكيًّا يرتكز على المغالاة في التقشُّف والصوم والصلاة، لكنَّه بعد مقتل الخليفة عثمان بن عفان، واندلاع الاقتتال الدمويِّ بين المسلمين، لأسباب سياسيَّة لا تخلو من مصالح قبليَّة، انتقل إلى مرحلة تبنّي الموقف من الصراع السياسيِّ عبر معارضة هذا الاقتتال، وعدم الانخراط فيه، والحياد عنه، فكانت النتيجة عزلة اجتماعيَّة وسياسيَّة مع الإبقاء على الممارسة التعبُّدية السالف ذكرها.

بعد انتهاء عهد الخلافة الراشدة، وترسيم الانتقال إلى الدولة الأمويَّة التي واصلت توسيع المجال الحضاريِّ والثقافيِّ والجغرافيِّ، الذي اتَّسم بالمثاقفة عبر ضمِّ شعوب الحضارات المجاورة إلى رقعة الحضارة الإسلاميَّة، لوحظ نوع من الاستبداد السياسيِّ والاقصاء الإثنيِّ كتوجُّه مركزيٍّ للفئة الحاكمة.

ضمن هاته المحطَّة، انتقل الزهد كتديُّن تعبُّديٍّ محايد في مرحلة أولى، ومعارض عبر العزلة السياسية في مرحلة ثانية، إلى الانخراط الواضح في المعارضة السياسيَّة للعنصريَّة الإثنيَّة، وتراكم الثروات لفئة تشكِّل الأقليَّة، مقابل تفقير الأغلبيَّة، وضمنها النخبة المثقَّفة. فكانت هذه النقلة من المسمَّى «زهدًا» إلى المسمى «تصوُّفًا»[1]، ظاهرة تدينيَّة في العالم الإسلامي رافقت التحوُّلات الجذريَّة على المستوى السياسيِّ والاجتماعيِّ والثقافيِّ، شملت احتضان الأمبراطورية الإسلاميَّة لتعدُّدٍ ثقافيٍّ وإثنيٍّ، وسيادة شروط اجتماعيَّة وسياسيَّة مستجدة رافقها غليان فكريٌّ يستمدُّ مرجعيَّاته من الثقافات المستدمَجة عبر الفتوحات الإسلاميَّة ودخول إثنيَّات متنوِّعة[2]. وتدريجًا، بدأت تظهر ملامح «التصوُّف» كظاهرة تديُّنيَّة تكتسي أبعادًا ترتبط بالمعارضة الفلسفيَّة للمقدَّسات الرسميَّة من

[1]- حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجزء الثاني، دار الفارابي، 1985، بيروت، لبنان، صص 151-152
[2]- أحمد أمين، ظهر الإسلام، الجزء الثاني، دار الكتب العلمية، 2004، بيروت، لبنان، ص 47.

فهم للعقيدة إلى الممارسة السياسيَّة السائدة. بل أصبح مواقف أيديولوجيَّة[1] و فلسفيَّة تنزاح عن تلك المقدَّسات لتعارضها وتتبنى البديل منها.

وقد رسم التصوُّف في تحوُّله هذا مسارين:

- **المسار الأول**: مرتبط بإعادة تأويل القرآن الكريم لأجل تقديم أفهام جديدة تتماشى مع مرجعيَّاتهم الفكريَّة.

- **المسار الثاني**: مساوق للأول، وهو التعبير عبر الرفض والمعارضة لواقع اللاَّعدالة الاجتماعيَّة والاستبداد السياسيِّ، متَّخذًا أشكالاً متباينة من التعبير، ولكن لم يغب الوعي الفلسفيُّ ذو الأصول الأجنبيَّة، والذي تمرَّد على الوعي الرسميِّ، ليبدع سبلاً جديدة للانعتاق.

مع نهاية القرن الثاني الهجري، واستمرار امتداد الأمبراطوريَّة الإسلامية، اكتسب التصوُّف، كأحد أشكال التديُّن المرتبط بالعقيدة الإسلاميَّة، ثلاثة أبعاد إضافيَّة:

- **البعد الأول**: تمثَّل في العمل للقضاء على العصبيَّة القبليَّة المترسِّخة في الدولة الإسلاميَّة، منذ عهد الأمويين، تجاه عامَّة المواطنين اللذين كانوا آنذاك يسمّون بـ «الرَّعيَّة» في مقابل مفهوم «الرَّاعي» الذي هو الحاكم، أو الفئة الحاكمة.

- **البعد الثاني**: تبنَّى العمل على تجاوز الطابع الثيوقراطيِّ للدولة الحاكمة، حيث اعتبر الخليفة ممثِّلاً لله على الأرض.

- **البعد الثالث**: ارتبط بترسيخ تأثير مرجعيَّات الإثنيَّات ذات الأصول الأجنبيَّة، والتي تمَّ احتضانها بالدولة الإسلاميَّة عبر الفتوحات.

من هنا، يتبيَّن أنَّ التصوُّف كأحد أشكال التديُّن المرتبط بالحضارة الإسلاميَّة في أحد محطَّاتها، قد ربط العقيدة بالموقف الأيديولوجيِّ المعارض سياسيًّا وممارسة، والمؤسِّس لمواقف فكريَّة تنظيريَّة عبر التأويلات المستجدَّة المعارضة، أو عبر ما كانت تنتجه الشطحات الصوفيَّة من أفكار وتعابير غريبة عن المعتاد في الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة.

2 – التصوُّف الثوريّ:

إذا كان المواطن مهمَّشًا مظلومًا في المنظومة الرسميَّة السائدة، فإنَّ التوجُّه لدى المتصوِّف ذي الأصول الأجنبيَّة آنذاك، قد عمل على إعادة الاعتبار لذلك الإنسان عبر مجموعة من الآليَّات، منها خلق تعاليه على الذات المحسوسة ليجعله يرتقي عبر مفاهيم مثل «الفناء في الله»، و«الحلول»، و«وحدة الوجود»، ويتمُّ ذلك عبر روحانيَّات تسبقها تنقية الروح والذات من الشوائب المرتبطة بالمسمَّى ذنوبًا سياسيَّة واجتماعيَّة.

[1]- حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، المرجع أعلاه ، صص (154-155)

في هذا السياق، حاول أبو يزيد البسطاميُّ، أحد المتصوِّفة المعروفين من القرن الثالث الهجريِّ، الوصول إلى «الاتحاد» عبر مفهوم «الفناء»، حتى أنَّه في أحد شطحاته الصوفيَّة، سُمع وهو يردِّد:

«سبحاني ما أعظم شأني»[1]، إلى غيرها من العبارات الغريبة عن الثقافة الإسلاميَّة آنذاك.

لقد رفض المتصوِّف واقعه الاجتماعيَّ والسياسيَّ، فتمرَّد عليه، ولكنه لم يستطع أن يغيِّر منه عمليًّا، فأنتج فكرًا يضادُّه مفاهيميًّا، بل خلق عبره عوالم متعالية على الواقع وعلى الأفهام البسيطة السائدة، وهو ما جعل البعض يعتبرها «ثورة عدميَّة» لا ترقى إلى إحداث تغيير حقيقيٍّ على أرض الواقع.

فمحاولة الهروب من الواقع جعله يخضع ذاته لتمارين التنقية لكي يحسَّ بإمكانيَّة تحقيق تجارب «الاتحاد والحلول»، حيث يفقد الوعي أحيانًا، ويعيش تجارب روحانيَّة فريدة من نوعها، هي تجارب وجوديَّة لا يفهمها إلَّا من يعيشها...فأنتج عبر هاته التجارب ومن خلالها تصوُّرات ومفاهيم اعتُبرت شطحات صوفيَّة حينًا وتفلسُفًا حينًا آخر، كما اعتبرت تديُّنًا خاصًّا بفئة المتصوِّفة في ذلك العصر...

وإذا كان مفهوم «الفناء في الله» هو معتقد أبي يزيد البسطاميِّ الذي عكس موقفه من أحداث عصره، فإنَّ مفهوم «وحدة الوجود» هو معتقد حسين بن منصور الحلَّاج (309-244 هجريَّة)[2]، وعبره نشر معتقده في كون الله هو الحقيقة الوحيدة في الكون، وهي المتجلِّية عبر مجموعة من الوقائع، ومقولته المشهورة: «أنا الحق» تعكس معتقده السالف ذكره.

كما تبنى الحلَّاج مفهوم «الحب الإلهيِّ» كمعتقد انتهى به إلى مفهوم آخر هو «الفناء في الله»، ثمَّ «وحدة الوجود»، ثمَّ «وحدة الديانات»، فها هو يقول:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته

و إذا أبصرته أبصرتنا[3]

كما نجده يقول:

والله ما طلعت نفسٌ ولا غـربت إلَّا وحبـكَ مقـرونٌ بأنفـاسي

ولا خلـوتُ إلى قـوم أحدّثهـم إلَّا وأنتَ حديـثي بين جلَّاسي

[1]- عبد الرحمان البدوي، شطحات الصوفية، الجزء الأول، دار النشر وكالة المطبوعات، 1976، الكويت، ص 30.

[2]- أحمد أمين، ظهر الإسلام، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص 55.

[3]- Sami Ali, Poèmes Mystiques d'Al Hallaj, Albin Michel, Spiritualités vivantes, 1998, Paris, p. 115.

ولا ذكرتُــك محــزونًا ولا فــرحًا إلاَّ وأنــتَ بقلـبي بين وسواسي

ولا هممتُ بشرب الماء من عطشٍ إلاَّ رأيت خيالاً منكَ في كاسي[1]

وعليه، يمكننا اعتبار أنَّه خلال فترة المثاقفة والغليان الفكريِّ الحرِّ، و بعد توسُّع الأمبراطوريَّة الإسلاميَّة واحتضانها لإثنيَّات ومرجعيَّات فلسفيَّة عديدة ومتنوِّعة، فقد انخرط التصوُّف كأحد أشكال التديُّن بالحضارة الإسلاميَّة، وأبدع مفاهيم ومعتقدات، شكَّلت عودة التديُّن إلى العالم الداخليِّ للإنسان، أثناء تجربة روحانيَّة فريدة من نوعها، تُعاش ولا تُحكى تفاصيلها الدقيقة، فهي تجربة روحانيَّة تبدأ مساراتها عبر تنقية الروح والبدن من شوائب الخطايا التي يمكن أن تمسَّ بالآخر، كيفما كان، وتبدأ عمليَّة التنقية للروح عبر الخلوة و التأمُّل والتعبُّد والتفكُّر والابتعاد عن الإساءة أو المشاركة فيها، لتصل إلى الإحساس بالنقاء والارتقاء الروحانيِّ الذي يؤدّي إلى إبداع مفاهيم ومعتقدات روحانيَّة، علاقتها بالواقع المحسوس والفرد من عامَّة الناس، تتلخَّص في رفض الواقع المعيش، حيث تسود اللاَّعدالة الاجتماعيَّة التي يرفضها المتصوِّف ولا يتواطأ مع داعميها، بل يتعالى عبر روحانيَّات تعيد في نظره الاعتبار للإنسان/الفرد، من خلال تجارب الحلول والفناء ووحدة الوجود ووحدة الأديان...

بذلك نخلص إلى أنَّ التصوُّف ما بين القرنين الثاني والخامس الهجريين)، أسَّس تديُّنا ينتمي إلى العالم الإسلاميِّ الحديث العهد بالتوسُّع والمثاقفة، فارتبط بالواقع السياسيِّ عبر رفضه ومعارضة مقدَّساته، ومن ثمَّ أنتج مفاهيم تنزاح عن ذلك الواقع لتؤسِّس البديل الذي يعيد الاعتبار للفرد/ المواطن، في ظلِّ منظومة لم تنصفه، فكانت مفاهيم ومعتقدات المتصوِّف المفكِّر المتديّن الذي يبدع الجديد بحثًا عن مفهوم جديد للعدالة عبر التماهي مع السماء في ظلِّ تجربة روحانيَّة فريدة، لكنها لم تكن وحيدة، بل تعدَّدت التجارب الصوفيَّة في ظلِّ هذا المنحى، فكلُّ متصوِّف أنتج وأبدع على حدة، لكن معظمهم التقى عند براديغم المعارضة السياسيَّة.

خاتمة:

نلاحظ في مجتمعنا المغربيِّ اليوم، انتشار الزوايا والأضرحة وتعدُّد الطرق الصوفيَّة، كما نلاحظ انتشار ظاهرة زيارة هاته الأضرحة وإقامة المواسم حولها، حيث يشارك الأعلام ووجهاء المجتمع في تسييسها.

وعندما طرحنا السؤال على عيِّنة من المحتفلين حول الزوايا والأضرحة، تباينت الأجوبة، لتكشف لنا عن تباين الرؤى واختلاف المرجعيَّات والأهداف...

فحقَّ لنا طرح السؤال حول خصوصيَّة التصوُّف الطرقيِّ اليوم في المغرب ومدى علاقته بالتصوُّف النظريِّ الفلسفيِّ المتحدَّث عنه آنفًا بالمشرق، والإجابة في بحث آخر.

[1]- نفس المرجع، ص 76.

لائحة المصادر والمراجع

1. أحمد أمين، ظهر الإسلام، الجزء الثاني، دار الكتب العلميَّة، 2004، بيروت، لبنان.
2. حسين مروة، النزعات الماديَّة في الفلسفة العربيَّة الإسلاميَّة، الجزء الثاني، دار الفارابي، 1985، بيروت، لبنان.
3. حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربيَّة، دار الجيل، 1987، بيروت، لبنان.
4. سامح عاطف الزين، الصوفيَّة في نظر الإسلام، دار الكتاب اللبناني، 1985، بيروت، لبنان.
5. عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفيَّة، الجزء الأول، دار النشر وكالة المطبوعات، 1976، الكويت.

الإنكليزية:

1. Badaoui, L'humanisme dans la pensée arabe, in revue Studia Islamica, N° VI, Larose, 1950, Paris, France.
2. Ali Sami, Poèmes mystiques d'al-hallag, traduits et présentés, éd. Albin Michel, Spiritualités vivantes, 1998, Paris, France.
3. F.M. Pareja et autres, Islamologie, Imprimerie Catholique, 1957, Beyrouth, Liban.
4. Kanza Kassimi, Des manifestations de la libre pensée dans le monde arabo-musulman, Presses universitaires de Bordeaux, Lille, France, 2009.
5. -Nicholson, The tarjuman al-aswaq, a collection of mystical odes, 1911, London.

علم المبدأ
ILMOLMABDAA

الميتافيزيقا ـ لوجيا

في إمكان (مفهمة) الفلسفة والحكمة والعرفان علميّاً

حسن عجمي

الميتافيزيقا ـ لوجيا
في إمكان «مفهمة» الفلسفة والحكمة والعرفان علميّاً

حسن عجمي أستاذ الفلسفة في جامعة ولاية أريزونا . أميركا

ملخّص إجمالي:

تحاول هذه الدراسة مجاوزة الشائع من المفاهيم في ميادين الفلسفة والحكمة الإلهيَّة والعرفان؛ وأما الغاية من ذلك فهي تشييد نطاقات مفاهيميَّة مستحدثة قصد إقامتها ضمن حقولها العلميَّة المناسبة لهويتها. ولكي تُنجز هذه المحاولة على نحو يلبّي غايتها، فقد أسَّست منهجها على الفرضيَّة التالية: بالإمكان صياغة مناهج جديدة تهدف إلى تحليل ودراسة المفاهيم الميتافيزيقيَّة علميًّا، من خلال التأسيس لمفاهيم ومصطلحات جديدة من قبيل الفلسفالوجيا والحكمالوجيا والمعرفالوجيا والعرفانلوجيا. وإذا كانت الميتافيزيقا هي الفضاء الذي يتَّسع لهذه الحقول جميعاً، فإن الفلسفالوجيا التي نفترض أنها تؤسِّس لبناء هذا المشروع الفلسفيِّ والعلميِّ، هي المبتدأ الذي منه سيجري تعريف الحكمة والمعرفة والعرفان من خلال معادلات فلسفيَّة وعلميَّة. لذا فإن تعريف الفلسفالوجيا يدخل كنموذج كليٍّ في ما نذهب إليه. ومن هذا النحو يمكن القول - على سبيل المثال - أنَّ معنى الفلسفالوجيا وهويَّتها هو عبارة عن كلمة مركَّبة من "الفلسفة" و"لوجيا" بمعنى عِلم. فهي، إذن، عِلم الفلسفة.

من هذا المنطلق، تهدف الدراسة إلى تقديم الفلسفة علميًّا، وتسعى إلى طرح نظريَّات فلسفيَّة وعلميَّة قابلة للاختبار. أما القاعدة المنهجية التي ستحكم على عمليات الإختبار فهي تقوم على صوغ نظريَّاتها الفلسفيَّة من خلال معادلات رياضيَّة كسبيل لا تنقصه الدقة في اختبارها وضمان علميَّتها.

* * *

مفردات مفتاحيَّة: الميتافيزيقا الفلسفالوجيا – علم الفلسفة – المعرفة- الإعتقاد- الواقع – الحكمة – العرفان.

تمهيد:

يعرِّف أفلاطون المعرفة بأنَّها اعتقاد صادق مُبرهَن عليه[1]. وفي إطار الفلسفالوجيا فهو تقديم هذه النظريَّة الفلسفيَّة على أنَّها معادلة رياضيَّة وهي التالية: المعرفة = الاعتقاد × صدق الاعتقاد (أي مطابقته للواقع) × البرهنة على صدق الاعتقاد. هذا يعني أنَّ من الممكن تقديم هذه النظريَّة في المعرفة بوصف كونها معادلة تقول بأنَّها تساوي الاعتقاد مضروبًا رياضيًّا بالصدق (أي مطابقة الواقع)، والمضروب رياضيًّا بالبرهنة على صدق الاعتقاد. وفي ضوء هذه المعادلة تجري دراسة فضائل هذا الطرح العلميِّ المعادلاتيِّ لنظريَّة أفلاطون. وبهذا فهو طرح علميٌّ مُعبرَّ عنه من خلال معادلة رياضيَّة من الممكن اختبارها، كما أنَّه طرح فلسفيٌّ في آن.

1. غاية الفلسفالوجيا:

تتغيَّا الفلسفالوجيا دراسة فضائل المعادلات الفلسفيَّة والعلميَّة التي تبنيها. مثل ذلك التالي: بما أنَّ المعرفة = الاعتقاد × صدق الاعتقاد × البرهنة على صدق الاعتقاد، إذن متى ازداد الاعتقاد بمعتقد معيَّن، وازداد احتمال صدق هذا الاعتقاد وازدادت البراهين المقبولة على صدقه، فحينها تزداد درجة المعرفة وإلَّا تناقصت. وبذلك، فإنَّ تقديم الفلسفالوجيا لنظريَّة أفلاطون على أنَّها معادلة رياضيَّة يفيد بأنَّ المعرفة مسألة درجات؛ أي أنَّها من الممكن أن تزداد أو تتناقص. وعليه، فإنها تنجح في التعبير عن كون المعرفة مسألة درجات تزيد أو تنقص. وهذا النجاح هو دليل على مشروعيَّة الفلسفالوجيا ومنفعتها. وبما أنَّ المعرفة = الاعتقاد × صدق الاعتقاد × البرهنة على صدق الاعتقاد، إذن نستنتج رياضيًّا أنَّ الاعتقاد = المعرفة ÷ صدق الاعتقاد والبرهنة على صدقه، وصدق الاعتقاد = المعرفة ÷ الاعتقاد والبرهنة عليه، والبرهنة على صدق الاعتقاد = المعرفة ÷ الاعتقاد وصدقه. وبذلك ثمة أنواع متعدِّدة ومختلفة من المعرفة منها على سبيل المثال: - **أوَّلًا:** معرفة مبنيَّة على الاعتقاد وازدياد درجته (أي معرفة على أساس الاعتقاد الراسخ)، وإن تناقَصَ صدق الاعتقاد أو تناقصت البراهين على صدقه.

- **ثانيًا:** معرفة مكوَّنة من تزايد احتمال صدق الاعتقاد، وإن تناقص الاعتقاد والبرهنة عليه.

- **ثالثًا:** معرفة متشكِّلة من تزايد البرهنة على صدق الاعتقاد، وإن تناقص الاعتقاد واحتمال صدقه.

وهكذا تستطيع الفلسفالوجيا التعبير عن تنوُّع المعارف كما سبق أن أشرنا إلى نظريَّة أفلاطون بوصفها معادلة رياضيَّة فلسفيَّة قابلة للاختبار. وعلى أيِّ حال، إن لم تكن المعرفة متنوّعة على

[1]- **Plato: Complete Works. 1997. Hackett** -

النحو السابق، فحينذاك تصبح المعادلة الرياضيَّة الفلسفيَّة المُعبِّرة عن نظريَّة أفلاطون معادلة كاذبة لأنَّها تتضمَّن التنوُّع المعرفيَّ السابق. وهذا الأمر يجعلها قابلة للاختبار على ضوء الواقع (أي على ضوء وجود التنوُّع المعرفيِّ السابق أو عدم وجوده)، وهذا سيمكِّنُها بالتالي من أن تكون معادلة علميَّة. وفق هذا المنهج، تحوِّل الفلسفالوجيا النظريَّات الفلسفيَّة إلى نظريَّات علميَّة قابلة للاختبار من خلال تقديم تلك النظريَّات الفلسفيَّة على أنَّها معادلات رياضيَّة. ومن جهة أخرى، فإن تنوُّع المعارف على النحو السابق قد يعزِّز احتمال صدق نظريَّة أفلاطون.

مثلٌ على تنوُّع المعارف هو نظريَّة الأوتار العلميَّة التي تشكِّل معرفة بالفعل رغم عدم إمكانيَّة اختبارها اليوم. ويعتقد العديد من العلماء بصدق هذه النظريَّة التي تؤكِّد أنَّ الكون يتكوَّن من أوتار وأنغامها، مع أن العلماء لم يتمكَّنوا بعد من اختبارها علميًّا، وبذلك تتناقص البراهين العلميَّة على صدقها، ولكن هذا لم يمنع العديد من الفيزيائيين من الاعتقاد بصدقها[1]. من هنا، فإنَّ المعرفة المتكوِّنة من مضامين نظريَّة الأوتار إنما هي معرفة قائمة على الاعتقاد الراسخ (وغير القابل للشكِّ بها حاليًّا)، وإن تناقصت آليَّات البرهنة على صدقها. وبذلك تشكِّل هذه المعرفة نوعًا معيّنًا من المعارف يختلف عن المعرفة المتكوِّنة على أساس امتلاك براهين علميَّة قويَّة دالَّة على صدق الاعتقاد؛ كالمعرفة المتكوِّنة من نظرية آينشتاين النسبيَّة التي يمتلك العلماء أدلَّة علميَّة على صدقها لتمكّنهم من اختبارها علميًّا. إذ من البيِّن أنَّ نظريَّة النسبيَّة قد تمّ اختبارها والبرهنة على صدقها. على سبيل المثال لا الحصر: اختبار أنَّ الزمن يتسارع أو يتباطأ على أساس سرعة الأجسام الماديَّة، فإن تسارع الجسم الماديُّ (كأن تتسارع سرعة الطائرة) يؤدّي إلى تباطؤ الزمن بالنسبة إلى الجسم المتسارع[2]. من هنا، تشكِّل هذه النظريَّة معرفة متكوِّنة من البرهنة على صدق الاعتقاد بمضامينها فتشكِّل معرفة مختلفة عن معرفة نظريَّة الأوتار التي لم تُختبرَ علميًّا ولم يُبرهَن على صدقها. بالإضافة إلى ذلك، تطرح الفلسفالوجيا نظريَّاتها الفلسفيَّة الخاصَّة وتقدِّمها على أنَّها قابلة للاختبار وعلميَّة بفضل صياغتها على أنَّها معادلات رياضيَّة. فمثلاً، من منطلق الفلسفالوجيا، يمكن تحليل الحضارة على أنَّها المعادلة الرياضيَّة التالية: الحضارة = إنتاج المعارف × إنتاج العدالة. ولكن المعارف كامنة في الفلسفات والعلوم والآداب والفنون والأديان (فإن لم تصدق معتقداتها في عالَمنا الواقعيِّ صدقت في أكوان ممكنة مختلفة ما يجعلها معارف بتلك الأكوان)، بينما العدالة تتضمَّن بالضرورة الأخلاق والحريَّات والمساواة (فبزوال الحريَّة والمساواة والأخلاق يخسر الإنسان إنسانيَّته ما يشكِّل غيابًا جوهريًّا للعدالة). وبذلك تتضمَّن المعادلة السابقة أنَّ الحضارة هي المُنتِجة للفلسفات والعلوم والآداب والفنون والأديان والأخلاق والحريَّات والمساواة. ولذلك، إن وُجِدت حضارة بلا

[1]- Brian Greene: The Elegant Universe: Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory. 2000. Vintage Books.

[2]- Albert Einstein: Relativity: The Special and General Theory. 2010. Dover Publications.

عنصر من تلك العناصر (أي بلا فلسفات وعلوم وآداب وفنون وعدالة إلخ)، فحينها تكون معادلة الحضارة السابقة معادلة كاذبة. من هنا، من الممكن اختبار هذه المعادلة بما يجعلها علميَّة. ولكن لا حضارة بلا علوم وفلسفات وآداب وفنون وأديان وأخلاق وعدالة. لذا، فمعادلة أنَّ الحضارة = إنتاج المعارف × إنتاج العدالة، هي معادلة صادقة. هكذا الفلسفالوجيا منهج في صياغة النظريَّات الفلسفيَّة القابلة للاختبار كصياغة أنَّ الحضارة = إنتاج المعارف × إنتاج العدالة.

2. الكون بوصفه مادَّة وعالم مجرَّد:

من فضائل الفلسفالوجيا المقترحة قدرتها على التوحيد بين المذاهب الفلسفيَّة المتصارعة وحلِّ الإشكاليَّات والخلافات الفلسفيَّة حيال تحليل المفاهيم وتفسير الظواهر، وذلك بفضل اعتمادها على صياغة النظريَّات من خلال معادلات رياضيَّة. مثل ذلك تحليل الكون وتفسيره على أنَّه ماديٌّ ومثاليٌّ في آن من خلال المعادلة الرياضيَّة التالية: الكون = المادي × المثالي. فبما أنَّ الكون = المادي × المثالي، إذن من الطبيعيِّ والمتوقَّع أن تنجح النظريَّات العلميَّة التي تحلِّل الكون وتفسِّره على أنَّه ماديٌّ كأن يكون متكوِّنًا من ذرَّات ماديَّة، ومن الطبيعيِّ والمتوقَّع أيضًا أن تنجح النظريَّات العلميَّة التي تحلِّل الكون وتفسِّره على أنَّه مثاليٌّ كأن يكون متكوِّنًا من معلومات مجرَّدة (كما يقول الفيزيائي جون ويلر)[1] أو معادلات رياضيَّة مجرَّدة (كما يصرُّ الفيزيائي ماكس تغمارك)[2]. هكذا تنجح معادلة الكون = المادي × المثالي في تفسير لماذا تنجح النظريَّات العلميَّة الماديَّة والمثاليَّة معًا رغم اختلافها. وبذلك تكتسب هذه المعادلة الفلسفالوجيَّة فضيلة امتلاك قدرة تفسيريَّة ناجحة ما يدلُّ على صدقها.

وبما أنَّ المعادلة تقول إنَّ الكون = المادي × المثالي، إذن هذه المعادلة تتضمَّن المذهبيْن المادي والمثالي معًا فيصدق بالنسبة إليها المذهب الفلسفيُّ والعلميُّ الماديُّ ويصدق أيضًا المذهب الفلسفيُّ والعلميُّ المثاليّ. وبذلك توحِّد هذه المعادلة بين المذهبيْن المادّيِّ والمثاليِّ فتحلّ الخلاف الفلسفيَّ والعلميَّ بينهما. من هنا، تتفوّق الفلسفالوجيا في مقدرتها على التوحيد بين المذاهب المختلفة والمتنافسة، فحلُّ الخلافات الفلسفيَّة والعلميَّة يتمُّ بفضل طرح نظريَّاتها من خلال معادلات رياضية تمامًا كطرحها لمعادلة أنَّ الكون = المادي × المثالي. وهذه المعادلة الفلسفالوجيَّة هي معادلة علميَّة لإمكان اختبارها. فبما أنَّ الكون = المادي × المثالي، إذن إن لم تنجح النظريَّات العلميَّة الماديَّة ولم تنجح النظريَّات العلميَّة المثاليَّة أيضًا، فحينئذٍ معادلة الكون =

[1]- **James Gleick: The Information. 2011. Pantheon Books**

[2]- **Max Tegmark: Our Mathematical Universe. 2014. Knopf**

المادي × المثالي معادلة كاذبة. وبذلك من الممكن اختبار هذه المعادلة ما يجعلها علميَّة. ولكن في النظريَّات العلميَّة الماديَّة والمثاليَّة معًا تبدو الرؤية ناجحة وبهذا المعنى تكون المعادلة صادقة.

لمَّا كانت الفلسفالوجيا هادفة إلى إنتاج الفلسفة علميًّا، فإنَّ بمستطاعها تحليل المفاهيم وتفسير الظواهر من خلال معادلات رياضيَّة قابلة للاختبار بطبيعتها. من هذا المنطلق، تعرِّف الفلسفالوجيا الحكمة والمعرفة علميًّا فتصوغ مصطلحيْن جديديْن هما الحكمالوجيا والمعرفالوجيا. الحكمالوجيا عِلم الحكمة بينما المعرفالوجيا عِلم المعرفة. والحكمة والمعرفة مرتبطان بالضرورة في ما بينهما. فالحكمة تتضمَّن المعرفة لأنَّها تعبير عن المعارف بينما المعرفة تفضي إلى الحكمة، لأنَّ المعرفة هي فنُّ صياغة المعتقدات الممكنة التي من ضمنها الحكمة الحاكية عن المعارف.

3. الحكمالوجيا فنُّ التعبير عن المعارف:

الحكمالوجيا كلمة مُركَّبة من "الحكمة" و"لوجيا" بمعنى عِلم، وبذلك تعني عِلم الحكمة. تدرس الحكمالوجيا الحكمة بهدف إيضاح معانيها ودلالاتها وأدوارها. وضمن هذا السياق، تعرِّف الحكمة بأنَّها فنُّ التعبير عن المعارف والمعاني، وذلك باختصار ما يتضمَّن أنَّ الحكمة فنُّ اختصار المعاني والمعارف. بكلامٍ آخر، الحكمة هي فنُّ التعبير عن العلوم والفلسفات والثقافات بعبارات مُختصَرة.

مثلٌ على ذلك، ما يرد في معنى الحكمة على لسان صاحب نظريَّة النسبيَّة بقوله إنَّ "الله لا يلعب بالنرد"[1]. إذا نظرنا إلى هذه الشذرة الحكميَّة سوف نجد أنَّها تعبرٌ عن معارف ومعانٍ علميَّة دقيقة من خلال عبارة قصيرة. ما يدلُّ على أنَّ الحكمة هي فنُّ التعبير عن المعارف والمعاني باختصار. وبذلك تكون حاصل إنتاج المعرفة والمعنى، ذلك لأنَّها تنشأ بعد ظهور النظريَّات والنماذج العلميَّة والفلسفيَّة، وتصوغ تلك النماذج والنظريَّات بعبارات مُختصَرة متضمِّنة المعاني والمعارف الجوهريَّة ضمن النماذج والنظريَّات الفلسفيَّة والعلميَّة. فحكمة أينشتاين "الله لا يلعب بالنرد" تعبرٌ عن إحكام وإتقان القوانين الطبيعيَّة وبأنَّها حتميَّة وليست احتماليَّة. ولذا، فإنَّ الله مُنظِّم الكون وخالقه لا يلعب بالنرد المحكوم بالاحتمالات. ثمَّ إنَّ التعبير عن أنَّ قوانين الطبيعة حتميَّة وليست احتماليَّة يحيل إلى نظريَّة ميكانيكا الكمِّ القائلة بأنَّ قوانين الكون احتماليَّة. وتلك نظريَّة غير صادقة، ذلك بأنَّ النظريَّات العلميَّة الصادقة هي تلك التي تصوِّر قوانين الكون على أنَّها حتميَّة تمامًا كما تفعل نظريَّة أينشتاين العلميَّة التي تقع على النقيض من ميكانيكا الكمّ. هذا يعني أنَّ

[1]- David A. Shiang: God Does Not Play Dice: The Fulfillment of Einstein's Quest for Law and Order in Nature. 2008. Open Sesame Productions.

حكمة أينشتاين "الله لا يلعب بالنرد" تعبرٌ عن رفضه لنظريَّة ميكانيكا الكمِّ التي تصرُّ على أنَّ قوانين الطبيعة احتماليَّة، وبذلك تصير حكمته بمثابة دفاع عن نظريَّته العلميَّة التي تصوَّر قوانين الطبيعة على أنها حتمية بدلاً من كونها احتماليَّة. هكذا تختصر حكمة "الله لا يلعب بالنرد" جدلاً علميًّا أساسيًّا بين الذين يناصرون ميكانيكا الكمِّ وأولئك الذين يرفضونها من خلال تعبيرها عن أنَّ القوانين الطبيعيَّة حتميَّة. في مقابل ذلك، سنجد في قول الفيزيائيِّ الراحل ستيفن هوكنغ(1942-2022) "الله لا يلعب بالنرد فقط بل يرميه أحيانًا حيث لا نراه"[1] قولاً مناقضًا لحكمة أينشتاين ومفادها أنَّ قوانين الطبيعة احتماليَّة بدلاً من كونها حتميَّة تمامًا كما تقول نظريَّة ميكانيكا الكمّ، وبذلك يكون نموذج أينشتاين العلميِّ القائل بحتميَّة قوانين الطبيعة نموذجًا كاذبًا. وهكذا فإن حكمة أنَّ "الله لا يلعب بالنرد فقط بل يرميه أحيانًا حيث لا نراه" تختصر أيضًا جدلاً علميًّا مديدًا بين الذين يقبلون نظرية ميكانيكا الكمّ والذين يرفضونها. كل هذا يرينا صدق الحكمالوجيا التي ترى أنَّ الحكمة هي فن التعبير باختصار عن المعاني والمعارف العلميَّة. فلو لم تكن الحكمة كذلك لأمسى من المُستغرَب السؤال عن السبب الذي يحمل حكمة أينشتاين وحكمة هوكنغ على التعبير عن الجدل العلميِّ السابق فتختصران نموذجيْن علميَّين متنافسين هما النموذج الكلاسيكيُّ للكون المُعبرِّ عن حتميَّة قوانين الطبيعة، ونموذج ميكانيكا الكمّ المُعبرِّ عن أنَّ قوانين الطبيعة احتماليَّة.

من المنطلق نفسه أيضًا، أمكننا القول أنَّ الحكمة هي فنُّ تكثيف المعاني والمعارف ضمن عبارة قصيرة مُختصَرة. فحكمة أينشتاين كثَّفت معارف ومعاني الجدل العلميِّ بين تصوير الكون على أنَّه محكوم بقوانين حتميَّة وتصويره على أنَّه محكوم بقوانين احتماليَّة وأصرَّت على محكوميَّته بقوانين حتميَّة بدلاً من قوانين الاحتماليَّة. أمَّا حكمة هوكنغ فقد كثَّفت معارف ومعاني الجدل العلميّ نفسه ولكنَّها أكّدت في الآن عينه على محكوميَّة الكون بقوانين احتماليَّة بدلاً من حتميَّة. من هنا، جاء قولنا في تعريف الحكمة بأنَّها فنُّ تكثيف المعاني والمعارف في عبارة قصيرة. فحين تتكاثف المعاني والمعارف تصبح حكمة كتكاثف المعارف العلميَّة حيال الجدل العلميِّ السابق في كلٍّ من حكمة أينشتاين وحكمة هوكنغ.

على ضوء هذه الاعتبارات، تقدِّم "الحكمالوجيا" الحكمة بوصفها معادلة رياضيَّة مفادها التالي: الحكمة = تعبير عن المعارف × تكثيف المعارف في عبارات مُختصَرة. وبذلك التعبير عن المعارف = الحكمة ÷ تكثيف المعارف بعبارات مُختصَرة، وتكثيف المعارف بعبارات مختصرة = الحكمة ÷ التعبير عن المعارف. ولذلك إذا ازداد تكثيف المعارف بعبارات مختصرة قلَّ التعبير عن المعارف

[1]- **Stephen Hawking: Does God Play Dice? www.hawking.org.uk.**

(كقِلَّة التعبير عن المعارف بالتفصيل)، وإذا إزداد التعبير عن المعارف (كازدياد التعبير التفصيليِّ عن المعارف) قلَّ تكثيف المعارف بعبارات مختصرة. وهذه النتيجة منطقيَّة لأنَّ ازدياد التعبير عن المعارف نقيض تكثيف المعارف بعبارات مختصرة. وبذلك تنجح هذه المعادلة في التعبير عن هذه النتيجة المنطقيَّة ما يدعم صدقها.

أمَّا حكمة الفيلسوف سقراط "الفضيلة هي المعرفة"[1] فتعبرٌ عن فلسفته في الأخلاق والمعرفة والسعادة. تعني "الفضيلة بما هي المعرفة" أنَّ المعرفة هي أصل الفضائل والأخلاق والسعادة لأنَّنا إذا لم نعرف ما هو الخير فلن نتمكَّن من فعله؛ وبذلك لن ننجح في تحقيق هدفنا الإنسانيِّ الأساسيِّ الذي هو تحقيق الخير. وبهذا تخسر كلُّ ذات الانسجام مع ذاتها بما يترتَّب على ذلك من خسران السعادة. الحكمة بهذه المثابة تعبرٌ عن فلسفة متكاملة في المعرفة والأخلاق والسعادة، وتختصر مضامينها الجوهريَّة، ما يعني أنَّ الحكمة فنٌّ تكثيف المعاني والمعارف كتكثيف المعارف والمعاني الفلسفيَّة.

أمَّا حكمة الفيلسوف ريتشارد رورتي "الكون لا يتكلّم"[2] فتعبرٌ عن فلسفته البراغماتيَّة التي من مبادئها الأساسيَّة اعتبار كلِّ ما هو حقيقيٌّ هو صفة للجُمَل وليس صفة للواقع. فالحقيقة ليست سوى ما نستطيع التعبير عنه لغويًّا، وبذلك تصبح الحقيقة غير مستقلَّة عن العقل البشريِّ، لأنَّ عباراتنا اللغويَّة معتمدة على عقولنا. من هنا، الحكمة فنٌّ التعبير المُختصَر عن النظريَّات الفلسفيَّة تمامًا كتعبير حكمة رورتي عن فلسفته البراغماتيَّة.

إلى ذلك، تعبرٌ الحكمة عن الثقافات المتنوِّعة. ولأنَّها بهذه المكانة، فهي فنٌّ الدلالة على المعارف والمعاني كما تؤكِّد الحكمالوجيا، لأنَّ الثقافات هي معارف دالَّة على معانٍ . مثل ذلك الحكمة القائلة "خير الكلام ما قلَّ ودلَّ" المُعبِّرة عن ثقافة العرب اليقينيَّة ذات السياق العالي التي تعتقد باليقينيَّات غير القابلة للشك، والتي تعتمد في التواصل على المجاز وإيجاز الشرح التفصيليّ، والتسليم بأنَّ الآخر يعرف المعلومات الضروريَّة لفهم الحديث أو الحوار وإن كان حديثًا أو حوارًا مُختصَرًا. من هنا، فإنَّ الحكمة العربيَّة إنما هي تعبير عن ثقافة العرب ومناهج تواصلهم، الأمر الذي يدلُّ على أنَّ الحكمة هي فنٌّ الدلالة على المعارف والمعاني المتمثِّلة في هذه الثقافة أو تلك. يرينا هذا المثل أيضًا صدق الفلسفة الحكمالوجيَّة التي تعرِّف الحكمة بأنَّها فنٌّ التعبير باختصار عن المعرفة والمعنى. فنجاح التحليل الحكمالوجيِّ في التعبير عن دلالات الحكمة ومعانيها إنَّما هو دليل على صدق هذا التحليل وتفوُّقه المعرفيّ.

---

[1]- Plato: Complete Works. 1997. Hackett Publishing

[2]- Richard Rorty: Contingency, Irony, and Solidarity. 1989. Cambridge University Press.

كلُّ هذه الأمثلة توضح أدوارًا معيَّنة للحكمة؛ منها دورها في الحكم على ما هو صادق وما هو كاذب كحكم حكمة أينشتاين على صدق نظريَّته العلميَّة القائلة بحتميَّة القوانين الطبيعيَّة وكذب ميكانيكا الكمِّ ودور الحكمة في توجيه المجتمع والتعبير عنه في آن، كدور حكمة العرب السابقة التي تعبرِّ عن الثقافة العربيَّة اليقينيَّة ذات السياق العالي. أمَّا الدور الأساسيُّ للحكمة فكامن في التعبير عن المعاني والمعارف العلميَّة والفلسفيَّة والثقافيَّة. فالحفاظ عليها من خلال اختصار النماذج الفكريَّة والفلسفيَّة والعلميَّة والثقافيَّة بعبارات قصيرة ذات وقع مشاعريٍّ يجذب الانتباه والقبول. إلى ذلك، سنمضي إلى القول أنَّ الحكمة هي أيضًا آليَّة بقاء لكونها تحفظ معارف ومعاني الفلسفات والعلوم والثقافات فتمكّن الآخذين بها من الاسترشاد والترقِّي على ضوء منافعها.

4. المعرفالوجيا فنُّ إنتاج المعتقدات الممكنة:

المعرفالوجيا مفردة مُركَّبة من "المعرفة" و"لوجيا" بمعنى عِلم. وبذلك تعني عِلم المعرفة الهادف إلى تحليل المعرفة علميًّا لإيضاح معانيها ودلالاتها. وعليه، هي تؤكِّد على أنَّ المعرفة هي فنُّ إنتاج المعتقدات الممكنة. على هذا الأساس، تسعى المعرفالوجيا إلى درس الأكوان الممكنة المختلفة، ذلك بأنَّ في تكثُّر المعارف الممكنة الصادقة في تلك الأكوان ما يحرِّر العقل من الانحباس في عالَم ممكن مُحدَّد بدلاً من أن يكون حرًّا في درس كلِّ العوالم الممكنة. في تلك العوالم تصدق كلُّ النظريَّات والأنظمة الفكريَّة الممكنة (أي المنسجمة) والمختلفة التي يعتقد بها كلُّ البشر بسبب من إمكان صدقها. وبذلك تتساوى في قيمتها ومقبوليتها (لصدقها في أكوان ممكنة مختلفة). وهو ما يؤسِّس للمساواة بين كلِّ البشر جرَّاء المساواة بين معتقداتهم الممكنة الصادقة في عوالم ممكنة مختلفة. وهكذا، فإنَّ المعرفالوجيا هي فلسفة إنسانويَّة بامتياز، وذلك يعود إلى أنَّها تعرِّف المعرفة علميًّا بأنَّها فنُّ إنتاج كلِّ المعتقدات الممكنة. فبما أنَّ المعرفة فنُّ إنتاج كلِّ المعتقدات الممكنة، يتنبَّأ هذا التحليل باستحالة أن تكون المعرفة مُتكوِّنة من معتقدات مستحيلة كالمعتقدات المتناقضة مع ذاتها. وبذلك فإنَّ صدق هذا التنبُّؤ يعادل صدق هذا التحليل للمعرفة، وإن كذب هذا التنبُّؤ يوازي كذب التحليل نفسه. وبهذا، من الممكن اختبار هذا التحليل فإمَّا تكذيبه وإما تصديقه على ضوء ما يتنبَّأ به. ولذا، فهو تحليل علميٌّ لأنَّ العِلم هو ذاك القابل للاختبار. هكذا تنجح المعرفالوجيا في تقديم تحليل علميٍّ للمعرفة. وبالفعل، من المستحيل أن تكون المعرفة مُتكوِّنة من معتقدات مستحيلة لأنَّ المستحيل لا يتحقَّق فلا يصدق لاستحالته، بينما المعرفة متشكِّلة من معتقدات صادقة، فإن لم تصدق في الواقع صدقت في الأكوان الممكنة. من هنا، تصدق المعرفالوجيا بصدق ما تنبَّأت به.

من أجل ذلك، وعلى ضوء الاعتبارات السابقة، من الممكن بناء معادلة المعرفالوجيا على النحو التالي: المعرفة تساوي إنتاج كلِّ المعتقدات الممكنة ناقص إنتاج المعتقدات المستحيلة ما يجنِّب أن تكون المعرفة متكوِّنة من معتقدات مستحيلة. على هذا النحو، تكتسب المعادلة فضيلة التعبير عن استحالة أن تكون المعرفة متناقضة جرَّاء عدم تضمُّنها لمعتقدات مستحيلة أي متناقضة. وبما أنَّ المعرفة تعني إنتاج المعتقدات الممكنة لا إنتاج المعتقدات المستحيلة، فذاك يدل على أن المعرفة عملية مستمرة في البحث عن كل المعتقدات الممكنة المنسجمة والحائزة على قدرات وصفية وتفسيرية وتنبؤية ناجحة بدلاً من أن تكون حالة عقليَّة ثابتة غير متغيِّرة وغير قابلة للتطوُّر. من هنا، تنجح هذه المعادلة أيضًا في التعبير عن تغيُّر المعارف وتطوُّرها ولا تسجن المعرفة في حالة اعتقاديَّة مُحدَّدة (لأنَّها تعتبر أنَّ المعرفة عمليَّة إنتاج مستمرَّة للمعتقدات الممكنة كافَّة) ما يحرِّر العقل ومعارفه. وفي هذا فضيلة أساسيَّة أخرى.

إذا كانت المعرفة فنَّ إنتاج كلِّ المعتقدات الممكنة، والمعتقدات الممكنة هي الصادقة في الأكوان الممكنة التي من ضمنها عالَمنا الواقعيُّ الممكن لكونها معتقدات ممكنة، إذن، هي فنُّ اكتشاف الأكوان الممكنة. وبما أنَّ المعرفة هي كذلك، فالمعتقدات الممكنة صادقة في الأكوان الممكنة التي من ضمنها عالَمنا الواقعي، إذن هي فنّ إنتاج معتقدات صادقة في عالمنا الواقعيِّ (لأنَّه عالم ممكن)، فتكون بذلك معرفة الواقع أو صادقة في أكوان ممكنة شبيهة بعالمنا الواقعيِّ (فتكون من المحتمل أنها صادقة من منظور عالمنا)، وتكون بذلك معرفة بما هو محتمل أو صادقة في أكوان ممكنة مختلفة عن عالمنا الواقعيِّ (فتكون من الممكن أن تكون صادقة من منظور عالمنا)، والنتيجة تصبح معرفة بما هو ممكن فقط. يضمن هذا التحليل للمعرفة معرفة الواقع والمحتمل والممكن، الأمر الذي يدلُّ على نجاح المعرفالوجيا حيال تحليل المعرفة وإيضاح معناها ودلالاتها.

من فضائل المعرفالوجيا أنها تُكثِّر المعتقدات والمعارف الممكنة. فبما أنَّها تعرِّف المعرفة بأنَّها فنُّ إنتاج كلِّ المعتقدات الممكنة، والمعتقدات الممكنة صادقة في الأكوان الممكنة التي من ضمنها عالَمنا الواقعيُّ (لأنه عالَم ممكن وإلَّا لم يوجد). إذن هي تدرس الأكوان الممكنة من خلال إنتاجها للمعتقدات الممكنة التي إن لم تصدق في عالمنا الواقعيِّ صدقت في الأكوان الممكنة المتوازية الشبيهة به أو المختلفة عنه. ولكن حين تدرس الأكوان الممكنة بغرض اكتشاف حقيقة المعتقدات الصادقة في تلك الأكوان فإنها تُكثِّر المعتقدات والمعارف لأنَّ الأكوان الممكنة عديدة ومختلفة ومتنوّعة (إن لم تكن لامتناهية عدديًّا) فتصدق فيها معتقدات متعدِّدة ومختلفة (إن لم تكن لامتناهية عدديًّا). وتكثير المعتقدات والمعارف الممكنة فضيلة فكريَّة ومعرفيَّة لأنَّ العقل هنا لا يسجن داخل معارف ومعتقدات صادقة في عالَم ممكن كعالمنا الواقعيِّ بل يستدعي صياغة كلِّ المعتقدات والمعارف الممكنة الصادقة في كلِّ الأكوان الممكنة المختلفة بقوانينها الطبيعيَّة وحقائقها. هكذا

تُحرِّر المعرفالوجيا العقل والمعارف بعدم سجن عقولنا في عالَم ممكن واحد ومُحدَّد لكونها تُعنَى بدراسة كلِّ الأكوان الممكنة.

إذا كانت المعرفة هي فنُّ إنتاج المعتقدات الممكنة فحينئذٍ تتساوى كلُّ المعتقدات الممكنة وإن اختلفت وتنوَّعت. وما ذلك إلَّا لأنَّ إنتاجها على الجملة يُشكِّل قوام المعرفة. من أجل ذلك يتضمَّن هذا التحليل المعرفالوجيُّ المساواة بين كلِّ البشر وإن اختلفوا جرَّاء تضمُّنه للمساواة بين كلِّ المعتقدات الممكنة المختلفة التي يعتقد بصدقها البشر. هكذا تبدو الفلسفة المعرفالوجيَّة فلسفة إنسانويَّة بامتياز لكونها تتضمَّن المساواة بين جميع أفراد البشريَّة وتضمنها. ولكن لا حكمة ولا معرفة بلا تعبير عن الحقائق، فإن لم تعبرِّ الحكمة والمعارف عن الحقائق تغدو حينئذٍ كاذبة فتزول حكمتها وتزول عنها صفة المعرفة. لذا تسعى الفلسفالوجيا أيضًا إلى تحليل مفهوم الحقيقة فتقدِّم معادلة رياضيَّة ناجحة في تعريف مضامين الحقائق ممَّا يؤسِّس لمصطلح فلسفيٍّ جديد، هو الحقيقالوجيًا. فماذا عن هذا المصطلح؟.

5. الحقيقالوجيا فنُّ الاحتمالات الممكنة:

الحقيقالوجيا كسابقاتها مما يُستولد من فضاء الميتافيزيقا، هي كلمة مركَّبة من "الحقيقة" و"لوجيا" بمعنى عِلم. وبذلك تغدو عِلم الحقيقة الذي يهدف إلى دراسة الحقيقة فلسفيًّا وعلميًّا في آن، فيصوغ تحليلاً لمفهوم الحقيقة من خلال معادلة رياضيَّة فلسفيَّة ناجحة في التعبير عن العلوم. من هذا المنطلق، تعرِّف الحقيقالوجيا الحقيقة وفق المعادلة التالية: الحقيقة = كل الاحتمالات الممكنة ÷ الاحتمالات المستحيلة.

لهذه المعادلة فضائل عديدة منها أنَّها تعبرِّ عن مضمون أساسيٍّ ضمن نظريَّة ميكانيكا الكمّ العلميَّة ما يشير إلى نجاحها فمقبوليَّتها. فمتى اعتبرنا أنَّ الحقيقة = كل الاحتمالات الممكنة ÷ الاحتمالات المستحيلة، حينئذٍ نستنتج بحق بأنَّ الحقيقة تتكوّن من تزايد الاحتمالات الممكنة وتناقص الاحتمالات المستحيلة. وبذلك الحقيقة تتضمَّن الاحتمالات المستحيلة (رغم تناقصها) كالاحتمال المستحيل بأنَّ القطَّة حيَّة وميتة في الوقت نفسه. لكن من المضامين الأساسيَّة ضمن نظريَّة ميكانيكا الكمّ مضمون أن تكون القطَّة كقطة شرودنغر حيَّة وميتة في آن[1]. هكذا تنجح معادلة الحقيقالوجيا القائلة بأنَّ الحقيقة = كل الاحتمالات الممكنة ÷ الاحتمالات المستحيلة في التعبير عن هذا المضمون العلميِّ وهو الأمر الذي يسهم في تعزيز صدقها.

من فضائل هذه المعادلة أيضًا نجاحها في التعبير عن وجود الأكوان المتوازية الممكنة. فإن

[1]- **David J. Griffiths: Introduction to Quantum Mechanics. 2018. Cambridge University Press.**

كانت الحقيقة = كل الاحتمالات الممكنة ÷ الاحتمالات المستحيلة، علمًا بأنَّ الاحتمالات الممكنة مختلفة ومتنوّعة ومناقضة لبعضها البعض؛ فإنَّها لا تتحقَّق مجتمعة في كون واحد لتناقضها، (و إلاَّ أصبح الكون حاويًا لكلِّ المتناقضات فأمسى بذلك كونًا مستحيلاً). إذن، لا بدّ من وجود أكوان ممكنة مختلفة تتحقَّق فيها تلك الاحتمالات الممكنة المختلفة والمتناقضة (بدلاً من أن تتحقَّق معًا في كون واحد أو في الكون نفسه) تمامًا كما تؤكِّد على ذلك نظريَّة ميكانيكا الكمّ ونظريَّة الأوتار العلميَّة[1]. من هنا، تنجح معادلة أنَّ الحقيقة = كل الاحتمالات الممكنة ÷ الاحتمالات المستحيلة في التعبير عن فكرة علميَّة أساسيَّة، مؤدَّاها وجود أكوان ممكنة مختلفة في حقائقها وقوانينها الطبيعيَّة. وبذلك تكتسب المعادلة المذكورة هذه الفضيلة الإضافيَّة ما يدلّ على مقبوليَّتها وتفوُّقها المعرفيّ.

ثمَّة كذلك مقاربة أخرى بخصوص هذه المعادلة: بما أنَّ الحقيقة = كل الاحتمالات الممكنة ÷ الاحتمالات المستحيلة، في الآن الذي يكون فيه من المحتمل أن تكون الحقائق ماديَّة. [كأن تتكوَّن من ذرَّات وجُسيمات ماديَّة (لأنَّ قوانين الطبيعة تتضمَّن مفاهيم مرتبطة بالضرورة بالمادَّة كمفاهيم القوَّة والكتلة والتسارع كما في قانون نيوتن القوة = الكتلة × التسارع]، فإنَّ من المتوقَّع أن تكون الحقائق ماديَّة كأن تتشكَّل من ذرَّات وجُسيمات ماديَّة تمامًا كما يقول النموذج العلميُّ الكلاسيكيّ. وبما أنَّ الحقيقة = كل الاحتمالات الممكنة ÷ الاحتمالات المستحيلة، من المحتمل أن تكون الحقائق معلومات (لأنَّ القوانين الطبيعيَّة عبارة عن معلومات كمعلومة أنَّ القوة تساوي الكتلة مضروبة رياضيًّا بالتسارع)، فمن المتوقَّع أيضًا أن تكون الحقائق معلومات تمامًا كما يقول الفيزيائي جون ويلر[2]. بالإضافة إلى ذلك، إن كانت الحقيقة = كل الاحتمالات الممكنة ÷ الاحتمالات المستحيلة، بينما من المحتمل أن تكون الحقائق معادلات رياضيَّة (لأنَّ القوانين الطبيعيَّة التي على ضوئها تُبنَى الحقائق مكتوبة بمعادلات رياضيَّة كمعادلة أنَّ القوَّة = الكتلة × التسارع)، فحينئذٍ من الطبيعيِّ أن تكون الحقائق معادلات رياضيَّة كما يقول الفيزيائيُّ ماكس تغمارك[3]. وإن كانت الحقيقة = كل الاحتمالات الممكنة ÷ الاحتمالات المستحيلة، وعلمًا بأنه من المحتمل أن تكون الحقائق أوهامًا أي صُوَرًا هولوغراميَّة (لأنَّ قوانين الطبيعة تؤدّي إلى نتيجة أنَّ معلومات الكون موجودة على سطح الكون بدلاً من أن تكون موزَّعة داخله كما يقول الفيزيائيُّ ليونارد سسكيند،

[1]- Michio Kaku: Parallel Worlds: The Science of Alternative Universes and Our Future in the Cosmos. 2006. Penguin books.

[2]- James Gleick: The Information. 2011. Pantheon Books

[3]- Max Tegmark: Our Mathematical Universe. 2014. Knopf

وبذلك فإن قوانين الطبيعة ستفيد بأنَّ الحقائق هي مجرَّد أوهام)[1]. إذن، من الطبيعيِّ أن تكون الحقائق أوهامًا كما يؤكِّد سسكيند. كلُّ هذا يرينا كيف أنَّ معادلة الحقيقالوجيا القائلة بأنَّ الحقيقة = كل الاحتمالات الممكنة ÷ الاحتمالات المستحيلة تتضمَّن كلَّ النظريَّات العلميَّة السابقة (القائلة بأنَّ الكون يتكوّن من ذرات وجُسيمات ماديَّة ومعلومات ومعادلات رياضيَّة وأوهام) وبذلك توحِّد في ما بينها فتحلُّ الخلاف القائم ما يجعلها تكتسب هذه الفضيلة الكبرى فيدلّ على صدقها. وبما أنَّ معادلة الحقيقالوجيا تتضمَّن النظريَّات العلميَّة السابقة، فمن المنطقيِّ أن تعبرِّ هذ المعادلة بنجاح عن تلك النظريَّات العلميَّة ما يجعل الحقيقالوجيا عِلم الحقيقة الذي يدرس الحقائق علميًّا. هكذا تنجح بأن تكون عِلم دراسة الحقائق علميًّا بفضل تضمُّنها للنظريَّات العلميَّة ونجاحها في التعبير عن النماذج العلميَّة المختلفة ضمن علوم الفيزياء. وهي بذلك تتفوَّق أيضًا على أتباع نموذج علميٍّ من دون آخر لأنَّها توحِّد بين كلِّ تلك النماذج العلميَّة المتنافسة ما يحتِّم قبولها جميعًا. موجز القول أن معادلة الحقيقالوجيا تحرِّرنا من أن نُسجَن في نموذج علميٍّ معينَّ لكونها تتضمَّن كلَّ النماذج العلميَّة الأساسيَّة المتصارعة. من هنا، ستكون معادلة التحرّر العلمي بامتياز.

مع ذلك يصحُّ الكلام ههُنا أن لا حقيقة بلا ماهيَّة تعبرِّ عن فرديَّة هذه الحقيقة أو تلك. فالحقائق تتشكّل في ضوء ماهيَّاتها. بما أنَّ الحقائق تُعرَّف وتُعرَف من خلال ماهيَّاتها، ولا وجود بلا إمكانيَّة تعريفه، إذن فإنَّ كل فاقدٍ للماهيَّة هو فاقد للوجود؛ وبذلك لا يشكِّل حقيقة فعليَّة. هذا مع العلم بأن لا حقيقة بلا ماهيَّة، ولذا لا بدّ من تعريف الماهيَّات لكي نفهم الحقائق والكون الذي يتكوَّن منها. على هذا الأساس، تصوغ الفلسفالوجيا مصطلح الماهيَّالوجيا كحقل دراسة الماهيَّة علميًّا.

6. الماهيَّالوجيا فنُّ إنتاج المعلومات وتبادلها:

الماهيالوجيا أيضًا كلمة مُركَّبة من "ماهية" و"لوجيا". وبذلك فهي عِلم الماهيَّة الذي يدرس علميًّا كيفيَّة تحليلها بهدف إيضاح معانيها ودلالاتها. من هذا المنطلق، هي تقدِّم تحليلاً علميًّا للماهيَّة قابلاً للاختبار، وتؤكِّد أنَّها معادلة رياضيَّة فلسفيَّة وعلميَّة مفادها التالي: الماهية = إنتاج المعلومات + تبادل المعلومات. تنجح هذه المعادلة في التمييز بين الظواهر المختلفة على ضوء اختلاف المعلومات التي تنتجها الظواهر وتتبادلها.

تختلف الظواهر الطبيعيَّة كاختلاف الأشجار والبشر والشمس والزهور لأنَّها تنتج وتتبادل معلومات مختلفة كأن تنتج وتتبادل الأشجار معلومات بأنَّها مصادر للأوكسيجين وينتج ويتبادل

[1]- Leonard Susskind and James Lindesay: Introduction to Black Holes, Information And the String Theory Revolution: The Holographic Universe. 2004. World Scientific Publishing Company.

البشر معلومات بأنَّهم مستهلكو الأوكسيجين وتنتج الشمس معلومات بأنَّها مصدر الضوء والطاقة وتنتج وتتبادل الزهور معلومات بأنَّها مصادر غذاء للنحل والطيور، وتنجح الماهيالوجيا في التعبير عن ذلك. فبما أنَّ الماهية = إنتاج المعلومات + تبادل المعلومات، إذن من المتوقَّع أن تنتج الظواهر الطبيعيَّة المعلومات وتتبادلها كما تفعل الأشجار والشمس والزهور وكما يفعل البشر. من هنا، تنجح في تفسير لماذا تنتج وتتبادل الظواهر المعلومات ما يدلُّ على صدقها.

إلى ذلك، تنجح الماهيالوجيا في التمييز بين الظواهر المختلفة على النحو التالي: بما أنَّ الماهية = إنتاج المعلومات + تبادل المعلومات، وعلمًا بأنَّ الظواهر الطبيعيَّة تختلف باختلاف ماهيَّاتها فالماهيَّة هي التي بفضلها تكون الظواهر ما هي، إذن تختلف الظواهر الطبيعيَّة باختلاف ما تنتج وتتبادل من معلومات كأن تختلف الأشجار عن البشر بفضل كونها منتجة معلومات معيّنة منها أنها مصادر الأوكسيجين، بينما البشر ينتجون معلومات أخرى مختلفة كمعلومة أنهم مستهلكون للأوكسيجين. هكذا تنجح في التمييز بين الظواهر المختلفة ما يبرهن على تفوُّقها المعرفيِّ فمقبوليَّتها.

على هذا السياق تتمكّن الماهيالوجيا من التعبير بنجاح عن هذا التعريف للماهيَّة ما يؤكِّد مجدّدًا على صدق مضمونها. إذًا، كانت الماهية = إنتاج المعلومات + تبادل المعلومات، والظواهر الطبيعية تنتج وتتبادل المعلومات فتتشكّل بذلك على ضوء ما تنتج وتتبادل من معلومات وتُعرَف من خلالها (كأن تتشكّل ظاهرة الشمس من خلال ما تنتجه من معلومات بأنَّها مصدر النور والطاقة وتُعرَف بأنها الشمس من خلال ما تنتج من معلومات مفادها بأنها مصدر النور والطاقة)، إذن الظواهر الطبيعيَّة تتكوَّن على ضوء ماهيَّاتها الكامنة في إنتاج المعلومات وتبادلها، وبذلك تُعرَف من خلال ماهيَّاتها.

من هنا، تنجح الماهيالوجيا في التعبير عن أنَّ الماهيَّات هي التي من خلالها تتكوَّن الظواهر وتُعرَف. إلى ذلك تقرِّر أنَّ ما لا ينتج المعلومات ولا يتبادلها لا ماهيَّة له وبالتالي فلا وجود له. فإن كانت الماهية = إنتاج المعلومات + تبادل المعلومات، فإن ما لا ينتج ولا يتبادل المعلومات لا ماهيَّة له. ولكن الماهيَّة أصل الوجود، فعلى أساسها تتكوّن الظواهر. وبذلك ما لا ينتج ولا يتبادل المعلومات لا ماهيَّة له فلا وجود له. ويصدق هذا التنبُّؤ ما يشير إلى نجاح الماهيالوجيا ومقبوليَّتها. فالذي لا ينتج المعلومات ولا يتبادلها من المستحيل أن يُعرَف لعدم تبادله للمعلومات، واستحالة معرفة الشيء دلالة على عدم وجوده. من هنا، ما لا ينتج المعلومات ولا يتبادلها لا ماهيَّة ولا وجود له تمامًا كما تتنبَّأ الماهيالوجيا.

من جانب آخر، تنسجم الماهيالوجيا مع نموذج علميٍّ أساسيٍّ يعزِّز صدقها ومفاده التالي:

بالنسبة إلى نموذج علميٍّ سائد ضمن العلوم الفيزيائيَّة، يتشكَّل الكون من معلومات وتبادلها كما عَبَّرَ عن ذلك الفيزيائي جون ويلر[1]. أمَّا الماهيالوجيا فتعرِّف الماهيَّات بأنَّها إنتاج المعلومات وتبادلها، وتقرِّر أنَّ الماهية = إنتاج المعلومات + تبادل المعلومات. فهكذا تتضمَّن فكرة أنَّ الكون يتشكَّل من معلومات متبادلة لكونه يتشكَّل من ماهيَّات هي عمليَّات إنتاج المعلومات وتبادلها. لهذا السبب، تنجح في التعبير عن النموذج العلميِّ السابق وتنسجم مع مضمونه العلميّ. بالإضافة إلى ذلك، تعتبر الماهيالوجيا نظريَّة علميَّة لأنه من الممكن اختبارها تمامًا كما أنَّها نظريَّة فلسفيَّة. فبما أنَّ الماهية = إنتاج المعلومات + تبادل المعلومات، إذن أيُّ موجود لا بدَّ من أنَّه ينتج ويتبادل المعلومات لامتلاكه ماهيَّة بالضرورة، وبذلك إذا وُجِدت ظاهرة لا تنتج معلومات ولا تتبادلها فحينئذٍ تكذب الماهيالوجيا. هكذا يمكن اختبارها بما يجعلها علميَّة. وإذا كانت الماهية = إنتاج المعلومات + تبادل المعلومات، علماً بأن من الممكن دومًا إنتاج معلومات أكثر عدديًّا وفعّاليّة وتطوُّرًا، يصير من الممكن باستمرار أن نكون فعّالين في صياغة ماهيَّات متطوِّرة لأنَّ الماهيَّات ليست سوى إنتاج المعلومات القابلة للتطوُّر وتبادل تلك المعلومات المتطوّرة. هكذا تضمن الماهيالوجيا التطوُّر. من المنطلق نفسه، بما أنَّ الماهية = إنتاج المعلومات + تبادل المعلومات، والمعلومات إما مُكتسَبة وإما من صناعتنا، إذن ماهيَّاتنا معتمدة في تكوُّنها على ما نصوغ من معلومات تمامًا كما تعتمد على ما نكتسب من معلومات. وبذلك تكون ماهيَّاتنا من صنعنا أيضًا ما يضمن أننا خالقو ماهيَّاتنا فيضمن أنَّنا أحرار بالفعل بدلاً من أن نكون سجناء ماهيَّات مُحدَّدة مُسبَقًا. هكذا تنجح الماهيالوجيا في التعبير عن حريَّتنا وإمكانية تطوُّرنا وتضمن الحريَّة والتطوُّر ما يمكِّنها من اكتساب هذه الفضيلة الكبرى. ولئن كانت الماهية تعني إنتاج المعلومات وتبادلها، فإنَّ المتوقَّع أن تكون الحقيقة هي مجموع كلِّ الاحتمالات الممكنة المترتِّبة على تلك المعلومات التي تنتجها الماهية. وبذلك ينسجم تحليل الماهيَّة على أنَّها إنتاج المعلومات مع تحليل الحقيقة على أنَّها كل الاحتمالات الممكنة. فالمعلومات برامج تشير إلى ما قد يحدث بدلاً من أن تفرض أو تُحدِّد ما يحدث أو سوف يحدث. وبذلك الماهيات كمعلومات تتضمن الحقائق كمجاميع احتمالات ممكنة ما يتضمَّن بدوره لا مُحدَّدية الكون. وإن كانت الماهيَّة إنتاج المعلومات وتبادلها، إذن من المتوقَّع أيضًا أن تكون المعرفة المبنيَّة على ضوء ماهيَّات الحقائق مُنتِجة لكلِّ المعتقدات الممكنة المُتشكِّلة على أساس المعلومات التي تتضمَّنها الماهيَّات. وتحليل الماهيَّة على أنها إنتاج المعلومات ينسجم مع تحليل المعرفة على أنَّها إنتاج كلِّ المعتقدات الممكنة.

[1]- **James Gleick: The Information. 2011. Pantheon Books.**

تمكّننا التعاريف السابقة من تطبيق هذه المنظوريَّة على العرفان في ضوء ما تقدِّمه من إيضاح لمعاني المعرفة والحقيقة. فبما أنَّ المعرفة إنتاج كلِّ المعتقدات الممكنة بينما الحقيقة هي كلُّ الاحتمالات الممكنة، وأنَّ المعتقدات الممكنة تمامًا كالاحتمالات الممكنة متعدِّدة ومتنوِّعة ومتعارضة، فحاصل القول هو أنَّ المعرفة غير مُحدَّدة. ولو كانت المعرفة غير مُحدَّدة فحينئذٍ لا بدّ من تعريف العرفان كمصدر أعلى للمعرفة من خلال لا مُحدَّدية المعرفة. سوى أنَّ لا مُحدَّدية المعرفة تعبير عن لا مُحدَّدية الكون، فبما أنَّ الكون غير مُحدَّد لذا المعرفة غير مُحدَّدة. وبذلك يصبح العرفان تعبيراً صادقًا عن الكون من جرَّاء تضمنه لِلا مُحدَّدية المعرفة المُعبِّرة عن لا مُحدَّدية الكون. وبما أنَّ المعرفة غير مُحدَّدة، إذن تتوحَّد المعارف وتتَّحد بلا مُحدّديَّتها ما يستلزم حضور وحدة المعارف. على ضوء هذه الاعتبارات، يتضمَّن العرفان لا مُحدَّدية المعرفة ووحدة المعارف معًا. كما تشير المعرفة كمجموع كل المعتقدات الممكنة إلى وحدة المعارف بينما تدلُّ الحقيقة كمجموع كل الاحتمالات الممكنة على لا مُحدَّدية المعرفة مما يؤسِّس للعرفان على أنه لا مُحدَّديَّة المعرفة ووحدة المعارف في آن. من هذا المنطلق، تصوغ الفلسفالوجيا مصطلح العرفانلوجيا كحقل علميٍّ لدراسة العرفان على ضوء لا مُحدَّديَّة المعرفة ووحدة المعارف.

7. العرفانُلوجيا.. بوصفها دراسة العرفان علميًّا:

العرفانُلوجيا هي عِلم العرفان الذي يهدف إلى دراسة العرفان علميًّا من خلال تحليله على أنه معادلة علميَّة قابلة للاختبار. وهي تعتبر أنَّه معادلة مفادها التالي: العرفان = لا مُحدَّديَّة المعرفة× وحدة المعارف. إن كانت المعرفة مُحدَّدة، أو كانت المعارف المتنوّعة لا تشكِّل نظامًا معرفيًّا واحدًا ومنسجمًا، فحينئذٍ تكون المعادلة السابقة كاذبة، وبذلك من الممكن اختبارها ما يجعلها معادلة علميَّة.

من غير المُحدَّد إن كانت المعرفة اعتقادًا (مُبرهَنًا عليه) بأنَّ الكون ماديٌّ، أم اعتقادًا (مُبرهَنًا عليه) بأنَّ الكون مثاليٌّ مجرَّد، ولذلك ننجح في وصف الكون وتفسيره على أنه ماديٌّ (كأن يكون متكوِّنًا من ذرَّات ماديَّة)، كما ننجح في وصف الكون وتفسيره على أنَّه مثاليٌّ مجرّد (كأن يكون متكوِّنًا من معلومات مجرَّدة كما يقول الفيزيائيُّ جون ويلر، أو متكوِّنًا من معادلات رياضيَّة مجرَّدة كما يقول الفيزيائيُّ ماكس تغمارك). وعليه، فإنَّ لا مُحدَّديَّة المعرفة تُفسِّر نجاح النظريَّات العلميَّة المتنوّعة في وصف الكون وتفسيره رغم اختلاف النظريَّات العلميَّة وتعارضها، وهذه القدرة التفسيريَّة الناجحة تدلّ على صدقها. فإذا كانت المعرفة مُحدَّدة فحينئذٍ لا بدّ من أن تكون إما معرفة بأنَّ الكون ماديٌّ، أو معرفة بأنَّ الكون مثاليٌّ مجرَّد. ولكن، بما أنَّنا نعرف أنه ماديٌّ وأنه مثاليٌّ مجرَّد أيضًا من جرَّاء

نجاح وصف الكون وتفسيره على أنه ماديٌّ ومثاليٌّ مجرَّد في آن، إذن المعرفة غير مُحدَّدة. الآن، بما أنَّ المعرفة غير مُحدَّدة بينما من المفترض أن يكون مصدر العرفان إلهيًّا فمُعبرًّا عن الحقائق كحقيقة أنَّ المعرفة غير مُحدَّدة، إذن لا بدّ من تحليل العرفان من خلال لا مُحدَّدية المعرفة تمامًا كما تؤكِّد على ذلك معادلة العرفان. وبما أنه من المفترض أن يكون مصدر العرفان إلهيًّا، لا بدّ من أن يكون العرفان خاليًا من الخطأ كأن يكون غير متناقض. إذن، من الضروريِّ أن يتضمَّن وحدة المعارف لأنَّه بغيابها تتعارض المعارف وتتناقض ما يعارض أن يكون مصدر العرفان إلهيًّا. من هذا المنطلق، لا بدَّ أيضًا من تحليل العرفان من خلال وحدة المعارف تمامًا كما تفعل معادلة العرفان بقولها إنَّه يساوي لا مُحدَّدية المعرفة مضروبة رياضيًّا بوحدة المعارف. وإن كانت المعرفة غير مُحدَّدة فحينئذٍ كلُّ المعارف المتنوّعة تشكِّل حقلاً معرفيًّا واحدًا ومنسجمًا بفضل لا مُحدَّديتها. هكذا لا مُحدَّدية المعرفة مرتبطة بالضرورة بوحدة المعارف ما يدلّ على مصداقية تحليل العرفان من خلال لا مُحدَّدية المعرفة ووحدة المعارف معًا.

على صعيد موازٍ، تميِّز المعرفة الحسيَّة والعقليَّة الناقصة بين المعارف، كالتمييز بين المعرفة بأنَّ الكون ماديٌّ والمعرفة بأنَّ الكون مثاليٌّ مجرَّد. وبذلك فإنَّ العرفان المُعرَّف بوحدة المعارف ولا مُحدَّديتها يتعالى على المعرفة الحسّيَّة والعقليَّة السائدة. هكذا تنجح معادلة العرفان في التعبير عن تعالي العرفان. فالمعرفة بأنَّ الكون ماديٌّ، هي مطابقة للمعرفة بأنَّ الكون نفسه مثاليٌّ ومجرّد لأنَّه من الممكن وصف الكون وتفسيره على أنَّه ماديٌّ ومثاليٌّ مجرّد في آن (كأن يُوصَف ويُفسَّر على أنَّه متكوِّن من ذرَّات ماديَّة ومعلومات مجرَّدة أو معادلات رياضيَّة مجرَّدة معًا). ومعادلة العرفان تنجح في التعبير عن وحدة هاتين المعرفتيْن جرَّاء تضمُّنها لوحدة المعارف ما يدلُّ على تفوّقها.

العرفان وحدة كلِّ المعارف التي من ضمنها المعرفة الحسّيَّة والعقليَّة. ولكن تتعالى الوحدة وتختلف عن أيّ جزء منها. وبذلك يختلف ويتعالى على المعرفة الحسّيَّة والعقليَّة. من هنا ستفلح معادلة العرفان أيضًا في تفسير لماذا قبول الآخر هو جوهر أساسيٌّ من جواهر العرفان ما يشير إلى صدقها. فبما أنَّ العرفان = لا مُحدَّدية المعرفة× وحدة المعارف، إذن تتساوى كل الأنظمة المعرفية والاعتقادية فلا أفضليَّة لاعتقاد منسجم على اعتقاد منسجم آخر مختلف من جرَّاء وحدة المعارف ولا مُحدَّديتها مما يحتِّم قبول الآخر وإن اختلف عنا. وبذلك يؤسِّس العرفان للفلسفة الإنسانويَّة القائمة على قبول الآخر المختلف. إن كانت المعارف المتنوّعة تشكِّل حقلاً معرفيًّا واحدًا ومنسجمًا، إذن لا تفضيل لمعرفة على أخرى. وإن كانت المعرفة غير مُحدَّدة، إذن لا تفضيل لاعتقاد (منسجم ذاتيًّا) على اعتقاد آخر. وبهذا تتساوى المعتقدات والمعارف فتتساوى السلوكيَّات

القائمة على تلك المعارف والمعتقدات ما يتضمَّن المساواة بين كلِّ الأفراد والثقافات والأديان والأنظمة الفلسفيَّة والعلميَّة. هكذا تكون معادلة العرفان معادلة الإنسانويَّة بامتياز.

مثلٌ عن العرفان قول إبن عربي شعرًا :

«لقد صارَ قلبي قابلاً كلَّ صورةٍ / فمرعىً لغزلانٍ وديرٌ لرهبانِ / وبيتٌ لأوثانٍ وكعبةُ طائفٍ / وألواحُ توراةٍ ومصحفُ قرآنِ / أدينُ بدينِ الحُبِّ أنىّ توجّهت / ركائبُهُ فالحُبُّ ديني وإيماني»[1].

يتضمَّن هذا النصّ الشِّعريُّ قبول القلب لكلّ الظواهر الطبيعيَّة والأديان المتعدِّدة فيُعبرِّ بذلك عن وحدة الوجود ووحدة الأديان والمعارف.

مثلٌ آخر على العرفان قول رابعة العدوية شعرًا:

"أحبُّكَ حُبينْ حُبَّ الهوى / وحُبّاً لأنّكَ أهلٌ لذاكَ / فأما الذي هو حُبُّ الهوى / فشغلي بذكركَ عمَن سواكَ / وأما الذي أنتَ أهلٌ له / فلا أرى الكون حتى أراكَ / فلا الحمدُ في ذا ولا ذاكَ لي / ولكن لكَ الحمدُ في ذا وذاكَ"[2].

في هذا النصّ الشِّعري، لا تتمكّن رابعة من رؤية الكون سوى من خلال رؤية الله، وبذلك تعلو عن رؤية ثنائيَّات الكون الكاذبة فتصل إلى وحدة المعارف برؤية وحدانيَّة الله ومعرفته.

ولئن كان العرفان يعني لا مُحدَّديَّة المعرفة ووحدة المعارف معًا، فحينئذٍ يعبرِّ العرفان عن لا مُحدَّديَّة الكون من خلال لا مُحدَّديَّة المعرفة كما يعبرِّ عن انسجام الكون بفضل وحدة المعارف. هكذا يتضمن العرفان أنَّ الكون منسجم رغم لا مُحدَّديته. وإن كان الكون منسجمًا فهو مُنتظِم ما يمكّننا من معرفته على ضوء انتظامه. من هنا، يتضمَّن العرفان إمكانيَّة معرفة الكون رغم لا مُحدَّديَّة المعرفة. فإن كانت المعرفة غير مُحدَّدة فحينئذٍ تصدق كلُّ المعتقدات الممكنة، وإن تعارضت فتولد المعارف المتعدِّدة والمتنوِّعة ويصدق كلُّ نظام فكريٍّ منسجم.

[1]- ديوان إبن عربي. 2012. دار صادر للطباعة والنشر.

[2]- ديوان رابعة العدويَّة وأخبارها: موفق فوزي الجبر. 1999. دار النمير للطباعة والنشر والتوزيع.

قائمة المراجع والمصادر:

المصادر العربية:

1. ديوان إبن عربي، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت 2012.

المصادر الأجنبية:

1. Plato: Complete Works. 1997. Hackett Publishing.
2. David J. Griffiths: Introduction to Quantum Mechanics. 2018. Cambridge University Press.
3. Michio Kaku: Parallel Worlds: The Science of Alternative Universes and Our Future in the Cosmos. 2006. Penguin books.
4. Max Tegmark: Our Mathematical Universe. 2014. Knopf
5. Leonard Susskind and James Lindesay: Introduction to Black Holes, Information And the String Theory Revolution: The Holographic Universe. 2004. World Scientific Publishing Company.
6. Brian Greene: The Elegant Universe: Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory. 2000. Vintage Books.
7. Albert Einstein: Relativity: The Special and General Theory. 2010. Dover Publications.
8. James Gleick: The Information. 2011. Pantheon Books
9. David A. Shiang: God Does Not Play Dice: The Fulfillment of Einstein's Quest for Law and Order in Nature. 2008. Open Sesame Productions.
10. Stephen Hawking: Does God Play Dice? www.hawking.org.uk
11. Richard Rorty: Contingency, Irony, and Solidarity. 1989. Cambridge University Press.

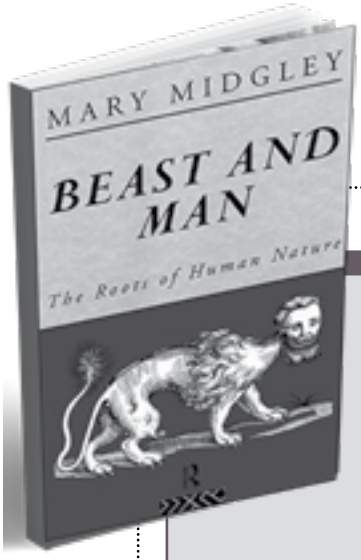
علم المبدأ
ILMOLMABDAA

«الإنسان والوحش»: للفيلسوفة البريطانية ماري ميدغلي

عرض وتقديم/ أ.د/ حمادة أحمد علي

كيف يمكن قيام ميتافيزيقا؟
دراسة في إمكان الميتافيزيقا وعدم إمكانها

عرض وتحليل: كريم عبد الرحمن



«الإنسان والوحش» للفيلسوفة البريطانية ماري ميدغلي

استقراء جذور الطبيعة الإنسانيَّة

عرض وتقديم/ أ.د/ حمادة أحمد علي

يتحدَّث هذا الكتاب عن كيفيَّة إجراء المقارنات وأهمّيَّتها، بين عالمين وجوديين: عالم الإنسان العاقل وعالم الحيوان وكيفية انعقاد صلات الوصل بينهما والنظام الحاكم على هذه العِلاقة. وحسب ما يُستنتج من الكاتبة ماري ميدغلي، أنَّ الفجوة بين الإنسان والحيوانات الأخرى، تأتي من موضع مختلف عن الموضع الذي يضعه التقليد، الذي يعدُّ موضوعًا ضيّقًا. في حين أنَّ الجدل في الأخلاق قد شوَّه النظرة التراثيَّة، وربما تسبَّب في أخطاء حول الإمكانات المتاحة للبشر.

ترى المؤلِّفة ميدغلي أنَّ كثيراً من الناس يكره استعمال مفاهيم مستنبطة من سلوك الحيوان لوصف المشهد الإنساني، فالاستعمال الأوَّل مثير للجدل إذ يطرح أمامنا معلومات عن الحيوانات نفسها، وهذه المعرفة تغيِّر بشكل مباشر فكرتنا عن الإنسان، لأنَّ هذه الفكرة

قد تتأطَّر من الناحية التراثيَّة بتفاوت الجهل العميق والفكرة المشوَّهة عن الأنواع الأخرى، ويمكننا الآن أن نُصحِّح هذا الجهل والتشويه بالقول أنَّ نوع الحيوان الذي يظهر لنا فى الملاحظة الدقيقة لا يمكن مقارنته بأيِّ حال بالبشر، كما اعتدنا القيام بهذه المحاكاة الساخرة.

في الواقع، لا يزال لدى الناس كثير من الأشياء المهمَّة والواضحة التي لا تمتلكها الأنواع الأخرى، مثل الكلام والعقلانيَّة والثقافة وغيرها، ومن الضرورة أن تكون المقارنة عادلة، ولا نحاول إنكار تفرُّدها، بل فهم كيف تجري في ما هو كائن. وأنواع الحيوانات الرئيسة ليست علامة تجاريَّة لآلة أو نمط لروح بلا جسد. لذا، تحاول الكاتبة أن تُظهر هذه القدرات بوصف استمرارها مع طبيعتنا الحيوانيَّة، وارتباطها ببنيتنا الأساسيَّة للدوافع.

جليٌّ أنَّ هذه المحاولة ينبغي أن تغزو أرض عشرات الموضوعات، وأنَّ المشروع لا يزال فلسفيًّا، لأنَّ اكتشاف كيفيَّة وضع المفاهيم الأساسيَّة لأيِّ سؤال هو مشكلة فلسفيَّة. ولا يعني هذا بالطبع أن نستحضر فيلسوفًا حتى يقوم بهذا العمل. فالعلماء الذين هم بمكانة نيوتن وداروين يطرحون فلسفتهم الخاصَّة، ونحن جميعًا نعمل إلى حدٍّ ما على تطوير نظام مفاهيميٍّ خاصٍّ بنا. ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ التحدُّث بالفلسفة، كما التحدُّث بالنَّثر، أمرٌ علينا ممارسته طوال حياتنا، سواءٌ أكان سيّئًا أم حسنًا، وسواءٌ ألحظناه أم لم نلحظه، وما يجبرنا عادة على ملاحظته هو الصراع. أمَّا في ما يتعلَّق بطبيعتنا الحيوانيَّة فقد نشأت فوضى جسيمة بين العناصر المختلفة في تراث الفطرة السليمة، وبين الفطرة السليمة والعديد من الدراسات المكتسبة، وبين الدراسات المكتسبة ذاتها، وبين كلِّ هذه الأمور والحقائق الجديرة بالملاحظة التي توصَّل إليها من تحمَّلوا عناء مراقبة الأنواع الأخرى بلا تحيُّز في العقود القليلة الماضية.

لقد حاولت الكتابة من دون اصطلاحات تقنيَّة؛ لأنَّ عديدًا من التخصُّصات تتعلَّق بالموضوع، وأعتقد أنه من الضرورة مناقشته بلغة واضحة، وليس هذا على الإطلاق طرفًا من هبوط المستوى، وترجمة للمسألة المكتسبة في اصطلاحات أشدَّ في قوَّتها وأضعف في توافقها.

إنَّ كلَّ موضوع يُطوِّر لغة تقنيَّة تناسب افتراضاته، وقد تكون هذه حسنة بما يكفي لاستعمالها في هذا الموضوع، وقد تعمل بشكل سيّئ في ربطه بجيرانه، ففي مسائل المنهج العام للغاية، من الضرورة أن تجبر المرء على أن يكتب ويتحدَّث باللُّغة الإنكليزيَّة السهلة، وكما هو معروف اعتاد المشهد الأكاديميُّ على أنَّ الحدود بين الموضوعات التي تعارف عليها في أيِّ زمن قد نشأت جزئيًّا

عن طريق الصدفة، وهي تُحيي ذكرى شخصيَّات رائدة قويَّة وأجزاء من التعليم المناسب، وحتى تدفُّق أموال البحث مثل المبادئ الواقعيَّة للدراسة، قد تتقاطع معها البنية الحقَّة للمشكلات.

ترى ميدغلي أنَّ ويلسون لا يقدِّم في ما يتعلَّق بالسياسة أيَّ اكتراث على الإطلاق، ونحن نحتاج إلى فهم دستورنا الجينيِّ لكلِّ غاية سياسيَّة، ناهيك بالأغراض الإصلاحيَّة والثوريَّة على نحوٍ خاصّ. وفكرة أنَّ بمقدور الإصلاحيين الاستغناء عن هذا الفهم هو انحراف تخطيطيٌّ عجيب، يمكن مقارنته إلى حدٍّ بعيد بموقف الكنيسة المسيحيَّة في القرن التاسع عشر عندما رفضت نظريَّة التطوُّر، بل يشبه رفضها المماثل لجاليليو في القرن السابع عشر، وفي كلتا الحالتين أرهقت نفسها وشوَّهتها، وفقدت مصداقيَّتها من أجل مواجهة خطر متوهَّم. فمعظم المسيحيين اليوم يقبلون بسهولة أن الأرض لا يجب أن تكون في وسط الكون، وأنَّ الإله إن كان قادرًا على خلق الحياة على الإطلاق فبمقدوره أن يفعل ذلك أيضًا بالتطوُّر، كما هو الحال بالأمر العاجل. وكثيرون قد يضيفون القول أنَّ هذا الأداء العضويَّ الشديد التعقيد هو معجزة كبرى، ولم يحتاجوا كثير عناء في ذكر هذا الأمر بوصفه إظهارًا للحقيقة، والقصَّة التي وردت في سفرَي التكوين الأول والثاني، فضلاً عن تناقضها مع ذاتها، تتعارض مع أمور أخرى كثيرة يجب تصديقها. والواقع أنَّ الثوريين والإصلاحيين اليوم ليسوا في حاجة إلى الإبقاء على عقيدة أنَّ الإنسان غير محتوم، فهم يحتاجونها مثل ثقب في الرأس، وهذه العقيدة في شكلها الاجتماعيِّ ترى أنَّ الإنسان هو نتاج مجتمعه بالكامل، ويجب أن تدمَّر كلُّ الحجج المركزيَّة كما افترضت، وهذه العقيدة أيضًا في شكلها الوجوديِّ، حيث ترى أنَّنا نخلق أنفسنا من لا شيء، لا معنى لها.

أجزاء الكتاب:

في الجزء الأوَّل: أنظر في الافتراض القائل بأنَّ الإنسان مختلف تمامًا عن الأنواع الأخرى، حيث إنَّها بلا طبيعة على الإطلاق. وأتساءل: ماذا يمكن أن يعني هذا؟ كما أحاول تحديد الصعوبات في التفكير عن حاجز الأنواع بشكل مباشر، وتطهير المفاهيم الخرقاء مثل الغريزة والغاية والطبيعة نفسها، وأستنتج أنَّنا إذا فهمنا هذا على نحو صريح، فإن الاعتراف بأنَّ لدينا طبيعة لا يضرُّ بكرامة الإنسان.

في الجزء الثاني: أتساءل عن كيفيَّة دراسة هذه الطبيعة، وهنا يجب أن ننظر في العرض المستفيض

من ويلسون وعلماء الأحياء الآخرين ليتولّوا مهامَّ الوظيفة، ولا ريب في أنَّ كثيراً من الناس يشاركونه شكوكه في أنَّ أيَّ استفسار لائق هو جزءٌ من بعض العلوم الفيزيائيَّة، وينبغي إجراؤه بما هو. وأشير إلى مدى صعوبة التفكير في الخلفيَّة التي نحتاجها هنا، والتي لا تمثِّل جزءًا من العلم نفسه، مع أنَّ من الضرورة أن يُجرى العلم بشكل صحيح، وهو بحدِّ ذاته «علم»، بمعنى أن يكون منضبطًا ومنهجيًّا ومناسبًا. ثمَّ أوضح هذه النقطة من الناحية العمليَّة من خلال توضيح مجموعة متشابكة من المفاهيم، من بينها «الجين الأناني» و «اللّياقة الجينيَّة الشاملة» ، والتي تفسد كتاب ويلسون المفيد، وتؤخِّر الفهم العامَّ للتطوُّر.

في الجزء الثالث: أنتقل إلى النتائج العمليَّة، وهل يمكن أن يؤثِّر فهمنا لطبيعتنا على حياتنا؟ وألقي نظرة على الفكرة المحيّرة بل العميقة الجذور للاتِّجاه التصاعديِّ الثابت في التطوُّر، حيث كان الداروينيّون الاجتماعيّون و «الأخلاقيّون التطوّريّون» يأملون في استخدام هذا كدليل عمليٍّ مباشر، ولكن حقائق التطوُّر لا يمكن أن ترشدنا على نحو مباشر. إنَّها مهمَّة فحسب بقدر ما يمكن أن تساعدنا على فهم طبيعتنا ودستورنا العاطفيِّ والعقلانيِّ، ومع ذلك، فإنَّ فهمنا لذلك يعطينا توجيهات عمليَّة، والحقائق المتعلِّقة به ذات صلة مباشرة بالقيم، احتياجات سجل القيم، ومن الخطأ الافتراض أنَّ هناك حاجزاً منطقيًّا، قد يدين مثل هذا التفكير بـ «مغالطة طبيعيَّة» (الفصل 9). فنحن لسنا عقولاً بلا جسد، ولا بحاجة إلى أن نكون كذلك، بل نحن مخلوقات من نوع محدَّد على هذا الكوكب، وهذا يشكِّل قِيَمنا.

في الجزء الرَّابع: - وهو جوهر الكتاب حقًّا- أعتبر أنَّ من المسلَّم به أنَّ المفهوم العامَّ لامتلاكنا طبيعة قد أُثبِت بالفعل، وأنظر في العلاقة بين أجزائه المتباينة، وألقي نظرة على العلامات التقليديَّة للإنسان، مثل الكلام والعقلانيَّة والثقافة، وأحاول توضيح كيف يمكننا تأمُّلها، لا باعتبارها غريبة أو معادية للبنية العاطفيَّة الرئيسة التي نشبه فيها أنواعًا أخرى كثيرة، بل باعتبارها تنمو منها وتكملها، فالعاطفة والعقل ليسا خصمين.

في الجزء الخامس: أقدِّم استنتاجًا موجزاً يرشد نحو مزيد من العمل، وفيه أجرف على عَجلٍ كثيراً من الأسوار التي وُضِعت لتمنعنا من رؤيتنا لأنفسنا، كما في أيِّ شعور جادٍّ لمحيطنا الحيويِّ الذي نجد فيه أنفسنا، مع إظهار خطر - كرامتنا الحقيقيَّة من أجل بقائنا - الإصرار على العزلة الجذريَّة، وأستنتج أنَّ الإنسان لا يمكن أن يفهم ولا أن يأمن بمفرده.

قالوا عن الكتاب:

يقول **جوزيف يو Joseph Yue:** «إنَّ ميدغلي في هذا الكتاب قد التقطت قلمًا، وضربت بمليار نيوتن على رأس من يقولون بنظريَّة الورق الفارغ، حيث ترى أنَّه ليس لدينا طبيعة بشريَّة فطريَّة مثل الأوراق الفارغة يمكن أن نكتب عليها كلَّ شيء، فالأشياء المكتوبة هي من الثقافة والمجتمع، ويمكن محوها وتغييرها حسب الرَّغبة. وحتى الأوراق الفارغة لا تمتلك طبيعة فطريَّة. وقد وسَّعت ميدغلي تألُّقها الفلسفيَّ بمعرفتها البيولوجيَّة الهائلة، لمناقشة مجموعة واسعة من الموضوعات التي تتعلَّق بالطبيعة البشريَّة والحيوانات والجينات والثقافة والسلوك، وتُشدِّد على الجانب السلبيِّ أي الأصل الحيوانيّ للطبيعة البشريَّة، ويبدو أنَّها تقلِّل من تفرُّد الإنسان.

يقول **زاك zach:** هذا الكتاب أفضل صنف من الفلسفة، وهو متعدِّد التخصُّصات، فالحجج التي يقدِّمها تناقض اختزاليَّة فرويد وعلماء البيولوجيا الاجتماعيَّة مثل ويليون ودوكينز، والمشكلة التي تتعامل معها ميدغلي هي عما إذا كان لدينا طبيعة أم لا، وماذا يمكن أن تخبرنا هذه الطبيعة، فمن الصعب أن تخبرنا العلوم الإنسانيَّة عن الكيف الذي يمكن أن نعيش به حياتنا، ولا ينبغي أن تسعى الجامعات إلى الهدف المجرَّد الذي يتمثَّل في تحسين الفكر النقديِّ فحسب، بل يجب أن تعين الناس على فهم كيف تبدو الحياة التي يمكن أن نعيشها على نحو حسن.

يقول **شيام ساوندر:** هذا الكتاب أحد أفضل الكتب التي قرأتها عن الطبيعة البشريَّة، حتى أشعر بأنني أقلِّل من مرتبة جميع الكتب الأخرى التي قرأتها في حياتي. إنَّها قراءة صعبة للغاية، ولكنها أيضًا مفيدة للغاية، ويحتاج المرء إلى فهم الفلسفة الغربيَّة بمستوى متوسِّط لفهم ما تتحدَّث عنه في معظم المواضع، ويُعدُّ نقدها لعلم الأحياء الاجتماعيِّ لويلسون مثيراً للاهتمام، وكذلك نقدها للأنانيَّة والسلوكيَّة. من هنا، يجب أن تكون القراءة إلزاميَّة لجميع طلاب العلوم الإنسانيَّة، لإخراج كل هراء من رؤوسهم.

يقول **دومنال Domhnall:** ما يميِّز عمل ماري ميدغلي هو أنَّها مضت في تطوير فلسفة أخلاقيَّة بديلة، وضعتها في هذا الكتاب الاستثنائيِّ الذي نشر عام 1979، وأعيدَ نشره عام 1995. وهي على مدى السنوات الفاصلة، قامت بتربية عائلة واستكشفت مواضيع خارج تخصُّص الفلسفة الأكاديميَّة، لكنَّها على وجه الخصوص أصبحت مفتونة بالبحوث التجريبيَّة في سلوك الحيوان في

الدراسات الميدانيَّة بدلاً من المختبرات، تلك الدراسات التي لم تغيّر فهمنا لعلم نفس الحيوان فحسب، بل أظهرت في الوقت نفسه مدى مشاركة البشر في الصفات، لأنَّهم ليسوا مثل الحيوانات فحسب، بل هم أيضًا حيوانات. وهي تدرس الانفصال المتفشّي في الفلسفة الأخلاقيَّة بين الطبيعة والتنشئة، والشعور والتفكير، والجسد والرُّوح، والحقائق والقيم، وتبيّن أنَّ هذا غير مستدام. نحن بحاجة إلى فهم سيكولوجيَّة الحيوانات والبشر، وعلينا أن نفهم الدوافع التحفيزيَّة الطبيعيَّة لدى البشر كما هو الحال في أيِّ نوع آخر لن يكون للُّغة أو المنطق أو الثقافة معنى أو أهميَّة من دونها.

نبذة عن المؤلِّفة:

ماري ميدغلي فيلسوفة بريطانيَّة ومحاضِرة بجامعة «نيوكاسل»، لها خمسة عشر عملاً في مجال العلوم والأخلاق وحقوق الحيوان، ومنها «العلم بوصفه خلاصًا»، و«التطوُّر بوصفه دينًا»، و«الفساد»، و«الرئيسيَّات الأخلاقيَّة». ونشرت سيرتها الذاتيَّة بعنوان «بومة مينرفا»، ووصفتها صحيفة الـ«غارديان» البريطانيَّة بـ«الفيلسوفة المقاتلة».

كانت ميدغلي واحدة من أربع نساء على الأقل درسنَ الفلسفة في «أوكسفورد» في سنوات الحرب العالميَّة الثانية، وردَدْن على الفلسفة الأخلاقيَّة السائدة التي تركَّزت في إنكلترا على الوضعيَّة المنطقيَّة، وفي فرنسا على الوجوديَّة، وفي كلتا الحالتين أنتجت الصورة الرومانسيَّة عن إنسان بطوليٍّ يقف وحيدًا أمام الهاوية اللَّانهائيَّة للحرب.

كيف يمكن قيام ميتافيزيقا؟

دراسة في إمكان الميتافيزيقا وعدم إمكانها

عرض وتحليل: كريم عبد الرحمن

كيف يمكن قيام ميتافيزيقا؟ هو أحد أبرز الأسئلة التي يجري تداولها راهنًا في الأوساط الأكاديميَّة والمعاهد الفلسفيَّة. وهو يكتسب أهميَّة علميَّة ومعرفيَّة بعد أزمنة مديدة من الجدل حول طبيعة المصطلح الإشكاليَّة، وكذلك حول مشروعيَّة أو لا مشروعيَّة الحديث عن الميتافيزيقا بوصفها علمًا يُستدلُّ عليه بالعقل والتجربة. وليس من شكٍّ في أن هذه الأسئلة شهدت انعطافات وتبدُّلات عبر تاريخ الفلسفة، إلَّا أنَّ المنعطف الأساسيَّ هو ذاك الذي شهدته أزمنة الحداثة في الغرب، حيث دعا معظم الفلاسفة، بدءًا من القرن السابع عشر، إلى استبعاد الميتافيزيقا من حقل البحث الفلسفيِّ استنادًا إلى الأحكام القطعيَّة التي أجراها العقل العلميُّ حيالها.

يحاول هذا الكتاب الصادر عن "المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيَّة"، لمؤلِّفه الباحث والأكاديميِّ مهدي قوام صفري، مقاربة هذه الإشكاليَّة من خلال وضع عنوان جاء بصيغة السؤال حول الكيفيَّة التي يمكن أن تقوم عليها الميتافيزيقا. وأغلبُ الظنِّ أنَّ المؤلِّف أراد من هذا العنوان/ السؤال أن يضمر هذه الإمكانيَّة بعد استعراض طويل للأزمات المعرفيَّة و البنيويَّة التي تعرَّضت لها الفلسفة منذ أرسطو إلى حقبة الحداثة.

يحتوي الكتاب على خمسة فصول سعى من خلالها لتحليل ونقد أبرز المحطَّات التي مرَّت بها المباني الأساسيَّة لنظريَّات المعرفة الفلسفيَّة من قبيل: مبدأ الهديَّة والنزعة الفطريَّة – الإدراك الحسِّي ومبدأ الهويَّة – الإدراك الحسِّي ومفهوم الوجود – المفاهيم، وصولاً إلى الفصل الخامس الذي يحاول فيه الإجابة عن السؤال وتقديم أطروحته القائلة بإمكان الميتافيزيقا نظرًا وعقلاً ومعرفة.

أصل المصطلح والمفهوم:

يتناول الكتاب مفهوم الميتافيزيقا في نشأته اليونانيَّة الأولى وفي تطوُّراته المعرفيَّة التي سرت في فضاءات الفلسفة، ولا سيما في الفضاء الإسلاميّ. كما يتطرَّق إلى المرتكزات الفلسفيَّة للمفهوم انطلاقًا من تعريفاته القديمة وصولاً إلى ما دأبت عليه الفلسفة الغربيَّة في سياق تأصيلاته الحديثة.

لعلَّ أبرز التحوُّلات التي استجدَّت على التعريف الكلاسيكيِّ للميتافيزيقا هو ما قدَّمته الفلسفة الحديثة من تنظيرات وجدت تأسيساتها مع الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط. فقد رأى أنَّ الميتافيزيقا هي العلم باللاّمحسوسات، لكن سيبدو لنا كما لو أنه كان مضطربًا متردِّدًا في هذا الخصوص حيث سيقدِّم لهذا السؤال جوابًا مزدوجًا هو التالي:

1 - الميتافيزيقا هي العلم بالله والنفس والعالم.

2 - الميتافيزيقا هي العلم بالله والنفس وحرية الإرادة.

لقد كان هذا التصوُّر غير مسبوق ـ كما يُبيِّن المؤلف ـ لأنّه انبثق وأُوجِد في حقبة علم المعرفة الغربيِّ الحديث، ولم تُعتبر الميتافيزيقا أبدًا مجرَّد علم باللَّامحسوسات لَا في الفلسفة الإسلاميَّة ولا في فلسفة القرون الوسطى، ولا حتى في الفلسفة اليونانيَة القديمة نفسها، أي: عند أرسطو على وجه التحديد. مهما يكن من أمر، فإنَّ ما يعترض عليه كانط من تعاليم أسلافه ليس الميتافيزيقا، بل هو شبح جسَّدته تعاليمُهُ الخاصَّة، وهو ما سيتعرَّض له هذا الكتاب بالتحليل والنقد.

من الواضح أنَّ تاريخ الميتافيزيقا انحكم في التأسيس المصطلحيِّ للمنظومة الفلسفيَّة الأرسطيَّة. في مستهل كتابه المسمَّى «ما بعد الطبيعة»، يسمّي أرسطو ما نسمّيه الميتافيزيقا بالحكمة (سوفيا)، ويصفه بأنَّه بحث عن التبيينات (آيتياي) أو العلل، وعلم تبييني (إبستيمي). وكان يقصد أنَّ الحكمة هي علمٌ يقول لنا لماذا ذلك الشيء المعيَّن هو ما هو عليه. ولذا، فإنَّ علم التبيين هو ذلك العلم العلميُّ، ويمكن ترجمة الإبستيميِّ ببساطة بأنَّه العلم العلميّ. لطالما أطلق أرسطو على الميتافيزيقا اسم الإبستيمي، بل وفي الفصل الأول من كتاب «اپسيلن» من «ما بعد الطبيعة» يسمّي هذا العلم بالپروته اپيستمه (العلم العلميّ الأول) لأنَّه يعتقد أنَّ الحكمة (ما بعد الطبيعة) تبحث عن أكثر التبيينات جذريَّة وتأصُّلاً، وهي التي يسمّيها التبيينات والأصول الأولى، لأنَّها تبيّن وتفسِّر كلَّ الأشياء، أي جميع الأشياء الموجودة. وهكذا، يعرِّف قارئ كتابه «ما بعد الطبيعة» تدريجيًّا على

القضيَّة الرئيسيَّة في الميتافيزيقا (الحكمة)، وهي: ما هو الوجود؟ ولا يدَّعي أنَّ هذا السؤال من اختراعه، بل على العكس يذهب إلى أنَّ كلَّ المفكِّرين السابقين طرحوا منذ القدم هذا السؤال، وكان مبعث حيرة وتيه، ولا يزال كذلك إلى الآن (ما بعد الطبيعة، زتا، 1، 1028 ب 2 ـ 4):

الواقع أنَّ ما جرى البحث عنه دائمًا، الآن ومنذ القدم، وكان دائمًا سبب حيرة هو السؤال القائل: ما هو الوجود؟

وبهذا، يعتقد أرسطو أنَّ المفكِّرين قبله أيضًا حقَّقوا في الوجود وتفلسفوا بشأن الواقع (ما بعد الطبيعة، آلفا الكبيرة، 3، 983 ب 1 ـ 3). ففي الفصول 1 ـ 10 من الكتاب الأول من «ما بعد الطبيعة» يذكر بوضوح أسماء الفلاسفة الذين سبقوه إلى الخوض في قضيَّة الوجود وهم: طالس، وأناكسيمنس، وديوجنس، وهيپاسوس من أهل متاپونتوس، وهيراقليطس، وإمبادوقليس، وإنكساغوراس، وهرموتيموس من أهل كلازومناي، وليوكيپوس وديمقريطس، والفيثاغوريين، وإفلاطون نفسه. بل يمكننا حتى القول أنَّ هسيودوس أيضًا قد تابع هذه المسألة. حتى أنَّ أرسطو يَعِدُ بأنه يجب في المستقبل تصنيف هؤلاء المفكّرين بحسب تقدُّمهم في اكتشاف القضيَّة، ولكن يلوح أنَّه نسي لاحقًا وعده هذا فلم يذكر شيئًا بهذا الخصوص.

الفصل الافتتاحيِّ من «ما بعد الطبيعة» يقرِّر فيه أرسطو أن إثارة السؤال عن الوجود هو ثمرة حيرة وتيه (ثايومازين) الإنسان وتوقه إلى أداء واجبه الإنسانيّ. يقول لنا في الفصل الأول إنَّ سائر الحيوانات تعيش بتصوُّراتها وذكرياتها، ولا تتمتَّع بالتجربة (امپيريا) المتواصلة إلاّ قليلاً، «أمَّا الجنس البشريُّ فيعيش بالفنِّ (تخنه) والاستدلالات (لوغيسمويس) أيضًا». وهو يذهب إلى أنَّ الفنَّ خلافًا للحواسِّ التي تتعامل مع الجزئيَّات، عبارة عن التوصُّل إلى إدراكات كليَّة (كاثولو)، وهذا من شأن الإنسان فقط. بالإضافة إلى ذلك، فإنَّ من الفوارق بينهما أنَّ الحواسَّ لا تستطيع أبدًا تقرير لماذية (تو دياتي) شيء من الأشياء وإعطاءها لنا وإتحافنا بها، بينما يَعْرِفُ الفنُّ «اللماذيَّةَ والتبيينَ (العلَّة) معًا». ولهذا السبب لا يتسنَّى اعتبار أيًّا من الحواسِّ أنَّها حكمة. فالحكمة معناها الخوض في لماذيَّة الأشياء والأمور، وخصوصًا اللماذات الأكثر كليَّة، والتي تتحفنا بالتبيينات (العلل) الأولى. إنَّها الوظيفة المعرفيَّة للجنس البشريِّ، والتعاطي بها هو في الحقيقة أداءٌ لأكثر واجبات الإنسان المعرفيَّةِ إنسانيَّةً.

في الفصل الثاني يقول لنا إنَّ الحيرة والتيه كانا المنطلق والخطوة الأولى نحو أداء هذه الوظيفة الإنسانيَّة. وهذا كلام لا يصحّ بشأن الفلاسفة الأوائل وحسب، بل وحتى الآن أيضًا. الإنسان الذي يجد نفسه حائرًا تائهًا سيشعر أنَّه جاهل، لذلك سيحاول إزالة جهله عن طريق كسب المعرفة. تبدأ الحكمة عن طريق حيرة الإنسان وتيهه حيال مسألة الوجود، وهكذا، فسؤال الوجود ليس سؤالاً

عاديًّا، إنما يعرض الوجودُ نفسَه كلُغزٍ على الإنسان من حيث هو إنسان، وهذه حقيقة يعضّدها ـ حسب رأي أرسطو ـ حتى تاريخ الفلاسفة الأوائل.

بين أرسطو وأفلاطون:

نظرة أرسطو هذه تُعتبر نسخة أخرى لنظرة إفلاطون الذي سبقه في الحديث عن حالة الحيرة إزاء الوجود. وفي محاورة السوفسطائي (242 ب فما بعد) خصوصًا، يطرح بوضوح الطابع الملغّز للوجود مع إشارات إلى معتقدات الماضين المتنوِّعة في هذا المضمار. وربما (وربما أكثر من ربما) كان أرسطو عندما يتحدَّث عن لغز الوجود ويعتبره المحور الأهمَّ لنقاشات الماضين والمعاصرين، ربما كان يستذكر تعليمات أستاذه.

معرفة أنَّ الحكمة تبدأ من منطلق الحيرة والتيه تفضي إلى نتيجة فحواها أنَّها تُطلَبُ من أجل المعرفة والعلم فقط، وليس لأيّ هدف نافع آخر. والواقع يؤيّد هذه الفكرة، لأنَّ هذا العلم يُطلَبُ فقط عندما تتوفَّر للبشر مسبقًا كلُّ ضرورات الحياة والأشياء التي يحتاجونها لرفاههم وراحتهم. إذن، من الجليّ إننا في بحثنا عن هذا العلم لا نبحث عن أية أرباح أو منافع أخرى غيره. وعليه، كما نقول: إنَّ الإنسان الحرَّ هو الإنسان الذي يعيش لنفسه وليس للآخر، كذلك: نبحث عن هذه الحكمة كعلم حرّ (اليوثران) فذّ فريد، لأنها موجودة من أجل نفسها. وبالتالي، ينبغي النظر إلى هذا العلم الحرِّ باعتباره عملاً إلهيًّا بمعنيين:

1 ـ التوفُّر على مثل هذا العلم الحرِّ فوق قدرة الإنسان، لأنَّ طبيعة الإنسان مقيَّدة بقيود شتَّى ولأسباب عديدة، وعلى حدِّ تعبير سيمونيدس (Simonides) «الله (ثيوس) وحده هو الذي يستطيع التحلّي بهذه الميزة».

2 ـ من ناحية أخرى، يتناول هذا العلم الأمور الإلهيَّة (ثيوس) وموضوعه موضوع إلهيّ، لأنَّ التصوُّر هو أنَّ الله موجودٌ بين علل كلِّ الأشياء، وهو الأصل الأول. وهذا العلم يخوض في هذه العلل والأصول الأولى، وبالتالي سيكون الله أيضًا موضوعَ دراسته.

يعتقد أرسطو أنَّه رغم أنَّ هذا العلم جدير بالله أكثر من أيّ عالـمٍ آخر، وأنَّ الله يمتلكه إمَّا بمفرده أو أكثر من كلِّ من سواه، فخلافًا لكلام سيمونيدس، وجريًا على المثل القائل إنَّ الشعراء كثيراً ما يكذبون، ولأنَّ الألوهيَّة ليست حسودةً بخيلةً، لذا يستطيع الإنسان أيضًا التوفُّر على هذا العلم. وضعيَّة الحكمة هذه تعني في الحقيقة أنَّ «كلَّ العلوم الأخرى في الواقع أكثر ضرورةً منه، لكن أيّـًا منها ليس بأفضل منه». وهكذا، بالمستطاع تسميتها من حيث المعنى الثاني بالإلهيَّات (ثيو لوغيكه).

من كلِّ ما مرَّ بنا من قولٍ، يتسنَّى استخلاص نتائج عدَّة منها أنَّ أرسطو عند ذكره لسمات الحكمة

في «ما بعد الطبيعة» استخدم مفردة "سوفيا" بمعنى أخصَّ يعادل معنى ما بعد الطبيعة. لسوفيا كما يتبيَّن مثلاً من «الأخلاق النيقوماخية، 6، 7» معنىً أوسعُ ممَّا أراده في البحوث السابقة. ويشمل هذا المعنى الأوسع حتى الطبيعيَّات والسياسة وكذلك مهارات الفنون. على أنَّه يستخدم هذه المفردة هنا ـ خلافًا لباقي آثاره ـ بمعنى خاصّ، ويقصرها على علم واحد من بين العلوم والفنون. وهذا المعنى عبارة عن علم العلل الأولى أو العلم بأعمِّ العلل وأكثرها كلّيَّةً. وهذا هو الشيء الذي أطلق عليه من بعده اسم "علم ما بعد الطبيعة".

إذا كانت ما بعد الطبيعة علم العلل (التبيينات) الأولى أو العلل (التبيينات) الأعم والأكثر كليةً، إذن يمكن حاليًّا تشخيص سمتين اثنتين لها:

1 ـ ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا هي علم التبيينات الأولى أو النهائيَّة، أي علم التبيينات التي لا تحتاج إلى تبيين، وهي بذلك نهائيَّة.

2 ـ الميتافيزيقا علم تبيينيٌّ لكلِّ شيء، أي أنَّه علم يطرح في الوقت نفسه تبيينًا لكلِّ الأشياء الموجودة، ويبيّن جانبًا من صفات كلِّ الأشياء الموجودة في آن واحد. يسمّي أرسطو الميتافيزيقا من حيث سمتها الثانية العلم الكلّيَّ (كاثولو اپيستمه). طبعًا ليس قصده من العلم الكلّيِّ أنَّ الميتافيزيقا تبيّن كلَّ شيء حول كلِّ شيء. بعبارة أخرى، الميتافيزيقا تبيّن كلَّ شيء من حيث أنَّه موجود لا من حيث أنَّ كلَّ واحد من هذه الأشياء شيء معيَّن. وهكذا فالميتافيزيقا عبارة عن علم التبيينات والأصول النهائيَّة لكلِّ شيء من حيث هو موجود لا من حيث أنَّه شيء معين. هنا يتلاقى التعريفان اللذان يطرحهما أرسطو للميتافيزيقا ويرتبطان أحدهما بالآخر. والحقيقة هي أنَّ تعريفه الأول للميتافيزيقا باعتبارها علم التبيينات والأصول النهائية لكل شيء يفضي بشكل طبيعي إلى التعريف الثاني للميتافيزيقا باعتبارها علم تبيين الوجود من حيث هو وجود. وهو يكتب في هذا الصدد (ما بعد الطبيعة، گاما، 1، 1003 ألف 21 ـ 24):

"ثمَّة علم يحقِّق في الوجود بما هو وجود الصفات التي يتَّصف بها بسبب طبيعته. وهذا ليس أيًّـا ممَّا نسمّيه العلوم الخاصَّة، لأنَّ أيًّـا من العلوم الأخرى لا تدرس الوجودَ بما هو وجود.

وعليه، متى ما خضنا في الميتافيزيقا نكون في الواقع قد درسنا أصول وعلل الأشياء الموجودة، وواضح أنَّنا هنا ندرس أصول الأشياء وعللها باعتبارها وجودًا، وليس الأشياء باعتبارها أشياء. فالأشياء بما هي أشياء تدرس في العلوم التي تسمّى علومًا خاصة، وليس في علم الميتافيزيقا. والواقع هو أنَّ كلَّ علم خاصٍّ (جزئيٍّ) يدرسُ طبقةً من الموجودات من حيث أنَّ لها صفات معيَّنة، أمَّا في الميتافيزيقا فلا يقتصر البحث على طبقة معيَّنة من الموجودات، إنما يندرج كلُّ ما هو موجود من حيث كونه موجودًا ضمن نطاق البحث الميتافيزيقيِّ، مهما كان ذلك الشيء الموجود ولأيَّة طبقة

من الموجودات انتمى، سواء إلى المحسوسات أم إلى غيرها، وسواء إلى الأشياء الخالدة أم الأشياء الفانية. فلماذا كانت الميتافيزيقا هكذا؟ لأنَّها تبحث عن الأصول والتبيينات الأولى للوجود بما هو وجود، والوجه المشترك الأول لكلِّ الموجودات مهما كانت هو أنَّها موجودة، أي أنَّ لها وجودها. وهكذا، فإنَّ مدَيات البحث الميتافيزيقيِّ من حيث الموضوع هي بالضبط مدَيات الوجود، وإلى أين ما امتدَّت مساحة الوجود امتدَّ معها حضور الميتافيزيقا. وكل من يطلق وصفًا أو تعريفًا لها، عن عمد أو عن غير عمد، يتقلَّص بموجبه موضوعُ بحثها إلى شيء أو أشياء معيَّنة، يكون في الواقع قد هبط بها إلى مستوى علمٍ خاصٍّ (علم جزئيّ). الميتافيزيقا ليست غير محدودة بشيء أو أشياء معيَّنة وحسب، بل حتى لو افترضنا وجود علم يدرس كلّ الأشياء ولكن لا من حيث كونها موجودة بل من حيثيَّات أخرى، فإنَّ هذا العلم لن يكون ميتافيزيقا. وأساسًا، لا يمكن لأيِّ علم أن يخوض في كلِّ الجواهر، وإذا قال قائل بذلك لم يكن قوله هذا معقولاً أو محتملاً: ففي هذه الحالة سيكون هناك علمٌ برهانيٌّ واحد فقط يَدرُسُ كلَّ الصفات، لأنَّ أيَّ علم برهانيٍّ يَدرُسُ الصفاتِ الذاتيَّةَ لموضوع معيَّن بانطلاقه من المعتقدات المشتركة.

أيُّ علم ذاك الذي يدرس الأعراض والصفات الذاتيَّة لكلِّ الجواهر؟ لا يوجد، لأنَّ كل علم يدرس الصفات الذاتية لجوهر معيَّن، هو علم خاصٌّ أو جزئيٌّ كما يسمّى. على سبيل المثال ثمَّة علم خاصٌّ يدرس «الأشياء التي لا تنفصل عن المادَّة لكنها ليست غير متحرِّكة»، وهو «العلم الطبيعي». إذن، فـ «عدد أجزاء الفلسفة بعدد أنواع الجواهر». وعلم الرياضيَّات هو الآخر لا يمكنه أن يدرس كلَّ الجواهر لأنَّه أيضًا يتعامل مع أشياء غير متحرِّكة، ولكن من المحتمل أنَّها غير موجودة منفصلةً عن المادَّة، بل هي في المادَّة. إذن، لا العلم الطبيعيُّ ولا علم الرياضيَّات، يستطيعان الخوض في الصفات الذاتيَّة لكلِّ الجواهر. وعليه، فتقييد الميتافيزيقا بدراسة الصفات الذاتيَّة لجواهر معيَّنة مثل الله أو النفس، أو لجوهر اعتباريٍّ مثل العالَم في كلّيَّته، هو تجاهل لماهيَّة البحث فيها. فليس أيُّ علمٍ يبحث في الصفات الذاتيَّة لأمر معيَّن هو ميتافيزيقا.

في إمكان الميتافيزيقا:

حسب الفلسفة الأولى وأسئلتها التأسيسيَّة يُطرح السؤال التالي:

ألا يوجد علم واحد، بأيِّ منهج كان، يستطيع البحث في كلِّ الجواهر ودراستها؟ هذا سؤال يجد أرسطو نفسه أمامه في الفصل الثاني من الكتاب «بيتا» من «ما بعد الطبيعة». هل مثل هذا العلم ممكن؟ لا مراء في أنَّه في هذه الفقرة وفي فقرات مماثلة من كتابه «ما بعد الطبيعة»، يطرح الشكل الصائب للمسألة، والذي طرح بعد ذلك بتعبير «إمكان الميتافيزيقا». الشخص الذي طرح هذه المسألة بهذا النحو، وبسبب موجة معاداة الأرسطيَّة التي شاعت في تلك الحقبة التي تسمَّى عصر

التنوير، لم يكن يتصوَّر أبدًا أن يكون أرسطو قد طرح مثل هذه المسألة، وبشكلها الصحيح، وقدّم لها إجابة معقولة. إنَّما تصوَّر أنَّه طرح مسألة لم تكن مطروحة لدى إنسان من قبله، ولأنَّ تصوُّره عن أساس هذا العلم، كما سنرى في أواخر هذا الفصل، لم يكن تصوُّرًا صائبًا، لذا لم يستطع أن يجد لسؤاله المكرور إجابةً معقولةً، بل إن سؤاله، وبسبب ترعرعه ونشوئه الخاصِّ في بيئة فهمٍ غير صحيحٍ للميتافيزيقا، وفي مناخٍ معادٍ للأرسطيَّة، كان في الأساس سؤالاً استنكاريًّا، وقد انصبَّت كلُّ جهوده على إنتاج جواب سلبيٍّ له انطلاقًا من مقدِّماته غير الصائبة التي تبنَّاها. لقد تصوَّر، كشخص سمين من الورم، أنَّ سؤاله وإجابته يغلقان إلى الأبد طريق البحث الميتافيزيقيِّ، ويجفِّفان، دفعةً واحدةً، الأحبارَ في أقلام كلِّ الكتّاب الميتافيزيقيين، ويصدَّانهم عن الكتابة حول الميتافيزيقا.

كان أرسطو حسب مؤلِّف هذا الكتاب واعيًا لقضيَّة إمكان الميتافيزيقا التي يشار إليها الآن باسم صعوبة (آپوريا) بيتا الثالثة، وقد كان جوابه عن هذه المسألة بالطبع إيجابيًّا: من بين الفلسفات النظريَّة يجب أن تكون الفلسفة التي تَدرُسُ في ما تَدرُسُ الجوهرَ غير المتحرِّك (الإلهيَّات) متقدِّمةً وفلسفةً أولى (الاسم الآخر للحكمة والميتافيزيقا). ولأنَّ هذه الفلسفة أولى فهي كليَّة. وهي كليَّة بمعنى «أنَّها تختصُّ بدراسة الوجود بما هو وجود، سواء ما هو الوجود أو صفاته التي يتَّصف بها بما هو وجود». إذن، إجابة أرسطو عن السؤال الكامن في صعوبة بيتا الثالثة، والذي يعتبره سؤالاً صعبًا أو مسألة صعبة، إجابة إيجابيَّة من جهة واحدة فقط، ومن المهمِّ التأكيد على هذه الجهة. لا يشكُّ أرسطو أبدًا في أنه لا يمكن لعلم واحد بمفرده دراسة الصفات الذاتيَّة لكلِّ الجواهر. وهذا يعني أنَّ العلم الواحد لا يستطيع دراسة الخصوصيَّات الأصليَّة لكلِّ شيء من حيث أنَّ ذلك الشيء موجود، فهذه مهمَّة تقع على عاتق العلوم الخاصَّة (الجزئيَّة بهذا المعنى). ولكنْ، ثمَّة في هذه الغمرة علمٌ هو أولاً علمٌ نظريٌّ وثانيًا ليس أيّـًا من العلوم الجزئيَّة، أي علوم الطبيعيَّات والرياضيَّات والإلهيَّات، ومع ذلك فهو يدرس كلَّ الجواهر التي تمثِّل موضوع بحث كلِّ هذه العلوم النظريَّة، يدرسها من جهةٍ وحيثيَّةٍ معيَّنةٍ كموضوع له. هذا العلمُ، الذي يسمَّى الحكمة أو ما بعد الطبيعة، يدرس كلَّ هذه الجواهر رغم خصوصيَّاتها المتفاوتة، من حيث- فقط من حيث- كونها موجودة، ولها بسبب وجودها صفاتٌ خاصَّة. والحقيقة أنَّ الميتافيزيقا تدرس كلَّ الجواهر من حيثيَّة واحدة كليَّة، تتعلَّق بوجود الجواهر، وليس بأشياء معيَّنة ولا بتفاوت الجواهر في ما بينها. بهذا المعنى، يعتقد أرسطو أنَّ الميتافيزيقا ممكنة، بصفتها علمًا واحدًا هو علم الأصول الأولى والعلل والتبيينات الأولى والنهائيَّة، وفي الوقت ذاته علمًا بالوجود بما هو وجود وبالملحقات الذاتيَّة للوجود بما هو وجود.

الميتافيزيقا في طورها الحداثي:

اشتغلت الفلسفة الحديثة، وبحكم تأثير التحوُّلات المعرفيَّة وبداية الثورات الصناعيَّة، على

إحداث تحوُّلات جوهريَّة في مهمَّة الميتافيزيقا. ومن المعروف أنَّ الفيلسوف الألمانيَّ إيمانويل كانط هو الذي سيتولىَّ فتح الباب على تلك التحوُّلات والتي تنطلق من مشروعه الشهير الداعي إلى تحويل الفلسفة إلى علم وإقامة الحدِّ على الميتافيزيقا بصيغتها الكلاسيكيَّة الإغريقيَّة.

يوضح المؤلِّف أنَّ الميتافيزيقا بالنسبة إلى أرسطو هي علم تبيين الواقع، وكان يحاول في إطارها أن يدرس معرفة الوجود كلّه دفعة واحدة من حيث أوصاف لا يستطيع أيُّ علم جزئيٍّ آخر دراستها. كان ينظر إلى الميتافيزيقا (أو ما بعد الطبيعة، أو ما وراء الطبيعة) من زاوية تنكشف فيها أوجه معيَّنة من الواقع غفلت عنها الدراسات الأخرى. بيد أنَّ سوء فهمٍ كبير ظهر تدريجيًّا في الفلسفة الغربيَّة، وخصوصًا من مطلع الحقبة الحديثة إلى زمن كانط، بخصوص ماهيَّة الميتافيزيقا إلى درجة أنَّ الأخير اختزل موضوعها من الوجود كلِّه إلى ثلاث قضايا كحدّ أقصى هي: الله، والنفس، والعالم، وأوضح أنَّ حول كلِّ واحدة من هذه القضايا ثلاث أو أربع مسائل معيَّنة تمثِّل موضوع الميتافيزيقا. وبالنتيجة، فإنَّ ما أنكره كانط لم يكن، بحالٍ من الأحوال، الميتافيزيقا التي طرحها أرسطو وأنضجها وطوَّرها الفلاسفة المسلمون. كان يمشي في فضاء فارغ ويقاتل عدوًّا وهميًّا خياليًّا يتمثَّل في تصوُّرٍ واهٍ للميتافيزيقا دسَّه أساتذتُهُ في ذهنِه، من دون أن يكون لهذا التصوُّر أيُّ مصداق. لم يكن لديه أيُّ تصوُّر واضح عن الصفات العامَّة للوجود التي طرحها أرسطو، بل ويمكن القول، بشهادة كتاباته، أنَّه وبتأثير من تصاعد حُمَّى ما يسمَّى بالتنوير في زمانه، لم يقرأ كتاب الميتافيزيقا لأرسطو أبدًا، وعندما كان يواجه كلمة الميتافيزيقا تعود به الذاكرة إلى السنين التي كان يقضي فيها أوقاته بتدريس كتاب «الميتافيزيقا» لألكسندر بومغارتن. لقد فكّر كانط على مدى اثني عشر عامًا، في عدم جدوى تصوُّره للميتافيزيقا، وخوفًا من عجزه عن استكمال مشروعه بسبب تقدُّمه في السنِّ، دوّنَ أفكاره المناهضة لها في غضون ما لا يزيد عن خمسة أشهر. وبعد فترة من الإقبال عليها خمدت هذه الأفكار، عاد الفلاسفة، وخصوصًا في النصف الثاني من القرن العشرين، ثانيةً إلى المفهوم الحقيقيِّ الصحيح لميتافيزيقا أرسطو، والعالم يشهد اليوم انتشار كتب جديدة تحت عنوان الميتافيزيقا.

في سياق آخر، يُعدُّ التلقّي الحسّيُّ والتلقّي العقليُّ، مصدرين مستقلَّين للمعرفة، من أصول علم المعرفة الحديث في العالم الغربيّ. فلقد خيَّمت هذه الفكرة دائمًا، وخصوصًا منذ زمن ديكارت، على علم المعرفة الحديث، وأفضت إلى ظهور مجموعة من القضايا ذات الصلة. وقد أدّت هذه الثنائيَّة في مصادر المعرفة إلى ثنائيَّة في مناحي تفسيرها، ووزّعتْ علماءَ المعرفة إلى فريقين كبيرين هما: التجريبيون والعقليون. وطُرحتْ لدى كلِّ فريق آراء متطرفة على امتداد تاريخ الفلسفة الحديثة: ديكارت وليبنتس مثلاً في مقابل ديفيد هيوم. وفي حين مال العقليّون بأشكال مختلفة إلى النزعة الفطريَّة، حاول التجريبيّون دحض كلِّ أشكال النزعة الفطريَّة والقول بأنَّ الحسَّ هو مصدر المعرفة

وينبوعها الوحيد. ولقد استتبع ظهورُ النزعة الفطريَّة في قلب النزعة العقليَّة في الحقبة الحديثة ونموّها وتطوُّرها، ظهورَ نزعة شكٍّ لدى الطرف الآخر، وقد كان مثالها البارز الفيلسوف البريطاني ديفيد هيوم ونظرته للعلوم التجريبيَّة.

ترعرع إيمانوئيل كانط في البيئة العقليَّة، واكتسب تعليمه منها، وحافظ على تأثيراتها إلى نهاية المطاف، فقد أراد القول: يجب ألَّا نعتبر الحسَّ أو العقل مصدرًا مستقلاً للمعرفة، فلكلٍّ واحد من هذين المصدرين دوره في حصول المعرفة، ولكن إذا عمل كلُّ واحد منهما بمفرده عجز كلاهما عن تحصيل المعرفة. والواقع أنَّه كان يعتقد أنَّ النزعة الفطريَّة لا تزال فاعلة، ولكن ليس لوحدها، إنَّما إلى جانب الحسِّ، وأنَّ الحسَّ لا يزال فاعلاً غير أنَّ فاعليَّته لا تعمل إلَّا إلى جانب العقل.

مثل هذا التجاوز للنزعة التجريبيَّة والنزعة العقليَّة التقليديَّة في علم المعرفة الحديث أفضى في ما أفضى إلى هذه النتيجة التي استساغها كانط، وهي أنَّ الميتافيزيقا غير ممكنة. لماذا؟ لأنَّ تصوُّر عنها وبسبب ما تعلَّمه من أسلافه، هو أنَّها تتعلَّق بالموجودات غير المحسوسة وهي في الحقيقة علم موهوم، لأنَّ العقليين التقليديين بسبب عدم معرفتهم الصحيحة بوظيفة العقل (أو الفاهمة كما في المصطلح)، غفلوا عن إدراك أنَّه لا يمكنه أن يمثِّل مصدرًا مستقلاً للمعرفة، وبذلك ذهبوا خطأً إلى أنَّ المضامين الفطريَّة للعقل تنتج العلمَ باللَّامحسوسات، والحال أنَّ هذه المضامين الفطريَّة يجب أن تستخدم فقط في المَواطن التي سبق أن وفَّر فيها الحسُّ بعض الأشياء والمعطيات. من جهة أخرى، فإنَّ ضرورة وكليَّة إطلاق هذه الفطريَّات على المعطيات الحسّيَّة تستأصل ـ حسب زعم كانط ـ شأفة تشكيكيَّة هيوم من جذورها.

الميتافيزيقا من وجهة نظر كانط هي العلم باللَّامحسوسات (مع أننا سنطالع في هذا الكتاب لاحقًا أنه كان مضطربًا متردِّدًا في هذا الخصوص، وأجاب عن هذا السؤال جوابًا مزدوجًا هو:

1 ـ الميتافيزيقا هي العلم بالله والنفس والعالم.

2 ـ الميتافيزيقا هي العلم بالله والنفس وحرية الإرادة.

لقد أوردنا في الفصل الأخير من هذا الكتاب (القسم الثالث) على نحو الاختصار مسيرة تحقِّق ذلك القدر التاريخيَّ الذي أدَّى إلى وصول كانط إلى مثل هذا التصوُّر غير المسبوق حول موضوع الميتافيزيقا. هذا التصوُّر غير مسبوق لأنَّه انبثق وأوجد في حقبة علم المعرفة الغربي الحديث، ولم تعتبر الميتافيزيقا أبدًا مجرَّد علم باللَّامحسوسات لا في الفلسفة الإسلاميَّة ولا في فلسفة القرون الوسطى، ولا حتى في الفلسفة اليونانيَّة القديمة نفسها، أي: عند أرسطو على وجه التحديد. ما يهاجمه كانط في الظلمات الناجمة عن تعاليم أسلافه ليس الميتافيزيقا، بل هو شبح جسَّدته له

تعاليمُهُ الخاصَّة، والواقع أنَّها تسمَّى فقط ميتافيزيقا وليست بميتافيزيقا (حاولنا في القسمين الأول والثاني من الفصل الخامس من الكتاب الإجابة عن السؤال: ما الميتافيزيقا؟).

القضيَّة الأساسيَّة في علم المعرفة هي قضيَّة مصدر المفاهيم والأصول المعرفيَّة. والقول أنَّ بعض هذه المفاهيم والمبادئ فطريَّة ـ ولا يختلف الأمر هنا في ما إذا كانت «الفطريَّة بالفعل» هي المقصودة أم «الفطريَّة بالقوة» ـ إنما هو إقصاء للقضيَّة وتجاهل لها وليس إجابة عنها.

في كتاب ينتمي إلى علم المعرفة لا يستطيع الكاتب مثلاً، ومن دون إيضاح كيفيَّة ظهور مبدأ عدم التناقض، أن يكتفي بالتوكّؤ عليه والاستشهاد به ـ حتى لو اعتبره بدهيًّا ـ واتخاذه وسيلةً يستعين بها في تحليلاته الفلسفيَّة، إنما ينبغي عليه في البداية أن يقول من أين جاء هذا المبدأ؟

العودة ثانيةً إلى مفهوم الوجود في الفصل الرابع (القسم الرابع) تمثَّل مستهل بحث من نوع آخر حول هذا المفهوم. ففي حين يستعرض البحث المطروح في الفصل الثالث ـ بعد نقد آراء متنوِّعة حول ظهور مفهوم الوجود ـ الرؤيةَ المتبنَّاة من قبل كاتب السطور، نرى الفصل الرابع (في قسمه الرابع) يتحدَّث عن الخصوصيَّات الفرديَّة لهذا المفهوم، وهي خصوصيَّات تجعله ممتازاً منفصلاً عن كلِّ أنواع المفاهيم، وتدلِّل كيف أصاب أرسطو وابن سينا في جعله من دون أيِّ قيد أو شرط، أي الوجود بما هو وجود، موضوعًا لما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا (القسمان الأول والثاني من الفصل الخامس).

باستثناء القسم الأخير من الفصل الخامس، وهو في الواقع القسم الأخير للكتاب برمَّته، وبمثابة تذكير موجز بالنتيجة التي تنتهي إليها كلُّ محتويات الكتاب، لم نخصِّص فصلاً كاملاً للبحث في إمكانيَّة الميتافيزيقا، وهو الموضوع الذي كُتِبَ هذا الكتاب للدلالة عليه أساسًا. وما منعني من ذلك هو أنَّ محتوى الكتاب كلِّه إذا كان فعلاً جريًا على السياق الطبيعيِّ لظهور المبادئ والمفاهيم المعرفيَّة، فينبغي أن ينطوي بنحو تلقائيٍّ على النتيجة القائلة إنَّ الميتافيزيقا ممكنة، مضافًا إلى أنه يجب أن يوضح لماذا هي ممكنة. والواقع أنَّ القسم الأخير من الفصل الخامس وُضع للتأكيد على هذه النتيجة، وإلاّ فحسب اعتقاد كاتب السطور، إذا نُظر إلى الكتاب بتمامه وكليَّته فيمكن أن تستنتج منه إمكانيَّة الميتافيزيقا بوصفها علمًا بالوجود بما هو وجود.

الكتاب: كيف يمكن قيام ميتافيزيقا؟

المؤلف: مهدي قوام صفري

تعريب: حيدر نجف

الناشر: المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية

is to construct modern conceptual frameworks within the scholarly disciplines which are suitable for their identity. The methodology of this essay is based on the following hypothesis: It is possible to formulate new methodologies which aim to analyze and study metaphysical concepts epistemologically, by establishing new concepts and terminologies such as philosophology, wisdomology, and ʻirfānology. Thus, the essay strives to present philosophy epistemologically, and aims to propose philosophical and epistemological theories which are susceptive to experimentation. As for the methodological basis which governs the processes of experimentation, it relies on formulating its philosophical theories through mathematical equations as a method which provides precision in experimentation and ensuring scholarliness.

in the influence of Heidegger's thought on post-modernist movements and trends of criticism of civilization in all parts of the world.

❊ ❊ ❊

Fields of Theorization: Methodological Rectifications of Michel Chodkiewicz's Writings on Ibn Arabi

Abdol-Baqi Meftah

Despite the importance of the study, research and examination of the work of Ibn Arabi in Western circles, they include many methodological and documental flaws. This is a result of numerous factors, one of which is connected to the cultural and ideological background of the orientalist who is studying Ibn Arabi's work and which governs the examined text through its own logic, while another factor is the difficulty in understanding the esoteric and symbolic language which distinguishes Ibn Arabi's work. A third factor is the variety in the original sources and the additions made to these sources by Muslim scholars throughout the ages. An additional factor is insertion and exposition, which sometimes led to a problem in discriminating the original work of the author from what expositors have recorded as if it were an idea of Ibn Arabi himself.

❊ ❊ ❊

Metaphysics-Logia: The Possibility of Conceptualizing Philosophy, Wisdom, and 'Irfān Practically

Hasan Ajami

This essay aims to go beyond what is common in concepts within the domains of philosophy, divine wisdom, and 'irfān. The purpose

striven to achieve in his intellectual career. In this essay, Kochler strives to clarify one of the most prominent problems in the philosophy of existence according to Heidegger: being and divinity, and specifically what he names the personal God. Furthermore, Kochler suggests that Heidegger's aim was to undermine the ontological foundations of Christian theology.

❊ ❊ ❊

Interview with the Contemporary Austrian Philosopher Hans Kochler: "Heidegger Did Not Contemplate or Discuss Anything Other than God"

Interview conducted in Vienna by: Hamid Lashhab

In this interview, the Austrian philosopher Hans Kochler delves into Heidegger's philosophy with the aim of understanding his thought before explaining and interpreting it. This has enabled him, as many have acknowledged, to present a unique and original understanding of Heidegger's thought in many aspects of his philosophy. Perhaps what distinguishes Kochler from many interpreters of Heidegger's thought among German-speaking philosophers is the spirit of criticism, despite the fact that he defended Heidegger in many instances and rectified the prejudiced opinions of some expositors of Hidegger's thought.

In this interview, we read that analyses of Heidegger's thought are rooted in the interest in essential ontology which has become the basis for liberal ideologies, especially in the context of modern criticism of technology and the environmental movement. Heidegger's philosophy has gained a global importance within various cultures, going beyond the narrow academic framework of traditional academic western philosophy. This is also emphasized

❊ ❊ ❊

The Metaphysics of the Muthanna: The Path of the Mystics toward the Unity of God and the Unity of the World

Mahmoud Haidar

The aim of this essay is to introduce one of the most important dilemmas in ontology: the manner in which the First Creation and the appearance of numerous beings is approached. Due to the fact that the requirement is clarifying the reality of this Creation, the essay is based on the hypothesis of a First Creation from which the presence of different and numerous entities has arisen. The First Creation is referred to here as the Muthanna, the unique entity which combines between simplicity and complexity at the same time. Thus, we face an ontological problem which reveals foundational flaws in metaphysics. Non-revelatory philosophies have frequently mixed this entity with God, and thus a problem has arisen due to dwelling on its essence and the manner of its appearance, and forgetting that it is an entity whose existence relies on its Creator.

❊ ❊ ❊

“The Problem of God in the Metaphysics of Martin Heidegger”: The Concept of Being and the Issue of the Personal God

Hans Kochler

The purpose of translating the essay “The Problem of God in the Thought of Martin Heidegger” is to bring different intellectual and philosophical domains closer together for providing means of dialogue and cooperation for a better human future. This is specifically what the Austrian philosopher Hans Kochler has

divine mercy descends upon the heart of the ‘ārif, leading to his witnessing of what may not be fathomed through reason.

The main aim behind the ‘ārif’s structuring of his worldview is monotheism, the ultimate goal. This perspective is founded on the two following essential questions: What is monotheism? Who is the Creator? According to the ‘ārif, there is an in-depth form of monotheism, with its own foundation, methodology and results- which is named tawhīd al-wujūdī (monotheism in existence), and the one who adopts it is called al-insān al-kāmel (the perfect human being).

* * *

The Metaphysical Status of the Natural Object in the Philosophy of Mullā Ṣadrā: A Comparative Study on the Constant Transformation of Atoms

Farid Hojjati, Mahdi Monfared, Habibollah Razmi

This essay draws upon main sources on the philosophy of Mullā Ṣadrā and modern physics for the purpose of comparing between the metaphysics of the sage Mullā Ṣadrā and modern physics. The essay aims to prove that the transformation of the natural object in the philosophy of Mullā Ṣadrā does not indicate the presence or the absence of existence. The same applies to the transformation and alteration of quantum atoms, or the birth and demise of essential atoms, where it is possible to compare between the two matters based on the theory of quantum mechanics. It can also be considered from the point of view which does not consider the quantum theory to be definitive and where the atom preserves a single state in two time periods, and from the theory of substantial motion which clarifies motion according to time.

from the time of Aristotle's experiments on the structures of First Philosophy up until the successive philosophies of modernism. The content of the essay reveals Rasoul's unique approach, driven by his rare passion for philosophical texts, and his effort to fathom their ontological element and historical transformation.

❊ ❊ ❊

Metaphysics of Waḥdat al-Wujūd according to Stoics and Plotinus: A Comparative Study of Theoretical Principles

Mostafa al-Nashar

There is some common ground between Stoics and Plotinus on Waḥdat al-Wujūd (Unity of Existence) regarding the concept, but differences arise in theorization. This essay compares the concept of Waḥdat al-Wujūd according to the two philosophical schools of thought for the purpose of demonstrating the points of convergence and divergence between them.

❊ ❊ ❊

Metaphysics of Ḥuḍūr and Mushāhada: Study of the Principles of the Mystical Worldview

Fadi Nasser

Worldviews differ according to the difference in the epistemological methodologies one follows. Like all Islamic fields of knowledge, 'irfān, presents a certain worldview, and this arises from its epistemological methodology which is founded on kashf (unveiling) and mushāhada (spiritual witnessing) which are accomplished through the qalb, the 'ārif's main tool in acquiring ḥuḍūrī knowledge. This knowledge, 'ilm al-ladunī (inner knowledge), is referred to in the Holy Quran and occurs when

Abstract

Synopses of Essays in the Fourth Issue of ‘Ilmol-Mabda’

In what follows is a brief overview of essays in the fourth issue of the scholarly journal ‘Ilmol-Mabda’:

Nūrī Metaphysics: Establishment of the Ontology of Existence in Suhrawardī’s Ḥikmat al-Ishrāq

Yadollah Yazdan Penah

The theory of the nūrī (lightened) system according to the sage Shihāb al-Din Suhrawardī forms the pivotal discussion in his philosophy of Ḥikmat al-Ishrāq (Wisdom of Illumination). This essay on nūrī metaphysics examines one of the most prominent theoretical foundations of ontology from the perspective of Suhrawardī. In this line, the essay considers Suhrawardī’s opinion on Wājib al-Wujūd (the Necessarily Existent Being) and bodily resurrection, as well as highly philosophical topics such as the iʿtibārī nature of second categories and aṣālat al-māhiyyah (primacy of quiddity).

❊ ❊ ❊

Reflections on Metaphysics: Aristotle’s Experiments in Building Metaphysical Knowledge

Rasoul Mohammad Rasoul

This essay by the late Iraqi philosopher Rasoul Mohammad Rasoul, demonstrates the origin of metaphysics as a term and concept, and reviews the confusion surrounding metaphysics

Table of Contents

Branches of Knowledge

- **METAPHYSICS-LOGIA: THE POSSIBILITY OF CONCEPTUALIZING PHILOSOPHY, WISDOM, AND 'IRFĀN PRACTICALLY**

INTERPRETATION OF THE MYSTIC LANGUAGE ACCORDING TO SHEIKH ALLAWI

- HASAN AJAMI 252

Treasure Trove of Books

- **BEAST AND MAN BY MARY MIDGLEY**

THE ROOTS OF HUMAN NATURE THE TRAGEDY OF A PESSIMISTIC CIVILIZATION

- PRESENTED BY HAMADE AHMAD ALI 272

- **HOW CAN METAPHYSICS RISE?**

CRITICISM OF THE GREEK AND KANTIAN PERSPECTIVES IN ESTABLISHING ONTOLOGY

- KARIM ABDOL-RAHMAN.....278

TRANSLATION OF SYNOPSES 294

Table of Contents

- The Metaphysics of the Muthanna

The Path of the Mystics toward the Unity of God and the Unity of the World

- Mahmoud Haidar 170

- "The Problem of God in the Metaphysics of Martin Heidegger"

The Concept of Being and the Issue of the Personal God

- Hans Kochler 206

Interview Section

-Interview with the Contemporary Austrian Philosopher

Hans Kochler "Heidegger Did Not Contemplate or Discuss Anything Other than God"

- Interview conducted in Vienna by: Hamid Lashhab 218

Fields of Theorization

- Paradoxes of Existential Duality in Ibn Arabi's Thought

Methodological Rectifications of Michel Chodkiewicz's Writings on Ibn Arabi

- Abdol-Baqi Meftah 228

- Sociology of Sufism

The Principle of Formation and the Process Representation in the Islamic World

- Kanza al-Qasimi 244

Table of Contents

Introduction

- Paving the Way for A Later Metaphysics

- Mahmoud Haidar..... 7

Issue Folder

- Nūrī Metaphysics

Establishment of the Ontology of Existence in Suhrawardī's Ḥikmat al-Ishrāq

- Yadollah Yazdan Penah 24

- Reflections on Metaphysics

Aristotle's Experiments in Building Metaphysical Knowledge

- Rasoul Mohammad Rasoul 44

- Metaphysics of Waḥdat al-Wujūd according to the Stoics and Plotinus

- Comparative Study of Theoretical Principles

Mostafa al-Nashar 58

- Metaphysical Aspects of the Human Image

A Study of the Philosophy of the 'Ārif Ahmad bin Alwan al-Yamani

- Abdullah Mohammad Ali al-Falahi 74

- Metaphysics of Ḥuḍūr and Mushāhadah

Study of the Principles of the Mystical Worldview

- Fadi Nasser 106

- The Metaphysical Status of the Natural Object in the Philosophy of Mullā Ṣadrā

A Comparative Study on the Constant Transformation of Atoms

- Farid Hojjati, Mahdi Monfared, Habibollah Razmi ...128

- The Advance and Retreat of Metaphysics

An Attempt to Move Philosophy into an After Phase

- Ghaydan Al-Sayyed Ali 152

Board of Trustees

Pr. Izhar Nuri	Indonesia
Pr. Ahmed Jazzar	Egypt
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

4

A Scholarly Peer-Reviewed Quarterly Journal on
Metaphysical Knowledge and Divine Wisdom
Fourth Issue- 1444 A.H. – Winter 2023 A.D.

Editor-in-Chief

Mahmoud Haidar

Scholarly Advisor

Sayed Ali Moussawi | Mustafa Al-Nashar

Managing Editors

Ihsan Haidari - AlHuthaili AlMansar

Mohammad Ali Mirzaii - Idriss Hani - Ghaidhan Sayyed Ali

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 Toufaili

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

4

A Scholarly Peer-Reviewed Quarterly Journal on
Metaphysical Knowledge and Divine Wisdom
Fourth Issue- 1444 A.H. – Winter 2023 A.D.