ماهية الروح في النماذج المعرفية الفيضية؛ الدينية والفلسفية.

What is the spirit in the religious and philosophical forms of knowledge.

الكاتب الأول:

د. عبد الكريم بليل، Abdelkarim Bellil

جامعة الشاذلي بن جديد، الجزائر.

bellkar23@yahoo.com

orcid.org/0000-0002-9864-1812

الكاتب الثاني: ب-ل.

ملخص:

تصنف نظرية الفيض كرؤية دينية ذات أبعاد فلسفية، لسبر نشأة الكون وتراتبية الوجود، ومن نوازلها المطروقة: كنه الروح؛ ماهية وتمثلا قدما وأزلا. ولها أمشاج وإرهاصات فلسفية ولاهوتية موغلة في القدم، بحقب قبل تشكل نواتها الأولى على تقريرات أرسطو، لظهور آراء مشابهة ومقاربة في حضارات عدة وأديان ونماذج معرفية شرقية عرفانية. ومن أمشاج التفسيرات الفيضية للروح الأطاريح الأورفية السرية، والتي استمرت في فلسفة أفلاطون ثم امتدت للأفلاطونية المحدثة، والفلسفة الفيثاغورية العددية التي بعثت عبر الفيثاغورية المحدثة، لتبرز لنا الأولى في فلسفة الباطنية والإسماعلية والمشائية والإشراقية وإخوان الصفا بإحيائهم للفيثاغورية المحدثة، ثم في الطرح الصوفي الفلسفي للحلاج والسهرودي وابن عربي ومدارسهم الفكرية العرفانية.

الكلمات المفتاحية: الروح، النفس، العقل، الفيض، الواحدية.

Summary:

Emergence theory is classified as a religious vision with philosophical dimensions, to verify the origins and hierarchy of

the universe, and among its issues: the essence of the soul; Foot and eternity.

It has ancient philosophical and theological motives, before the formation of its first nucleus on Aristotle's reports, as a result of the emergence of similar views in many civilizations, religions and models of Eastern knowledge.

The emanation theory continued in Plato's philosophy and then extended to Neoplatonism, the Pythagorean school, then the modern Pythagorean school, then the esoteric Shiite philosophy of the modern followers of the Pythagoreans, then in the mystical and philosophical proposition of al-Hallaj and philosophy. Al-Sahroudi and Ibn Arabi and their doctrines in secular thought.

Keywords: Soul, soul, mind, emanation, oneness.

مقدمة:

تصنف نظرية الفيض كرؤية دينية ذات أبعاد فلسفية، لسبر نشأة الكون وتراتبية الوجود. من نوازلها المطروقة: كنه الروح؛ ماهية وتمثلا؛ قدما وأزلا.

ولها أمشاج وإرهاصات فلسفية ولاهوتية موغلة في القدم، بحقب قبل تشكل نواتها الأولى على تقريرات أرسطو، لظهور آراء مشابهة ومقاربة في حضارات عدة وأديان ونماذج معرفية شرقية عرفانية.

فحين اجتمع الكثير من الفلاسفة على تأكيد أصل الوجود: واحد، وأن الوجود قديم لما تقتضيها البراهين العقلية الفلسفية لديهم؛ وحين تدبروا العقائد الكونية المفسرة لنشأة الكون؛ قامت

إشكالية أخرى تبلورت من اجتماع القول بواحدية الأصل الوجود ، والقول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

فكيف ظهرت الكثرة من الواحد؟

والمبدأ الأول ثابت أزلي، والكون متغير، وفيه أجزاء يعلم زوالها، فكيف يمكن تبرير المعلوم المشاهد؟

هنا سيقت الرؤى العرفانية الغنوصية من الأديان المقاربة جغرافيا لليونان المنطلقة في عالم الفلسفة البرهانية، وجلبت لها الديانات السرية تفاسير للغوامض الميتافيزيقية الدينية. التي تفرض على اليونانيين بحث العلل الإيمانية الدينية لدفع الاعتراضات الإلحادية. لأن اليونان قديما ارتبطت آلهتها اليونانية بالمدن، فلكل مدينة آلهتها، وكان تكريمها واجبا وطنيا، والإلحاد خيانة للوطن.

ثم ظهرت نحل سرية لدين روحي أسمى، من أجل مشاركة الإنسان في السعادة الإلهية. وأشهر هذه النحل *نحلة ألوسيس*، *ونحلة أورفيوس*.

عبدت نحلة ألوسيس الآلهة ديمتير، وهي ديانة روحانية اتحادية، وعبدت *أورفيوس* الإله *ديونيزيوس*، وهي ديانة روحانية ثنوية غنوصية حلولية، ترى أن الإنسان فيه *عنصران: تيتان* مبدأ الشر، *ديونيزي* مبدأ الخير. *الجسد والروح*، وكلاهما في صراع دائم، حتى تستعيد النفس طبيعتها الإلهية. *وقد كانت هذه النحلة حلقة متوسطة بين الدين الأسطوري والدين الفلسفي، فظهرت لاحقا في فلسفات فيثاغورث وسقراط وأفلاطون.*

ثم تطور الفكر الديني اليوناني من الشعر الأسطوري والنحل السرية إلى النظريات والتبريرات البرهانية، والآراء الفلسفية والجدل المنطقي، حتى ركبت *نظرية الفيض* كنسق فلسفي يفسر ويثبت قدم العالم ونشوء الكثرة عن الوحدة وتسلسل المراتب، وتفسير ماهية الروح والعقل.

ومن أمشاج التفسيرات الفيضية للروح الأطاريح الأورفية السرية، والتي استمرت في فلسفة أفلاطون ثم امتدت للأفلاطونية المحدثة، والفلسفة الفيثاغورية العددية التي بُعثت عبر الفيثاغورية المحدثة، لتبرز لنا الأولى في فلسفة الباطنية والإسماعلية والمشائية والإشراقية وتبرز الثانية عند إخوان الصفا بإحيائهم للفيثاغورية المحدثة، ثم في الطرح الصوفي الفلسفي للحلاج والسهروردي والبسطامي وابن عربي

ومدارســـهم الفكرية العرفانية. مع تفاوت في قراءة تفســـيراتها وعرض عللها وإقامة أدلتها، واســـتبدال لمصطلحاتها لغويا فقط.

– **الإشـــكالية** البارزة في البحث هي: ماهية الروح في الفلســـفات الفيضـــية هل هي دينية أم فلسفية ؟

ويتركب دونها فروع السؤال الرئيس:

- ما علاقة الفلسفات الواحدية المادية بالأطاريح المؤسسة للفلسفات الكمونية الروحانية؟
- أين يكمن التواصل والانسجام؟ وأين يحدث الافتراق ؟

–هل هذه الأطاريح الواحدية الكمونية لمفاهيم الروح الأنطولوجية والأبســـتمولوجيا والميتافزيقية لها تمثلات في عقائد المسلمين؟

نسعى بنسق البحث وفق منهج وصفي استقرائي لسبر المقالات المنظرة لكبرى المدارس الفيضية في تقرير مفاهيم الروح، ثم التحليل المنهجي لاســـتبيان التمثلات العقدية والســـلوكية لهاته المقالات في عقائد المسلمين.

النتائج الأولية: من النتائج الأولية التي بلغها البحث: أن الروح في المنظومة الفيضية ذات طابع واحدي كموني، ومفاهيمها قائمة على معتقد غنوصـي عرفاني ديني شـرقي، وقد تسـربت هذه المنظومة العرفانية الغنوصية للأديان الوثنية والعقائد السرية والأديان الكتابية والنماذج المعرفية الصوفية والفلسفات الإشراقية والفلسفات الروحانية. ولها تمثلات ودلالات واصطلاحات عديدة.

أولا: الفلسفة الفيضية.

أ– المفهوم:

تصـــنف *نظرية الفيض* ضـــمن نظريات العقائد الكونية الكبرى؛ التي حاولت أن تجمع الأقوال المختلفة للفلاســفة في نشــأة الكون مع أقوال الحكماء الشــرقيين الروحانيين. ثم تكونت حولها نظريات متكاملة حول الوجود والمعرفة والقيم، وبذلك أصبحت مدرسة فلسفية، تطرح رؤاها في السياسة والحكم والإدارة والقانون، الاجتماع، النفس، والإلهيات.

وهي نظرية تفسر نشأة الكون المتعدد عن المبدأ الأول الواحد ، حيث فاض الكون تلقائيا عن المبدأ الأول وبدون إرادة أو قصد منه، فيضا بمراحل متتابعة متسلسلة من الأعلى إلى الأسفل، ومن الأكمل إلى الأنقص، فيضاء كصدور النور عن الشمس. وأول الفيوضات العقل الأول وآخرها العالم المادي.

والفيض: *فعل فاعل يفعل دائماً لا لعوض ولا لغرض*، وذلك الفاعل لا يكون إلا دائم الوجود، لأن دوام صدور الفعل عنه، تابع لدوام وجوده، وهو *المبدأ الفياض*، والواجب الوجود، الذي يفيض عنه كل شيء، فيضاً ضرورياً معقولاً [1].

من المفاهيم المقاربة؛ نظريات: *الصدور، الانبثاق، التولد، الإبداع، الانبعاث*.

نجد أن نظرية الفيض في مفهومها الاصطلاحي؛ نظرية فلسفية تاريخية، وضعها أصحاب الأفلاطونية المحدثة تأثرا بالغنوصية، لتفسير كيفية خلق العالم، وكيف صدرت الكثرة عن الواحد، وصاغوها بأسلوب شعري خيالي مليء بالتشبيهات والتخيلات، ثم انتقلت عبر أطاريح غنوصية، حيث تعد العقائد *الغنوصية* أهم أشكال *الحلولية الواحدية*، كمنظومة فلسفية معرفية أخلاقية *واحدية كمونية*، تحولت من وحدة وجود *واحدية روحية* إلى *واحدية مادية* [2].

المنظومة الغنوصية تؤمن بثنائية الإله، إلهين هما الإله الأول والإله الصانع الخالق [3]، والإله منتشر بأعداد كثيرة من الفيوضات والأقانيم [4].

وهذا من أشكال القول **بوحدة الوجود**، التي صاغها أفلوطين، بمزيج من الفلسفات والنحل الوثنية والملل الكتابية، فأخذ من كل جهة رأيا ليفسر به نشأة الكون، فيجمع بين القول ب: قدم العالم، وتوحيد الأول، والتنزيه، والقول بحدوث العالم، والتلفيق بين الفلسفة اليونانية الوثنية المادية والنحل الشرقية العرفانية والملة النصرانية الكتابية.

---

[1] جميل صليبا ، *المعجم الفلسفي*، (الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994.)، ج. 2، ص. 172.

[2] عبد الوهاب محمد المسيري ، *موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية*، (دار الشروق، القاهرة، 1999.)، ج. 1، ص. 431.

[3] هو العقل الثاني في نظرية الفيض أي "العقل الفعال" عند الأفلاطونية المحدثة، وهو المدبر والخالق.

[4] هالم هاينس، *الغنوصية في الإسلام*، تح. رائد الباش، (منشورات الجمل، بيروت، 2010.)، ص. 6.

ب– أصول الفلسفة الفيضية.

حين ظهر اختلاف التفاسير بين الفلاسفة والحكماء والكهنة والروحانيين والعرفانيين، والصراع بين الأسطورة والفلسفة الوثنية والعقائد الكتابية، برزت مذاهب عدة، من بينها القول *بقدم العالم*، وهم جمهرة الفلاسفة ممن أُدرِكت نصوصهم، وشاع مذهبهم خاصة ما أدركه المسلمون من فلسفة **أرسطو** وأتباعه[1].

لكن؛ أهم إشكالية عقّدت الطرح، هي تفسير نشوء الكثرة (المخلوقات) من الوحدة (الأول)؟ بعد القول بقدم الكثرة كذلك .

هذه الإشكالية قادت الفلاسفة لمزج بين جملة من النحل والملل الوثنية والتوحيدية، للتوفيق بين التوحيد والتنزيه والقول بقدم العالم.

فكانت *نظرية الفيض*، نظرية تبحث تفسير خلق *الكون القديم* من *الأول القديم* – أيضا– المنزه عن الصفات والأفعال. وتجمع القائلين بها ثلاثة مفاهيم:

1. الواحدية.
2. التعددية الثنوية.
3. التقابلية [2].

كان الاختلاف بين القائلين *بنظرية الفيض* عبر الأزمنة والملل والنحل في تفسير عملية *الفيض*، وأسبابها وكيفياتها ومراحلها ومراتبها وتجلياتها وتطبيقاتها في الواقع.

فأصل النظرية بينهم شبه ثابت على مفاهيم تجمعهم، ثم يفترقون في تفصيلاتها ومراحلها وتراتبيتها والمسميات والتعليل والتبرير النظري. وإنزال النظرية على المعتقدات والآراء المعرفية والاجتماعية والسياسية والفلسفية.

واختلافهم داعيه أسئلة كونية:

1. من الخالق ؟

---

[1] أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية ، *الصفدية*، تح. محمد رشاد، (دار الهدى، المنصورة، 2000.)، ج. 1، ص. 236.

[2] عبد الوهاب المسيري، *موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية*، ج.13، ص. 452.

2. ما هي صفاته ؟
3. كيف تمت عملية خلق الكون ؟
4. متى خلق الكون ؟
5. مما خلق الكون ؟
6. ما علاقة الخالق بالكون ؟

وأهم ما يستنبط مما اتفق عليه القائلون بالفيض من فرضيات؛ أن:

1. *القدم*؛ عملية الفيض قديمة قدم المبدأ الأول.
2. *الأزلية*؛ الفيض مستمر بلا انقطاع؛ لاستمرار وجود العلة.
3. *الثبات*؛ الفيض لا يَنتُج عنه تَغيُّر في المصدر.
4. *الواحدية*؛ الفيض يكون عن وجود جوهر واحد؛ يتسم بأنه الأول الواحد.
5. *الثنوية*؛ الصلة ثنائية بين عالمين متصليْن، مع اختلاف في تحديد ماهية كل عالم.
6. *التقابلية*؛ وجود طرف أعلى وطرف أسفل، وقمة وحضيض.
7. *الوحدة المتكاملة*؛ المنظمة لكل شيء؛ حتى الإله نفسه.
8. *التسلسل النسقي*؛ في المراتب والمراحل والصلة، عبر حلقات متتالية، فيتضاءل الفيض كلما ابتعد عن الأصل.
9. *التفاضل*؛ كل مرتبة في الفيض أدنى من التي سبقتها وأعلى من التي تليها في *الحقيقة والكمال والخيرية*[1].

ثانيا: مفهوم الروح والنفس.

روح؛ الراء والواو والحاء: أصل كبير مطرد، يدل على سعة وفسحة واطراد. وأصل [ذلك] كله الريح.. ويقال أراح الإنسان، إذا تنفس [2].

---

[1] المسيري، *موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية*، ج. 1، ص. 398، بتصرف.

[2] أحمد بن زكريا ابن فارس، *مقاييس اللغة*، تح. بد السَّلام محمد هَارُون، (اتحاد الكتاب، بيروت، 2002.)، ج. 2، ص. 455.

يذكر الروح ويؤنث، والجمع أرواح. ويسمى القرآن روحا، وكذلك جبريل وعيسى عليهما السلام [1].

والروح والنفس بمعنى واحد، فهما مترادفان. فالروح هي المدبر للبدن التي تفارقه بالموت؛ هي الروح المنفوخة فيه، وهي النفس التي تفارقه بالموت، فهي غريزة لا تعرف إلا بفعلها في القلب والجوارح، لا يقدر أحد أن يصفها في نفسه ولا في غيره بغير أفعالها، لا يقدر أن يصفها بجسمية ولا بطول ولا بعرض ولا طعم ولا شم ولا مجسة ولا لون، ولا تعرف إلا بأفعالها..قال قوم من المتكلمين: هو صفوة الروح، أي؛ خالص الروح، واحتجوا باللغة؛ فقالوا لب كل شيء خالصه، فمن أجل ذلك سمي العقل لبا.. وقال قوم: هو نور وضعه الله طبعا وغريزة يبصر به، ويعبر به، نور في القلب، كالنور في العين وهو البصر، *فالعقل نور في القلب والبصر نور في العين*.[2]

فالروح جسم يلطف عن الحس ويكبر عن اللمس ولا يعبر عنه بأكثر من موجود. وقد خلق الله الأرواح قبل الأجساد التي هي صورة تضم الروح. وأجمع الجمهور على أن الروح معنى يحي به الجسد.[3]

وسُميت النفس نفساً، لتولُّدِ النفس منها، واتصاله بها؛ كما سَمُّوا الروح روحاً، لأن الروح موجود بها. وبعض اللغويين يُسَوِّي بين النفس والروح، فيقول: هما شيء واحد، إلاّ أنّ النفس مؤنثة، والروح مذكّر. لكن فرّق بعض العلماء بين النفس والروح؛ فقال: الروح هو الذي به الحياة، والنفس هي التي بها العقل. فإذا نام النائم، قَبَضَ الله نفسه، ولم يقبض روحه، والروح لا يُقبض إلاّ عندَ الموتِ. [4]

---

(1) إسماعيل بن حماد الجوهري ، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، تح. أحمد عبد الغفور عطار، (دار العلم للملايين، بيروت، 1987.)، ج. 1، ص. 368.

(2) الحارث بن أسد المحاسبي ، *ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه*، تح. حسين القوتلي، (دار الفكر، بيروت، 1398هـ. ص. 204.

(3) محمد بن أبي إسحاق الكلاباذي ، *التعرف لمذهب أهل التصوف*، (دار الكتب العلمية، بيروت، دت.)، ص. 67.

(4) محمد بن القاسم الأنباري ، *الزاهر في معاني كلمات الناس*، (مؤسسة الرسالة، بيروت، 1992.)، ج. 2، ص374.

ولفظ النفس مشترك يقع على الروح وعلى الذات. ويكون توكيدا، يقال خرجت نفسه.. وسمي *العقلُ نفسا باعتبار تعلقه بالبدن، وهي النفس الناطقة*[1].

وباجتماع الروح مع البدن، تصير النفس فاجرة أو تقية، وإلا فالروح بدون البدن لا فجور لها. لأن الروح جسم قائم بنفسه، مخالف جوهره جوهر البدن، وهي مخلوقة مدبرة. وتتعلق بالبدن، وإن بلي وتمزق، ولكنها لا تستقر فيه. وسر ذلك أن الروح لها مع البدن خمسة أحوال:

أحدها: تعلقها بالجنين في بطن أمه.

الثاني: تعلقها بالبدن بعد خروجه إلى الأرض.

الثالث: تعلقها بالبدن في حال النوم، فلها به تعلق من وجه، ومفارقة من وجه.

الرابع: تعلقها به في البرزخ، فإنها وإن فارقته وتجردت عنه، لم تفارقه فراقاً كلياً، بحيث لا يبقى لها التفات إليه البتة، فترد إليه عند السؤال في القبر، ووقت سلام المسلم عليه، وهذا الرد لا يوجب حياة البدن قبل يوم القيامة.

الخامس: تعلقها به يوم القيامة، وهو أكمل أنواع تعلقها، ولا نسبة لما قبله من أنواع التعلق إليه[2].

والأرواح عند الفلاسفة ثلاث:

1. *الروح الطبيعية*: هي في كبد الحيوان، وهي مشتركة بين الحيوان والنبات، وتنبعث في العروق غير الضوارب إلى جميع البدن.
2. *الروح الحيوانية*: هي للحيوان الناطق وغير الناطق، وهي في القلب، وتنبعث منه في الشرايين وهي العروق الضوارب إلى أعضاء البدن.

---

(1) الحسن بن عبد الله العسكري ، *معجم الفروق اللغوية*، تح. بيت الله بيات، (مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، 1412هـ.)، ص ص. 103، 520.

(2) صالح بن فوزان الفوزان ، *الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد*، (دار ابن الجوزي، بيروت، 1999.)، ص. 255.

3. *الروح النفسانية*: وهي في الدماغ تنبعث منه إلى أعضاء البدن في الأعصاب. [1]

ثالثا: الفلسفات الواحدية الروحانية والمادية .

ترد الرؤية الحلولية الكونية الكون بأسره إلى مبدأ واحد، هو القوة الدافعة للمادة الكامنة فيها، والتي تشكل نظاماً ضرورياً كلياً للأشياء، لا يمنح الإنسان أو أي كائن آخر أهمية خاصة أو مركزية.

.. وهذا المبدأ الواحد هو: الإله في *وحدة الوجود الروحية*، *وهو الطبيعة/المادة في وحدة الوجود المادية*. فالمنظومتين قائمتين على حصر العلة والمبدأ، وتعميم أثرها وتجلياتها، لكنهما يصلان لنتيجة واحدة. فالواحدية الروحانية يترقى روح الإنسان ليتحد بالإله المبدأ أو ينزل الإله المبدأ ليتحد أو يحل في الإنسان أو الكون، وفي الواحدية المادية يرتقي عقل الإنسان ليصل درجة القدرة المسيطرة على الطبيعة فيكون هو الإله.

.زوثمة أنواعاً من *الواحدية* تعبر عن مستويات من الحلول الروحاني . *فالواحدية الكونية* هي حلول الإله في الكون بأسره، أي *وحدة وجود روحية*، وقد ينحصر الحلول في الإنسان فتكون: *واحدية ذاتية*، أو *الواحدية الإنسانية*، وقد يتركز الحلول في جنس بعينه (الجنس الأبيض . شعوب أوربا – اليهود) فتكون *واحدية إمبريالية أو عنصرية*.

..وحينما ينتقل *الحلول* من الإنسان إلى الطبيعة تظهر *الواحدية الطبيعية المادية* أو *الواحدية الموضوعية المادية*، فيكون *الإنسان الطبيعي المادي* الذي يذعن *للطبيعة/المادة*، ويغيب *مفهوم الإنسانية المشتركة* تماماً؛ فلا يوجد فارق بين إنسان وحيوان، وذكر وأنثى، ومقدَّس ومدنَّس. ويصبح الإله هو *القانون الطبيعي المادي*. ويمكن القول بأن *الواحدية الكونية تَوحُّد الإله بالإنسان بالطبيعة*، وهذه هي الوثنية القديمة.

.. أما *الواحدية المادية* فهي *تَوحُّد الإنسان بالطبيعة بعد موت الإله*؛ *وهذه هي العلمانية الشاملة الحديثة*. بالنموذج الذي تصبح فيه المعرفة الصحيحة هي التجريبية وفقط، والعالم المادي هو المصدر الوحيد الأساسي للمنظومات المعرفية والأخلاقية، وتُردُّ الأخلاق إلى الاعتبارات المادية، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وتنفصل الحقائق المادية تماماً عن القيمة، ويظهر العلم المنفصل عن

---

[1] محمد بن أحمد الخوارزمي ، *مفاتيح العلوم*، تح. إبراهيم الأبياري، (دار الكتاب العربي، بيروت، 1989.)، ص. 161.

الأخلاق والغايات الإنسانية والدينية والعاطفية والأخلاقية، وتصبح *الحقائق المادية المتغيرة* هي المرجعية المعرفية والأخلاقية، *وسائر الأمور المعرفية والأخلاقية نسبية صالحة للتوظيف والاستخدام*.

..ثم تصل الرؤية *الواحدية المادية* لإنكار أي ثبات، كالماهيات والجوهر، والإنسانية المشتركة.

.. أما *الواحدية المثالية* أو *الواحدية الروحية*، فهي الإيمان بمبدأً مثالي خالص واحدً في الكون، تُرَدُّ إليه كل الظواهر الإنسانية والطبيعية: الإله، نفس العالم، الروح، الروح الدافعة، روح الشعب، روح التاريخ، جدلية التاريخ، البقاء للأصلح.

..فتشترك المادية والمثالية الروحية في حصر الكل في مبدأ واحد، تفسيرا وتعليلا وسببا، وتذوب الأجزاء في الكل، وتنتفي هويتها ويختفي التعدد، ويختفي الإنسان ككيان مستقل.

..ونموذج الواحدية الكونية المادية ذو مرجعية كامنة، تلغي كل الثنائيات، وضمنها ثنائية الخالق والمخلوق، والإنسان والطبيعة، والخير والشر، والأعلى والأدنى. وتم تطهيره تماماً من المطلقات والقيم، وتم اختزاله كله إلى مستوى واحد يتساوى فيه الإنسان بالطبيعة، هو مستوى *القانون الطبيعي/المادي* أو *الطبيعة/المادة* (المطلق العلماني النهائي)، الخاضع كليا لقوانين الحركة المادية.

..*والحلولية الكمونية الروحية* ترى أن الإله والطبيعة والإنسان شيئاً واحداً، أي أن ثنائيات: الخالق والمخلوق، والإنسان والطبيعة، والكل والجزء، والعام والخاص، تم إلغاؤها لتظهر *الواحدية الكونية المادية*. [1]

ترى العلمانية الشاملة أن العالم يحوي داخله ما يكفي لتفسيره، ولا حاجة لتجاوز هذا العالم الذي تسوده قوانين واحدة تسري على الطبيعة والإنسان، وهو ما يقضي على ثنائية الإنسان والطبيعة، لتظهر الواحدية المادية.

..*فالحلولية الكمونية تتبدَّى بالدرجة الأولى على المستوى الديني والمعرفي (الكلي والنهائي)*، وتتبدَّى *الجماعات الوظيفية* على المستوى الاقتصادي والوظيفي، أما العلمانية والإمبريالية الشاملة فإنها تتبدَّى بشكل مكثف على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية[2].

---

[1] المسيري، *موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية*، ج.1، ص ص.110-113.

[2] المرجع نفسه، ج.1، ص.51.

تظهر الغنوصـــية الروحانية العلمانية في الهرمينوطيقا الغربية التي تقدم نموذج قراءة لنصـــوص الأديان، بتجاوز تقديسـها إلى أنسـنتها معرفيا وإخضـاعها للنقد كمسـتوى خطابي إنسـاني، دون اعتبار لمستوى النص الإلهي. بمعنى مساواة بين المقدس والمدنس، والنظر للمسطور دون قائله، كأنما الكلام لا انتساب له، ولا تأثير لمصدره على مضمونه ومراده ولازمه.

فالطرح العلماني لقراءة التراث يتمحور حول نظرية: أي قارئ لنص؛ له الحق أن يفهم من النص ما يحقق له أغراضه وإراداته، دون اعتبار لما يقوله النص.

فيفقد النص مقصـده ودلالاته المنطوقة أو المفهومة أو المسـتنبطة أو التي يؤول إليها بقرائنه، أو لوازمه، بمعنى أنه يقوِل النص ما لم يرد به أصـلا. وبمقتضـى المسـلمات إن لم يكن هذا مفهوم التحريف؛ فما دلالة مصطلح التحريف؟

وهنا تفرز العلمانية الحداثية آليات التلفيق والترقيع وتحميل النص بنواقضـه، وإرهاق النص بمعان لا يؤول إليها، ليقفز لقراءة استنطاقية قاتلة لدلالته، ودلالة اللغة الإستعمالية والتأولية، بل ويصل لإهدار الدلالة المعجمية.

هذه المذهب التأويلي العلماني المعاصـــر الذي كونه النموذج المعرفي الواحدي المادي لو روابط قوية جدا مع النموذج المعرفي الباطني الواحدي الروحي؛ درجة التطابق في آليات القراءة.

والتفرقة العلمانية الحداثية بين التنزيل والتأويل، وقولهم أن القرآن خاضـع لكل المقاييس البشـرية؛ هي تفرقة غنوصية باطنية جاءت من الباطنية المنتشرة في مؤلفاتهم الفلسفية والفقهية بين التنزيل والتأويل، أو المثَل والممثول، أو العلم والعمل. ولا يختلف الظاهر والباطن في مفهوم الباطنية عن المعنى والمغزى في المفهوم العلماني الحداثية، وما بين السطور، وما يخفيه النص.

فقد اتجه الفريقان إلى تأويل العقائد الإسلامية، والمعجزات، والغيبيات، والقصص القرآني تأويلاً يلغي حقائقها، وينفي وقائعها وأصـــبح القرآن الكريم كتاباً آخر، بلغة أخرى يفهمها فقط أهل الباطن

وأهل العلمنة. كقولهم إن الجنة والنار من نتاج الخيال الشاعري لدى البدو، وأن وجود الله عز وجل هو وجود الإنسان وفقط، والصفات الإلهية هي صفات إنسانية، والغيبيات هي تمثيلات فنية[1] .

هذا نفس قول الباطنية من القرامطة والإسماعيلية وزنادقة الفلاسفة وغلاة الصوفية حرفيا. وهو ما تجلى في قراءتهم لمفهوم الروح في القرءان والحديث النبوي وتفاسير العلماء وأقوال الفقهاء وأهل الحديث، بأن عارضوها بقراءات بين سفسطة العقليات وقرمطة السمعيات بامتطائهم حصان طروادة وهو باب التأويل، الذي أحيا عقائد وثنية وثنوية غنوصية عرفانية مندائية وروحانية هندوسية وبوذية في لبوس مصطلحات إسلامية.

فأصبح مفهوم الروح والنفس البشرية لدى الأطاريح العلمانية المادية يقارب الأطاريح الغنوصية العرفانية في الغايات والمآلات، ولا جرم أن نجد جمهرة المنافحين عن غلاة ومتطرفي الفكر في الحضارة الإسلامية من الباطنية والزنادقة والفلاسفة هم من ذوي النزعة العلمانية الحداثية ذات القراءة الواحدية المادية، رغم تضاد أسس الطرح.

ثالثا: ماهية الروح الفيضية.

اتفق فلاسفة الفيضية من لدن الغنوصية إلى أفلاطون إلى الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية المحدثة أن الروح غير مخلوقة، بل هي قديمة أزلية من قدم العالم، وأبدية غير فانية، ولها تمثلات مفارقة للمادة في العالم العلوي المفارق؛ وهو العالم الحقيقي، وهي من الأول؛ عن غير إرادة منه، تصدر بعد كمون فيه، ولها ما له وزيادة، فهي المتحكمة في نشأة الكون وأقداره.

وقال فلاسفة الباطنية والإسماعيلية وإخوان الصفا والدروز أنها الملائكة.

وقالت طائفة ممن تسربت لهم الغنوصية الفيضية أن الروح هي ذات الله، انحلت في شعوب أو أسر أو أفراد، من الملوك أو الفراعنة أو الأكاسرة أو الأباطرة، أو الأنبياء أو الأئمة. فكان الإنسان منهم: نصف لاهوت، وهو روحه، ونصف ناسوت، وهو جسده.

---

[1] أحمد إدريس الطعان ،" العلاقة بين العلمانية والغنوصية"، *مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية*، جامعة الكويت، الكويت، 2008، العدد: 74، ج. 23.، ص 34.

ثم بحث فلاسفة الفيضية استقلال الروح عن البدن، فأقر المشاؤون أن النفس تبقى إذا فارقت البدن، وتصبح عقلاً، وهو ما كانت عليه وهي مفارقة للهيولى المادة قبل أن تنزل عالم العناصر.

.. والعقل مجرد ومفارق للمادة، قائم بنفسه، لا يوصف بحركة ولا سكون، ولا يتجدد له أحوال البتة ..لا علوم ولا تصورات، ولا سمع ولا بصر، ولا إرادات، ولا فرح ولا سرور، ولا غير ذلك، فتبقى على حال واحدة أزلاً وأبداً [1].

أ- الروح الفيضية الغنوصية:

ترتبط الخلفية الثقافية **للغنوصية** تماماً بالخلفية التاريخية، وهي الأخرى تلقي الضوء الكاشف على بنيتها الأسطورية الفكرية.. من أهم جذور **الغنوصية عبادة بابل**، التي طرحت فكرة السماوات المختلفة التي يتحكم في كل واحدة منها كوكب.. كما دخلت بعض المفاهيم من **العبادات المصرية القديمة**، مثل **تأليه الإنسان** [2].

وتكاد تتشابه العقائد الوثنية في كل عصر وزمان من حيث صفاتها: كل صفة من صفات الله؛ صورة إنسانية أو حيوانية؛ وهذه هي الآلهة.

فقدرة الله وجبروته قد تجسدت في صورة إله في كل أمة من الأمم مثل:

- *بعل*؛ عند الساميين.
- *أندرا*؛ عند الآراميين.
- *جوبتير*؛ عند اليونانيين.
- *كراما وكرشنا*؛ عند الدراوديين.

---

[1] أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية ، *مجموع الفتاوى*، 3، تح. عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، 2005.)، ج. 1، ص ص. 272- 273.

[2] المسيري، *موسوعة اليهود واليهودية*، ج. 13، ص. 82.

هذه الشخصيات تمثل أساس نظرية التفحص أو التجسد، التي أخذ بها المسيحيون في: تجسد المسيح، وبعض الفرق الإسلامية كالإسماعيلية والبهائية، والقاديانية [1]. وهي إحدى صور الفيض الغنوصي.

تقول الغنوصية بالفيض وصدور الروح عن الأول، التي تسعى للعود إلى حالها الأول عبر الترقي العرفاني الغنوصي، بالسعي للانفصال عن الجسد المادي.

والنموذج المعرفي للغنوصية هو التوصل إلى المعارف العليا بالكشف، وتذوقها مباشرة، بلا استدلال أو برهنة عقلية[2]، عبر رياضة الروح. لذا يعدون الغنوص أقدم وحي إلهي، يختلف عن غيره من العقائد الدينية؛ بأن دائرته لا تنتهي ولا تتوقف.. ذلك أن الوحي المتجدد والفيض الذي ينبعث دائما؛ هو من الملأ الأعلى [3].

والتذوق هنا؛ تذوق روحي روحاني عرفاني خالي من التعقل، لأن الفيض المتجدد للعرفان ينزل على الروح دون العقل، لذا نلحظ التفريق بين العقل والروح، فالعقل ركيزته البرهنة والعلل والقوانين، أما الروح فركيزتها الحدس المباشر والتذوق دون استيعاب للأسباب والعلل، بل تتوسل بالرياضة الروحية.

فالنفس أو الروح ترتقي لتتوحد مع الإله بواسطة العرفان الغنوصي، وهو لدى أصحابه أسمى وأرقى المعارف، لأنه تحرر الروح من الجسد والعالم المادي، لتقوده إلى العالم النوراني الأسمى الذي صدرت منه[4].

فالروح ماهيتها فيض عن الأول عبر مراحل، وهي مراتب آخرها قذف في الجسد، الذي يشكل سجن لها، يجب أن تسعى للخروج منه للاتحاد بالأول من جديد. وبذلك تكون الروح قديمة وأزلية، تبدأ ثم تنتهي لنفس منطلقها، فهي من الإله وتعود إليه. وهنا ينتفي الحساب والعقاب والجنة والنار، والشر والخير، والإيمان والكفر، والرسل والأنبياء.

---

(1) محمد إبراهيم الفيومي، *تاريخ الفكر الديني الجاهلي*، (دار الفكر العربي، القاهرة ،1415 هـ.)، ص ص. 80-81.

(2) علي سامي النشار، *نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام*، (دار المعارف، القاهرة، 1995.)، ج. 1، ص. 186.

(3) حربي عباس عطيتو، *ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان*، (دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992.)، ص ص. 269-270.

(4) محمد عابد الجابري ، *بنية العقل العربي: سلسلة نقد العقل العربي*، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007.)، ص. 253.

ب- الروح الفيضية في الفلسفة اليونانية.

يُعتبر هرقليطس 530 ق م- 472 ق م - الفيلسوف المادي اليوناني- أول من عبَّر عن نظرية الفيض بقوله: كل الأشياء تفيض[1].

وأول من قال *بالكمون* والظهور هو: إنكساغورس 611 ق. م - 547 ق. م، فنسب *الكثرة* لفعل *الهيولي*، حيث قدر أن *الأشياء كلها كامنة في الجسم الأول المبدأ الأول*، والوجود هو ظهورها منه، والإبداع واحد؛ هو الجسم الأول [2]، أي المبدأ الأول للكون. أي أن الروح هي ظهور عن الأول وهي غير الهيولى المادية.

أما فيثاغورس فيرى أن *المبدأ الأول*؛ هو مبدأ الموجودات وهو *العدد*، وهو *أول مبدع* أبدعه الباري، فأول العدد هو الواحد.. وربما يقول: المقابل للواحد هو *العنصر الأول*، كما قال **أنكسيمانس 588- 524 ق.م** ، ويسميه *الهيولى الأولى*، وذلك هو *الواحد المستفاد*، لا الواحد الذي هو[3].

أي أن الأرواح عند فيثاغورس هي أعداد أو أنفس الأعداد، لأنه ممن يرى أن المجردات الذهنية لها تعين في عالم مستقل عن عالمنا الحسي، وأهم صور التجريد هي العدد.

وقال خرينوس وزينون الشاعر أن *العقل الكلي والنفس الكلية* لا يموتان، ولا يجوز عليهما الدثور والفناء[4]. وهنا التفريق بين *العقل الأول والروح الأول*، مع تقديم العقل على الروح في الصدور، ومنهما ينشأ الكون كله.

فيما يرى أفلاطون أن للعالم مبدعا، أزليا، أبدع *العقل الأول*، يتوسط *النفس الكلية*، وقد انبعثت عن العقل انبعاث الصورة في المرآة، ويتوسطهما *العنصر*. *ولكل موجود مشخص في العالم الحسي مثال؛ غير مشخص في العالم العقلي*، ويسمى ذلك: المثل الأفلاطونية.

---

[1] المسيري، *موسوعة اليهود واليهودية*، ج. 1، ص. 398.

[2] محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، *الملل والنحل*، تح. محمد سيد كيلاني، (دار المعرفة، بيروت، 1404هـ.)، ج. 2، ص. 123.

[3] المرجع نفسه، ج. 2، ص ص. 133- 135.

[4] المرجع نفسه، ج. 2، ص138.

فالعالم عالمان:

1. عالم العقل؛ وفيه المثل العقلية والصور الروحانية.
2. عالم الحس؛ وفيه الأشخاص الحسية والصور الجسمانية [1].

أي أن الأرواح لها ماهية في عالم حقيقي، ليس هو العالم الذي نعيش فيه، والذي يمثل خيالا ومثالا ناقص للعالم الحقيقي، ولكل روح في عالمنا الحسي مثال حقيقي في نفس الزمن في عالم مفارق، لكن أقوى وأكمل. تقرر *نظرية المُثُل* أن المحسوسات على تغيرها تمثل *صورا كلية* ثابتة؛ هي أجناس وأنواع، وتتحقق على حسب أعداد وأشكال ثابتة كذلك.

وبين الروح المفارقة والنفس الدنيوية تواصل وتأثير متبادل، يختلف نسبيا من نفس لأخرى، وكل حركة من الروح في العالم المفارق الحقيقي تؤثر في الروح مع البدن في عالم العناصر غير الحقيقي الخيالي، لأن العالم المادي هو ظل العالم الحقيقي، ومن هنا تأصلت عقائد عبدة الكواكب والأفلاك والمنجمين، فكل حركة فلك تؤثر على الكون سلبا أو إيجابا، وهذه هي عقيدة أفلاطون الأورفية السرية ذات الطقوس الغنوصية.

فهو لم يخرج عن تقرير عقيدة عبدة الكواكب ببابل، وفق المنظور الأورفي الصوفي السري.

فالمثل عنده؛ هي *تجسيد لعالم الأرواح المفارقة*، أي أن *النفس المركبة من جسد وروح*؛ يوجد لها مثال حي مماثل؛ لكن أقوى في عالم الحقيقة، وهو *روح كاملة*.

يرى الأفلاطونيون المحدثون أن علاقة المُثُل الأفلاطونية بعالم الموجودات الحسية ليست علاقة خلق؛ وإنما علاقة فيض، إذ يفيض الإله عن ذاته، فيظهر العالم أو ينبثق عنه العالم، كما تسيل المياه، أو كما يصدر النور عن الشمس[2].

كما يقرر الرواقية؛ أن العالم هو: مجموع الأشياء المؤلفة من السماء والأرض، وما فيهما من أجناس وطبائع. وتسميه *الإله*، يحيط به *الخلاء*، وله *أنفس أرواح*، وهو كائن حي عاقل، *ونفس العالم منبثة في كل مكان*.

---

[1] المرجع نفسه، ج. 2، ص ص. 146- 153.

[2] المسيري، *موسوعة اليهود واليهودية*، ج. 1، ص ص. 398،

..أما *الكون*؛ فهو المجموع المؤلف من *العالم* ومن *الخلاء اللامتناهي* الذي يحيط به، والعالم على شـــكل الفلك، الأرض مركزه، وهو مجموعة جزئيات مترابطة متفاعلة.. *بوحدة القوة الحالة فيه*، ويحده فلك[1].

اضطر الرواقيون في نظريتهم المعرفية إلى الاعتراف بالوجود، إن لم نقل أنه روحي.. فليس وجودا ماديا، فالمادة عندهم ديناميكية ،لأنها مجموعة من القوى في حركة مســـتمرة.. والمادية الرواقية.. تفترض في العالم مجموعة من القوى الباطنة فيه بالذات، وهذه القوى ليست كميات صرفة، بل هي قوى حقيقية حية تؤثر فيه، فليس التفسير.. كميا على النحو المادي الموجود اليوم، وإنما.. تفسيرا ديناميكيا. فنظرتهم فيما يتصـــل بالإله، تجعل من هذا *الوجود وجودا باطنا* في ذاته، أعني أنهم *يقولون بوحدة الوجود على أساس أن الإله هو القوة الحالة في جميع أجزاء المادة التي منها يتكون العالم* [2].

وبذلك تكون الروح إحدى صـــور حلول الإله في البدن، ومن هنا برز طرح تأليه الطبيعة، باعتبار كمون الإله فيها، مع اعتماد القول باحتواء الطبيعة للإنسان كجزء منها.

أما نظرية الفيض الأفلوطينية (الأفلاطونية المحدثة) فتقرر أن حدوث العالم ما هو إلا انتشـــار لما في العلة الأولى – الأول – من القدرة على التعقل والتأثير، مع بقاء ذاتها على ما كانت عليه من السـكون والكمال المتعالي[3]. مع العلم أن الأول لا صـفة له، إلا أن القائلين بالفيض اضـطروا لبحث صـفة تبعث على الفيض، فوصـف بالعقل، وعند طائفة بالعشـق، وأخرى التأمل، غير أن من بقي على أصل نفاة الصفاة؛ ثبت على نفي العقل والعشق، لكن اتفقوا على أن أول صدور عنه هو العقل الأول، ولا عقل قبل العقل الأول، وإلا سمي العقل الثاني، ولا نفس قبل النفس الأولى الكلية، وهي الروح الكلية وهي خالقة الكون.

أي أن *الروح هي من نتاج انتشار العلة الأولى*، وهي جزء لا يتجزأ من *الأول*، فالوجود ينحصر في أصـــل واحد هو: *العقل الفائض من العلة الأولى*، وما يفيض من العقل من مراتب الموجودات كلها

---

(1) أمين عثمان ، *الفلسفة الرواقية*، سلسلة أعلام الفلسفة، القاهرة، 1945.)، ص. 127

(2) عبد الرحمن بدوي ، *خريف الفكر اليوناني*، (دار النهضة، القاهرة، 1970.)، ص ص. 36-37

(3) بدوي، *خريف الفكر اليوناني*، ص. 164.

أنوار عقلية؛ أي: *قوى إلهية*، انعكســـت ببعضـــها عن بعض، ويتناقص نورها شـــيئاً فشـــيئاً، بقدر ما تباعدت عن المنبع الأولى، إلى أن ينتهي هبوطها إلى رتبة يكاد أن ينعدم فيها النور بالكلية وهي المادة، وتلك عبارة عن الظلام، وهو العدم، أي *سلب التعيين*، وفقدان الوجود. بعد تدرج الفيض الذي يجري في الأول بالطبع لا بالإرادة ولا الاختيار، فهو ناتج عن الوفرة المتحققة في الأول، وهو ببذل الأثر؛ لا ببذل الجوهر، فلا ينتقل منه شيء ليحل بآخر[1].

بمعنى أن *الروح* ليس جزء مركب من *الأول*، وبانفصـــاله لا يحدث نقص *بالأول*، بل هو أثر منه ناتج تأمل *الأول* ذاته، فيعقل نفســـه؛ حينئذ يفيض عنه *العقل الأول: (العقل الفعال، الأقنوم الثاني، صورة الأول)*. ولكنه ليس *الأول* نفسه.

ثم يتأمل *العقل الأول* ذاته؛ فيصـــدر عنه *النفس الكلية:(العقل الثاني، الأقنوم الثالث، الروح الكلية)*، وترجع *النفس الكلية* بالتأمل في *العقل الأول* فيفيض *نفوس الكواكب*. وهي المفارقات التي تحتوي العقل والنفس، فلكل كوكب: فلك عقل ونفس.

ثم يستمر الفيض فيصدر عن كل كائن كائنات آخر أقل شبها *بالعقل الأول* المطلق البريء من المادة وأكثر صلة بالمحسوسات، حتى تفيض *الهيولى*، وهي أدنى دركات الفيض لأنها مادة مطلقة، فوضى لا صورة لها البتة.

والنفس البشـــرية هي الروح مع البدن، ولبعدها عن *الأول* فهي أقل من الأنفس التي تعلوها؛ وهي *الأنفس المفارقة* في العالم العلوي المفارق، إلا أنها منها، وبالتعدي؛ فهي من *الأول*، أي أن الروح هي من فيض الباري، دون إرادة منه ولا اختيار.

..وعالم الأنفس الفلكية؛ هو العالم الذي تبدأ فيه الحركة، عكس العالم العقلي، وعن حركة النفس السفلية ينبثق عالم الطبيعة، الذي يبدأ بالنبات المتصف بالحياة فقط، ثم يرقى إلى الحيوان المتصف بالحس أيضا، فالإنسان المتصف بالإضافة إلى ذلك بالنطق. وهذه هي التجليات الثلاثة للنفس، أي: الحياة، فالإحساس، فالنطق [2].

---

[1] مرحبا، *من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية*، ص. 234.

[2] ماجد فخري ، *تاريخ الفلسفة اليونانية*، (دار العلم للملايين، بيروت، 1991.)، ص ص. 194- 196.

ت- الروح الفيضية في اليهودية والنصرانية.

أثرت الغنوصية في اليهودية وسيطرت على فيلسوفهم فيلون اليهودي (ت 50 م)، وأثر هو في القديس يوحنا الإنجيلي المسيحي.

يقرر تراث *القابالا اليهودية*؛ أن خلق العالم تم عن طريق *الفيض الإلهي*. والإله أوجَد نفسه على مراحل، ثم خَلق بتحول اللاشـــيء الإلهي إلى الكيان الإلهي، انطلاقا من *الإين ســـوف* (اللانهائي، اللامحدود، العلة الأولى)، وهو أيضـــاً *الآيين* (اللاشـــيء، العدم، لإله الخفي، المطلق الكامن في أعماق العدم.)، ثم انبثق *الآني* (الأنا الإلهية) عن *الآيين* اللاشـــي (العدم، الإله الخفي، المطلق)، وهو ما يشـــي بأن العدم والإله هما شيء واحد.

.. حيث انبثق الإله من ذاته، وظهر *الآني* من *الآيين* العدم، وهنا بداية سلسلة الفيض الإلهي، التي تنبثق من الإرادة الإلهية *سفيروت*، وهي القدرات الإلهية الكامنة التي تتحول إلى القداســة المتجلية، والتي تأخذ شـكل إشـعاعات صـادرة من النور الذاتي للإله على هيئة تجليات توجد العالم. *والتجليات النورانية العشرة سفيروت تشكل الإله المتشخص المدرَك المقصود بالعبادة*.

.. فيتم الفيض حســـب الطرح القابالي على مراحل تنتهي *بجماعة يســـرائيل*، ثم العالم، ولكل مرحلة من مراحل الفيض استقلالها وحيويتها ووظيفتها.

.. ولكن نظرية الفيض تفترض أيضـــاً العكس، أي وجود وحدة تنظم كل المخلوقات، وتنظم الإله نفسه، في وحدة.

..وكل مراحل الفيض؛ تصـبح على مسـتوى من المسـتويات الشـيء نفسـه، وتحمل الصـفات نفسها. *والإله وكل مخلوقاته بينهما تقابلية*، فالسماء تشبه الأرض، والإله يشبه الإنسان، والتاريخ يشبه الطبيعة، والعالم العلوي يقابله العالم الســـفلي، أي هنالك *تماثل* حســـب *نظرية المثل الأفلاطونية*. *والتجليات العشـرة* يقابلها *آدم قدمون* (الإنسـان الأصـلي، الإنسـان الأزلي)، وهو غير آدم أبي البشـر، وهو كذلك صورة مصغرة للإله [1].

---

[1] المرجع نفسه، ج. 13، ص ص. 450- 453.

لذا *فجماعة اليهود هي أرواح نورانية منبثقة من الشـــرارات الإلهية التي تطايرت وتبعثرت*، فهي جماعة منتخبة ومختارة، تفوق جميع الشـعوب، ومن مهامها العودة بالأرواح إلى أصـلها الأول ليعود الإله الكامن فيها –بعد تشتتها – إلى كمونه الأول.

فأرواح اليهود ذات ميزة نخبوية، في الحياة الدنيا، وما بعدها، وهذا لب العقيدة العرقية العنصرية القابالية التي شاعت في الصهيونية، والتي بنيت عليها أصول اجتماعية وإنسانية.

هه القراءة القابالية في الزوهار والقابالا اللورانية أصـبحت عماد الأطاريح الصـهيونية العلمانية، وتمكن فلاسفة اليهود كثر من إعادة صياغتها بلغة فلسفية حديثة، وبناء مصطلحات مقاربة لها لتشكيل العقلية الصـــهيونية العلمانية المادية، والاقتراب من العقلية اليهودية الغنوصـــية القابالية، ليجتمع الفكر الكموني المادي والروحاني معا على هدف واحد وقضـــية واحدة، لكن بمنطلقين في الظاهر مختلفين، لكن الأساس والنتيجة واحدة.

أدى انتشـار النصـرانية واتخاذها للنزعة العالمية لاصـطدامها بالرؤى العرفانية الروحانية، فنافسـتها الغنوصية منافسة خطيرة، واتخذت صورا وأشكالا عدة، منها الغنوصية اليهودية والغنوصية النصرانية [1].

وبتســرب الغنوصــية للنصــرانية، ظهرت الفلســفة الفيضــية التي تمهد للقول بالحلول والأقانيم الثلاثة. فكانت القابلية للقول بحلول اللاهوت في الناســوت، وظهرت طبيعة المســيح يســوع مركبة من روح إلهية وجســـد دنيوي، ثم برز القول بالأقانيم الثلاثة، الأب والابن والروح القدس، وهي نفســـها الأقانيم الثلاث للثالوث الغنوصـــي الفيضـــي *الأول والعقل الأول والنفس الكلية*، فكان التذكير للعقل والـــتأنيث للنفس الكلية، وبنفس التراتبية كان ثالوث النصرانية لبولس الرسول (ت64 م) ومجمع نيقيا(325م)، ومن تبعهم بعد ذلك.

غير أن النصـرانية الثالوثية قصـرت الغنوص على يسـوع المسيح، مما اسـتأنف هجوم الفلسـفات الغنوصية على المسيحية الثالوثية.

---

[1] عطيتو، *ملامح الفكر الفلسفي والديني*، ص. 273.

وإن كانت النصرانية ترى في المسيح صفات الغنوص – والنصرانية دين غنوصي– لكنها تقصر الغنوص على المسيح وحده.. ولهذا ظهر الغنوص ليحارب المسيحية في العصر الهيليني[1].

قال *الملكانية* (طائفة نصرانية): إن *الكلمة اتحدت بجسد المسيح*، وتدرعت *بناسوته*. ويعنون بالكلمة: أقنوم العلم. ويعنون بروح القدس: أقنوم الحياة. ولا يسمون العلم قبل تدرعه: ابنا، بل المسيح مع ما تدرع به: ابن[2].

الكلمة أقنوم الحياة هي العقل الفعال، وروح القدس أقنوم الحياة هي النفس الكلية، وهذه خلاصة الأفلاطونية الفيضية الغنوصية، بأن الخلق كله *للنفس الكلية*، والعلم كله *للعقل الفعال*.

ثم سادت فكرة *وحدة الوجود الفيضية* في الفكر النصراني لدى أنصار *مدرسة الشارتريين*، وعلى رأسها *تيري دي شارتر (ت1155م)* الذي تأثر بأفلاطون وأفلوطين وإسكوت أورجين، فأكد أن الجوهر واحد، وتصدر عنه بقية الأشياء، وقد تابعه في ذلك برنار سلفستر[3].

ثم *شاعت نظريات الحلول والفيضية في البروتستانتية، تأثرا بالحلولية القابالية الغنوصية اليهودية*، التي مهدت لقبول اليهود وقضاياهم عكس الكاثوليكية.

فبدلاً من الحلول الفردي المؤقت المنتهي في شخص المسيح أو في الكنيسة، أو جسد المسيح، نجد أن الحلول يكون في الشعب أو الجماعة، وهو حلول مستمر تنجم عنه حلولية ثنائية صلبة[4].

ث– الروح الفيضية عند فلاسفة المسلمين والباطنية.

صنف الفارابي آراء المدينة الفاضلة، في العقائد الكونية والتشريعية والمدنية والسياسية والمجتمع والأسرة والنفس في ظل مدينة فاضلة، يديرها حكيم فيلسوف يفيض عليه العلم، استمرارا لعملية الفيض

---

[1] النشار، *نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام*، ص ص. 171-172.

[2] الشهرستاني، *الملل والنحل*، ج. 2، ص. 27.

[3] عبد الرحمن بدوي ، *مذاهب الإسلاميين*، (دار العلم للملايين، بيروت، 1973.)، ج. 2، ص ص. 84- 86.

[4] المسيري، *موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية*، ج. 8، ص. 1.

منذ نشـــأة الكون. وسمى العقل الفعال بالروح الأمين، والســـبب الأول، العقل الأول، والموجود الأول بذاته، الذي يمد ولا يستمد [1]. وسمى العقول المفارقة بالملائكة، وسمى الأفلاك بالملأ الأعلى.

وقال إن صـــفات الله الأزلية هي المثل الأولى[2]؛ التي يرى أفلاطون أن الفيلســـوف يتأملها ليسترشد بها في تكوين المدينة الفاضلة وإدارتها.

وقال بتعين المجردات الذهنية، وألوهية الأفلاك، وربوبية العقل الفعال الخالق العالم المدبر للكون، وعزل الأول الباري عن الكون كليا، فلا علم له بجزئياته ولا إرادة ولا تدبير.

يرى الفارابي أن الأنفس العالمة تســتطيع الارتقاء بالتأمل والمنطق للعقل الفعال [3]. وهو الذي يهب *عالم العناصر* مختلف الصور التي تظهر فيه؛ من جماد ونبات وحيوان وانسان، ومنه *تصدر* الأنفس البشرية التي تصور الأجسام [4]، فالأرواح البشرية خلقها *العقل الفعال* فيضا عنه، أما الأول الباري فلا علاقة له بعالم العناصر الدنيوي.

كذلك قال ابن سينا بنظرية الفيض وصدور الموجودات عن الخالق [5]، متابعا الفارابي وطائفته الإسماعيلية[6]. وكل عقل عند ابن سينا تصدر عنه ثلاثة أشياء: عقل ونفس وجسم، ولما كان العقل لا يمكن له تحريك الجسم بغير واسطة فلا بد له من نفس (روح) يؤثر بتوسطها [7]. وهنا تابع ابن سينا نظرية الثالوث، وأكد ربوبية العقل الفعال الخالق لكل شيء.

---

(1) مصطفى غالب ، *الفارابي*، (دار الهلال، بيروت، 1998.)، ص. 62.

(2) محمود عباس العقاد ، *الشيخ الرئيس ابن سينا* ، (مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012.)، ص. 68.

(3) المرجع نفسه، ص. 11.

(4) محمد بن محمد الفارابي ، *آراء المدينة الفاضلة*، تح. ألبير نادر، (دار المشرق، بيروت، 1986.)، ص. 20.

(5) جميل صليبا ، *من أفلاطون إلى ابن سينا* ، (الهيئة العامة للكتاب، دمشق، دت.)، ص. 115.

(6) سـعد الدين كليب ، *نظرية الفيض في البنية الجمالية في الفكر العربي الإسـلامي*، (وزارة الثقافة السـورية، دمشـق، 1997.)، ص ص. 33، 52.

(7) الحسـين بن علي ابن سـينا ، *رسـالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها* ، تح. أحمد فؤاد الأهواني، (دار الحلبي، القاهرة، 1952.)، ص. 189.

أما النفس الناطقة عند ابن سينا؛ فهي الجوهر الكامل الفرد القابل للعلوم. وهي النفس المطمئنة والروح الآمر والقلب عند المتصوفة.[1]

يقول ابن سينا *بصدور مادة الأشياء الأرضية عن العقل الفعال، والصور الجسمية والنفوس الإنسانية، وهو يدبر هذه كلها، وهذا الصدور أزلي* [2]. أي أن الروح الجوهر الكامل صادر عبر عملية فيض عن العقل الفعال، وهذا الروح قديم الوجود وأزلي البقاء ودائم الصدور.

ثم انتقلت نظرية الفيض لإخوان الصفا، وقد سيطرت *الفيثاغورية الحديثة* على كتاباتهم، *وآمنوا بأن لحركات أشخاص الأفلاك أصواتا ونغمات، وأن أشخاص الأفلاك هؤلاء هم ملائكة* **الله** [3].

وأجازوا *عملية النسخ والمسخ والفسخ، والقول بتأثيرات الكواكب والنجوم في القدر، وربطوا مصائر الناس بحركة الكواكب ومنازل النجوم* [4].

يوضح إخوان الصفا أن *الموجود الأول يصدر عنه العقل الفعال*، وعن هذا العقل يصدر عالم الأجسام والنفوس؛ وأن جميع الأشياء المادية توجدها *النفس الكلية* (الروح الأولى)، وتعمل عن طريقها. *والنفس الكلية* هي قوة روحانية فاضت من العقل.. وفيضه متصل [5].

وكل روح بشرية تظل مضطربة قلقة حتى تتصل بالعقل الفعال، أو النفس الكلية، ويتطلب هذا الاتصال تطهير النفس تطهيراً كاملاً، عبر الأخلاق، فهي الفن الذي تصل به النفس إلى هذا التطهير، والعلم والفلسفة والدين كلها وسائل لبلوغهِ.

---

(1) حسن عاصي ، *التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا*، (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1983.)، ص. 188.

(2) شرف محمد جلال ، *الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي*، (دار النهضة العربية، بيروت، 1980.)، ص. 9.

(3) النشار، *تاريخ نشأة الفكر الفلسفي*، ص ص. 128-129.

(4) جعفر آل ياسين ، *فلاسفة مسلمون*، (دار الشروق، بيروت، 1987.)، ص. 81.

(5) إخوان الصفا، *رسائل إخوان الصفا*، (مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2018.)، ج. 3، ص ص. 185- 189.

ويجب علينا في سعينا للتطهير أن ننسج على منوال سقراط في الأمور العقلية. وأن ننهج نهج المسيح في الإحسان إلى الخلق عامة، ونهج عليّ في نبلهِ وتواضعهِ. *فإذا ما تحرر العقل عن طريق المعرفة، وجب أن يحس بحريتهِ في أن يؤول عبارات القرآن – التي تتناسب مع فهم بدو غير متحضرين يسكنون الصحراء– تأويلاً مجازياً* [1].

يصنف إخوان الصفا الموجودات الروحانية لخمسة: الباري، العقل الفعال، النفس الكلية، الهيولى الأولى، والجسم المطلق[2]. لكن تبقى نظرية الثالوث قائمة في خلق وتدبير الكون، والعبادة.

كذلك تقول طائفة الإسماعيلية الشيعية بأن *الفيض الأول* هو أصل الإيجاد، وهو المبدأ وإليه المعاد [3]. إلا أنها لا تقول بالفيض عن الله I كما يقول الفلاسفة، بل عن طريق الإبداع، وهذا لازم قولهم بنفي الصفات مطلقا.

فقد نفى الإسماعلية الفيض الأفلوطيني، لأن من شأن الفيض أن يكون من جنس ما منه الفيض، مشاركا له ومناسبا، فلما كان هذا باطلا محالا؛ بطل أن يكون الموجود المتعالي سبحانه فيضا[4].

---

(1) وول ديورانت، *قصة الحضارة*، 1، تح. زكي نجيب محمُود وآخرين، (دار الجيل، بيروت، 1988.)، ج. 14، ص. 70.

(2) كليب، *نظرية الفيض في البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي*، ص. 42.

(3) شهاب الدين أبو فراس ، *أربع رسائل إسماعيلية*، 1، تح. عارف تامر، (دار الكشاف، سلمية، 1953.)، ص19.

(4) الكرماني، *راحة العقل*، (نشره مصطفى غالب، بيروت، 1967.)، ص ص. 171– 173.

نقلا عن: بدوي، *مذاهب الإسلاميين*، ج. 2، ص. 978.

وبذلك خالف الإسماعيلية إخوان الصـــفا القائلين بالفيض الأفلاطوني [1]. وقالوا بأن *العقل الأول* هو *الإله الحقيقي المعبود*، وهو *الحجاب والمحل والصلة* [2]، وهو *القلم*؛ *الخالق المصور*، وهو الذي أبدع *النفس الكلية* (التالي)، وبواسطة *العقل الكلي (السابق) والنفس الكلية (التالي)*؛ *وجدت المبدعات الروحانية والمخلوقات الجسمانية* [3].

فالخالق هو *العقل الكلي* (الســـابق) *والنفس الكلية* (التالي).. وإذا ذكر الله عند الإسماعيلية فالمقصود هو *العقل الكلي* [4].

والنفس الكلية هي: (التالي *المنبعث الأول*، *العقل القائم بالفعل*، *أول العقول المنبعثة في عالم القدس عن العقل الأول*، *واللوح المحفوظ*) [5].

وعن النفس الكلية تنبثق ســـبعة عقول قائمة بالفعل، وجود كل واحد يكون عن الآخر، وذي العقول في العالم العلوي، يقابلها في العالم السفلي الأئمة السبعة.

.. وموجودات العالم الســفلي من نبات ومعادن وحيوان وإنســان نتاج اتصــال الكواكب، وهم الآباء، مع الأركان العناصر؛ التي هي الأمهات، فتوالدت الموجودات الأرضية، والكواكب والعناصر ناتجة عن العقل القائم بالقوة (الهيولى) [6].

رابعا: مسكن الروح الفيضية.

---

[1] هو: أحمد بن عبد الله الكرماني، حميد الدين، يلقب بحجة العارفين، ولد في القاهرة ســـنة 352 هـ وتوفي في إيران، كان "داعي الدعاة" للحاكم الفاطمي لإسماعيلي في مصر، ألف عدة رسائل.

- خير الدين بن محمود الزركلي ، *الأعلام قاموس تراجم لأشـهر الرجال والنسـاء من العرب والمسـتعربين والمسـتشـرقين*، (دار العلم للملايين، بيروت ،2002.)، ج. 1، ص. 149.

[2] دائرة المعارف الإسلامية، ج. 3، ص. 381.

[3] مصطفى غالب ، *الثائر الحميري الحسن بن الصباح*، (دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1979.)، ص102.

[4] حسين ، *طائفة الإسماعيلية*، ص ص. 157 – 158.

[5] بدوي ، *مذاهب الإسلاميين*، ج. 2، ص ص. 1002- 1003.

[6] غالب، *الثائر الحميري الحسن بن الصباح*، ص. 113.

عقيدة فلاسفة الفيضية هي أن *الروح غير مخلوقة*، قديمة أزلية بقدم العالم ودوامه، وقال أهل وحدة الوجود والحلول أن الروح من ذات الله، وجعلوا الآدمي نصفين: نصف لاهوت، وهو روحه، ونصف ناسوت، وهو جسده: نصفه رب ونصفه عبد.

نجد أفلاطون يبين خلود الروح وأزليتها وقدمها، نافيا بذلك خلقها، فالروح تكون خالدة خلال وجودها كله، لأن مايكون أبدا متحركا؛ يكون خالدا ، وهي غير مولودة لكنها خالدة وأزلية[1].

وقال إخوان الصفا أن أشخاص الأفلاك أرواح نورانية مفارقة [2]، فجعلوا للأرواح مسكنين علوي مفارق وسفلي متصل، لذا أجازوا النسخ والمسخ والفسخ[3]، فأرواح أهل الخير إذا خرجت دخلت في أبدان خيرة، فاستراحت. وأرواح أهل الشر إذا خرجت تدخل في أبدان شريرة، فيحمل عليها المشاق.

ذكر أبو القاسم البلخي أن أرباب التناسخ لما رأوا ألم الأطفال والسباع والبهائم استحال عندهم أن يكون ألمها يمتحن به غيرها، أو ليتعوض أولا لمعنى أكثر من أنها مملوكة، فصح عندهم أن ذلك لذنوب سلفت منها قبل تلك الحال..وذكر يحي بن بشر بن عمير النهاوندي أن الهندوس يقولون: الطبائع أربع؛ هيولى مركبة، ونفس، وعقل، وهيولى مرسلة:

- *هيولى المركبة*: الرب الأصغر.
- *النفس*: الهيولي الأصغر.
- *العقل*: الرب الأكبر.
- *الهيولي المرسلة*: الهيولى الأكبر.

.. *الأنفس* إذا فارقت الدنيا صارت إلى *الرب الأصغر* (الهيولي المركبة)، فإن كانت محسنة صافية قبلها في طبعه، فصفاها حتى يخرجها إلى *الهيولي الأصغر* (النفس)، حتى تصير إلى *الرب الأكبر*(العقل)؛ فيستخلصه إلى *الهيولي الأكبر* (الهيولى المرسلة). فإن كان محسنا تام الإحسان أقام عنده في *العالم*

---

[1] أفلاطون، *المحاورات الكاملة*، ترجمة زكي نجيب محمود، (مكتبة الأسرة، القاهرة،2005.)، ج.5، ص ص. 52-53,

[2] النشار، *تاريخ نشأة الفكر الفلسفي*، ص ص. 128-129.

[3] آل ياسين، *فلاسفة مسلمون*، ص. 81.

البسيط، وإن كان محسنا غير تام أعاده إلى *الرب الأكبر* (العقل)، ثم إلى *الهيولي الأصغر* (النفس)، ثم إلى *الرب الأصغر* (الهيولى المركبة)، فيخرجه مازحا لشعاع الشمس، حتى ينتهي إلى *بقلة* خسيسة يأكلها إنسان، فيتحول إنسانا، ويولد ثانية في العالم. وهكذا تكون حاله في كل موتة يموتها.

..أما المسيئون؛ إذا بلغت نفوسهم إلى *الهيولي الأصغر* (النفس)؛ انعكست فصارت حشائش تأكلها البهائم فتصير *الروح* في بهيمة، ثم *تنسخ* من بهيمة في أخرى عند موت تلك البهيمة، فلا يزال *منسوخا* مترددا في العلل، *ويعود كل ألف سنة إلى صورة الأنس*، فإن أحسن في صورة الأنس لحق بالمحسنين.[1]

يمثل الطرح الهندوسي هنا تأصيلا قديما لنظرية الفيضة الغنوصية الروحانية، ولأن العقيدة الفيضية قائمة على نظرية قدم العالم وأزليته، فإن مسكن الروح متغير، من الروح المفارقة المساكنة للأفلاك إلى الروح المساكنة للأبدان، ثم تنسخ لبدن آخر أو تمسخ في جسم بهيمة أو تفسخ في نبات.

وقد شكل سؤال مسكن الروح بعد الموت إشكالية كبرى لدى القائلين بالفيض الدائم الأبدي، وكان إحدى المخرجات نظريات الهندوس في الروح ومساكنها.

أما قبل الموت فقد أثبت القائلون بالفيض أن الروح روحان أولى مسكنها مفارق في العالم العلوي الحقيقي، وثانية مسكنها محسوس في العالم السفلي، وبينهما تواصل وتأثير وتأثر، كما تبين نظرية المثل الأفلاطونية، فلكل روح مسكنين اثنين.

أما في تراث *القبَّالاه* فاليهود خُلقوا من مادة مقدَّسة حل فيها الإله بروحه، مختلفة عن تلك المادة الوضيعة العادية التي خُلقت منها بقية البشر.

فالروح الإلهية مسكنها بدن اليهودي وفقط، حيث تبين قصة الخلق أن *التجليات النورانية العشرة* (سفيروت) صدرت عن الإله الأول في صورة *آدم الأول* (آدم قدمون)؛ أي أن صورة الإله هي صورة الإنسان، ثم يصبح *التجلي العاشر* (شخيناه)، وهو الذات الإلهية، الذي هو نفسه *جماعة يسرائيل*[2].

---

[1] عبد الرحمن أبو الفرج ابن الجوزي ، *تلبيس إبليس*، (دار الفكر، بيروت، 2001.)، ص. 99.

(2) المسيري، *موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية*، ج. 15، ص ص. 149- 150.

فمسكن الروح الفيضية الإلهية هو بدن اليهودي وجماعته وفقط، واليهود؛ بآثامهم، يؤخرون عملية *الخلاص* التي تؤدي إلى *خلاص العالم واكتمال الإله*. *فالأغيار والإله يعتمدون على أفعال اليهود الذين يشغلون مكانة مركزية في العملية التاريخية والكونية للخلاص.*[1].

خامسا: منتهى الروح الفيضية.

في المنظومة *الغنوصية*، يعيش *الإنسان الروحاني* منفياً في العالم المادي، فقد سقط فيه عن طريق الخطأ أو الخلل الذي حدث. ووجوده في هذا العالم هو مصدر تعاسته، *وهو يحلم دائماً بالعودة إلى أصله الرباني النوراني، ليلتحم به مرة أخرى، ولن تتحقق سعادته إلا بهذه العودة.* ويُترك البشر النفسانيون والجسمانيون في كوكبهم الأرضي المدنَّس، فهم لا قداسة لهم، مستبعدون من عملية الخلاص.

..نجد العقيدة الغنوصية تخاصم العالم المادي معتبرة إياه نتيجة خلل قديم أدى لانفصال الروح الإنسانية عن أصلها الإلهي، أي أن *الإنسان أصله إله*، أو *شرارة إلهية*، انتشرت في الكون المادي للعالم السفلي، ومن هنا يسعى الفكر الغنوصي لرجوع *الشرارات الإلهية* لمصدرها النوراني، وهذه الشرارة المتواجدة في العالم السفلي المادي هي *أصحاب العرفان*، أما غيرهم فهم *عالم العناصر* انبثقوا من مادة العالم السفلي[2].

وفي هذا محافظة على العقائد الشرقية في تأليه البشر من حكام أو زعماء أو صالحين أو آباء. فجميع الطوائف الباطنية ذات العقائد السرية هي غنوصية وعنصرية. تتميز بتأليه الإنسان كحاوي للأسرار الكونية، وتصنع *الإنسان الإله*؛ وفق منظومة روحانية للارتقاء عبر مراحل، أو بلوغ الطائفة أو العرق بالكامل درجة التوحد مع الإله.

يرى الفارابي أن الروح تكتسب خلودها بقدر ما تدرك من الحقائق الموجودة في *العقل الفعال*، بالترقي المعرفي للوصول إلى *الحقائق الأزلية الكامنة في العقل الفعال*، وهي *المثل الأفلاطونية* [3]. التي تتلقاها الأنفس ذات المخيلة الصافية النقية باستمرار كالأنبياء والرسل، ثم تعبر عنها بلغة مبسطة في

---

(1) المرجع نفسه، ج. 15، ص. 151.

(2) المسيري، *موسوعة اليهود واليهودية*، ج. 13، ص. 103

(3) الفارابي، *آراء المدينة الفاضلة*، ص. 20.

صورة شريعة. ويمكن للحكيم الوصول إليها دون الحاجة للرسل والأنبياء، وبذلك يكون للروح خلود بلا نهاية.

ثم تعود النفس الخالصة – الروح الخالصة – بعد الموت إلى *الاتصال بالعقل الكلي*، وفي هذا الاتصال تكون سعادة السعداء الصالحين[1].

وهي بذلك تعود وتنتهي إلى حيث كان صدورها الأصلي، وهو العقل، وهذا الصدور أزلي[2]. أي أن الأرواح مستمرة في الصدور عن العقل الفعال ثم الرجوع إليه والاتصال به من جديد بعد مفارقته فيضا عنه ؟

فالعالم عند الفيضي أزلي لا بداية لوجوده، وأبدي لا آخر له، ولا يتصور فساده ولا فناؤه، فالقول بالأبدية لازم عن القول بالأزلية [3]، وهذا أصل راجع للقول بقدم العالم وقدم الفيض ودوام العملية الفيضية.

يبين ابن سينا أن الموتَ ليس شيئاً أكثر من ترك النفس استعمال آلاتها، وهي الأعضاء التي مجموعها يُسّمى بَدَناً، فجوهر النفس جوهرٌ غير جسماني ، ليست عَرَضاً وهي غير فانية، فإذا فارق هذا الجوهرُ البدنَ بقيَ البقاءَ الذي يخصّه وتصفّى من كدورات الطبيعة وسعدَ السعادةَ التامّة، ولا سبيلَ إلى فنائه وعَدَمه، فإنَّ الجوهرَ لا يفنى من حيثُ هو جوهر، ولا يبطلُ ذاته، وإنما تبطلُ الأعراضُ والخواصُّ والنسب والإضافات التي بينه وبين الأجسام بأضدادها. فأمّا الجوهرُ فلا ضدَّ له، وكلُّ شيء يفسدُ فإنما يفسدُ من ضدّه[4] .

وهنا السؤال عن منتهى النفس، هل هو القرار بالاتصال مع الأول، أو العود للصدور مرات أخرى ؟

خاتمة:

---

[1] ديورانت، *قصة الحضارة*، ج. 14، ص ص. 71- 74.

[2] جلال محمد شرف ، الله *والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي*، (دار النهضة العربية، بيروت، 1980.)، ص. 9.

[3] ماضي، *في فلسفة ابن سينا*، ص. 86.

[4] عاصي، *التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا*، ص. 273.

خلص البحث إلى أن ماهية الروح في الفلســـفات الفيضـــية هي دينية غلب عليها الطرح الفلسفي للبرهنة عليها، ثم تطروت أطريحها الدينية والإجتماعية والسياسية والإقتصادية في سعي لمركزية الإنسان التشريعية، بإدعاء الرشد المستغني عن السماء إما لأن الإنسان ارتقى أو أن الأول اتحد أو حل به أصالة أو تباعا، فالغنوصي الذي يقول بالإرتقاء للعقل الفعال وليس "الأول " والتواصل معه لتلقي المعارف والأسرار الكونية هو نفسه العلماني الذي ينفي الحاجة للسماء لإرتقاء الإنسان العقلي درجة فك أسرار المعارف والعلوم كافة؛ حد الاستغناء عن الدين مطلقا.

فالفلسفات الواحدية المادية تأله الإنسان المطلق أو الطبيعة ، والفلسفات الكمونية الروحانية تأله الإنسان الصالح أو العارف أو الإمام أو النبي أو الشعب، فيكمن التواصل والانسجام في نفي التعدد، ويحدث الافتراق في مصدر المعارف

نجد من القراءات الاستقرائية أن علاقة الفلسفات الواحدية المادية في نماذجها القديمة والمعاصرة تمثل صورة لتطور أطاريح المؤسسة للفلسفات الكمونية الروحانية العرفانية، ببلوغ الإنسان العرفاني مقام التبصر والأخذ عن العقل الفعال، وهو ما يمثل مرحلة الرشد الإنساني والاستغناء عن الإله، بعد توحد العالم معه، أو اتحاده هو به، أو حلوله في عرق بشري ليظهر الإنسان (السوبر مان) القاهر المتغلب على الكون بواسطة العلم الذي بلغه حين ترقى لنوع إنساني أعلى من سابقه، متميز بذكاء خارق وقدرة رهيبة على تطويع المادة والكون، ومثل النموذج العلماني الرأسمالي اليبرالي الأمريكي ذروة الواحدية المادية، حتى صـــنفت كنهاية للعالم من حيث النفوذ والقوة العقلية والإبداعية والهيمنة لدى بعض فلاســـفة الحضارات الأمريكيين.

وقد تبين أن الأطاريح الواحدية الكمونية لمفاهيم الروح الأنطولوجية والأبستمولوجيا والميتافزيقية لها مثلات في عقائد المسلمين تسربت لعقائد المسلمين عبر الفلاسفة كالفارابي وابن سينا وإخوان الصفا والطوائف لباطنية والقرامطة، وفلاسفة الصوفية، وكانت تأثيراتها متفاوت في الأخذ ببعض نتائجها غير المباشرة على طوائف سنية، وعامة الناس، كاعتقاد تأثير الموتى على الأحياء، وتصريف الصالحين للكون، والتلقي المباشرة من اللوح أو الملائكة أوعن الرب عز وجل.

ثم برزت الأطاريح الغنوصية الباطنية في قراءة نصوص الأديان والغلو في تحريفها بأداء الظاهر والباطن والحقيقة والشريعة، والتي تجلت في القراءات الحداثية العلمانية التي كونت منهج المعنى والمغزى والمنطوق والمخفي، لتقدم قراءة فلسفية مناقضة للأصل، وتدلي بآراء عن الروح وأصلها ومسكنها ومستقرها بمفاهيم مادية، تنكر الخلق والبعث وعذاب القبر، بل وتنكر أجل الموت، وكلها أفكار قديمة لعقائد غنوصية فيضية استمر تطورها لتشكل فلسفة وحدة الوجود ثم تم صياغتها بلغة فلسفية معاصر تساير أساليب هدم النص والمعنى المعجمي والإستعمالي.

تمثلت نتائج البحث في:

- الروح في المنظومة الفيضية ذات طابع واحدي كموني، ومفاهيمها قائمة على معتقد غنوصي عرفاني ديني شرقي، وقد تسربت هذه المنظومة العرفانية الغنوصية للأديان الوثنية والعقائد السرية والأديان الكتابية والنماذج المعرفية الصوفية والفلسفات الإشراقية والفلسفات الروحانية. ولها تمثلات ودلالات واصطلاحات عديدة.
- تمثل الروح في المنظومة الفيضية أحد تجليات الباري في عالم الحس.
- تمثل الروح في عالم الحس المقابل الخيالي للروح الحقيقية في العالم العلوي.
- ترتكز مفاهيم الروح في المنظومة الفيضية على القدم والأبدية.
- تعد نظرية نشأة الروح في الفلسفة الفيضية أصلا لنظريات الحلول والاتحاد ووحدة الوجود.
- تدعم الأطاريح الفيضية عن الروح المنهج المعرفي للتفاسير الباطنية المغالية في التأويل الباطل، لدى كل الديانات.

قائمة المراجع:

ابن أبي إســـحاق، محمد. بلا تاريخ. التعرف لمذهب أهل التصـــوف. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن الجوزي، عبد الرحمن أبو الفرج بن علي. 2001. تلبيس إبليس. 1. بيروت: دار الفكر.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. 2000. الصفدية. 1. تحقيق محمد رشاد. المجلد 1. المنصورة: دار الهدى.

ـــــ. 2005. مجموع الفتاوى. 3. تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسـم. المجلد 9. المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

ابن سـينا، الحسـين بن علي. 1952. رسـالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها. 1. تحقيق أحمد فؤاد الأهواني. القاهرة: دار الحلبي.

ابن فارس، أحمد بن زكرياء. 2002. مقاييس اللغة. 1. تحقيق بد السَّـــلام محمد هَارُون،. المجلد 2. بيروت: اتحاد الكتاب.

أبو الفراس، شـهاب الدين. 1953. أربع رسـائل إسماعيلية. 1. تحقيق عارف تامر. سلمية: دار الكشاف.

إخوان الصفا. 2018. رسائل إخوان الصفا. 1. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

آل ياسين، جعفر. 1987. فلاسفة مسلمون. 1. بيروت: دار الشروق.

الأنباري، محمد بن القاســـم. 1992. الزاهر في معاني كلمات الناس. 1. بيروت: مؤسسة الرسالة.

بدوي، عبد الرحمن. 1970. خريف الفكر اليوناني،. القاهرة: دار النهضة.

ـــ. 1973. مذاهب الإسلاميين. 1. المجلد 2. بيروت: دار العلم للملايين.

التهانوي، محمد بن علي. 1996. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم. 1. تحقيق عبد الله الخالدي. بيروت: كتبة لبنان ناشرون.

الجابري، محمد عابد. 2007م. بنية العقل العربي: سلسلة نقد العقل العربي. 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الجوهري، إسماعيل بن حماد. 1987. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. 1. تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. المجلد 1. بيروت: دار العلم للملايين.

الخلف، سعود بن عبد العزيز. 1997. دراسات في اليهودية و النصرانية. 1. الرياض: أضواء السلف.

الخوارزمي، محمد بن أحمد. 1989. مفاتيح العلوم. 2. تحقيق إبراهيم الأبياري. بيروت: دار الكتاب العربي.

ديورانت، وول جيمس. 1988م. قصة الحضارة. 1. ترجمة زكي نجيب محمُود وآخرين. المجلد 14. بيروت: دار الجيل.

الزركلي، خير الدين بن محمود. 2002. الأعلام قاموس تراجم لاشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين. 15. المجلد 1. بيروت: دار العلم للملايين.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. 1404هـ. الملل و النحل. 1. تحقيق محمد سيد كيلاني. المجلد 2. بيروت: دار المعرفة.

صليبا، جميل. 1994. المعجم الفلسفي،. 1. المجلد 2. بيروت: الشركة العالمية للكتاب.

—. بلا تاريخ. من أفلاطون إلى ابن سينا. دمشق: الهيئة العامة للكتاب.

الطعان، أحمد إدريس جامعة الكويت، الكويت، 2008 ، العدد". 2008. 74 العلاقة بين العلمانية والغنوصية." مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية (جامعة الكويت) (74) 23.

عاصي، حسن. 1983. التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا.1. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

عثمان، أمين. 1945. الفلسفة الرواقية. 1. القاهرة: سلسلة أعلام الفلسفة.

العسكري، الحسن بن عبد الله. 1412هـ. معجم الفروق اللغوية. 1. تحقيق بيت الله بيات. قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين .

عطيتو، حربي عباس. 1992. ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان. 1. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.

العقاد، محمود عباس. 2012. الشيخ الرئيس ابن سينا. 1. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

غالب، مصطفى. 1979. الثائر الحميري الحسن بن الصباح. 1. بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع.

—. 1998. الفارابي. 1. بيروت: دار الهلال.

الفارابي، محمد بن محمد. 1986. آراء المدينة الفاضلة. 2. تحقيق ألبير نادر،. بيروت: دار المشرق.

فخري، ماجد. 1991. تاريخ الفلسفة اليونانية. 1. بيروت: دار العلم للملايين.

الفوزان ، صالح بن فوزان. 1999. الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد. 4. بيروت: دار ابن الجوزي.

الفيومي، محمد إبراهيم. 1415هـ. تاريخ الفكر الديني الجاهلي. 4. القاهرة: دار الفكر العربي.

كليب، سعد الدين. 1997. نظرية الفيض في البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي. 1. دمشق: وزارة الثقافة.

المحاسبي، الحارث بن أسد. 1398هـ. ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه. 2. تحقيق حسين القوتلي. بيروت: دار الفكر.

محمد، جلال شـرف. 1980. الله والعالم و الإنسـان في الفكر الإسـلامي. 1. بيروت: دار النهضة العربية.

مرحبا، محمد عبد الرحمن. 2007. من الفلسـفة اليونانية إلى الفلسـفة الإسلامية. 1. المجلد 1. بيروت: يوان المطبوعات الجامعية.

المسـيري، عبد الوهاب محمد. 1999. موسـوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية. 1. المجلد 1. القاهرة: دار الشروق.

النشار، علي سامي. 1995. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. 9. المجلد 1. القاهرة: دار المعارف.

هاينس، هالم. 2010. الغنوصية في الإسلام. 2. ترجمة رائد الباش. بيروت: منشورات الجمل.