بحوث ومقالات

❖ **حدود الفلسفة ولوامع العرفان**

الشهيد مرتضى مطهري

❖ **الدليل الوجودي ونظرية الإستخلاف**

أبو يعرب المرزوقي

حدود الفلسفة ولوامع العرفان

(بين الفلسفة والعرفان)

تأليف: الشهيد مرتضى مطهري

تعريب (عن الفارسية): الدكتور حبيب فياض

المحجة ***يحدّد الشهيد مرتضى مطهري مصطلحي العرفان والفلسفة، ويبحث في الأسس لكلا المبحثين، وهو قد ركّز خلال البحث على العرفان بشكل خاص، فعمل على توضيح أنواع العرفان، وفهم العارف لمسألة العلية ونظرية الخلق بالإضافة إلى شرح بعض المصطلحات التي يستخدمها العارف.*** المحجة

تمهيد:

المراد بـ «فلسفة الإلهيات» هو الفلسفة الأولى، أو الإلهية التي تنسجم، وتتماشى مع العرفان، وليس المراد بها «الفلسفة» بالمعنى العام للكلمة.

وتنقسم الحكمة الإلهية ـ بحسب ما يرى الفلاسفة المتأخرون ـ إلى قسمين: الأمور العامة، أو الإلهيات بالمعنى الأعم.. والإلهيات بالمعنى الأخص. والملاحظ أن الشيخ الرئيس لم يأت على ذكر هذه المصطلحات في آثاره.

بين الفلسفة والعرفان:

والهدف من الفلسفة الإلهية، فيما يختص بالإنسان، هو جعله ـ من حيث النظام الفكري ـ عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني.

وأما الهدف من العرفان، فيما يتعلق بالإنسان، فهو وصول الإنسان بكل وجوده، إلى حقيقة الله، والفناء في الله، والوصول إلى...

وثمة تفاوت، وإختلاف في المسير الذي يسلكه كل من «الحكيم»، و«العارف»، إذ يأخذ الحكيم منحى المنطق والبرهان، فيما يتبّعُ العارفُ منحى التزكية، والتصفية، والسير، والسلوك.

وثمة تفاوت أيضاً بين الإثنين في الوسيلة المعتمدة من قبل كل واحدٍ منهما على مستوى تحصيل المعرفة، فبينما كان العقل هو سفينة الحكيم، كان القلب سفينة العارف، إلى أن تشكّلَ العرفانُ على صورة علم؛ أي علم له موضوع وفائدة مترتبة عليه.

على سبيل المثال: ثمة فرق بين عرفان إبن عربي، وعرفان الشبلي؛ إذ الناس في عرفان هذا الأخير هم أهل عمل وفعل، بينما نجد عند إبن عربي الجانب البحثي والنظري أكثر شخوصاً. هذا الجانب الذي تدرّجَ وتكاملَ، وانتشر على شكل علمٍ على يد إبن عربي وتلامذته.

أما بالنسبة لموضوع العرفان؛ فهو «الوجود المطلق»؛ ويراد به الله تعالى.. وهنا يمكن الوقوف على العديد من نقاط الإلتقاء، والتشابه بين العرفاء والحكماء، أو بين العرفان والحكمة الإلهية؛ ذلك أن موضوع الحكمة الإلهية هو «الموجود بما هو موجود»؛ وعلى هذا، فالفرق ـ في الموضوع ـ بين الإثنين يتمثل في كون الحكيم يعتبر «الموجود بما هو موجود» مفهوماً كلياً له مصاديق متعددة، لكن عند العارف ليس ثمة مجال للحديث عن أكثر مِنْ مفهوم إذ هو يعتقد بحقيقة واحدة وهي «ذات الحق».

الحكيم أيضاً، ينظر إلى «ذات الحق» بما هي «موجود مطلق»، بيد أنه يقسّمُ «الموجود بما هو موجود» إلى ما وجوده عين ذاته، وهو الله تعالى، وإلى ما وجوده زائد على ذاته، وهو كل ما سوى الله.

متى توصل الحكماءُ إلى حقيقة أن «الحق ماهيته إنيّته»؟. هل ثمة مَنْ تناول هذه المسألة في عصر أرسطو؟. أم أن الفلسفة الإسلامية فقط هي التي تناولتها؟؛ بحيث أصبحت هذه المسألة في سياق المسائل المتداولة بين الفلاسفة والمتكلمين؟.

في إطار الرد على هذه السؤال لا بد من التسليم بأمرين:

الأول: إننا لا نقف على أثر لهذا المبحث في كلام أرسطو وأفلاطون.

والثاني: إن «أبا علي سينا» قد خاض فيه وتناوله.

لكن، هل ثمة مذاهب، ومدارس فلسفية ـ مثل الأفلاطونيين الجدد ـ في الفترة التاريخية الفاصلة بين أرسطو وإبن سينا، تم إقتباس هذه المسألة منها؟ ليس مستبعداً، خاصة وأن أرسطو لم يكن لديه تصور عن الله سوى أنه «المحرك الأول».

السؤال نفسه يطرح إزاء موضوعِ العرفان: هل يرى العرفاءُ أن جعل «وجود الحق» موضوعاً للعرفان من مبتكراتهم، أم أن ثمة من سبقهم إلى ذلك؟.

مهما يكن، فإن الإجابة على هذا السؤال تستلزم الرجوع إلى معتقدات «الغنوصية» و«الأفلاطونيين الجدد» في هذا المجال[١].

الحكمة الإلهية علم يبحث فيه عن «عوارض الموجود بما هو موجود» و«إثبات واجب الوجود» (وجود الله)، يشكل واحداً من المباحث المهمة في هذا العلم؛ أي إثبات أن الموجود ينقسم إلى: واجب وممكن، جوهر وعرض.. إذ كل هذه المقولات (الواجب، الممكن الجوهر، العرض...) هي من عوارض «الموجود بما هو موجود».

إذاً مسألة وجود الواجب من مسائل الحكمة الإلهية، وكذلك «الوجود المطلق» الذي يعتبره موضوع علمه هو من مسائل الحكمة الإلهية. لكن، لما كان موضوع كل علم لا يثبت في سياق العلم نفسه، بل لا بد من إثباته في زمرة مسائل علم آخر؛ لذا فإن العارف لا يحتاج إلى إثبات أن (الله = موضوع العرفان)، بينما الفيلسوف يثبت ذلك لأن هذا الموضوع يندرج في سياق مسائل الحكمة الإلهية[٢].

خلاصة:

يرى الفيلسوف أن وجود الله من مسائل (موضوعات) الفلسفة، فيما يرى العارف أن وجود الحق هو مسألة (موضوع) العرفان. (وجود = وجود الله).

كما إن موضوع الفلسفة ـ الموجود بما هو موجود ـ بنظر الفيلسوف، بديهي وغني عن الإثبات، فالله أيضاً، من وجهة نظر العارف، بديهي وغني عن الإثبات، رغم الحاجة إلى إثبات صفاته.

فالموضوع في كلا العلمين[٣] بديهي، بيد أن هذا لا يعني أن موضوع كل علم غني عن الإثبات.

إذاً، مسائل العرفان هي: صفات، أسماء، وتجليات ذات الحق.

إلى ذلك، ثمة فرق آخر بين الفلسفة والعرفان، وهو أن العرفاء يذهبون إلى القول بأن التجلي واحد، من دون إمكانية تكراره، طبقاً لمفاد الآية: ﴿وما أمرنا إلا واحدة...﴾؛ بمعنى أن لِلَّه تعالى تجلياً واحداً وهو «الوجود المنبسط» أو «الحق المخلوق به»، إضافة إلى تعبيرات أخرى.

فالعرفاء لا يعبّرون عن التجلي بـ «العلية».

أما الحكيم فيذهب إلى القول بوجود مراتب للوجود، والموجودات، (أول ما صدر.. وثاني ما صدر.. و..).. كما يقولون بوجود علة غير ذات الحق، لكن مترتبة في الطول عن ذات الحق. وأما العارف ـ ومع قطع النظر عن عدم إستخدامه تعبير «العلية» ـ لا يعتقد بالتجلي الأول، والتجلي الثاني، والثالث... لا يعتقد بالتجليات حتى في طول بعضها البعض؛ بمعنى أنه لا يقول بـ «جلوة» أولى تصدر عن ذات الحق، و«جلوة» ثانية تصدر عن الأولى.

فالعارف يؤمن بـ «جلوة» واحدة، يطلق عليها تعبير «الوجود المنبسط»، ويقول بأن كافة الأشياء (الماهيات) تظهر بهذا التجلي الواحد، بخلاف الفليسوف الذي يرى أن العلل بعدد الماهيات.

يقول العارف: كافة الماهيات (الأعيان الثابتة) تظهر بجلوة واحدة، إذ «الجلوة الواحدة» من لوازم تجلي الحق وظهوراته.

فهو ـ العارف ـ يعتقد أن «الوجود المنبسط» هو «الظل»، وهو «الرتبة الجمعية»؛ أي الرتبة التي تجتمع فيها كل «الأعيان الثابتة».

الكثرات الطولية، والعرضية (الأفلاك والعناصر و...) التي يقول بها الحكيم، هي من وجهة نظر العارف من لوازم «الوجود المنبسط»؛ لهذا يعبّر العرفاء عن الموجود المنبسط بـ «الحق المخلوق به».

الميرداماد ينتقد كلام الحكماء ـ الذين يقولون بأن الصادر الأول هو العقل الأول ـ فيقول بأن الصادر الأول يجب أن يكون موجوداً مشتملاً على «كل الأشياء»، ولا يمكن كونه ـ الصادر الأول ـ موجوداً في طول الموجودات الأخرى، والواقع أن الميرداماد في هذا الباب يسجل نقطة لصالح العرفاء وينحاز إلى جانبهم.

العرفاء يعتقدون أن الأشياء تتجدد في كل «آن»؛ أذ أنّ العالم عندهم في حالة فناء ووجود على الدوام، لكن نحن ـ كما يعتقدون ـ نتخيل أن العالم شيء ثابت.

مسألة العلية:

يتحدث الحكماء عن الصدور، المصدر، الصادر و...؛ بمعنى أنهم يعتقدون بنظام للموجودات يصدر عن ذات الله بالترتيب، الصادر الأول، الثاني، الثالث... في حين أن العرفاء لا يعتقدون بالصدور، ولا بالمعلولية، ولا بتكثر الصوادر، فالعارف خصيم الكثرة، ومخالف للقول بوجود إثنينية في الوجود مقابل الحق، حتى لو كان الثاني صادراً عن الحق معلولاً له؛ إذ كل موجود آخر ـ كما يرى العارف ـ إلى جنب وجود الحق فهو شريك للبارىء، والإعتقاد بذلك شرك؛ لذا، لا حقيقة لما يسمى بـ «العلية» في قاموس العرفاء، والبديل عن ذلك هو «التجلي».

فمفهوم «الخلق» الذي ورد في القرآن الكريم، هو عند الحكيم «علّية» ذات الحق، بينما هو عند العارف «تجلّي» ذات الحق.

وها هنا سؤال على درجة من الأهمية: هل هذا النزاع هو نزاع لفظي؟؛ بمعنى هل يطلق العارف لفظ «التجلي»، بينما يطلق عليه الحكيم لفظ «العلية».

في التجلي والظهور ثمة نوع من الوحدة بين «الظاهر»، و«المظهر»، إن المظهر هو الظاهر. وحقيقة الجلوة هي المتجلي نفسه، إذ جلوة الشيء ليست شيئاً ثانياً يغايره، كما إن جلوة الحقيقة عبارة عن مرتبة من مراتب هذه الحقيقة، وليست موجوداً آخر إلى جانبها.

من الإنجازات الأساسية والكبيرة التي حقّقها الملا صدرا هو أنه واءَمَ، وقرب بين

مفهومي «العلية» و«التجلي»؛ إذ أثبت أن المعلول الواقعي «ليس إلا شأناً» من شؤون العلة، وظهوراً من ظهوراتها، ووجهاً من وجوهها. والحقيقة أنه أعاد مفهوم «العلة» إلى «التجلي».

قديماً ـ قبل الملا صدرا ـ كانوا يتصورون أن العلة والمعلول منفصلان عن بعضهما البعض، وأن ثمة رابطاً يجمع بينهما؛ على نحو أن ذات المعلول منفصلة عن ذات العلة، ولكنها مرتبطة بها برباط زائد على ذات المعلول ــ مثلاً: إذا كان «ألف» علة و«ب» معلولاً، فـ «ب» حقيقة منتسبة إلى «ألف».

لقد أثبت الملا صدرا أن المعلول الحقيقي[٤] هو عين الإنتساب إلى العلة بكافة حقيقته، فحقيقة المعلول عين الإضافة إلى العلة، وليست المسألة أن العلة تشرق على المعلول بنحو يكون المعلول شيئاً يتعلق به الإشراق، بل المسألة هي كون الإيجاد عين الموجَد، والإضافة عين المضاف، والإشراق عين «المُشرَق».. والمعلول في هذه الحالة ليس ذاتاً (مستقلة) يتعلق بها الإشراق.. ومهما يكن، فإن الملا صدرا يثبت بالبرهان أن «العلية» من سنخ «التجلي».

فالعرفاء يخالفون مبدأ العلية ـ كما قال به الفلاسفة قبل الملا صدرا ـ القائل بأن ذات الحق علة الأشياء؛ بحيث يكون ذات الحق ـ الذي هو علة ـ شيئاً، وعليته التي هي الخلق والإيجاد شيئاً آخر، ووجود المخلوق شيئاً ثالثاً.

لكن مع مساعي الملا صدرا وجهوده، صار الخلق والمخلوق شيئاً واحداً، إذ هما من شؤون العلة، وغير منفصلين عن بعضهما. ولا مجال للتعدّد بينهما... بعبارة أخرى: التفاوت بين العلة والمعلول؛ أي بين «الإيجاد» و«الموجود»، هو ذهني محض. أما تعدد العلة والمعلول فهو تعدّد واقعي، لكنه ــ في الوقت نفسه، ومن جهة ثانية ـ لا يخلو من وحدة؛ بمعنى أن المعلول ليس ثاني العلة، بل هو شأن من شؤونها، ومرتبة من مراتبها، وبمنزلة إسمها وصفتها، شأنه في ذلك شأن أي صفة وموصوف، إسم ومسمى؛ بحيث لو تسنى لنا إدراك حقيقة (وجود) الأشياء، لما إستطعنا عند ذاك أن نفصلها عن ماهية مضافة إليه (الله).. لكن بما أننا لا ندرك الموجودات إلا عبر ماهياتها؛ ينطبع، ويحل في أذهاننا الكثرة بدلاً من الوحدة.

لقد تمّت المصالحة بين الفلاسفة والعرفاء على يدي الملا صدرا، إذ تم الوصول إلى أن «العلية» و«التجلي» هما شيء واحد.

نظرية «الخلق الجديد» عند العرفاء:

نظرية «الخلق الجديد» عند العرفاء هي تلك التي تقول بـ «الإنفصال»؛ ومعنى «الإنفصال» هو أن العالم يتجدّد لحظة لحظة على نحو لا يكون فيه رابطة إتحادية بين هذا «الجديد»، وذاك «القديم»، بل هناك نوع من «القبض»، و«البسط» المتعدد.

والعرفاء لا يقدمون أي دليل على هذا المدعى، بل يكتفون بالقول: إن هذا ما تقفوه[٥] «الوجود المنبسط فعله، والوجودات الخاصة أو الماهية أثره»، ويقول الملا هادي السبزواري: «الماهيات توجد بالوجود المنبسط، والعالم عبارة عن الماهيات».

فالماهيات تظهر بالتجلي الذي هو الوجود المنبسط، وهي تنتسب إلى الوجود نفسه.

والمقصود بـ «العالم» عند العرفاء هو الماهيات نفسها، لكن نظرية «الخلق الجديد»، لا تتفق مع ما تقول به نظرية الحركة الجوهرية؛ لأن من لوازم الحركة الجوهرية هو كون الحركة وجوداً سيالاً متصلاً؛ أي وجوداً له ديمومة في طول الزمان.. وبحسب هذه النظرية أيضاً، فإن الشيء المتحرك الذي يتحرك، إما بالجوهر أو بالعرض إنما يتصف بوجوده العرضي، وهذا يتفق مع ما تقول به نظرية الوجود السيّال، بخلاف ما تقول به نظرية «الخلق الجديد» من أن الحركة تتقدم وتَتَوَجِد، إذ في الحركة الجوهرية لا مجال للحديث عن موجودية ومعدومية.

فموضوع الحركة هو المادة بإعتبار أن موضوع الحركة وماهية الحركة شيء واحد، باعتبار آخر. وإختلاف موضوع الحركة، وما فيه الحركة ــ الإعتبار الأول ـ إنما هو بإعتبار لا بشرط، وبشرط لا، مثل: البياض، والأبيض.

باب الحركة الجوهرية

في باب الحركة الجوهرية الأمر كذلك أيضاً ـ إن الحركة هي شيء «قائم بالذات».

وفي الحركة العرضية «ما تقوم به الحركة» هو غير الحركة نفسها.. فالحركة العرضية موضوعها: الجوهر، وما فيه الحركة هو العرض نفسه؛ أي إن المتحرك هو بياض في الجسم.

وقبل الملا صدرا لم يقل أحد بأن العالم يتجدد «آناً» «فآناً»؛ لأن أحداً لم يكن يقول بالحركة الجوهرية، بل كانوا يعتقدون بأن الصور تبقى على ما هي عليه، مثل: صورة الحجر، والشمس، والفلك. ومن الممكن أن تبقى كذلك ملايين السنين، ولكن صورة التراب إذا تبدلت إلى صورة النبات، فذلك ليس «آناً» «فآناً»؛ إذ الأعراض هي التي تتغير، وليس الجواهر. بيد أن الملا صدرا كان يعتقد بأن العالم يتبدل آناً «فآناً» ﴿بل هم في لبس جديد﴾؛ وهذا التبدّل ليس بمعنى التجديد الإنفصالي.

لما كانت الأنواع غير متناهية؛ لذا، يترتب على ذلك إستحالة كون الماهية أصيلة؛ لأنه يلزم في هذه الحالة إنحصار اللامتناهي بين حاصرين. لكن طبقاً للقول بأصالة الوجود؛ فإن الماهيات الكثيرة تنتزع من مراتب الوجود.

لقد بحث صدر المتألهين في الفن الخامس من المجلد الثاني من الأسفار حول الحركة الجوهرية تحت عنوان: «في آنّ نحو وجود الأجسام الطبيعية ليس إلا على سبيل التجدد والانقضاء والحدوث الإستمراري من غير دوام ولا بقاء». فذكر فصولاً في هذا الفن، وفي بعض تلك الفصول، ينقل كلمات لبعض قدامى الفلاسفة، مثل: أرسطو، وحكماء الإسكندرية، وهدفه في ذلك إيراد شواهد، وقرائن على صحة مدّعاه في هذا المجال.

ولقد خصّص الفصل الأخير من الفن الخامس المشار إليه لنقل كلمات العرفاء في هذا الخصوص حيث نقلها تحت عنوان: «في نُبَذ من كلام أئمة الكشف والشهود من أهل هذه الملّة البيضاء في تجدّد الطبيعة الجرمية الذي هو ملاك الأمر في دثور العالم وزواله». فنقل هناك قسمين من كلام محي الدين ابن عربي تضمنا لبعض العبارات العجيبة:

«قال المحقق المكاشف محي الدين العربي في بعض أبواب الفتوحات المكية: «قال

تعالى: ﴿وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما نُنَزّله إلا بقدر معلوم﴾[٦]؛ أي من إسمه الحكيم، فالحكمة سلطان هذا الإنزال الإلهي؛ وهو إخراج هذه الأشياء من هذه الخزائن إلى وجود أعيانها.

ثم قال: "فبالنظر إلى أعيانها هي موجودة عن عدم، وبالنظر إلى كونها موجودة عند الله في هذه الخزائن﴾. ثم قال: ﴿وأما قوله تعالى ﴿ما عندكم ينفد﴾ صحيح في العلم؛ لأن الخطاب منها لعين الجوهر، والذي عنده؛ أعني عند الجوهر من كل موجود، إنما هو ما يوجده الله في محله من الصفات، والأعراض، والأكوان وهي في الزمان، أو الحال الثاني من زمان وجودها، أو حال وجودها ينعدم من عندنا، وهو قوله تعالى: ﴿ما عندكم ينفد وما عند الله باق﴾[٧]؛ وهو تجدّد للجواهر الأمثال، والأضداد دائماً من هذه الخزائن". وهذا معنى قول المتكلمين: «العرض لا يبقى في زمانين»؛ وهو قول صحيح، حر لا شبهة فيه؛ لأنه بعث الممكنات.

وقال: «وأمّا صاحب النظر فما عنده خبر بشيء من هذا؛ لأنه تنبيه نبوي لا نظر فكري. وصاحب النظر مقيّد تحت سلطان فكره وليس للفكر فيه مجال». وقال أيضاً في الباب السابع والستين وثلاثمائة مما يحكى عن عروج وقع بحسب الباطن حين مخاطبته مع إدريس النبي عليه السلام بهذه العبارة: «قلت له: إني رأيت في واقعتي شخصاً بالطواف أخبرني أنه من أجدادي وسمّى نفسه، فسألته عن زمان موته، فقال: أربعون ألف سنة. فسألته عن آدم لما تقرر عندنا من التاريخ لمدته، فقال لي: عن أي آدم تسأل، عن آدم الأقرب؟ فقلت بلى، فقال: صدِّق أني نبي الله، ولا أرى للعالم مدة يقف عليها بجملتها، إلا أنه بالجملة لم يزل خالقاً، ولم يزل دنيا وآخرة، والآجال في المخلوق بإنتهاء المدة لا في الخلق، فالخلق مع الأنفاس يتجدد. فقلت له: فما بقي لظهور الساعة: فقال: إقتربت الساعة ﴿إقترب للناس حسابهم، وهم في غفلة معرضون﴾[٨]. فقلت: عرفني بشرط من شروط إقترابها، فقال: وجود آدم من شروطها، فقلت: فهل كان قبل الدنيا دار غيرها، قال: دار الوجود واحدة، والدار ما كانت دنيا ولا آخرة إلا بكم والآخرة ما تميزت إلا بكم، وإنما الأمر في الأجسام، أكوان، وإستحالات، وإتيان، وذهاب لم يزل، ولا يزال».

المصطلح بين العارف والفيلسوف:

ثمة مصطلحات متداولة في لغة الفليسوف والعارف على حدٍ سواء، مثل: «الموجود والمعدوم»، «الواحد والكثير»، «الجوهر والعرض»، «الحادث والقديم»، «الحق والباطل». لكن ثمة إختلاف بينهما في فهم هذه المعاني وتحديد دلالاتها، ومصدر هذا الإختلاف هو «التوحيد العرفاني» الذي يستدعي نفي أي شريك لذات البارىء؛ حتى في الموجودية، إذ بحسب هذا التوحيد يعتبر القول بوجود «موجود حقيقي غير الحق» نوعاً من الشرك.

وبعبارة أخرى: إختلاف النظر بين الإثنين يعود إلى أن الفيلسوف يقول بالتكثر الوجودي في حين يقول العارف بوحدانية الوجود. فالفيلسوف يرى أن لا شك في كون الموجودات حقيقية، وهي منفصلة عن بعضها البعض على نحو لا يصحّ معه القول: إن هذا الموجود هو عين ذلك الموجود، بيد أن ثمة موجوداً متبايناً بالذات عن سائر الموجودات؛ وهو الموجود الأكثر كمالاً، المتناهي، الأبدي، الأزلي، المستغني عن كل ما سواه، وهو عين العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة.. وكل هذه الصفات تعني أن هذا الموجود واجب الوجود، فيما سائر الموجودات بإختلاف درجاتها ومراتبها ـ والتي بعضها مجرد وبعضها مادي؛ منها ما هو جوهر ومنها ما هو عرضي، و... كلها «ممكنة الوجود».

يتصف ممكن الوجود بصفات هي من مختصاته، ويجب تنزيه ذات الحق عنها من قبيل «المخلوقية»، «الكثرة»، «الحدوث»، «الجوهرية»، «العرضية»، «المحدودية» إضافة إلى «التجسم» و«الحركة»، و«التغيير» وأمثال ذلك.

فالفلاسفة يعتقدون أن توصيف ذات الحق بهكذا نوع من الصفات غير جائز؛ بإعتبار كونها من مختصات الممكنات، وناشئة عن نقص الممكن ومحدوديته.. إضافة إلى ذلك، فإن الفلاسفة ينهون عن «التشبيه»؛ أي تشبيه الحق بالخلق، وهو أمر منهي عنه في الروايات الإسلامية.

ولكن، ماذا يقول العارف ـ الذي يقول بوحدة الوجود، وينفي أي شريك للبارىء في

الموجودية ـ إزاء هذا كله؟، وهل يُسقط كل هذه المصطلحات والتعبيرات ـ المحدودية، المخلوقية، الكثرة، الحدوث، الجوهرية، العرضية.... من قاموسه، أم أنه يستخدمها؟، وإذا كان يستخدمها، فكيف ذلك ووفق أي دلالة؟، وهل يستخدمها في مورد غير البارىء حال كونه ـ العارف ـ يرفض القول بالإثنينية في الوجود، ويعزف دائماً على وتر «ليس في الديار غيره ديارا»؟، وهل يطلق هذه المباني والمفاهيم في مورد ذات الحق؟، وإذا كان الجواب بالإيجاب، فكيف يتمّ ذلك؟، وألا تعتبر ذات الحق ـ والحال هذه ـ في واحديتها، لا محدودة ومحدودة، خالقة ومخلوقة، حادثة وقديمة، مجردة ومادية؟، فما هي حقيقة الأمر؟. الواقع أن العارف الذي يقول بوحدة الوجود إنما ينفي هذه الأشياء (المخلوقية، المحدودية و...) عن ذات البارىء، وذلك أولاً: إنطلاقاً من الإعتقاد بأن وجودها ـ الأشياء ـ «وجود ظلي وظهوري»، وليس «وجوداً حقيقياً»؛ وبذلك يكون قد تمّ نفي «الوجود الحقيقي» عنها، وليس «الوجود الظلي»، وثانياً: إستناداً إلى القول بكون الأشياء؛ أي الوجودات الظلية، إنما هي ظهورات الحق وتجلياته، وشؤونه، وأسماؤه وصفاته..؛ وعليه، فإن ذات الحق ـ من جهة ـ مسلوب عنها في مرتبة الذات كل الصفات المختصة بالمخلوقين، وهذا ما يعبر عنه بـ «التنزيه»، ومن جهة ثانية، فإن شؤون، وأسماء، وصفات الحق لا تبعث على الإثنينية، أو التكثر في مقابل الحق، بل هي الحق ذاته، ولكن في مرتبة الأسماء والصفات..

فالحق إذاً، يتصف، في مرتبة الصفات، والأسماء، بكافة شؤون المخلوقات من قبيل: المخلوقية، والمحدودية، والحدوث، والكثرة، وغير ذلك؛ إذ يمكن في هذه المرتبة القول بالتشبيه.

من هنا، يقول العرفاء بأن «الخلق» هو «حق مقيد»، على هذا الأساس يختفي عندهم النزاع المعروف بين المتكلمين حول أي الأمرين صحيح؛ «التنزيه» أم «التشبيه».. إذ يقولون ـ العرفاء ـ بالتنزيه في عين التشبيه، والتشبيه في عين التنزيه.. وأما بالنسبة لمسألة العينية بين الذات والصفات، فهم يميّزون بين الصفات في مرتبة الذات؛ حيث تكون الصفات في هذه المرتبة عين الذات، والصفات (المخلوقات) الزائدة على الذات

والمتحدة معها في آن. وأما قولهم بأن هذا العالم ـ الذي هو مجموعة أضداد ـ وذات الحق هما شيء واحد، فيبتني على ما يذهبون إليه؛ من أن ذات الحق جامعة بين الأضداد: «إن الله تعالى لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها»[٩].

إذاً، العارف يستخدم مصطلحي «الجوهر والعرض»، لكنه يعتقد أن النسبة القائمة بينهما بالصورة التي يراها الحكيم إنما هي قائمة بين الحق وسائر الموجودات؛ (أي عدم وجودها بين الوجودات الممكنة)؛ بمعنى كون كافة الموجودات عرضية، ووصفية، وحلولية قياساً إلى ذات الحق، فيما هذه الذات هي جوهر الجواهر والأعراض. وكما أن الجوهر يشمل كافة الأعراض، كذلك ذات الحق تشمل كافة الأشياء.

العالم والعارف:

ذكرنا فيما سبق أن العارف يرى الوجود الحقيقي منحصراً في ذات الحق، وأن سائر الأشياء ـ قياساً إلى مرتبة ذات الحق.. عبارة عن معدومات، كما يرى أن نسبة هذه الذات إلى العالم ـ من حيث هو تجلٍ للصفات، والأسماء ـ كالنسبة بين «الشخص»، و«الظل»، بين «الشيء» و«الفيء» وبين «العاكس»، و«العكس»[١٠] .. وهذه التعبيرات، وأمثالها نقف عليها في اثار العرفاء.

يقول إبن عربي في فصوص الحكم (فص يوسفي):

«إعلم أن المقول عليه «سوى الحق» أو مسمى العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص، وهو ظل الله؛ وهو عين نسبة الموجود إلى العالم؛ لأن الظل موجود بلا شك في الحس. ولكن إذا كان هنا من يظهر فيه ذلك الظل حتى لو قدرت عدم من يظهر فيه ذلك الظل كان الظل معقولاً غير موجود في الحس؛ بل يكون بالقوة في ذات الشخص المنسوب إليه الظل، فمحل ظهور هذا الظل الإلهي المسمّى بالعالم، إنما هو أعيان الممكنات، عليها إمتد هذا الظل فندرك من هذا الظل بحسب ما إمتد عليه من وجود هذه الذوات»[١١].

على هذا، فإن ماهيات الأشياء، من وجهة نظر العارف، والتي تسمّى «أعيان

الممكنات» إنما هي مظهر، ومحل ظهور تلك الأشياء التي يسمّيها العرفاء ظل الله، وهي ما يعبر عنه بـ «الوجود المنبسط» عند البعض، و«إضافة الوجود» عند بعضهم الآخر.

يقول أيضاً: «فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات، فمن حيث هويةُ الحق فهو وجوده، ومن حيث إختلافُ الصور فيه هو أعيان الممكنات، فكما لا يزول عنه بإختلاف الصور إسم الظل كذلك لا يزول بإختلاف الصور إسم العالم، أو إسم سوى الحق، فمن حيث أحدية كونه ظلاً هو الحق؛ لأنه الواحد الأحد، ومن حيث كثرة الصور هو العالم»[١٢].

لقد تبين لنا مما مر معنا أن العارف، في حين أنه يقول بوحدة الخلق والحق ـ من دون أن يرى تبايناً بينهما، أو أن يعطي أي إستقلالية في الوجود للخلق؛ بحيث يكون الخلق إمتداداً لنور وجود الحق- فهو إلى ذلك، يحفظ المراتب ويقول بها؛ إذ للحق في مرتبة الذات حكم، وفي مرتبة الخلق حكم آخر.

كما نعلم، فإن العرفاء يعتقدون بأن معرفة النفس لا تتمّ بشكل حقيقي إلا عن طريق السير والسلوك، وأحياناً نقرأ في آثار العرفاء أن العارف الفلاني، في الزمان الفلاني قد حصلت له ـ في النوم أو اليقظة ـ «معرفة النفس»؛ حيث يعبر عن ذلك بالتجرد، فيقال: «تم له التجرد».

ولقد تحدث إبن عربي عن هذا الموضوع ـ معرفة النفس ـ في فصوص الحكم، (فص شعيبي)[١٣] فيقول ما مؤداه: بأن معرفة النفس ـ عن طريق الكشف والسلوك ـ هي عين معرفة الحق؛ ومفاد الحديث المعروف: «من عرف نفسه عرف ربه»؛ لا يدل على أن معرفة النفس تؤدي إلى معرفة أخرى؛ وهي معرفة الرب، على نحو ما يحصل في القياسات الفكرية، حيث يؤدي العلم بالمقدمتين إلى توليد النتيجة، بل معرفة النفس هي عين معرفة الرب[١٤]؛ لأن الخلق ـ (من جهة) ـ عين هوية وحقيقة الحق، والنفس هي أكمل صورة للخلق؛ «إن الله خلق آدم على صورته».

ويستدرك إبن عربي فيقول ـ ما مفاده -: أن لا أحد ينال درجة معرفة النفس على نحو حقيقي سوى الأنبياء، والعرفاء. وهي الضالة التي عجز الحكماء، والمتكلمون عن

الوصول إليها.. ويشبّه ـ إبن عربي ـ حال هؤلاء بالقول: إن من يطلب معرفة النفس عن طريق الفلسفة كان كمن «استسمن ذا ورم، ونفخ في غير ضرم» وتنطبق عليه الآية الكريمة ﴿الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً﴾ (الكهف -١٠٤).

وبشكل عام؛ فإن العرفاء ـ وبخلاف الحكماء الذين ينظرون إلى «الأنا» الحقيقية كموجود مستقل بالذات ـ يعتقدن أنه إذا حصلت معرفة «الأنا» الحقيقية عن طريق المعرفة العرفانية، فـ«الأنا» في هذه الحالة هي (من جهة) عين ذات الحق؛ بمعنى أن «الأنا» عند ذاك هي الـ «هو».

عندما يدّعي العارف، على سبيل المثال، ويقول: «إني أنا الله»، فالذي يدركه من «الأنا» في هذا المورد يختلف عن ما يفهمه الآخرون من كلامه؛ إذ يتصور هؤلاء أن إدراكه لذاته عن طريق «الأنا» يؤدي به إلى مشاهدة (شهود) الموجود الخلقي المحدود، ثم ينسب الألوهية لهذا الموجود[١٥]، أو يظنون أنه يعتقد بأن ذات الحق قد حلت به، بينما الحقيقة خلاف ذلك، إذ يكون العارف ها هنا، قد صار فانياً بذاته.. والشيء الذي لا يراه الآخرون فيه، أبداً، هو الأمر الذي يتصورونه «الأنا»، هذه الأنا التي تصبح عند العارف «لا شيء محض».

يقول إبن الفارض العارف المصري الشهير في القرن السابع ـ والذي يعتبر في العرفان الإسلامي في أوساط العرفاء العرب بمنزلة حافظ الشيرازي بين العرفاء الإيرانيين، بل أعلى منزلة منه ـ في قصيدته التائية المعروفة:

متى حُلتُ عن قولي أنا هي أو أَقُلْ

وحاشا لمثلي أنها فيَّ حلتِ

وهذا المعنى تقريباً نفس ما عبر عنه العارف الإيراني محمد الشبستري في (كلشن راز) إذ يقول ما ترجمته:

حلول وإتحادها هنا محال. تعدد في الوحدة عين الضلال.

من هنا يتضح أن مبحث «معرفة النفس» يشكل أحد موارد إختلاف الآراء الأساسية

بين العرفاء والحكماء.. والعرفاء يخطئون الحكماء حتى النهاية في رأيهم حول هذا المبحث.

الهوامش

(١) يرجع إلى: مقدمة عفيفي على فصوص الحكم، ومحاضرات عبد الرحمن بدوي في كلية الإلهيات، وكتاب «التصوف والعرفان» للشهيد مطهري، ومقدمة كيوان سميعي على شرح «كلشن راز».

(٢) الفلسفة من حيث إنها أعم العلوم لا تحتاج إلى علم آخر بغية إثبات موضوعها، فضلاً عن أن موضوع الفلسفة بديهي لا يحتاج إلى إثبات، (المترجم).

(٣) إطلاق مصطلح علم على «الفلسفة» و«العرفان» إنما من باب المسامحة في التعبير، ونقلنا المصطلح عن الفارسية كما هو حرصاً على الأمانة في الترجمة (المترجم).

(٤) المعلول: الحقيقي هو الذي يصدر عن علة تامة وموحدة وليس عن علة معدة (المترجم).

(٥) حذقه وفهمه بسرعة عن طريق الكشف:

(٦) الحجر ـ ٢١.

(٧) النحل ـ ٥٦.

(٨) الأنبياء -١.

(٩) إبن عربي، فصوص الحكم، الفص الرابع (فص إدريس).

(١٠) إبن عربي، فصوص الحكم، ص ١٠١.

(١١) فصوص الحكم، ص ١٠١.

(١٢) فصوص الحكم، ص ١٠٣.

(١٣) فصوص الحكم، ص ١٢٥.

(١٤) المراد هنا أن معرفة الرب تغدو علماً حضورياً عند العارف كما هي معرفة النفس (المترجم).

(١٥) هذه النسبة بناء على ان العارف ينسب عالم الخلق كله إلى الحق، بحيث أن الخلق من شؤوناته وظهوراته تعالى (المترجم).