

المنهج في فهم الإسلام (3)

من التفكير المذهبي إلى التفكير المنهجي

النظام الوجودي

الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية

يحيى محمد

النظام الوجودي: الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية
ضمن سلسلة: المنهج في فهم الإسلام (3-5)

الكتاب: النظام الوجودي: الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية

المؤلف: يحيى محمد

الطبعة: تموز - 2025م

يا صديقي انظر ما للفلاسفة من فضول:
لم يتركوا العلم للعلماء .. ولا الأدب للأدباء .. ولا الدين للأنبياء ..
بل حتى الإله لم يتركوه يفعل ما يشاء..

المحتويات

مقدمة 13

تمهيد 15

الجزء الأول: الأصل المولد والرؤية الوجودية

الفصل الأول: الأصل المولد والعلاقة الوجودية 19

تمهيد 19

1- تحديد العلاقة الوجودية 20

معنى الوجود والماهية 20

المعنى الفعلي للوجود 24

المعنى الذاتي للوجود 26

تطور مفهوم الوجود 28

مبررات أصالة الوجود 38

لفظ الوجود والالتباس اللغوي 45

2- مترتبات العلاقة الوجودية 48

مشكلة تقدم الأعيان الثابتة على الوجود 51

خلاصة الفصل الأول 60

الفصل الثاني: الأصل المولد والعلاقة الإدراكية 63

أولاً: الذات والعلم بالآخر 63

نظرية الفارابي وطبيعة العلم الإلهي 65

محاور النظرية 66

68	نقد المحاور
68	1- نقد العلم الشرطي
69	2- النظرية المشائية ونقد العلم البعدي
74	3- النظرية الإشراقية ونقد العلم الصوري
75	4- نظرية الجمع بين العلمين
77	نقد النظرية
77	أ - مشكلة العلم الصوري وقاعدة بسيط الحقيقة
81	ب - مشاكل أخرى حول النظرية
86	ثانياً: الآخر والعلم بالذات
86	مرايا الحق والخلق
98	خلاصة الفصل الثاني
101	الفصل الثالث: الأصل المولد وعلاقة التنزيل
102	الذات وتنزيل الآخر
102	1- تنزيل العالم العلوي
103	التنزيل وفق النظر الفلسفي
110	العقول المفارقة والنظام الهرمي
111	طبيعة الأجرام السماوية
113	التنزيل وفق النظر العرفاني
118	2- تنزيل العالم السفلي
118	الألوهة وفق النظر الفلسفي
125	الألوهة وفق النظر العرفاني
130	الايجاد وأزلية الصنع والحدوث

139	أثر العشق في التكوين
142	العشق ومشكلة إتقاف العالي للسافل
150	خلاصة الفصل الثالث
152	خلاصة الجزء الأول

الجزء الثاني: الأصل المولد والإشكاليات الدينية

154	القسم الأول: الأصل المولد وأصول الإسلام
155	الفصل الرابع: الوجود وحقيقة التوحيد
158	الوجود ومسألة الصفات الإلهية
161	الوجود ومسألة القدرة والإرادة
165	انبساط الوجود ومشكلة السريان
167	هل الوجود المنبسط هو ذاته واجب الوجود؟
171	حدود واجب الوجود بين الفلاسفة والصوفية
173	أشكال وحدة الوجود
174	أ- وحدة الوجود النوعية
175	ب - وحدة الوجود الشخصية
176	1- وحدة الذات والعالم الموهوم
178	2- وحدة الذات والكثرة المتطورة
178	3- وحدة السريان الذاتي
179	4- وحدة عدم التعيين الذاتي
180	5- وحدة الذات وصفاتها
181	6- وحدة الذات وصورها
181	وحدة الوجود والتصوير الرباعي

187	 خلاصة الفصل الرابع
189	 الفصل الخامس: الإدراك وحقيقة النبوة
189	 تمهيد
190	 الرؤية الفلسفية وحقيقة النبوة
196	 الرؤية العرفانية وحقيقة النبوة
196	 الرؤية الأولى
198	 الرؤية الثانية
201	 الحقيقة المحمدية والولاية التكوينية
209	 علاقة الولاية بالنبوة
214	 الإتحاد وتعدد مقامات الأنبياء والعرفاء
219	 خلاصة الفصل الخامس
223	 الفصل السادس: التنزيل وحقيقة المعاد
223	 تمهيد
224	 المعاد ونظرية دوام الأنواع
229	 المعاد والعودة إلى الأصل الإلهي
231	 نظريات الفلاسفة للمعاد
239	 الإدراك ومنشأ السعادة والشقاوة
243	 دوام العذاب وانقطاعه عند العرفاء
249	 نظرية الاتحاد والحشر والفناء
252	 1- الاتحاد ووحدة الوجود الشخصية
253	 2- الاتحاد وقيام الساعة الكبرى
254	 3- الإتحاد وفناء العقول

255	قانون الصعود وحالات النكوص
258	قانون النزول وصور الانتكاس
261	الشر والإرادة الإلهية
266	الشر وقاعدة الإمكان الأشرف
268	التنزل وعلّة هبوط النفس
272	خلاصة الفصل السادس
277	الفصل السابع: الرؤية الوجودية ونظرية التكليف
280	التفكير الوجودي ومشاكل التكليف
280	1- مشكلة الحرية واختيار الإنسان
280	أ - الحرية وفق الرؤية الفلسفية
282	ب - الحرية وفق الرؤية العرفانية
284	اعتبارات إنكار الإرادة الإنسانية
289	2- مشكلة الثواب والعقاب
292	3- التكليف وحكم تعدد المسالك والعبادة
300	خلاصة الفصل السابع
303	القسم الثاني: الأصل المولد وفهم النص
303	مقاربات تمهيدية
311	الفصل الثامن: القراءة الوجودية والفهم المنضبط
311	بين التمثيل والمشكلة والمعاناة
315	المنهج التبعية
327	المنهج التوفيقي
328	1- المبنى الفلسفي

339	مقارنة بين نظرية التمثيل والمشكلة
343	2- المبنى العرفاني
347	مقارنة بين نظرية المشكلة والمعينة
352	خلاصة الفصل الثامن
353	الفصل التاسع: القراءة الوجودية والفهم السائب
364	مبدأ الاعتبار والتشعبات الاستبطانية
370	خلاصة الفصل التاسع
371	الفصل العاشر: أنماط القراءة الوجودية واسقاطاتها
373	1- الآلية الإستظهارية والفهم الوجودي
379	2- الآلية الاستبطانية والفهم الوجودي
380	أ - المعطى الديني والتناظر الوجودي
383	ب - الإشارة الرمزية والتلويح الوجودي
389	ج - المعطى التشريعي والاعتبار الوجودي
393	3- الآلية التأويلية والفهم الوجودي
400	الانتقاء اللغوي والفهم الوجودي
407	خلاصة الفصل العاشر
409	خاتمة
410	التعارضات وفق تباين الاعتبارات
412	المفارقات والتلفيقات
417	المصادر

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

تشكل هذه الدراسة حلقة ثالثة من حلقات المشروع الخماسي (المنهج في فهم الإسلام)، وهي تُعنى بالكشف عن طبيعة نمط التفكير الدائر في أروقة النظام الوجودي بكلا شقيه الفلسفي والعرفاني وما يترتب على ذلك من مقاربات لفهم القضايا الدينية.

ففي حلقة (نُظم التراث) قمنا بتغطية عدة جوانب تخص الأصل المولّد لهذا التفكير، ومن ذلك البحث في نشأته التاريخية وتطوراتها، واستعرضنا الدور الذي لعبه في الربط بين شقي النظام، ومن ثم علاقته بالطرق المعرفية المتبعة. أما في هذه الدراسة، فإن مدار البحث يدور حول الرؤية الوجودية وما يترتب عليها من فهم للإشكاليات الدينية. وتشكل المسألة الأخيرة غاية هذا البحث، وكان لا بد من التمهيد لها عبر المسألة الأولى، باعتبار أن الفهم لدى النظام الوجودي يتأسس وفق ما عليه تلك الرؤية، وكلاهما يدينان إلى الدور الذي يلعبه الأصل المولّد في هذا النظام.

فالكتاب - إذاً - مقسّم إلى جزئين مترابطين أحدهما ممهد للآخر:

فالأول يشتمل على استعراض لمفاصل الرؤية الوجودية في الفكر الإسلامي، بمختلف تجلياتها. ويتوزّع إلى ثلاثة فصول تتعلق بالكشف عن روابط الصلة بين كل من الوجود والإدراك والتنزيل، أي أنها تعالج المسائل التي تخص علاقة الذات الإلهية بغيرها.

أما الجزء الثاني، فهو مخصص لمعالجة الإشكاليات المرتبطة بالفهم الديني على ضوء الطرح الوجودي. وينقسم إلى قسمين وعدد من الفصول، حيث سيختص الأول منهما بالتعرف على موقف هذا النظام من الإشكاليات المتعلقة بالأصول الدينية. أما الآخر فهو معنيّ ببحث طرق ومناهج الفهم الوجودي للنص الديني.

كما ثمة خاتمة نقدية نرصد فيها أبرز ما انكشف لنا من تعارضات داخلية ومفارقات وتلفيقات منهجية تخللت الرؤية الوجودية في شقيها الفلسفي والعرفاني، بما تعبّر عن عمق الإرباك البنيوي الذي يعانيه هذا النظام في مقاربته للقضايا الدينية.

ومن الله استمد العون والتوفيق..

يحيى محمد

2014-6-28

تمّ تجديد المقدمة للطبعة الثانية في:

2025-2-15

www.fahmaldin.net

www.philosophyofsci.com

Email: fahmaldeen@gmail.com

تمهيد

ثمة ثنائية نسبية يمكن ان يلتمسها الباحث ضمن موضوعات أي نظام معرفي يُراد بحثه والكشف عن مكنونه. وتفترض هذه الثنائية وجود طرفين من الموضوعات يقوم أحدهما بدور المحور المرجعي في تحديد ما يترتب عليه الآخر.

فالطرف الأول هو بمثابة المنطلق المعلوم في قبال الطرف الآخر المجهول. وغالباً ما تتعدد المحاور المرجعية، وأحياناً قد تتبادل الأدوار فيما بينها، تبعاً لطبيعة ما يراد كشفه من القضايا المعرفية. وفي النظام المعرفي الوجودي نجد ان على رأس المحاور المرجعية في تحديد الآخر هو ذلك المتمثل في مبدأ الوجود الأول أو الذات الإلهية. وعليه فإن قراءتنا لهذا النظام ستعمل على كشف وتحليل الصلة الكائنة بين هذا المحور المرجعي وبين الآخر، تبعاً لاستحكام منطق السنخية الذي اتخذه النظام كأصل مولد للانتاج والفهم المعرفي، مثلما أوضحنا ذلك في حلقة (نظم التراث).

ويتخذ (الآخر) في علاقته مع الذات الإلهية أشكالاً متعددة: فتارة يعبر (الآخر) عن الماهية عندما تكون الذات هي الوجود، وثانية يعبر عن الصفات عندما تكون الذات هوية موصوفة، وثالثة يعبر عن المعلول والشؤون عندما تكون الذات علة وأصلاً. وجميع هذه العلاقات محكومة بمنطق السنخية كمولد معرفي.

ويمكن تلخيص هذه العلاقات الثلاث بأنها: علاقة وجود، وعلاقة إدراك، وعلاقة تنزيل.

فللذات علاقة وجودية بالآخر، كما لها علاقة علمية به، بالإضافة إلى علاقتها به من حيث الإيجاد والتكوين. فالذات في العلاقة الأولى هي محض الوجود، وفي الثانية محض العقل، وفي الثالثة محض العلة والأصل.

وهذا التقسيم الثلاثي للرؤية الوجودية يناسب التصور الذي تطرحه كل من الرؤيتين الفلسفية والعرفانية. فعلى صعيد الرؤية الفلسفية ان الذات الإلهية - أو الوجود المحض - تُنشئ التنزيل بالعلم والإدراك. فالعلم هو سبب الوجود النازل، ولولاه ما كان هناك تنزيل قط، ولا كانت هناك رابطة بين الذات والآخر.

أما بحسب الرؤية العرفانية فتُمة ثلاث حضرات إلهية، وهي حضرة الذات، والصفات، والربوبية أو الأفعال. والأولى هي الذات بغض النظر عن كل شيء، والثانية هي الحضرة العلمية، فالعلم هو أول ما تعينت به الذات. ومن حيث المقارنة بينهما، تتقوم الحضرة العلمية بحضرة الذات، فلا يمكن تصور الأولى من غير الأخيرة، والعكس ليس صحيحاً. أما الحضرة الثالثة، وهي الربوبية، فتعتمد بدورها

على الحضرة العلمية من غير عكس. فلولاً الأخيرة ما كانت الأولى، باعتبار ان الأفعال تنقوم بالعلم من دون عكس.

ونجد هذا المعنى حاضراً لدى ابن عربي الذي إعتبر مراتب الوجود هي هذه الحضرات الثلاث: المرتبة الأحدية التي لا وصف لها ولا إسم ولا رسم، فهي في عماء كما جاء في بعض الأحاديث. والمرتبة الواحدية أو الإلهية التي هي حضرة الأسماء والصفات السبعة وعلى رأسها صفة العلم، حيث ان أول تعيينات الذات الإلهية أو الأحدية هي علمها بذاتها، ووصفة العلم مقام الإمام بالنسبة إلى بقية الصفات. فالعلم متقدم على الإرادة والقدرة والكلام والسمع والبصر. وحتى صفة الحياة رغم انها متقدمة على العلم وجوداً فإنها لا تستحق الإمامة لتقدم العلم بالشرف، إذ الحياة لا تظهر إلا بالعلم والإدراك، فهي بالتالي كالشرط والاستعدادية¹. ثم ان العلم يقتضي وجود الأعيان الثابتة، أو حقائق الأشياء، ومنه تظهر بقية الصفات كالقادرية والمشئنة والتكلم إياها وشهودها سمعاً وبصراً. ومن ذلك يتبين دور ما يأتي من المرتبة الثالثة المسماة بالربوبية².

هذه هي المحاور الثلاثة التي من خلالها سيتم تحديد الرؤية داخل إطار النظام الوجودي، ابتداءً من مبدأ الوجود الأول وحتى آخر مرتبة وجودية؛ تلك التي يُعبّر عنها بالهيولي أو المادة. وبالتالي فإننا أمام ثلاثة فصول كفيلة بتحديد علاقات الذات بالآخر. وهي العلاقات التي يبنّي عليها تشكيل معالم الفهم الديني وفقاً لمنطق السنخية، لا سيما ما يتعلق منه بأصول الدين. إذ سنشهد ان العلاقة الأولى تعمل على بلورة فهمنا لمعالم التوحيد، وان العلاقتين الثانية والثالثة تضيفان أبعاداً معرفية على كيفية إدراكنا لطبيعة كلا الأصلين الدينيين: النبوة - ونظيرتها الولاية - والمعاد. يضاف إلى ان فهم النص هو الآخر قد تمّ تحديده وتشكيله بناءً على الرؤية الوجودية لتلك العلاقات، بل وما تستند إليه من الأصل المولد الذي يحكمها.

¹ علماً بأن القيصري شارح (فصوص الحكم) يرى ان الإسم الحي هو إمام الأسماء السبعة، لأن هذه الصفات لا يتصور وجودها إلا بعد الحياة، وهو خلاف رأي ابن عربي كما قدمنا (داود بن محمود القيصري: مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، منشورات أنوار الهدى، الطبعة الأولى، 1416هـ، ج2، ص155).

² محي الدين بن عربي: رسالة في أسرار الذات الإلهية، ضمن رسائل ابن عربي (1)، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، 2001 م، ص198-200. وانظر أيضاً: جمال الدين الأفغاني: مرآة العارفين، ضمن رسائل في الفلسفة والعرفان، إعداد وتقديم هادي خسروشاهي، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، 1417هـ، ص131.

الجزء الأول

الأصل المولد والرؤية الوجودية

الفصل الأول

الأصل المولد والعلاقة الوجودية

تمهيد

لقد شغل مبحث الوجود لدى الفلاسفة المسلمين مكانة هامة، خصوصاً أن الفلسفة تُعنى - كما في تعريف الفارابي لها - بالبحث في الموجودات بما هي موجودة¹. فالوجود هو أوسع مفهوم للفلسفة وأكثرها تجريداً، وقد اتخذ المتأخرون من الفلاسفة أول وأبرز المباحث التي يُعتمد عليها في تحديد قضاياهم الفلسفية.

لقد بدأ مفهوم الوجود كتعبير اضطر إليه الفلاسفة لوصف مبدأ الوجود الأول (الله). فهذا الاصطلاح يحمل العديد من الدلالات الفلسفية المفيدة، ولهذا الغرض وظّفه الفلاسفة المتقدمون ضمن الجهاز المفاهيمي للمنظومة الفلسفية، مع اعترافهم بأنه مفهوم مجازي لا يكشف عن طبيعة الهوية الإلهية.

هكذا بدا الحال في أول الأمر كالذي أفاده ابن سينا، كما سنعرف لاحقاً. لكن هذا المفهوم تعدى التعبير المجازي ليتخذ فيما بعد صفة الحقيقة الفعلية عند المتأخرين، بل وحتى عند المتقدمين أحياناً، وذلك بغية التخلص من عدد من الاشكالات الفلسفية، طالما أن الفلاسفة محكومون بالتعبير عن الأشياء ضمن الحصر المألوف بين الوجود والماهية، فالشيء هو إما أن يكون وجوداً أو ماهية، وإذا كان من المحال وصف مبدأ الوجود بالماهية، فإنه لا محالة أن يكون وجوداً.

فشهاب الدين السهروردي رغم اعتقاده بأن حقائق الأشياء تمثل ماهيات وليست وجودات، فالوجود عنده اعتباري ذهني محض، لكن قيل أنه استثنى من ذلك مبدأ الوجود الأول؛ ليتخلص من الاشكالات التي يمكن أن ترد فيما لو إعتبر هذا المبدأ ماهية. وقد توسع الأمر لدى صدر المتألهين المعروف بملا صدرا (والمتوفى سنة 1050هـ)، حيث تجاوز المفارقة التي سقط فيها السهروردي، وهي المفارقة التي تجعل وجود نوعين من الطبيعة يختلفان تمام الاختلاف، وهي طبيعة العالم العلوي الذي حقيقته الوجود، وطبيعة العالم السفلي الذي حقيقته الماهية. وبالتالي فمن حيث منطق السنخية لم يتقبل هذه المفارقة، فالكُل إما أن يكون وجوداً أو ماهية، وإذا كان الأصل وجوداً فإن ما يصدر عنه يتحتم أن يكون وجوداً هو الآخر.

¹ الفارابي: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، تقديم وتحقيق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960م، ص80.

وبذلك أصبح القول بأصالة الوجود من المسلمات الفلسفية لدى المتأخرين. الأمر الذي جعل كتبهم تنطبع بهذا الطابع من البحث حول الوجود ومراتبه وعلاقاته تبعاً لذلك المنطق. لكن علينا أولاً أن نبحث في حقيقة ما قصده الفلاسفة من الوجود وعلاقته بالماهية قبل الخوض في الشؤون الأخرى المترتبة على ذلك.

1- تحديد العلاقة الوجودية

يلاحظ أن المتأخرين من رجال النظام الوجودي قد تناولوا العلاقة الكائنة بين الوجود والماهية، سواء فيما يتعلق بمبدأ الوجود الأول المعبر عنه بـ (واجب الوجود)، أو فيما يرتبط بالممكنات الصادرة عنه. لكن هذا البحث اتسم، في كثير من الأحيان، بنوع من التفكيك بين المطلبين، وأفضى أحياناً إلى نتائج متباينة لأسباب ومبررات متعددة كما سنرى لاحقاً. بل إن الأمر دفعهم في كثير من الحالات إلى اعتماد مفهوم (الوجود) بمعانٍ متعددة لا تخلو من الغموض والالتباس.

وسنجد، ضمن السياقين المشار إليهما - سواء في بحث حقيقة واجب الوجود أو في بحث حقيقة الممكنات - أن بعض النصوص المصرّح بها تجعل من المفهوم المتداول للوجود مفهوماً متعدد المعاني، بل ومتضارب المدلولات أحياناً.

وقبل الدخول في البحث عن حقيقة ما عليه الشيء الخارجي إن كان ماهية أو وجوداً، ضمن الخلاف الفلسفي المعروف، لا بد من التعرف على معاني كل من هذين المفهومين.

معنى الوجود والماهية

المقصود بالماهية - كما يُذكر - أنها تُطلق على معنيين: أحدهما ما به الشيء هو هو، وهي بهذا المعنى قد تطلق على نفس الوجود أيضاً، فيُعبر عنها بأنها نفس الإنية أو تأكد الوجود¹. وبذلك تتخذ طابع الأعم، فكما تُطلق على الوجود تُطلق على غيره.

أما المعنى الآخر، فهو ما يقابل الوجود - وهو محل النزاع -، فيُراد به ما يقع في جواب (ما هو)، سواء أكان جنساً أو نوعاً، وهو ما يُصطلح عليه بـ (الكلي الطبيعي).

وبنظر بعض القائلين بأصالة الوجود فإن الماهية تُطلق على ثلاثة موارد مختلفة كالتالي¹:

¹ الإنية هي اصطلاح فلسفي قديم تعني تحقق الوجود العيني، والمرجح أنها مشتقة من (إن) التي تفيد التأكيد والقوة في الوجود (جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1414 هـ - 1949 م، ج1، ص169).

1- إما ان تكون إنية، أي محض وجود كما في البارئ تعالى، حيث ماهيته عين إنيته ووجوده.

2- أو تكون غير إنية ولا مأخوذة بشيء معها، وبهذا الشكل تصبح على هيئة ما هي إلا هي، دون ان تكون موجودة بالوجود، فمفهومها هنا محض اعتبار ذهني لكونها غير متعلقة بذلك الوجود.

3- أو انها غير إنية، لكنها مأخوذة بشيء مع الإنية، ككونها تابعة في وجودها بالعرض للوجود.

فالماهية على ذلك إما ان تكون محض وجود أو تابعة له استناداً إلى أصلته في العين، أو هي محض اعتبار لا وجود لها بأي شكل من الأشكال.

أما الوجود فكما ذكر صدر المتألهين انه يطلق بالاشتراك على ثلاثة معان كما يلي:

الأول: ذات الشيء وحقيقته، وهو الذي يطرد العدم وينافيه. والوجود بهذا المعنى يطلق على الواجب تعالى.

والثاني: المعنى المصدري الإنتزاعي المعبر عنه في لغة فارس (به هستي وبودن).

والثالث: معنى الوجدان والنيل.

وعلى رأي البعض ان اطلاق الوجود بالمعنى الأول على الواجب تعالى إنما يراد به الحقيقة؛ ليس فقط لدى الفلاسفة الحكماء، بل كذلك لدى الكثير من المشايخ الموحدين كالشيخين محي الدين الأعرابي وصدر الدين القونوي وصاحب (العروة)²، وكذا هو الحال عند عبد الرزاق الكاشاني والقيصري وحيدر الأملي.

ولو حذفنا المعنى الأخير للوجود، لعدم أهميته الدلالية على المقاصد الفلسفية، فسيقصر بحثنا على المعنيين الأول والثاني. فهناك المعنى الإنتزاعي العام، وهو الذي ينتزع من الأشياء في الخارج، كإنتزاع المعاني المصدرية العامة مثل الشئئية والممكنية والحيوانية وغير ذلك من المفاهيم الذهنية المصدرية. ويضاف إليه المعنى الذي يراد به ما يقابل العدم، وهو بهذا المعنى له حقيقة واحدة هي عبارة عن محض التحصل والثبوت والكون والتحقق والفعل والصيرورة في الأعيان³.

¹ صدر المتألهين الشيرازي: شرح الهداية الاثيرية، طبعة حجرية قديمة، 1313هـ، ص322-323.

² صدر المتألهين: ايقاظ النائمين، مقدمة وتصحيح محسن مؤيدي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، 1982م، ص10.

³ محمود شهابي الخراساني: النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة، انجمن حكمت وفلسفة ايران، 1399هـ، ص4-5.

وكمقارنة بين هذين المعنيين حدد صدر المتألهين الوجود الذي يقابل العدم بأن حقيقته لا تحصل بكنهها في ذهن من الأذهان، حيث انه ليس أمراً كلياً، فوجود كل موجود هو عينه الخارجي، والخارجي لا يمكن ان يكون ذهنياً. أما المتصور من الوجود فهو مفهوم عام ذهني منتزع؛ يقال له الوجود الإنتسابي الذي يكون في القضايا، والعلم بحقيقة الوجود لا يكون إلا حضوراً إشراقياً وشهوداً عينياً، وحينئذ لا يبقى الشك في هويته¹.

وفي تعبير له، رأى ان مفهوم الوجود هو نفس التحقق والصور في الأعيان، كما انه في الأذهان أيضاً، إذ هو مفهوم عام بديهي التصور ويكون عنواناً لحقيقة نورية. والوجود هو أبسط من كل شيء وأول كل تصور، فهو متصور بذاته بحيث لا يمكن تعريفه بما هو أجلى منه لفرط ظهوره وبساطته. وإذا أريد تصويره فانما لأجل التنبيه والإخطار، وذلك عن طريق الأسماء المرادفة له كالثابت والحاصل وغير ذلك، ومفهومه معنى عام واحد مشترك بين الموجودات². لذلك فإن بعض العرفاء منع تعريفه لبداية تصوره وبساطته من أي شيء آخر³.

ولا شك ان هذا المعنى للوجود هو على الضد من ذلك المعنى الذي يشكل قضية ذهنية أو مقولة منطقية، وهو يشابه المعنى الذي لجأ إليه بعض المفكرين الغربيين من أمثال هايدجر الذي أعاب معالجة الوجود بحسب وصفه كقضية أو مقولة ذهنية، انما أخذ بمعالجته على النحو الفينومينولوجي المعتمد على الاتصال المباشر بالمعطيات الخارجية، فالوجود عنده ليس غير تلك الكينونة التي ندركها مباشرة بلا واسطة. ومنه يفهم كيف ان كوجيتو ديكرت (أنا أفكر فأنا موجود) يمكن أخذها بعنوانين، أحدهما باعتبارها قضية استدلالية، حيث يكون الفكر والوجود معبرين عن قضيتين متلازميتين، إذ لا يوجد فكر بلا وجود، أو ان الأول يقتضي الثاني. كما يمكن أخذ تلك المقولة باعتبار ما عليه الواقع المباشر لعلاقة الوجود بالفكر، إذ تعبر المقولة عن علاقة حضورية لا يصح معها الاستدلال لوضوحها وبدايتها العينية، إذ يصبح الفكر فيها وجوداً حاضراً، أو ان عينية الفكر هي الوجود بلا وساطة شيء آخر كالذي تفرضه طبيعة الاستدلال من الحدود الوسطى.

والواقع ان المعنى الإنتزاعي للوجود منتزع عن المعنى الذي يقابل العدم، فلولا هذا المعنى الخاص ما كان ذلك المعنى، فنفهم ان الأول عنوان للآخر، والآخر معنون له. وإذا كان الفلاسفة قد اتفقوا حول المعنى العام للوجود من كونه اعتبارياً لا حقيقة له في الخارج، فإنهم اختلفوا حول معناه الآخر إن كان له حقيقة خارجية أم لا؟ وقد آل العديد من المتأخرين إلى تبني القول بحقيقته وأصالته في العين، وأصبح منذ مجيء صدر المتألهين هو الاعتقاد السائد، في حين مال عدد من الفلاسفة والمحققين

¹ ملا محمد جعفر اللاهيجي: شرح رسالة المشاعر، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين اشتياني، نشر مكتب الاعلام الإسلامي، طهران، ص1434.

² صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، مقدمة وتصحيح جلال الدين اشتياني، انجمن حكمت وفلسفة ايران، 1976م، ص101.

³ حيدر الأملي: رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، منشورة في ذيل جامع الأسرار ومنبع الأنوار للاملي، ص624.

قبله إلى اعتبار الماهية هي الحقيقة العينية، كما هو الحال عند الشيخ السهروردي والمحقق الدواني والسيد باقر الداماد، ولم يتجرأ أحد أن يقول بأصالة اشتراك الوجود والماهية معاً في العين، إذا ما استثنينا شيخ الطريقة الاحسائي ومن بعده الشيخ هادي النجفي¹، لعدة اعتبارات أهمها: أن القول بالاشتراك يعني كون الأمر الواحد يصبح شيئاً متباينين، وهذا ما يؤدي أيضاً إلى التركيب في العقل الأول الذي صدر عن الحق تعالى، فضلاً عن أن ذلك يفضي إلى أن لا يكون الوجود عبارة عن نفس تحقق الماهية وكونها².

لذا فمن قال بأصالة الماهية، اعتبر الوجود لا حقيقة له خارجاً، واكتفى بعده من المفاهيم الذهنية المنتزعة عن الماهيات في العين. وكذا من قال بأصالة الوجود؛ اعتبر الماهية لا حقيقة لها خارجاً بحسب الذات، واكتفى أن يضيف عليها صفة الاعتبار والانتزاع الذهني، إذا ما أخذت في حد ذاتها، وإلا فقد قُدر لها أن تكون موجودة بالعرض والتبع للوجود.

غير أن التحقق الخارجي للوجود الذي جاء بمعنى الكون والحصول والثبوت قد أفاد في حل الكثير من المشكلات الفلسفية، ولا شك أن المقصود به يقابل معنى الماهية، أي أن الماهية من حيث ذاتها لا توصف بالوجود والعدم، إنما توصف بالوجود عندما يكون لها تحصيل وفعلية.

لكن مع هذا فالوجود معنى آخر مختلف تردد لدى نفس من يقول بالمعنى الأول، حيث يقصد به هذه المرة بأنه عين الماهية عند تحققها، الأمر الذي يجعل بينها وبينه نوعاً من السنخية والشبه، إذ تكون ظلاً له في عالم التصور والتحليل، لكنها عينه في عالم التحقق والتشخص. أي أن للماهية اعتبارين أحدهما تعبر فيه عن نفس الوجود عند تحققها، والآخر لا تعبر عن الوجود لكونها من حيث ذاتها لا توصف بالوجود والعدم.

هكذا لدينا معنيان للوجود، أحدهما له دلالة فعلية أو كونية، حيث يشير إلى الكون والفعل والتحقق، والآخر له دلالة ذاتية لأنه يشير إلى معنى الذات أو الهوية والماهية. ولكل من المعنيين فائدته الاستثمارية.

إذاً، المهمة الأولى التي يجب التحقيق فيها هي إثبات أن هناك معنيين مراديين للوجود، حيث سندل على ذلك بعدد من الاشارات والنصوص التي أفادنا بها أحد أبرز القائلين بأصالة الوجود وأهم المنظرين في حقل النظام الوجودي، وهو ملا صدرا الشيرازي. ثم بعد ذلك سنتعرف على الاستثمارات الفلسفية التي تترتب على هذين المعنيين.

¹ فقد وضع الشيخ هادي بن محمد أمين الطهراني النجفي (المتوفى سنة 1321 هـ) رسالة في (اتحاد الوجود والماهية) أثبت فيها كونهما اصليين معاً، لا واحد منهما فقط (عبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة/حياتهم وأراؤهم، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ص366).

² ملا هادي السبزواري: شرح المنظومة، طبعة حجرية، ص29-30.

لنبدأ بالمعنى الأول كالاتي:

المعنى الفعلي للوجود

لقد أدلى صدر المتألهين وغيره من الفلاسفة بالعديد من النصوص التي تشهد على المعنى الفعلي والكوني للوجود في قبال الماهية. فكثيراً ما يعبر هذا الفيلسوف عن الوجود بأنه محض التحصل والفعلية¹. أو انه ليس له في ذاته إلا الحصول والفعلية والظهور²، أو الثبوت والتحقق والتشخص³. وكان القيصري شارح (فصوص الحكم) لابن عربي يؤكد على هذه المعاني، فالوجود عنده وعند العديد من العرفاء هو الكون والحصول والتحقق والثبوت⁴، وهو بهذا المعنى لا يمكن ان يكون اعتبارياً⁵.

فبعض العرفاء يرى ان الوجود هو ما يتحقق به الشيء في الخارج، ومن تعابيرهم انه عبارة عن الكون في الخارج⁶. وعلى ما يرى العارف عبد الرزاق الكاشاني فإن الوجود موجود بذاته لا بغيره، بل هو المقوم لكل شيء سواه، وهو غني بذاته عن كل شيء، والكل مفتقر اليه⁷. أو هو عبارة عن حقيقة واحدة ونوع بسيط لا جنس له ولا فصل له ولا يعرض له الكلية والعموم والجزئية والخصوص، وهو حقيقة واحدة مشتركة بين جميع الماهيات بالاتحاد بها، فالوجود ظاهر بذاته بجميع أنحاء الظهور، ومُظهر لغيره، حيث به تظهر الماهيات⁸. وهذه الأخيرة بحسب نفسها لا يحكم عليها بالإنتساب إلى غيرها ما لم يكن لها كون أو وجود تُنسب به إلى مكوناتها وجاعلها، وليس المقصود من الوجود إلا ذلك الكون الذي لا يمكن تعقله وإدراكه إلا بالشهود الحضوري⁹.

وبالتالي فالوجود هو نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية¹⁰. أو ان الوجود ليس إلا كون الشيء لا كون الشيء لشيء¹¹. وان

¹ ايقاظ النائمين، ص6.

² صدر المتألهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مع تعليقات ملا هادي السبزواري ومحمد حسين الطباطبائي، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1981م، ج1، ص259. والسهورودي: المشارع والمطارحات، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية من مصنفات السهروردي، صححه هنري كربين، مطبعة المعارف، استانبول، 1945م، ص354.

³ محمد حسين الطباطبائي: بداية الحكمة، دار المصطفى، بيروت، الطبعة الثانية، ص23. وكذا شبیه له في: نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، 1404هـ، ص268.

⁴ القيصري: مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، مصدر سابق، ج1، ص17 و52. ورسالة نقد النقود، مصدر سابق، ص634-635.

⁵ مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، ج1، ص14. ورسالة نقد النقود، ص632.

⁶ رسالة نقد النقود، ص624.

⁷ المصدر السابق، ص631.

⁸ الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج1، ص68.

⁹ شرح رسالة المشاعر، مصدر سابق، ص61.

¹⁰ الأسفار، ج1، ص43. وكذا مثله في شرح رسالة المشاعر، ص115.

¹¹ شرح رسالة المشاعر، ص143. ومثل ذلك في: صدر المتألهين: الشواهد الربوبية، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين اشنتياني، مركز نشر دانشكاهي، الطبعة الثانية، ص10.

الماهية إذا كانت، فكونها بعينها هو وجودها¹. فالوجود ليس ما به يوجد الشيء في الأعيان أو في الأذهان، إذ هو نفس تحقق الشيء وصيرورته في شيء منهما لا غير². أو أن الوجود في كل شيء عين تشخصه، وتشخصه عين وجوده، فمفيض وجوده مفيض تشخصه³. وكذا القول إن الوجود هو نفس صيرورة الشيء في الأعيان⁴.

وعليه، فمما يُذكر في أصالة الوجود هو أن الفاعل يفيد الماهية المعدومة شيئاً حين تصوير موجودة، وليس هذا الشيء إلا الوجود، حيث لا تصوير الماهية موجودة بغير الوجود⁵.

والعلاقة بين الوجود والماهية لها نوع من الإتحاد، ففيه يكون الوجود موجوداً بذاته وتكون الماهية موجودة بوجوده. إذ يمكن للعقل أن يحلل ويفكك الموجود إلى ماهية ووجود، فيحكم بتقدم الأخير على الأولى، أما الأصل في الخارج فهو الوجود باعتباره الصادر عن الجاعل بالذات، وتكون الماهية متحدة به محمولة عليه، لكن لا كحمل العرضيات اللاحقة، بل حملها عليه وإتحادها به وفق نفس هويته وذاته.

وبذلك يكون الوجود أولى وأسبق من الماهية وجوداً وحقيقة. ذلك أنه لما كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي تثبت له، فالوجود أولى من ذلك الشيء، بل من كل شيء ذي حقيقة، كما أن البياض أولى ببياضه مما ليس ببياض ويعرض له البياض، فالوجود بذاته موجود، أما سائر الأشياء غير الوجود فليست بذواتها موجودة، بل الوجود يعرض لها فتكون موجودة. ومن ثم فإن الوجود هو الموجود كما أن المضاف هو الإضافة، لا ما يعرض لها من الجوهر والكم والكيف وغيرها؛ كالأب والمساوي والمشابه وغير ذلك.

وُثِّلَ عن بهمنيار في (التحصيل) أنه قال: «وبالجملة فالوجود حقيقة أنه في الأعيان لا غير، وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته»⁶.

وبعبارة أخرى، إن اتصاف الماهية بالوجود هو أمر عقلي ليس كاتصاف الشيء بالعوارض الخارجية؛ كالجسم بالبياض. فكون الماهية والوجود معاً في الواقع يعني كون الوجود بذاته موجوداً والماهية متحدة به وموجودة به لا بغيره، فالفاعل إذا أفاد الماهية أفاد وجودها، وإذا أفاد الوجود أفاده بنفسه.

وبهذا يكون الوجود متقدماً على الماهية، وهذا التقدم ليس كتقدم العلة على المعلول إذ لا يتضمن التأثير، فالماهية غير مجعولة، ومن ثم لا يلوحها التأثير والعلية. كما أن

¹ المبدأ والمعاد، مصدر سابق، ص24.

² المصدر السابق، ص26.

³ صدر المتألهين: المظاهر الإلهية، تحقيق وتقديم تعليق جلال الدين اشثياني، جابخانه خراسان، مشهد، ص16.

⁴ الأسفار، ج1، ص48.

⁵ المشارع والمطارحات، مصدر سابق، ص345.

⁶ الأسفار، ج1، ص38-39.

هذا التقدم ليس كتقدم القابل على المقبول، بل انه كتقدم ما بالذات على ما بالعرض، وما بالحقيقة على ما بالمجاز¹. وكما قال ملا هادي السبزواري: ان «المتقدم والمتأخر وإن كانا ماهية لكن ما فيه التقدم والتأخر هو الوجود الحقيقي»².

ولدى تحليل صدر المتألهين لمسألة نجاسة الكلب والكافر، أفاد بأن في الأمر شيئين، أحدهما وجوده، والآخر ماهيته أو ذاته، فهو من حيث ماهيته التي هي بمعنى ذاته فإنه نجس، أما من حيث وجوده الذي هو بمعنى الكون فهو طاهر ليس بنجس³.

كما سبق لنصير الدين الطوسي ان ميّز بين الوجود والماهية تبعاً لذلك المعنى، إذ اعتبر أن الماهية تعبر عن الذات والهوية، في حين أن الوجود يعبر عن تحقق تلك الماهية وكونها. فقد ورد عنه - وهو يحلل اعتبارات التكثير في الصدور - انه اعتبر كون المعلول صادراً عن الأول يسمى وجوداً من حيث صدوره، أما من حيث كونه هوية ملازمة لذلك الوجود، فهو ماهية⁴.

هكذا يتبين ان المقصود من الوجود هو ليس الماهية المتحققة، بل تحقق الماهية، أو انه محض التحصل والتشخص والكيونة، وبه تكون الماهية موجودة، فالمعنى المعطى للوجود هنا هو عين الفعل والكون وليس الذات والهوية، أو انه عين الإضافة وليس المضاف. وبالتالي من المحال ان نجد - هنا - أي نسبة شبه أو حكاية بين الوجود والماهية، فليس هناك شبه وظلية بين معنى الذات من جهة، ومعنى الفعل والكون والحصول من جهة أخرى.

المعنى الذاتي للوجود

في قبال المعنى السابق يظهر لنا معنى آخر مختلف، ففيه يكون الوجود عين الذات المتحققة وليس الفعل والكون، وبه تتحقق صورة شبحية الماهية وحكايتها له، فصورتنا الذهنية للذات المتشخصة في الخارج تحاكي ما هي عليه، وبالتالي فإن الماهية الذهنية تطابق ما عليه الوجود الخارجي.

وبهذا المعنى تكون الماهية في الخارج هي عين الوجود لا غير، خلافاً للمعنى الأول، فالنار كصورة ذهنية مثلاً هي ماهية محضة، لكنها كحقيقة خارجية تكون ماهية متشخصة، فالصورة والحقيقة الخارجية كلاهما يمكن تسميتهما بالماهية، سوى

¹ شرح رسالة المشاعر، ص 98-100.

² السبزواري: شرح المنظومة، مصدر سابق، ص 32.

³ صدر المتألهين: رسالة جبر وتقويض، ص 7. وتفسير القرآن الكريم، حققه وضبطه وعلق عليه محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف، 1419 هـ - 1998 م، ج 5، ص 114.

⁴ نصير الدين الطوسي: مصارع المصارع، تحقيق حسن المعزي، نشر مكتبة المرعشي، قم، 1405 هـ، ص 88 و 97. كذلك: الأسفار ج 1، ص 5. وملا نعيم الطالقاني: أصل الأصول، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين أشتياني، طبعة طهران، ص 82-83.

انها في الخارج لها اثارها الفعلية بخلاف ما هي عليه في الذهن، لهذا يطلق عليها الوجود في الخارج دون الذهن، باعتبارها غير موجودة إلا بحسب الوجود الذهني، وهو نحو من الوجود. فهذا هو معنى كون الوجود عين الماهية في الخارج. لكن بهذا المعنى يفضي الخلاف بين القائلين بأصالة الماهية وأصالة الوجود إلى خلاف لفظي كما سنعرف.

ومن دلالات هذا المعنى هو ان صدر المتألهين إعتبر الوجود هو الأصل والماهية تبعاً له، كاتّباع الظل للشخص، والشبح لذي الشبح من غير تأثر وتأثير، فالوجود موجود في نفسه بالذات، والماهية موجودة بالوجود أو بالعرض، وبهذا الإتحاد متحدان¹. ومثّل على ذلك بوجد الصور في المرايا، حيث وجودها بالعرض بتبعية الأشخاص، ووجودها على سبيل الحكاية في الخارج، وكذا الأمر بالنسبة للماهية أو الكلي الطبيعي، إذ انها بحسب ذاتها ليست موجودة وما شمت رائحة الوجود، ولكنها من حيث نسبتها إلى الوجود فهي موجودة بالعرض لأنها تمثل حكاية الوجود، ليست معدومة مطلقاً ولا موجودة من حيث الأصل، بل وجودها ظلي تابع للوجود².

وانطلاقاً من هذا المعنى إعتبر ان أي نحو من أنحاء الوجود تتبعه ماهية خاصة من الماهيات، وذلك كتابعية الصورة الواقعة في المرآة للصورة المحاذية لها. فكما ان الظل يوجد بوجود ذي الظل ويتقدر بتقديره ويتشكل بتشكله ويتكيف بتكيفه ويتحرك بتحركه ويسكن بسكونه، وما إلى ذلك من الأوصاف التي تتعلق بها الرؤية، وذلك عن طريق الحكاية والتخيل وليس الأصالة والحقيقة، فكذا حال الماهية قياساً بالوجود وتوابعه، حيث ان الماهية هي نفسها خيال الوجود وانعكاسه الذي يظهر منه في المدارك العقلية والحسية، وعليه يتقرر الأمر عند صدر المتألهين ما ذهب إليه المحققون من العرفاء من ان العالم كله خيال في خيال³.

ومن تصريحاته التي تفيد كون الوجود هو نفس الماهية قوله: «الوجود عين الماهية خارجاً وغيرها ذهنياً»، وكذا: «الوجود عين الماهية على تقدير العينية فلم يكن بينهما اتصاف بالحقيقة وغيرها»، وأيضاً: «ثبت كون وجود كل ممكن عين ماهيته في العين»، ومثله: «الوجود نفس الماهية عيناً»، كذلك قوله: ان كلاً من الماهية والوجود «غير الآخر حسب المعنى عند التحليل الذهني مع إتحادهما ذاتاً وهوية في نفس الأمر»⁴.

إذاً، يلاحظ ان هذا المعنى هو ليس كالمعنى الأول الذي يفيد الفعلية والصورورة. مع هذا فهناك نصوص قد تكون قابلة لأن تفهم بحسب المعنى الأول أو المعنى الثاني. وربما ان بعض النصوص التي طرحناها ما يقبل الفهم الآخر، وذلك لدقة المعاني وتقاربها ولوجود عدد من المشتركات بين المعنيين، رغم التعارض بينهما، فأحدهما

¹ الشواهد الربوبية، مصدر سابق، ص8.

² الشواهد الربوبية، ص40-41.

³ الأسفار، ج1، ص198.

⁴ لاحظ شرح رسالة المشاعر، ص112-113 و127-136.

يعطي دلالة الفعل والكون والثبوت، والآخر يعطي دلالة الذات والماهية الخارجية، أي أحدهما يعبر عن الوجود بأنه كون الماهية وثبوتها وتحققها خارجاً، والآخر يعبر عنه بأنه ذات الماهية خارجاً. وإذا كان المعنى الأخير يفضي إلى أن تصبح العلاقة بين الوجود والماهية غير المتحققة هي علاقة شيء بصورته، أحدهما يحاكي الآخر، فإنه بحسب المعنى الأول لا يمكن أن نتصور أي علاقة شبه ومحاكاة بين الأمرين، حيث يكون الوجود فعلاً وكيونة، وتكون الماهية ذاتاً وهوية.

لكن يظل أن المشترك في المعنيين (الفعلي والذاتي) هو اعتبار الماهية تابعة للوجود، وأن وجودها عرضي نسبة للوجود، حيث أنه متحقق بذاته.

ما ننتهي إليه هو أن هناك تردداً حقيقياً في تصور الوجود، لا من خلال فهمنا لنصوص المتأخرين من الفلاسفة فحسب، بل من حيث توظيفهم له أيضاً. فتارة يراد من الوجود ما يُستدل به على بعض القضايا التي تتسق مع معنى الفعلية، كالكون والضرورة، وأخرى يراد به الاستدلال على قضايا تنسجم مع معنى الذاتية أو الماهية. ولا شك أن بين المفهومين بوناً شاسعاً، لكن شاء المتأخرون أن يقعوا في عدد من المفارقات عندما وجدوا أنفسهم أمام محاولات للتوفيق بين الرؤية الوجودية وبين القضايا الإسلامية. ومن أبرز هذه المفارقات ما يرتبط بالمبدأ الأول وعلاقته بالماهيات أو الأعيان الثابتة، إذ غالباً ما ينكرون وجود أي شبه أو تشاكل بينهما، رغم أن الماهيات تمثل صور الأشياء، وأن ثمة تشاكلاً بيناً بينها وبين تلك الأشياء. كذلك فإن المبدأ الأول يمثل صور كل هذه الأشياء، فكيف لا يكون هناك شبه وتشاكل بينهما؟!

ولو أردنا تبرير ذلك لوجدناه جاهزاً من حيث النظر إلى حمل الوجود على المعنى الأول فحسب. فالتوظيف الفلسفي تارة يتكئ على الوجود بمعناه الأول الدال على الفعلية والتحقق، كالذي يتعلق بعدد من المباحث الخاصة بمبدأ الوجود الأول، وأخرى أن هذا التوظيف يتكئ على الوجود بمعناه الثاني (الذاتي)، كما سيتبين لاحقاً.

تطور مفهوم الوجود

من يتتبع النصوص الفلسفية المرتبطة بعلاقة الوجود بالحقيقة الإلهية، يجد تطوراً في دلالة مفهوم (الوجود) حين يُطلق على هذه الحقيقة بالمعنى الفعلي. إذ بدأ المفهوم وهو يحمل شيئاً من الاضطراب؛ إذ كان يُفهم أحياناً على وجه المجاز صراحة، وأحياناً أخرى قد يُراد به المعنى الحقيقي. ويبدو أن الفلاسفة الأوائل لم يجدوا بداً من الاعتماد على المعنى المجازي، ثم تطوّر هذا الفهم تدريجياً حتى استقرّ على المعنى الحقيقي، الذي يُقصد به محض التحقق والكون والثبوت. وما علينا الآن إلا أن نرصد

تجليات هذا التحول والاختلاف، قبل أن ننتقل إلى بيان أثر ما استقر عليه المفهوم في توضيح علاقته بالممكنات، وذلك في ضوء الأصل المولّد الوجودي، أي مبدأ السخية.

فما هي حقيقة مبدأ الوجود الأول بحسب النظر الفلسفي؟ وكيف انقلب وصف هذه الحقيقة من التعبيرات المجازية إلى الحقيقية؟

ما سنشده فعلاً هو ان لفظ الوجود الذي استخدم في وصف المبدأ الأول كان لفظاً مسلماً به لدى الفلاسفة المسلمين وإن بدا معناه متعارضاً. وقد يكون هذا التعارض ناشئاً - منذ البداية - كدلالة على الالتباس في أصل الوضع والمعنى، وإن كان المرجح ان المعنى المجازي للمفهوم ظهر أول الأمر قبل ان يتخذ ليدلّ على المعنى الحقيقي الفعلي، وهو المعنى الذي تلقفه الفلاسفة المتأخرون غير أبهين بما عوّل عليه المتقدمون من المعنى المجازي. ويظل ان لكل من الفريقين مبرراته الفلسفية.

هناك الكثير من العبارات الدالة على اعتبار المبدأ الأول محض الوجود والثبوت، وسبق للفارابي (المتوفى سنة 339هـ) ان ذكر في (فصوص الحكم) بأن الوجود غير الماهية، وان هذه الأخيرة لا تقتضي بنفسها الوجود، وبالتالي فإن المبدأ الذي عنه يكون الوجود هو ليس بماهية، أو ان ماهيته لا تختلف عن هويته، وكما قال: «فكل ما هويته غير ماهيته وغير المقومات لماهيته فهو هويته عن غيره، وينتهي إلى مبدأ لا ماهية له مباينة للهوية»¹. وكان ابن سينا قد صرح بأن وجود المبدأ الأول هو نفس حقيقته وان ماهيته لا تكون غير إنيته².

وكذا كان الغزالي يقول: «وحقيقته تعالى محض الوجود»³، ويقول أيضاً: «وحقيقة ذات الأول هو انه وجود بلا ماهية زائدة على الوجود، وان إنيته وماهيته واحدة»، ومثل ذلك قوله: «ان حقيقته الوجود المحض»⁴.

تلك كانت بعض النصوص التي وصفت المبدأ الأول بالوجود المحض. لكن مع لحاظ ان هذا الوصف قد لا يراد به المعنى الحقيقي الذي آل إليه المتأخرون. فأحياناً يضطر الفيلسوف إلى اتخاذ هذا اللفظ والتعبير حيث لا يجد لفظاً آخر أنسب منه.

ومن ذلك ان رئيس الفلاسفة (ابن سينا) أوماً بنفسه إلى هذا الاضطرار، فاعتبر الإشارة إليه بذلك الوصف من جهة عدم معرفة حقيقته، فكما قال في (التعليقات): «.. كذلك لا نعرف حقيقة الأول، انما نعرف منه انه يجب له الوجود أو ما يجب له الوجود. وهذا هو لازم من لوازمه لا حقيقة. ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم أخرى كالوحدانية وسائر الصفات. وحقيقته ان كان يمكن إدراكها هو الموجود بذاته أي الذي

¹ الفارابي: فصوص الحكم، تحقيق محمد حسن آل ياسين، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الثانية، 1405هـ، ص49.

² ابن سينا: رسالة العرشية، ضمن رسائل ابن سينا، انتشارات بيدار، قم، ص4.

³ أبو حامد الغزالي: مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1961م، ص228.

⁴ مقاصد الفلاسفة، ص251 و252.

له الوجود بذاته. ومعنى قولنا الذي له الوجود إشارة إلى شيء لا نعرف حقيقته، وليس حقيقته نفس الوجود ولا ماهية من الماهيات، فإن الماهيات يكون بها الوجود خارجاً عن حقائقها. وهو في ذاته علة الوجود، وهو اما ان يدخل الوجود في تحديده، ودخول الجنس والفصل في تحديد البسائط على حسب ما يفرضهما لها العقل، فيكون الوجود جزءاً من حده لا من حقيقته، كما ان الجنس والفصل أجزاء لحدود البسائط لا لذواتها، انما يكون له حقيقة فوق الوجود يكون الوجود من لوازمها»¹.

كما سلك جماعة من المتأخرين نفس المسلك الذي كان عليه ابن سينا، فاطلقوا الوجود على الحق تعالى بضرب من الاصطلاح وكإشارة إلى حقيقته المجهولة الكنه².

وكذا نجد من المحققين من اعتبر ان اطلاق الوصف عليه تعالى بالوجود انما هو لضيق العبارة³، فكلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة كما نصّ النفري على ذلك⁴. كما من هؤلاء ابن عربي الذي صرح في (الفتوحات المكية) قائلاً: «ان اطلاقنا عليه الوجود من ضيق العبارة وقصورها، والمقصود سلب العدم منه، لأن حقيقة وجوده لا تقبل التصور»⁵.

وقبله كان الغزالي قد لَوَّح إلى هذا المعنى بقوله: «فان قلت: فعلمنا انه وجود بلا ماهية وان حقيقته الوجود المحض، هو علم بماذا ان لم يكن علماً به، قلنا: هو علم بأنه موجود، وهذا أمر عام. وقولك انه ليس غير الماهية بيان انه ليس مثلك، فهو علم ينفي المماثلة»⁶.

إضافة إلى ان بعضاً آخر فسّر هذا الوصف بأن ما يقصد به هو انه مبدأ للآثار فحسب⁷. ولعل المعبرين عنه تعالى بلفظ مبدأ الآثار؛ لم يجدوا ما يمكن ان يدركوا منه سوى تلك الصفة، حتى ان صدر المتألهين رغم ما عُرف عنه من كلمات يشير فيها إلى مكاشفة ذات الحق - كما سنرى - فإنه اعترف في بعض كلماته بما يشير إلى ذلك الجهل عدا ما ذكرنا، فأقرّ بأن كنه ذات الواجب وهويته لم تكن معلومة لأحد

¹ ابن سينا: التعليقات، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، ص35. كما قال ابن سينا أيضاً: ان «الحكم في الأول الذي لا ماهية له غير الإنسية يشبه ان يكون الوجود حقيقته اذا كان على صفة، وتلك الصفة هي تأكيد الوجود، وليس تأكيد الوجود وجوداً يخصص بالتأكد، بل هو معنى لا إسم له يعبر عنه بتأكد الوجود. ويشبه ان يكون اولى ما يقال فيه ان حقيقته الواجبية على الاطلاق، لا الواجبية بالمعنى العام. ومعناه انه يجب له الوجود. وقد يعبر عن القوى باللزوم اذ ليس يعرف حقيقة كل قوة، ولو كان يعرف حقيقة الأول لكان وجوب الوجود شرح إسم تلك الحقيقة» (التعليقات، ص36. وهذا النص مقتبس عن: الفارابي: رسالة التعليقات، ضمن رسائل الفارابي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية في حيدر آباد الدكن، الهند، الطبعة الأولى، 1345 هـ - 1926 م، ص6).

² الأسفار، ج6، ص60.

³ المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، مصدر سابق، ص229. كذلك الهاشمي الخوئي: منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، المكتبة الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، ج1، ص169.

⁴ محمد بن عبد الجبار النفري: المواقف والمخاطبات، ضمن فقرة: موقف ما تصنع بالمسئلة، عن الموقع الالكتروني: <http://www.islamicbook.ws/amma/almwaqf-walmkhatbat.pdf>

⁵ محمد علي الحكيم: لطائف العرفان، چاپخانه دانشگاه تهران، 1340 هـ.ش، ص155.

⁶ مقاصد الفلاسفة، مصدر سابق، ص251-252.

⁷ مصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1981 م، ج3، ص202-203.

غيره، وإعتبر ان ما معلوم منه انما هو صفاته المختصة كالإلهية والقيومية والخالقية المطلقة باعتبارها مفهومات كلية متعلقة بذوات الممكنات وهيكل الماهيات التي هي بمنزلة صفحات وسطوح مصقولة تقع عليها أشعة تلك الصفات الفائضة من نور الحق تعالى. فبهذا السبيل أجاز للعقل ان يتصور الصفات الإلهية الإضافية ويدل عليها بألفاظ موضوعة لمعانيها الخاصة، فيكون بذلك مدركاً لذات الحق، حيث الصفات لا تنشأ إلا من هذه الذات.

والنتيجة التي يخلص إليها ذلك الحكيم هي استحالة معرفة الذات الأحدية مع قطع النظر عن النسب والاضافات، حيث تعقل الحق باعتبار ذاته بذاته مستحيل. ولكن تعقله باعتباره قيوماً للعالم ومبدأ الموجودات وخالق ما في السماوات والأرض، فهو جائز لأن للعقل سبيلاً إلى اكتناه هذه المعاني، وكذا الحال مع تعقله من حيث سلب الكثرة عنه والاشتراك، فهو ممكن أيضاً¹.

ولعل المعنى السابق هو نفسه قد اختلج في أذهان الفلاسفة، فعبروا عن الحق تعالى بالوجود كتلويح يشير إلى الجهل بحقيقة كنهه ويرمز إلى انحصار المعرفة في كونه مبدأً للآثار فحسب.

وواقع الأمر اننا نصادف هنا ذات المفهومين للوجود، كما أشرنا اليهما سلفاً، أي المعنى الفعلي والمعنى الذاتي، كوصف لحقيقة المبدأ الأول.

بل نجد ذات التردد قد لاح موقف ملا صدرا، فتارة أراد المعنى الفعلي، وأخرى اعتمد المعنى الذاتي، لكنه في كلا الحالتين قد وظّف المفهومين في حل المشكلات الفلسفية التي اعترضته.

والبعض لم يتقبل اعتبار المبدأ الأول محض الوجود بالمعنى الفعلي الدال على الكون والثبوت والحصول، فوصفه بالماهية والذات خروجاً عن المألوف الفلسفي، الأمر الذي جعل بعض الفلاسفة يرد عليه انتصاراً لذلك المعنى.

فالمحقق الدواني لم يستسغ نفي الماهية بمعنى الذات عن المبدأ الأول، وأشكل على كلام السيد الصدر الذي صرح بنفي الماهية مطلقاً عن هذا المبدأ، وقال في رده: «إن أراد انه لا ذات له فهو ظاهر البطلان، وإن أراد ان له ذاتاً، لكن لا تسمى ماهية بحسب الاصطلاح فهو بحث لفظي، فإن من يقول: ان حقيقته وماهيته هو الوجود القائم انما يريد به المعنى الذي يريد به من الذات، فلا يبقى المباحثة إلا في اللفظ».

إلا ان هذا الإشكال لم يرض صدر المتألهين فردّ عليه معتبراً ان المراد من واجب الوجود هو انه ليس له ماهية كلية، انما له هوية شخصية يعبر عنها تارة بالوجود الصرف وأخرى بالوجود البحث أو الوجود أو التشخص أو الواجب البحث «فإن الماهية للشيء هي التي يتصورها الذهن بعد تجريدها عن الوجود والتشخص،

¹ صدر المتألهين: تفسير القرآن الكريم، تصحيح محمد خواجوي، انتشارات بيدار، قم، ج4، ص110-111.

ويعرض لها الكلية والاشتراك، وحقيقة الوجود هي عين الهوية الشخصية لا يمكن تصورهما ولا يمكن العلم بهما إلا بنحو الشهود الحضورى. فهذا معنى قولهم (لا مهية له) وليس هذا مجرد اصطلاح لفظي، بل تحقيق حكمي وبحث معنوي، وظهر مما ذكرنا ان القول بأن (ذات البارى موجود خاص) كلام محصل لا غبار عليه، بشرط ان يتقطن قائله، بأن المراد منه ليس ان ذاته عين المفهوم الكلى أو عين فرد من افراد الذاتية حتى تكون نسبته إلى ذلك الفرد كنسبة الذاتى إلى الذات، لأنك قد علمت ان مفهوم الوجود والموجود وكذا مفهوم التشخص والمتشخص والجزئى الحقيقى والهوية وأمثالها ليست لها أفراد ذاتية، كما للأجناس والأنواع، وانما هي عنوانات ذهنية وحكايات لأحاد وأفراد لا وجود لها في الذهن حتى يعرضها العموم والاشتراك».

وظاهر كلامه هذا هو عدم نفيه للذات المتشخصة التي تختلف عن معنى الكون والتحصل، لكنه سرعان ما يختم كلامه بعبارة قد تبدو قريبة إلى المعنى الفعلي للوجود، وإن كان يمكن حملها على المعنى الذاتى، إذ يقول: «وبالجملة فالقول بأن ذاته تعالى هو الموجود البحت صحيح، إذا أريد به حقيقة الوجود، فإن للوجود حقيقة وهو بنفسه موجود وغيره به موجود، كما ان للبياض حقيقة وهو بنفسه أبيض وغيره به أبيض»¹.

ومع ان النصوص التي ستأتينا لملا صدرا تجعله يلتزم اعتبار الحقيقة الإلهية بأنها محض الوجود بمعنى الكون والفعلية، لكنه مع هذا يخرج عن هذا الطور أحياناً ليصب في المعنى الذاتى لمفهوم الوجود، فيعبر عن الحقيقة الإلهية بأنها جسم إلهي لا كالأجسام²، أو انه نور حقيقى هو أشرف مراتب الأنوار، باعتباره ظاهراً بذاته ومُظهِراً لغيره، وما هذا النور الحسى إلا رتبة متدنية وناقصة من ذلك النور الكامل الذي يظهر به كل شيء³.

بل إن صدر المتألهين قد اتبع كلاً من الغزالي وابن عربي في جمعهما بين التنزيه والتشبيه، وذلك من خلال تمسكهما بالصفات الإلهية؛ كاليدى والعينين والمجىء وغيرها، مما يتسق مع المفهوم الذاتى للوجود. وبهذا منح الذات الإلهية معنى الماهية، الأمر الذي يتعارض مع ما صرح به في موضع آخر، من أن الصفات الإلهية هي عين الذات، لا غيرها، وأنها فوق كل حد ووصف.

وأيضاً نجد في بعض تعبيراته ما قد يفيد المعنى الذاتى للوجود كما يبدو ذلك في شرحه لكتاب (الكافي)، حيث تطرق إلى حديث روى عن الإمام الصادق يجيب عن سؤال مفاده: هل لله إنية وماهية؟ فقال: «اعلم ان الماهية لها معنيان أحدهما ما بإزاء الوجود كما يقال وجود الممكن زايد على ماهيته، والماهية بهذا المعنى مما يعرضه

¹ الأسفار، ج6، ص83 و85-86 و9.

² صدر المتألهين: شرح أصول الكافي، كتاب التوحيد، باب النهي عن الجسم والصورة.

³ تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج5، ص336.

العموم والاشتراك، فليست له ماهية بهذا المعنى. وثانيهما ما به الشيء هو هو، وهذا يصح له»¹.

وعلى العموم يلاحظ ان الفلاسفة المتأخرين وعلى رأسهم ملا صدرا أرادوا المعنى الفعلي من الوجود البحث في وصف مرتبة الواجب الحق، ذلك انه إذا كانت الماهية في الممكنات لا توجد إلا بالوجود، وان الوجود موجود بذاته، فهذا يعني انه لا يمكن فك المبدأ الأول عن الوجود البحث، وإلا أصبح عروض الوجود عليه من الخارج مثلما هو الحال في الممكنات، وهو محال. فهذا هو أهم ما يبرر الاحتفاظ بكون المبدأ الأول هو عين الوجود، وان ماهيته لا تختلف عن وجوده.

ولا شك ان لهذا المفهوم أغراضاً أساسية، إذ قام الفلاسفة بتوظيفه لأجل إثبات وحدة الحق وعينية الصفات للذات وتبرير وحدة الوجود كما سنعرف.

فقد عبّر صدر المتألهين عن هذا المعنى بالقول: «كيف لا تكون حقيقة الواجب القيوم صرف الوجود ومحض التقوم وهو ينبوع كل وجود»². وقوله: «ان الواجب بالذات يجب ان يكون متشخصاً بنفس حقيقته، لا بأمر زائد عليه، أي تكون حقيقته عبارة عن تشخصه كما انه عبارة عن نفس وجوده، بل الوجود والتشخص أمر واحد كما هو التحقيق»³. وقوله: «ثبت ان الواجب تعالى هو الوجود البحث»⁴. وقوله: «لا يتصور شيء أكمل وأشرف من صرف الوجود المتأكد الذي هو فعلية محضة يستفيض منه سائر ماهيات الوجود وكمالات الوجود»⁵.

ومثل ذلك قال ابن ياقوت الأهرلي في (الأقطاب القطبية): «بل الحق ان وجوده نفس الكون والحصول، لا ما به الكون والحصول، حتى لا تفهم من قولهم (كان الله في الأزل) معنى كان زائداً على معنى (الله)، ومعنى (الأزل) أيضاً زائداً عليه، إذ هو أكبر من ان يكون مظروف الأزل ليحوى به ظرفاً زمانياً، بل هو الأزل والأبد والدهر والسرمد، أي هو فاعل الأزل والأبد.. وهو الوجود والكون المجرد عن الأين والبون، ولذلك قال الإمام (ع): (لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر)»⁶.

هكذا حرص الفلاسفة على التأكيد بأن الوجود الخارجي، وعلى رأسه الحقيقة الإلهية، عبارة عن محض الكون والتحصل.

¹ شرح أصول الكافي، كتاب التوحيد، باب اطلاق القول بأنه شيء.

² المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص29.

³ المبدأ والمعاد، ص45-46.

⁴ شرح الهداية الاثرية، ص290.

⁵ المبدأ والمعاد، ص73.

⁶ عبد القادر بن ياقوت الأهرلي: الأقطاب القطبية، مقدمة وتصحيح محمد تقي دانتير بزوه، انجمن فلسفه ايران، 1399 هـ، ص144-145. علماً بأن الحديث المذكور حول الدهر مروي عن النبي (ص) كما في الصحيحين. انظر: صحيح مسلم، باب النهي عن سب الدهر، حديث 2246، عن مكتبة شبكة المشكاة الإلكترونية: www.almeshkat.net. وصحيح البخاري، ضبطه، ورقمه، وذكر تكرار مواضعه، وشرح ألفاظه وجمله وخرج أحاديثه في صحيح مسلم، ووضع فهارسه مصطفى ديب البغا، باب لا تسبوا الدهر، حديث 5827-5828، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

ويمكننا ان ندرك مصدر اغترار الفلاسفة بمقالة أصالة الوجود وعينيته، حيث يعود منشأ هذه الأصالة إلى البحث في حقيقة المبدأ الأول. فالوجود في غيره يُعد خارجاً عن ذاته وفائضاً عليه من الأول. أما الأول نفسه فمحال ان يستفاض عليه الوجود من الخارج، وإلا تسلسل الحال، كما لا يمكن ان يكون قريباً لذاته وإلا تعدد وتركب، فلم يبق إلا الحل الأخير وهو أن الوجود عين ذات الحق.

فهذا الاغترار نجده في بعض النصوص المصرح بها لدى الفلاسفة والعرفاء، فهناك نص لابن رشد يقول فيه - وهو في معرض رده على بعض تهم الغزالي -: «إن القوم لم يضعوا للأول وجوداً بلا ماهية ولا ماهية بلا وجود وانما اعتقدوا ان الوجود في المركب صفة زائدة على ذاته وان هذه الصفة انما استفادها من الفاعل. واعتقدوا فيما هو بسيط لا فاعل له ان هذه الصفة فيه ليست زائدة على الماهية، وانه ليس له ماهية مغايرة للوجود، لا انه لا ماهية له أصلاً»¹. كما جاء على لسان بعض العارفين ما يؤكد ذلك الاغترار، فذكر بأن الحكماء والصوفية رأوا ان للوجود تقدماً ذاتياً على جميع الموجودات، لأنه إن فرض لشيء معية للوجود؛ كان هناك شيان لا بد من تقدم أحدهما على الآخر «فيحكم البتة بتقدم الوجود، لأن احاطته وانبساطه أزيد من احاطة جميع الأمور المحيطة، لأن كل ما يعرض، يعرض بنحو من الوجود سوى نفس الوجود، فإنه معروض بنفسه لا لغيره. وأيضاً: أول ما يدرك من الأشياء بالبصيرة ما يعبر عنه بالثبوت والكون وبودن - كما في الفارسية - ومرادفاتهما، وبعد ذلك يدرك التشخص. وهذا الأمر، أعني الثبوت ومرادفاته، زائد في الموجودات، وحاصل من غيرها، وفي الواجب ليس من غيره، فيدرك هذا الأمر في الواجب أحق وأقوم وأولى، بل ما يدرك من الواجب منحصر في هذا، فأطلقوا عليه لفظ الوجود من غير إرادة المعنى اللغوي مع شائبة الوصفية، بل أطلقوا عليه للتفهم، وللإشعار على ان المدرك من ذات الأقدس منحصر في هذا الأمر»².

وإذا كان العديد من المتأخرين السابقين لصدر المتألهين قد ذهبوا إلى أصالة الماهية في الممكنات، فما ذلك - على ما يبدو - إلا لكون الوجود لا يعد مقوماً من مقومات الذات أو الماهية، فهو يعرض عليها من الخارج، خلافاً للمبدأ الأول الذي تتحدد فيه الماهية بالوجود فتكون ماهيته عين وجوده.

فلهذه العلة ربما كان للقول بأصالة الماهية سبق زمني على القول بأصالة الوجود في الممكنات، خاصة إذا عرفنا بأن من المتأخرين من اعتبر ابن سينا ممن يذهب إلى القول بأصالة الماهية تعويلاً على بعض كلماته.

مع ذلك فالقول بأصالة الوجود في مرتبة المبدأ الأول هو المسلم به عند الفلاسفة تعويلاً على ان ذاته عين الوجود من دون عارض ومعرض.

¹ ابن رشد: تهافت التهافت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص608.

² محمد مهدي النراقي: قرّة العيون، مقدمة وتعليق وتصحيح جلال الدين اشتياني، انتشارات دانشگاه فردوسي، مشهد، ص240.

وعليه يمكن ان نستوحي ونستنتج ان الاعتقاد بأصالة الوجود في الممكنات متفرع في الأساس عن مقالة عينية الوجود للمبدأ الأول، وفقاً للتناسب والسنخية، فلا يصدر عن الوجود إلا الوجود، وهو الأمر الذي التفت إليه صدر المتألهين مع انه كان من مريدي أصالة الماهية قبل ان تتكشف له الحقيقة الأخرى¹.

إذاً، نحن أمام مفارقة سنجدها حاضرة في طيات البحث، حيث الالتزام تارة بالمعنى الفعلي (الكوني) للوجود، وأخرى بالمعنى الذاتي (الماهوي) له، رغم ما بينهما من اختلاف وتغاير. فالموارد المترتبة على المفهوم الأول تختلف عن تلك التي تترتب على المفهوم الثاني.

فوفقاً للمعنى الفعلي للوجود، يصبح التفريق بين واجب الوجود وغيره من الممكنات مبرراً، وذلك حين يقال ان واجب الوجود محض الوجود، وماهيته عين وجوده بخلاف غيره، إذ تكون ماهية الأخير غير وجوده لا عينها. ويستفاد من هذه التفرقة في حل بعض المشكلات المناطة بالمبدأ الأول، فالفلاسفة ليسوا على استعداد للأخذ بزيادة الماهية على الوجود، وإلا كان مركباً وبعضه يحتاج إلى البعض الآخر.

أما وفقاً للمعنى الذاتي للوجود، فلا مبرر لتلك التفرقة، إذ يصير الكل، سواء كان واجباً أو ممكناً، وجوده عين ماهيته، مادام يعني الذات المشخصة.

ولو قيل ان الفارق بينهما يتحقق عندما يراد بالماهية ذلك المفهوم الكلي القابل للتطبيق على الكثير من المصاديق ضمن النوع الواحد، حيث انه يصدق على الممكن لا الواجب، فيكون وجود الممكن غير ماهيته.. لقلنا ان التعميم في ذلك غير صحيح، إذ العقول الطولية المفارقة كالعقل الأول وغيره هي من الأفراد التي ليس لها ما يشاركها في المصادقية ضمن النوع الواحد، فكل فرد منها يندرج في نوعه الخاص من غير مشارك، وبالتالي فإنها من هذه الجهة لا تختلف عن المبدأ الأول الذي لا يشاركه فرد آخر ضمن المرتبة التي يحتلها. ولو قيل ان جميع العقول الطولية تندرج ضمن ماهية مشتركة للعقل المفارق، لقلنا ان ذلك يصدق على واجب الوجود أيضاً، إذ يعتبر هو الآخر عقلاً لا يختلف عما دونه من حيث الصورة العقلية، وإن كان أشرفها وأكملها وجوداً.

هكذا ان لدينا ثلاث قضايا متنازع حولها لا قضيتين، إحداها القول بأصالة الوجود بمعنى الكون والثبوت. وثانيها القول بأصالة الذات المشخصة التي يعبر عنها بالوجود كما عرفنا، كما يعبر عنها بالماهية أحياناً أخرى. وثالثها القول بأصالة الماهية بالمعنى النوعي.

ومن حيث التوظيف يلاحظ انه إذا أمكن للمفهوم الأول للوجود إثبات المبدأ الأول - كما سنرى - وإثبات عينية صفاته ونفي الشراك عنه، فإن المفهوم الآخر ليس بقادر

¹ لاحظ: الأسفار، ج1، ص49. والمبدأ والمعاد، ص26-27. وشرح رسالة المشاعر، ص146-147.

على ذلك. إذ إن إثبات ذات مشخصة لا يتعارض مع إثبات ذات أخرى غيرها، كالذي جاء في شبهة ابن كمونة التي تفترض وجود ذاتين تُنتزع منهما ماهية مشتركة، أو هويتين بسيطتين يعبر كل منهما عن موجود بسيط مستغن عن العلة مطلقاً¹.

نعم، قد يجاب عن ذلك بأن ذات الواجب لما كانت تمثل كل الأشياء؛ لذا لا يمكن افتراض ذات أخرى خارج عنها. فكل ذات تُفترض إنما تكون مندرجة ضمن الأشياء التي يحتويها المبدأ الحق.

لكن هذا الجواب يصادر على المطلوب، إذ كيف نثبت أن مبدأ الحق هو كل الأشياء، بما في ذلك الذات الأخرى المفترضة، انطلاقاً من المعنى الذاتي للوجود؟

فهذا ما لا يمكن إثباته كما سنلاحظ لاحقاً. مع الأخذ بعين الاعتبار أن مقالة (كون الحق حاملاً لكمالات كل الأشياء) هي أقرب تصوراً وقبولاً بحسب المعنى الذاتي للوجود مقارنة بالمعنى الفعلي له.

كما إن من مترتبات المعنى الفعلي للوجود هو سريان الوجود الواحد والمنبسط على كل الأشياء وعلى هياكل الماهيات، فلهذا أقرب تصوراً من سريان الذات المشخصة.

كذلك فإن من المترتبات على هذا المعنى هو التفرقة بين جانبي الخير والشر في الأكوان الناقصة والشرور العارضة، حيث أن كل ممكن وحادث يحمل هذين الجانبين من المعنى الفعلي للوجود والمعنى الذاتي له، أي ذلك المعبر عنه بالماهية. إذ إن المعنى الفعلي للوجود هو محض الخير على الدوام، خلافاً للمعنى الذاتي له؛ باعتباره يفضي لا محالة إلى النقص والشر.

أما ما يترتب على المعنى الذاتي للوجود، فقد تمكن صدر المتألهين من تبرير اعتبار المبدأ الأول كل الأشياء من خلال التفرقة بين الماهية والوجود المحض تبعاً لصفة المحدودية، فإعتبر المراد بالماهية هو أنها محدودة بحد خاص جامع مانع، أما المراد بالوجود المحض فهو أنه غير محدود بحد خاص جامع مانع، بل هو شامل لكل الحدود والماهيات.. كل ذلك ليجيب على الشبهة القائلة: أن اعتبار الحق تعالى عين ماهيات الأشياء يفضي إلى اعتباره ماهية أيضاً².

¹ الأسفار، ج6، ص58-60. وج1، ص132.

² وكما قال صدر المتألهين: «أن المراد من الماهية هي المحدودة بحد خاص جامع مانع يخرج عنها أشياء كثيرة وذلك لقصور وجودها عن الحبيطة التامة، أو المراد من كون الشيء ذا ماهية أو كونه ذا وجود زائد على ماهيته، هو كون الشيء بحيث يفترق في اتصافه بوجوده إلى شيء آخر، ولا يكون أيضاً متحقق الوجود في جميع المراتب الوجودية، فلا محالة تتحقق قبل وجوده الخاص مرتبة من مراتب نفس الأمر لم يكن هو موجوداً في تلك المرتبة مع تحقق إمكان الوجود لماهيته في تلك المرتبة... وأما الواجب فليس له حد محدود في الوجود، ولا له مهية محدودة بحد خاص فاقد لأشياء كثيرة، ولا أيضاً توجد مرتبة في الواقع لم يكن هو موجوداً في تلك المرتبة، ومعنى كونه موجوداً بحد صرفاً أنه ليس يوجد له مهية أخرى غير الوجود وتأكده، فجميع حيثياته حيثية واحدة هي حيثية وجوب الوجود، إذ لا حد ولا نهاية لوجوده، لكونه غير متناهي في مراتب الشدة والكمال» (الأسفار، ج6، ص270-272).

والواقع ان اضافة صفة الحد على الماهية للأشياء لا يثبت محض الوجود لما هو غير محدود، فقد يكون هذا الشيء عبارة عن ماهية غير محدودة، وإذا لم يجز نعت الماهية بصفة اللامحدود، فذلك لا يدل على محض الوجود؛ ما لم نقصد بالأخير الذات المشخصة التي تشترك في مفهومها العام لكل من الواجب والممكن على حد سواء.

فالمعنى الأخير يتسق مع اعتبار المبدأ الأول كل الأشياء كما يقول الفلاسفة، فتكون ذات الواجب ذاتاً حاوية على ماهية كل شيء، وهو ما يبرر القول أيضاً بأنه جسم لا كالأجسام، أو هو نور الأنوار، حيث النور كما يرى السهروردي أشرف الموجودات، وان أشرف الأجسام أنورها¹، مما يعني انه لا يمكن تبرير هذه المقالة بحسب المعنى الفعلي للوجود.

ويلاحظ ان اعتبار الحق نوراً ووجوداً هو - في الوقت ذاته - يعطي نوعاً من التماثل المعنوي مع بعض التمايز.

فالنور والوجود كلاهما ظاهر بذاته ومُظهر لغيره، وهذا بيّن لا شك فيه، وعلى خلافهما العدم والظلمة. لذا كثيراً ما صرح العرفاء بأن النور هو الوجود والظلمة هي العدم². كذلك فإن النور متصف بصفة التشكيك أو الشدة والضعف، وهو أمر واضح، وقد أعتبر الوجود هو الآخر يتصف بهذه الصفة كما هو الحال لدى ملا صدرا واتباعه. وربما يكون اطلاق التشكيك على الوجود مستمداً مما يلاحظ في النور. لكن نقطة الافتراق بينهما هي ان النور هو من جنس الماهية أو الطبيعة خلافاً للوجود الذي يحمل المعنى الكوني.

إذاً، إن البحث في أصالة الوجود والماهية يتمحور حول ثلاث أطروحات متنافسة على النحو التالي:

الأولى: وترى ان الموجود هو الوجود بالمعنى الفعلي الذي يعني الكون والثبوت والتحقق.

الثانية: وترى ان الموجود هو الوجود بالمعنى الذاتي الذي يعني الماهية المتشخصة، أو الذات، أو الهوية الجزئية.

الثالثة: وترى أن الأصالة إنما هي للماهية، وذلك بمعناها الدال على الكلي الطبيعي وفقاً للطريقة الأفلاطونية.

¹ السهروردي: رسالة هياكل النور، وهي منشورة مع ثلاث رسائل للمحقق الدواني، تحقيق احمد تويسركاني، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، الطبعة الأولى، 1411هـ، ص92.

² حيدر الأملي: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مع تصحيح ومقدمة كل من هنري كوربان وعثمان إسماعيل يحيى، طبع شركة انتشارات علمي وفرهنكي، ايران، طبعة ثانية، 1368هـ، ص54.

غير أن الجدل الذي دار بين الفلاسفة المسلمين قد تركّز على الاطروحتين الأولى والثالثة طبقاً لمنطق الرفض المتبادل فيما بينهما، من غير مساس مشبع لنقاش الاطروحة الثانية وتمييزها بصورة كافية عن نظيرتها.

فأصحاب القول بأصالة الوجود يردّون على القائلين بأصالة الماهية من موقع رفض الاطروحة الثالثة. وكذا ان الأخيرين يردّون على الأوائل من حيث رفض الاطروحة الأولى، واعتبار الوجود معنى اعتبارياً عاماً منتزعاً عن الماهيات الخارجية. أما الاطروحة الثانية التي عبرنا عنها بالوجود الذاتي، أو الماهية المتشخصة في الخارج، فإنها في كثير من الأحيان لم تتميز بشكل جلي عن معنى الكلي الطبيعي للاطروحة الثالثة لدى بعض المنظرين لأصالة الماهية، وربما لهذا الاعتبار حمّل صدر المتألهين القائلين بأصالة الماهية هذا المفهوم الكلي، دون ان يستند إلى بعض الاشارات التي تدل على ان مرادهم هو الاطروحة الثانية لا الثالثة.

كذلك هناك طرف مستحدث رابع سنكتشف انه يمثل الأصالة الحقيقية للموجودات الطبيعية.

مبررات أصالة الوجود

قيل ان أول طرح لمسألة أصالة الوجود والماهية جاء في عصر محمد باقر الميرداماد (المتوفى سنة 1041هـ) وتلميذه صدر المتألهين، وذلك على شكل سؤال مفاده: هل الأصالة للماهية أم للوجود¹؟

لكن حقيقة الحال هي أن مضامين البحث قد عولجت صراحة قبل هذا العصر بكثير، كالذي يظهر جلياً لدى المناقشات التي أثارها السهروردي حول الموضوع.

لقد ميّز الفلاسفة بين نوعين من علاقة الوجود، أحدهما مناط بالمبدأ الأول، حيث سلّموا بأنه يمثل محض الوجود، والآخر له علاقة بالممكنات. فهناك فرق جلي بين ماهية الممكن وبين وجوده العارض عليه من الخارج، فمن حيث انه ماهية فإنه لا يوصف بالوجود، ومن حيث اعتباره موجوداً فهو ان ماهيته قد عرض عليها الوجود، وهذا الحال لا يمكن تطبيقه على المبدأ الأول وإلا تسلسل الأمر، وبالتالي فلا بد من اعتبار ماهيته عين وجوده، أو انه عبارة عن محض الوجود بلا عارض ولا معروض.

ولا شك ان هذا التقرير يثبت أصالة الوجود الفعلي سواء بالنسبة للمبدأ الأول، أو للممكنات.

¹ مرتضى مطهري: شرح المنظومة (للسبزواري)، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، نشر مؤسسة البعثة، طهران، الطبعة الأولى، 1414هـ، ج1، ص64.

فمن حيث المبدأ الأول ان ماهيته لا يمكن عزلها وتجريدها عن وجوده وإلا أفضى ان يكون كالممكن ممن يعرض عليه الوجود، أو يقتزن به فيكون مركباً، أو ينتفي عنه فيكون عدماً، أو انه يكون محض الوجود فيحصل المطلوب.

أما من حيث الممكنات فواضح من حيث التفرقة الحاصلة بين ماهية الممكن ووجوده، حيث الماهية غير الوجود، وبفضل الوجود وعروضه عليها تكون موجودة، مما يعني ان الوجود هو الاصيل وليس الماهية.

غير ان حكم الفلاسفة على المبدأ الأول بأنه محض الوجود الفعلي؛ هو في حد ذاته يبرر أصالة الوجود في الممكنات، تبعاً لقانون السخية والتناسب، حيث لا يصدر عن الوجود المحض إلا الوجود. وبالتالي كان من المنتظر ان يسلم الفلاسفة بهذه الأصالة، لكن واقع الحال غير ذلك، إذ نجد هذه المفارقة لدى العديد منهم، كالذي نُسب إلى السهروردي، حيث جمع بين أصالة الماهية في الموجودات الطبيعية وبين اعتبار المبدأ الأول وجوداً محضاً.

فقد دافع السهروردي أشد الدفاع عن أصالة الماهية في الممكنات الطبيعية ولم ير حرجاً - فيما نُسب إليه - من تبني القول بحقيقة كون المبدأ الأول محض الوجود الفعلي، بل واعترف صراحة بوجودية النفوس الإنسانية وما فوقها من غير ماهية، فوقع في تناقض صارخ كما نبّه على ذلك صدر المتألهين، إذ كيف حقّ له ان ينقد أصالة الوجود ويعده محض اعتبار مع انه قائل بوجودية المبدأ الأول وغيره من المفارقات والأنوار¹؟

فكيف يمكن ان يكون ما هو اعتباري في موضع ليس اعتبارياً في موضع آخر؟ فإذا كان اعتبارياً في الممكنات الحدوثية كيف جاز ان لا يكون اعتبارياً في حق المبدأ الأول والمفارقات العليا؟!

إذاً، إن الاعتقاد بالسخية لا يسمح بوجود حقيقتين مختلفتين في العين، فإما ان يكون العين معبراً في الأصل عن الوجود فقط، أو الماهية فقط، ولا يجوز الجمع بينهما إلا على حساب هذا المولد المعرفي. وبالتالي فإن القول بوجودية بعض المراتب وماهوية المراتب الأخرى ينطوي على هذه المفارقة. وهو الأمر الذي دعا ملا صدرا إلى ان ينكر ان تكون الماهيات (الكلية) صادرة عن المبدأ الأول لفقدان المناسبة بينهما²، فلا يصدر عن الوجود إلا وجود، كما لا تنشأ عن الماهية إلا مثلها.

وبعبارة ثانية، ان الوجود الفعلي إما ان يكون عند الكل محض اعتبار وانتزاع، أو هو عيني، من دون فصل بين بعض وآخر. فبحسب قانون السخية لا يعقل ان يكون عينيّاً لدى البعض، واعتبارياً لدى البعض الآخر. وبالتالي فحيث يكون عينيّاً لدى مبدأ الوجود الأول؛ فإنه لا بد من ان يكون عينيّاً أيضاً لدى سائر الممكنات والمحدثات.

¹ الشواهد الربوبية، ص14.

² الأسفار، ج1، ص418-419.

مع هذا فإن ما يبرر وقوع السهروردي في الحرج السابق واضطراره إلى تلك المفارقة - على فرض صدق ما تُنسب إليه - هو أنه أراد التفرقة بين حقيقة الممكنات وبين المبدأ الأول من خلال لازم الماهية.

فمن حيث المبدأ، أن لازم الماهية إما أن يكون الامتناع أو الوجوب أو الإمكان، فعلى هذا التقدير لمواد القضية استنتج أن الماهية لو كان لازمها الامتناع لما تحققت الممكنات، ولو كان لازمها الوجوب لكانت الممكنات واجبة، لذا فإن لازمها الإمكان بالضرورة، وعليه فكل ما يقع ويحدث من أشياء فستظل هناك أشياء أخرى ممكنة الوقوع إلى غير نهاية.

فبهذا الشكل توصل إلى أن واجب الوجود لا يمكن أن يكون ماهية، وإلا كان ممكناً باعتبار أن لازمها الإمكان وعدم الوجوب¹.

لكن المشكلة لم تحل بعد. فهو يرى - كما نقل عنه صدر المتألهين - أن النفس البشرية وما فوقها من المفارقات والأنوار كلها من الواجبات لا الممكنات، لكونها ليست من الماهيات، مع أنه يعتقد في الوقت ذاته بأن النفس البشرية حادثة وغير سابقة الوجود للبدن²، وهو ما يناقض كونها واجبة.

ونعتقد أن السهروردي في استدلاله السابق قد جانب الصواب، إذ يمكن القول إن لازم الماهية يجوز أن يكون واجباً وممكناً وممتنعاً، لا بحسب الماهية بمفهومها العام، بل تبعاً لطبيعة الذوات والأنواع.

فقد يصح أن يكون من طبيعة بعض الماهيات الإمكان، كما هو الحال في الأجسام. كما يصح أن يكون من طبيعة بعضها الآخر الامتناع، كما في شأن شريك المبدأ الأول. وكذلك قد يكون من طبيعة بعض الذوات الوجوب، كما هو الشأن في ذات المبدأ الأول، الذي لا يتصور في حقه إلا الوجود الواجب بذاته.

ورغم ذلك لا نستبعد أن يكون تعبير السهروردي عن المبدأ الأول بأنه محض الوجود هو تعبير غير مراد على حقيقته، فربما اضطر إليه كالعديد من الفلاسفة كما عرفنا³. بدليل أنه في كتاب (المشارع والمطارحات) لَوَّح بعدم إقراره بعينية الوجود لذلك المبدأ تبعاً للمعنى الفعلي الذي أكد عليه القائلون بأصالة الوجود. إذ إعتبر الأدلة التي أقامها الفلاسفة على إثبات المسألة الإلهية محكومة باعتبار القول بأصالة الوجود، وهي أدلة لا تصح عند من يعدّ الوجود أمراً اعتبارياً⁴.

¹ المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص 27-29.

² المشارع والمطارحات، ص 402. والأسفار، ج 8، ص 348 و 353.

³ تأويلنا لما ينقل عن السهروردي جاء على عكس تأويل ما احتمله صدر المتألهين من مذهب السهروردي في علاقة الوجود بالماهية، إذ اعتبر أن ما ذكره في اعتبارية الوجود إنما قصد به الوجود العام البديهي التصور وليس الوجود الخاص، أو أن غرضه المباحثة مع المشائين «فانه كثيراً ما يفعل ذلك، ثم يسير إلى ما هو الحق عنده بإشارة خفية» (الأسفار، ج 1، ص 411).

⁴ المشارع والمطارحات، ص 390 وما بعدها.

ويمكن تفسير موقف السهروردي بأنه سمح بأن يعبر عن ماهيته بأنها الوجود من حيث جواز الوصف بالامور الاعتبارية. وسبق له ان اعتبر الوحدة مفهوماً اعتبارياً لا يلزم من وصفنا للحق بها ان تزيد على ذاته. وكذا لا يعني اعتبار ماهيته الوجود ان لهذا الأخير حقيقة عينية. وهو وإن قرر بأن الحق لا ماهية له، لكنه ليس بصدد نفي الماهية عنه على نحو الاطلاق، انما عنده هي تلك التي إذا كانت فهي ليست في موضوع¹.

وعلى العموم يمكن القول إن أغلب الأدلة التي قُدمت لإثبات أصالة الوجود هي أدلة جدلية تفيد نقض أصالة الماهية على ما تعنيه من معنى النوع والجنس الذي لا يأبى التكثر والاشتراك، وهي لهذا لا تثبت أصالة الوجود الفعلي بالضرورة، إذ يصبح الأمر مردداً بين هذه الأصالة وبين أصالة الوجود الذاتي، أي الذات المشخصة.

وحتى السهروردي الذي أقرّ بأصالة الماهية، صرح أحياناً بأنه لا يقصد بالماهية غير الحقيقة الخارجية. فهو من جهة أنكر وقوع الطبيعة النوعية من حيث انها نوعية في الأعيان². كما من جهة ثانية، حدد معنى الماهية بأنها عين حقيقة الشيء الخارجي. لذا فقد أيد القائلين بأصالة الماهية وردّ على من يقول بأن الفاعل إذا أوجد يعطي حقيقة الوجود، فعارض ذلك بأن الفاعل يعطي نفس حقيقة الشيء لا شيئاً آخر³.

وأهم ما يُذكر من الأدلة الجدلية التي تنقض أصالة الماهية بالمعنى النوعي أو الكلي الطبيعي ما يلي:

1- إن الوجود الحقيقي هو نفس التحقق فكيف لا يكون موجوداً. بل لو لم يكن الوجود موجوداً لما أمكن ان يوجد شيء. فالماهية من حيث ذاتها بما هي هي؛ ليست موجودة ولا معدومة، فلولا ان الوجود موجود لما صارت مستحقة لحمل الوجود عليها.

2- يعتبر الوجود الذي يترتب عليه آثاره وأحكامه حقيقة كل شيء، فهو أحق الأشياء بأن يكون ذا حقيقة، وذلك لأن بسببه يصبح غيره - أي الماهيات - ذا حقيقة. فيكون بذلك حقيقة كل ذي حقيقة، ولا يحتاج بنفسه إلى حقيقة أخرى، بل هو بذاته في الأعيان، وغيره به يكون فيها.

3- إن بالوجود يحصل الفارق بين الذهن والخارج، من حيث ترتب الآثار والأحكام على الثاني دون الأول، فلولا كان حالهما واحداً من دون ترتب تلك الآثار والأحكام. فمثلاً لولا ذلك لكانت النار لا أثر لها من جهة الاحراق والتسخين وسائر

¹ المصدر السابق، ص398-399.

² المصدر نفسه، ص352.

³ المصدر نفسه، ص348.

العوارض الأخرى، بل لكانت مجرد مفهوم صوري فحسب، كما هو الحال مع سائر المفاهيم الذهنية¹.

ومن الواضح ان أساس هذه الأدلة يتضمن المنطق القائل (ان الذات بلا وجود هي اللاوجود أو العدم)، وهو صحيح لا شك فيه، لكن من الواضح أيضاً ان الوجود بلا ذات هو لا شيء أيضاً. على هذا كان التلازم بينهما أمراً مؤكداً، لكن ليس من قبيل التلازم بين أمرين لكل منهما حقيقته المنفصلة، بل هما وجهان لحقيقة واحدة. فبما كون الشيء ذاتاً مشخصة؛ فهو موجود بالضرورة، وكذلك بما انه موجود؛ فهو عبارة عن ذات مشخصة، سواء كان له أثر أو تأثير أم لا، وسواء تحقق في الذهن أو في الخارج؛ لا فرق في ذلك.

وهذا ما لم تستدركه الأدلة السابقة التي حصرت الوجود في الواقع الخارجي دون الذهن، رغم الاتفاق على أن الوجود لا يقتصر على الخارج، بل يمتد إلى العالم الذهني أيضاً. فالماهية في العقل عبارة عن وجود لها فيه²، وليست مجرد صورة خالية من التحقق.

ورغم ذلك يظل التشخيص للذات لا للوجود، فلا يصح اعتبار الوجود موجوداً من حيث تشخصه، إذ الأخير لا يصدق إلا مع الذات. فالشيء من حيث ذاتيته يكون موجوداً، وبغيره يصبح عدماً محضاً.

وبالتالي ليس للوجود في حد ذاته حقيقة مستقلة، بل تتبع حقيقته من نفس كون الذات ذاتاً، فهذه الحيثية وحدها تستحق نزع صفة الوجود عليها، كما في نزع اللون الأبيض على الشيء، لا أنه قائم بذاته.

وهذا يعني ان الوجود بحسب حقيقته يتوقف على الذات من غير عكس، وان كان يسبقها من حيث التقدم العقلي، وذلك لأنه لا ذات من دون وجود.

إذاً، هناك تلازم بين الوجود والذات، فلا ذات بدون وجود، ولا وجود بدون ذات، إلا ان حيثية عين الذات تكفي لنزع الوجود عليها، ولا يمكن ان يقال بأن حيثية الوجود كافية لنزع الذات عليه، حيث الوجود ليس بشيء حتى يمكن ان ننزع عليه الذات، ولهذا لا يمكن وصفه بأنه مذوّت، بخلاف الذات التي نصفها بأنها موجودة.

وشبيه بهذا الحال تلك العلاقة التي تخص العرض بالجواهر، كعلاقة اللون بالجسم، فرغم التلازم بينهما فإنه يصح خلع صفة اللون على الشيء من غير عكس، فنقول الجسم ملون، ولا نقول اللون مجسم، مع ان كل جسم ملون، وكل ملون هو جسم. والسبب في ذلك هو اننا ندرك بأن وجود اللون في ذاته غير معقول، وانه حيث نفترض وجوده لا بد ان ن قدره مشخصاً تبعاً لوجود الجسم من دون عكس.

¹ راجع: شرح رسالة المشاعر، ص28-33 و41 و48. كذلك المظاهر الإلهية، ص14.
² الأسفار، ج1، ص56.

وطبقاً لما سبق يصح ان نقول بوجه ان الوجود عين الماهية كما يقول صدر المتألهين، ومرادنا نفس مراده إن كان يعني بالوجود هو الوجود الذاتي، فهذا المعنى يجمع ما بين الوجود والماهية، فهو وجود من حيث العينية الخارجية، وهو ماهية من حيث الذات.

وبالتالي، فإن القول بأصالة الماهية بناءً على هذا المعنى يُعدّ صحيحاً، كما أن القول بأصالة الوجود على الأساس ذاته يُعدّ صحيحاً أيضاً. ومن ثمّ، فلا يبقى بين الوجود والماهية – بحسب هذا الاعتبار – فرقٌ جوهري يُعتدّ به.

وبهذا التحقيق يمكننا الجواب عن أهم الأدلة الواردة حول اعتبار المبدأ الأول محض الوجود، والتي منها ما قيل: لو كان هذا المبدأ ماهية سوى الوجود لكان مركباً؛ لأن الماهية بحسب حالها لا تقتضي الوجود ولا العدم، ولو اعتبرت موجودة فلا بد من ان يكون هناك شيء ما يضاف إليها لكي تكون موجودة، وهذا الشيء المضاف هو الوجود، وبالتالي لا بد ان يكون الشيء، وكذا ذات الحق، عبارة عن الوجود والماهية معاً فيحصل التركيب¹.

ومن هذه الأدلة أيضاً، انه لو كان للمبدأ الأول ماهية وراء وجوده الخاص لكان وجوده زائداً عليها وعارضاً لها، وحيث ان كل عرضي معلل، فلا بد ان يكون وجوده معلولاً إما لماهيته أو لغيرها، وكلاهما واضح الاستحالة².

والجواب عن ذلك كله يأتي استناداً إلى ما سبق طرحه حول علاقة الوجود بالذات. فمن حيث كون الشيء ذاتاً فهو موجود، وذلك بدون ان يستوجب عروضاً أو زيادة أمر آخر خارج حيثية الذات نفسها.

لهذا لا يصح اعتبار المبدأ الأول محض وجود بالمعنى الفعلي، بل يُشار إليه - كما ورد في عدد من الروايات - بأنه (شيء لا كالأشياء)، أو كما في قوله تعالى: (ليس كمثله شيء)³. وبالتالي لا يصح تعريفه بالوجود المحض إلا على نحو المجاز، نظراً لعدم امكان انفكاك الوجود عنه بخلاف الممكنات. مع تقديرنا ان حمل هذا الوصف على حقيقته الفعلية كان مغرياً لدى الفلاسفة، إذ مكنهم من إثبات وجود المبدأ الأول وتوحيد صفاته ونفي الشرك عنه دفعة واحدة. إذ لو كان هذا المبدأ عين الوجود، فسيصبح من السهل اعتباره عين العلم والقدرة والإرادة والحياة ما دام الوجود حقيقة واحدة غير قابلة للتعدد، فبهذا يكون المصداق واحداً رغم اختلاف المفاهيم⁴. وهو عبارة عن ذريعة أخرى لنفي الشرك عنه، حتى صرح بعضهم بأنه لولا القول بعينية الوجود لكانت شبهة ابن كمونة في جواز الشريك شديدة الورد⁵.

¹ الأسفار، ج1، حاشية ص106.

² المصدر السابق، ج1، ص96. ونهاية الحكمة، ص52.

³ الشورى/ 11.

⁴ الأسفار، ج7، ص238.

⁵ المصدر السابق، ج6، ص58.

هكذا لو اعتبرنا الوجود عين الماهية في الخارج، وإن كانت في الذهن مغايرة لها؛ فسيؤول النزاع حول أصالة أي منهما إلى خلاف لفظي فحسب.

فالماهية هنا ليست نوعاً ولا جنساً، بل هوية شخصية تحمل عدداً من الصفات الموضوعية. فالقائلون بأصالة الماهية واعتبارية الوجود إنما ينكرون المعنى الفعلي للوجود المعبر عنه بالكون والثبوت، بينما لا يعارضون المعنى الذاتي له، والمعبر عنه بتشخص الذات كما عرفنا سابقاً.

مع هذا يمكن تقرير أن ما اعتدنا عليه من الحديث عن الوجود الذاتي، أو الذات المشخصة، قد يعطي انطباعاً باننا نعد الموضوع الخارجي ذاتاً تتسم بالثبات والسكون، في حين إن الممكنات الحادثة، أو الكائنات الطبيعية، لا تخضع لمثل هذا المعيار.

وبالتالي يمكن اعتبار الممكن الحادث ليس مجرد وجود ذاتي بالمعنى المألوف، إنما حقيقته تعبر عن «وجود صيرورة». فهو مؤلف من عنصرين متلازمين:

الأول: ويتمثل في مادة أو شئئية لا يمكن تحديدها بمعزل عن العنصر الآخر.

الثاني: وهو أن هذا الشيء، غير المحدد بذاته، هو في حالة دائمة من الوجود الفعلي المتكرر والمتغير باستمرار. فهو في صيرورة متواصلة، يتجدد فيها وجوده الفعلي بلا انقطاع.

والمهم في الأمر هو أنه بفضل الصيرورة تتحدد ماهية الموضوع الخارجي ونشأة الذات، أو ما يُسمى بالوجود الذاتي. ولولا هذه الصيرورة ما كان للأشياء ماهية بالمعنى الذي نعهده، أو لكان العالم – إن كُتب له الوجود – شيئاً آخر مغايراً تماماً لما نعرفه.

وعليه نقول إننا لسنا أمام عنصرين كالماهية والوجود، بل ثمة عناصر ثلاثة يتضمنها الموضوع الخارجي كما يلي:

1- الشئئية الوجودية: وهي قابلة للإدراك بحسب التحليل العقلي. ويمكن التعبير عنها بالمادة والهيولى، فهي الأصل الذي تتوارد عليها صيرورة التجددات، ولا أقول الصور، إذ إن هذه الأخيرة ناشئة بفعل العنصرين معاً: الشئئية والصيرورة.

2- الصيرورة: وهي عبارة عن تجدد كينونة الشئئية ووجودها بلا انقطاع. ومن الناحية المنطقية إن الصيرورة لا يمكن تصورها من غير أن تكون واردة على تلك الشئئية الوجودية، وليس العكس صحيحاً، إذ للعقل أن يتصور وجود الشيء من غير صيرورة، في حين إن تصور الصيرورة الوجودية من غير شيء هو أمر غير ممكن ولا معقول.

3- الذات: وهي مركبة من الشيئية الوجودية وصيرورتها، ولو ان أحد هذين العنصرين كان مفقوداً لما تمّ للذات ان تكون كما هي عليه، ولحلّ الخراب على العالم المشهود.

وبهذا نعرف ان الأصالة ليست للوجود أو الماهية بمعناهما التقليدي، أو ما عبرنا عنهما بالوجود الفعلي والذاتي، وانما هي لما سميناه (الوجود الصيروري).

وبذلك يتبيّن أن الأصالة لا تعود إلى الوجود أو الماهية بمعناهما التقليدي، أي ما عبرنا عنه بالوجود الفعلي والوجود الذاتي، وإنما ترجع إلى ما اصطلحنا عليه بـ (الوجود الصيروري)، وهو المفهوم الذي يتجاوز الثنائية التقليدية.

لكن الوجود الصيروري للكائنات الطبيعية على أنحاء من حيث قابلياتها المفتوحة، وأشدّها مرونة تلك التي للإنسان، فهُويته لا تتحدد بشخصه وحضوره، انما يمتلك إمكانيات أخرى تجعله ينقلب عما هو عليه صعوداً ونزولاً بلا توقف¹.

لذلك استساغ العديد من المفكرين الغربيين ان يضيفوا عليه صفة الوجود دون غيره من الكائنات التي إعتبروها مجرد ماهيات ساكنة، رغم التفاوت الحاصل بين المرونة والثبات لدى هذه الكائنات، لكنها في جميع الأحوال لا تقارن بالإمكانيات المفتوحة لدى الإنسان.

فهايدجر - مثلاً - رأى ان الإنسان هو وجود مقذوف على الدوام إلى الأمام؛ مستبقاً نفسه وفق الإمكانيات الجديدة²، لذلك يستعصي على الفهم والإدراك مقارنته بالغير، كما هو واضح مما تعاني منه الدراسات الإنسانية الحديثة.

لفظ الوجود والالتباس اللغوي

تعد المسائل الفلسفية من أكثر القضايا التي تستقطب الملابس اللغوية والمنطقية، وهي بذلك تخلق إشكاليات وهمية أو تدفع إلى إيجاد نظريات ما كان لها ان تكون لولا هذه الملابس. لكن هذا لا يدعو إلى نتائج متطرفة كالتّي ذهبت إليها بعض الاتجاهات الغربية الحديثة فأخذت تعلن بأن المسائل الميتافيزيقية لا تعبّر عن مشكلات حقيقية، ولا توجد معان وراء ما يذكر من العبارات الفلسفية، تعويلاً على الاعتقاد بأن اللغة هي مصدر تلك الإشكاليات الزائفة، وبالتالي فإن حلها لا يتم إلا من خلال التحليل اللغوي فحسب.

¹ يقول صدر المتألهين بهذا الصدد: «ان كل موجود من الموجودات الكائنة في هذا العالم له طور واحد من الأطوار لا يتعداه، إلا الهوية الإنسانية فإن لها قابلية الارتقاء من أسفل الأسافل إلى أعلى الأعالي» (تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج8، ص55).

² تيري إيجلتون: مقدمة في نظرية الادب، ترجمة احمد جسان، ضمن سلسلة كتابات نقدية (11)، 1991م، ص82، عن الموقع الالكتروني: www.library4arab.com.

وأبرز من يمثل هذا الخط هو تيار الوضعية المنطقية ومن على شاكلتها من أمثال
فجنشتاين Wittgenstein.

وقد كان علماؤنا القدماء على وعي بأثر الملابس اللغوية على النتاج الفكري،
ومنه النتاج الفلسفي.

ومن ذلك ان الإمام الغزالي إعتبر الكثير من أخطاء المتكلمين نابعاً من الوهم
اللغوي، حيث تطلب المعاني من الألفاظ دون العكس. فهو يقول: «إذا أنت امعنت
النظر واهتديت السبيل عرفت قطعاً ان أكثر الاغاليط نشأت من ضلال من طلب
المعاني من الألفاظ، ولقد كان من حقه ان يقدر المعاني أولاً ثم ينظر في الألفاظ ثانياً،
ويعلم انها اصطلاحات لا تتغير بها المعقولات»¹.

وقد قُدر لبعض الفلاسفة أن أخطأ بسبب التعبير اللغوي عند محاولته الاستدلال
على نفي صفات المبدأ الأول، حيث إعتبر وجودها يفضي إلى تكثر جهتي الفاعلية
والقبول في ذات هذا المبدأ.

وموضع الالتباس كما نبّه عليه صدر المتألهين هو انه قد أخذ القبول بمعنى
الانفعال التجديدي مكان القبول بمعنى مطلق الاتصاف². أو كما قال ابن سينا: «ليس
هناك قابل وفاعل، بل من حيث هو قابل فاعل».

ومن بين الألفاظ الملتبسة المؤثرة في العلاجات الفلسفية لفظة (الحوادث). فقد
استخدمت هذه اللفظة لدى المتكلمين للدلالة على خلق العالم ونفي قدمه الزماني، فهي
تشعر «بأن لها ابتداء، كالحادث المعين والحوادث المحدودة». في حين هناك فرق
بين هذه الحوادث وبين جنس الحوادث، فلا مانع من ان تكون الحوادث متصلة منذ
الأزل. وهذا ما لم يتداركه علماء الكلام، فانساقوا إلى المعنى المألوف من اللفظة،
ووقعوا في المغالطة لدى إثباتهم للخلق والخالق.

وعلى هذه الشاكلة الاستدلال المغالط على ما لا يتناهى من جهة الماضي عبر
المثال التالي: «انك لو قلت لا اعطيك درهماً إلا اعطيك بعده درهماً كان هذا ممكناً.
ولو قلت لا اعطيك درهماً حتى اعطيك قبله درهماً كان هذا مممتعاً».

فهذه الموازنة ليست صحيحة كما دل عليها ابن تيمية، إذ الصحيح هو ان تقول:
«ما اعطيك درهماً إلا اعطيتك قبله درهماً، فتجعل ماضياً قبل ماضي كما جعلت
هناك مستقبلاً بعد مستقبل»³.

ولا شك ان لهذا التصحيح اللغوي ثمرة فلسفية حول البحث عن إمكانية وجود
حوادث ليس لها بداية محددة.

¹ الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، نشر مكتبة الشرق الجديد، بغداد، 1990م، ص151.

² صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ص67-68. والأسفار، ج6، ص210.

³ ابن تيمية: النبوات، دار القلم، بيروت، ص60. ومنهاج السنة، طبعة دار الفكر، ج1، ص121.

ولفظ الوجود هو من أكثر الألفاظ مدعاة للبس والخلط والايهام، وقد أوقع الفلاسفة في مطبات الاختلاف والتناقض، لشدة ما اكتنف معناه من غموض وابهام. فقد وُصف انه أظهر من كل شيء تحققاً وإنية؛ حتى قيل فيه انه بديهي، كما وُصف انه أخفى من جميع الأشياء حقيقة وكنها؛ حتى قيل انه اعتباري محض¹.

فمثلاً، حين يُعبّر عن المبدأ الأول بأنه «محض الوجود»، فإننا ندرك أنه من المستحيل التفكير بين ذاته ووجوده، لكونه أزلياً. إلا أن ثمة فرقاً واضحاً بين العبارتين التاليتين:

الأولى: «هذه الذات هي ذات موجودة أزلاً».

الثانية: «إن هذه الذات هي محض التحصّل والكون والوجود».

فلا شك أن العبارة الأولى سليمة ولا غبار عليها، أما الثانية، فإنها تبدو غير معقولة وفقاً للمعنى الفعلي للوجود، كما مرّ بنا سابقاً.

لكن ما فعله الفلاسفة هو أنهم استنتجوا مضمون العبارة الثانية اعتماداً على ما تقتضيه الأولى. إذ مفاد الأولى هو أن الشيء إذا لم يكن له وجود، فإنه لا يكون له ثبوت عيني. ومن هذه المقدمة الصحيحة تولدت مغالطة العبارة الثانية، والتي ترى أن «الوجود هو أحق الأشياء بالثبوت» باعتبار المصدر الذي تُوصف من خلاله الأشياء بأنها موجودة.

والحقيقة أن الأشياء بالوجود توصف بأنها موجودة، وهو حق لا ريب فيه، لكن لا يقتضي أن يكون للوجود ثبوت خارجي تتبع منه الآثار. وكما يرى السهروردي، أن قولنا عن شيء ما بأنه موجود في الأعيان؛ لا يعني أن له وجوداً في الأعيان ليصح حكمنا السابق عليه، كما يدعي أصحاب القول بأصالة الوجود. فحكمنا على الشيء، أو حملنا عليه بشيء، لا يدل بالضرورة على وجوده في العين².

فحال الوجود - كما عرفنا - كحال البياض الذي يُشترط الشيء الأبيض به، رغم عدم وجود دلالة على ثبوته مستقلاً، باعتباره مصدراً من الصفات الإضافية النسبية. فكما لا يقال للبياض أبيض فإنه لا يقال للوجود موجود، لكن يصح أن يقال للشيء أبيض أو موجود، حيث من شرط وجود الشيء الأبيض ثبوت صفة البياض وتقدمها عليه عقلاً، رغم عدم ثبوت البياض لنفسه وأصالته مستقلاً، وكذا الحال - تماماً - مع الوجود، إذ ليس للشيء أن يتحقق بغير ثبوته كصفة متقدمة عليه عقلاً، ومع ذلك فلا يقتضي أن يكون لنفسه ثبوت في العين كالثبوت الافلاطوني الترسدالي (Transcendent).

¹ مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، ج1، ص14. ورسالة نقد النقود، ص633. والأسفار، ج1، ص260.

² المشارع والمطارحات، ص346.

فالتعبير بأن الشيء لا يتحقق إلا من حيث تقدم الوجود عليه عقلاً هو تعبير صحيح، لكن ما يترتب على هذه المقدمة من نتيجة في إلحاق الأصالة بالوجود؛ هو خطأ باعتباره غير معقول.

من هنا يصح اعتبار العلم والقدرة والحياة هي من آثار الشيء الموجود، وإن كان لا يصح اعتبارها من آثار نفس الوجود.

ومن الواضح أن هذا التمييز المنطقي لم تراعه أدلة القائلين بأصالة الوجود. فبعض الحكماء من أمثال صدر المتألهين إعتبر الوجود أحق أن يكون موجوداً من الماهيات التي يعرض إليها في ملاحظة العقل، كما أن البياض أولى أن يكون أبيض من المعروف له. كما رأى آخر أن الوجود موجود، وكونه موجوداً هو بعينه وجود، وهو موجودية الشيء في الأعيان¹.

والذي لا يساعد على ذلك كله هو أن معنى الوجود لا يمكن فهمه بدون نسبة الإضافة.

وقد التفت إلى هذه الناحية بعض المفكرين الإسلاميين كالغزالي الذي إعتبر الوجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول²، وإن كان في (معارج القدس) أيد الفلاسفة في علاقة المبدأ الأول بالوجود وغيرها من المسائل، حيث إعتبر وجود هذا المبدأ عين ماهيته، كما وافقهم في اعتبار صفاته عين ذاته بخلاف ما طرحه في كتبه الكلامية ككتاب (تهافت الفلاسفة) وكتاب (الاقتصاد في الاعتقاد) وغيرهما³.

وبالتالي فقضية أصالة الوجود هي من القضايا غير المفهومة عقلاً، حالها في ذلك حال ما ذهب إليه الفيزيائيون في افتراض العالم الإحتمالي غير المتعين واقعاً، أو في افتراض تمدد الفضاء كوعاء لا محتو، كالذي فصلنا الحديث عنهما في (منهج العلم والفهم الديني).

2- مترتبات العلاقة الوجودية

كنا سابقاً بصدد تحديد العلاقة الوجودية، وهي العلاقة بين الوجود والماهية. وقد عرفنا لدى بعض خصوصيات هذه العلاقة أن بينهما محاكاة وظلية تبعاً لما ينسجم مع الأصل المولد (السنخية). وقد ترتب على هذه الخصوصية العديد من القضايا الهامة، وعلى رأسها الصلة التي تربط الوجود بالأعيان الثابتة.

¹ صدر المتألهين: الأسفار، ج1، ص39-40. ورسالة المسائل القدسية ضمن رسائل فلسفي، مقدمة وتعليق وتصحيح جلال الدين أشتياني، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، قم، الطبعة الثانية، ص12 و13.

² الغزالي: تهافت الفلاسفة، دار المعارف بمصر، ص177.

³ الغزالي: معارج القدس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1409 هـ - 1988 م، ص162 وما بعدها.

ولفظ الأعيان الثابتة هو لفظ عرفاني أريد به معنى الماهية الإمكانية قبل ان يفيض عليها الوجود. وهو يصدق على الأشياء الكلية والجزئية، بينما يطلق الفلاسفة على الكليات عادة مصطلح الماهيات والحقائق، وعلى الجزئيات مصطلح الهويات¹.

ويُقصد بالأعيان الثابتة انها صور الأشياء الكامنة في العالم الإلهي، أو انها صور الوجودات الإمكانية. لكن إذا كنا قد علمنا ان الماهيات هي أطلال الوجود وان لها خصوصية محاكاته في الشبه؛ فإن الارتباط بين الأعيان الثابتة والوجودات الممكنة لا يستقيم إلا بأن يتخذ شكلاً معاكساً، حيث يكون الوجود الإمكانى تابعاً وظلاً حاكياً لما عليه تلك الأعيان. فهذه الأخيرة تسبق الوجود وتتقدمه رتبة باعتبارها كائنة في محل الجمع الإلهي. والأعيان مع هذا السبق والتقدم والأصالة فإنها ليست معدودة في لوح الوجود، وعلى حد قول الفلاسفة والعرفاء انها ما شمت رائحة الوجود ولا كانت موضعاً للجعل والتأثير، بخلاف الحال مع نظيرها الوجود (الإمكانى). لكن من جانب آخر انها بهيئتها الجمعية تعبر عن ذات الوجود الإلهي الذي يمثل صور الأشياء جميعاً ضمن قاعدة (بسيط الحقيقة كل الأشياء).

وهنا يتحدد الفارق بين الوجود والماهية بحسب اعتبارات الحدود، حيث تتصف الماهية بكونها محدودة، أما الوجود المحض فهو عبارة عن مجموع الماهيات من غير ان يكون محدوداً بحد خاص، مثلما صورته صدر المتألهين كما عرفنا سابقاً.

إذاً، نحن أمام مشكلة ومطابقة أخرى بين الوجود والماهية، أو الأشياء والأعيان الثابتة. فالمشكلة والسمنية بين الوجود والماهية على الصعيد المعرفي الإنساني ما هي إلا نتاج تلك المشكلة السابقة بين الأعيان الثابتة والأشياء، وبالتالي بين المبدأ الأول والوجودات الفائضة عنه.

ورغم ان صدر المتألهين أنكر وجود سمنية بين المبدأ الأول والماهيات الكلية²، إلا ان اعتبار الماهية شبحاً وصورة للوجود، لا بد ان يحتم وجود نوع من التناسب بينها وبين الأول.

صحيح أنه لا مجال للحديث عن وجود شبه أو مشكلة بين الطرفين عند أخذ الوجود بمعناه الفعلي، إلا أن الأمر يختلف تماماً إذا ما أخذ الوجود بمعناه الذاتي، حيث تُقام على أساسه هذه العلاقة. وهذا هو المعنى الذي صرّح به ذلك الحكيم في مواضع كثيرة، واعترف بوجود نوع من المشكلة والمحاكاة بين الوجود والماهية.

وبناءً على ذلك، يتحتم القول بوجود نوع من الشبه والمشكلة، ولو كان ضعيفاً، بين المبدأ الأول والماهيات. فمن المقرّر وجود مشكلة بينه وبين الوجودات الفائضة عنه، وحيث إن بين هذه الوجودات وماهياتها نوعاً من المحاكاة، فلا مفرّ من القول

¹ مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، ج1، ص45.

² الأسفار، ج1، ص418-419.

بوجود مشاكلة ومحاكاة بين المبدأ الأول وتلك الماهيات المجعولة عَرَضاً بجعل الوجود.

بل نجد في بعض مواضع كلام ملا صدرا ما يفيد التصريح بهذا المعنى من المسانخة والمحاكاة، كقوله تعويلاً على (اثولوجيا) افلوطين: «ان جميع الماهيات والممكنات مرئي لوجود الحق تعالى، ومجالي لحقيقته المقدسة، لكن المحسوسات لكثرة قشورها لا يمكن فيها حكاية الحق»¹.

ووفقاً لما سبق، لا يلاحظ وجود اتحاد نوعي بين الماهيات المجردة - أو المفاهيم النوعية الكلية - باعتبارها مفاهيم مبهمة. لكن الحال مع الماهيات الجزئية فشيء مختلف، إذ يلاحظ انها تعكس مراتب الوجود الخاصة. وبالتالي فإن تكثر الماهيات واختلافها انما يأتي من حيث كونها مفاهيم كلية غير مجعولة. وسواء اعتبرنا الماهية المجعولة هي نفس الذات المشخصة أو أنها ظل الوجود وتابعه، ففي كلا الحالتين يقتضي الأمر وحدة في الماهيات يسود بين مراتبها التشابه والتشكيك.

وهذا ما يفسر لنا وجه المشابهة بين محض الوجود وبين الوجودات الأخرى من حيث كونهما وجوداً، كما يُفسر أيضاً وجه المشابهة بين محض الوجود والماهية من حيث كونه جامعاً لماهيات الأشياء كافة، أو باعتباره جسماً أشرف من سائر الأنواع الجسمية، أو بأنه نور الأنوار جميعاً. وهي تعبيرات تنتمي إلى المقاربة الماهوية لا الوجودية.

هكذا عندما يكون الوجود أصلاً، والماهية فرعاً، فذلك لا يمنع من وجود سنخ وتشكيك بين الفروع ذاتها، مثلما هو حاصل بين الأصول. بل إذا كانت الفروع على شاكلة الأصول، وكانت الأصول ذاتها محكومة بمنطق المشاكلة، فإن الفروع ستكون هي الأخرى محكومة بهذا المنطق بالعرض والتبعية. وكل ذلك من مقتضيات قانون السنخية.

كما وفقاً لهذا المنطق، ان سريان الوجود وتنزلاته يجر معه تنزلات ما يتبعه من الماهيات. فالسريان مختص بالوجود، فهو يسري على الماهيات فيجعلها موجودة، وهو بهذا السريان الذي يحفظ للماهيات مقام التبعية يتنزل فيكون بعضه أضعف من البعض الآخر وفقاً لمقدار البعد عن المبدأ الأول، لكن ذلك يفضي إلى ان تكون الماهيات التي يسري عليها الوجود هي الأخرى متنزلة بالتبع، فيكون بعضها أضعف من البعض الآخر وفقاً لما هي عليه من الرتب التابعة للوجود.

مع هذا يمكن القول إن الماهيات من حيث كونها أعياناً ثابتة فإنها تكون الأصل في نشأة الوجودات الفائضة، فهي لا تتقدم على وجود الممكنات فحسب، وانما أيضاً لها ارتباط سنخي معه.

¹ إيقاظ النائمين، ص36.

وهنا المشكلة، إذ كيف يمكن تصور ان الأعيان الثابتة هي الأصل الذي تعود إليه نشأة الوجودات الممكنة مع انها لا توصف بالوجود؟

وبعبارة أخرى، كيف نصف هذه الأعيان قبل سريان الوجود عليها؟ وما سر هذا السريان وعلاقة ذلك بمولّد التفكير الوجودي (السنخية)؟

إذاً، نحن بصدد البحث عن طبيعة سريان الوجود، ومن ثم صلة ذلك بالماهيات التي تسبق هذا السريان، وعلاقة كل ذلك بالسنخية كمولّد معرفي.

ومثلما ترد في هذا المجال الإشكالية المتعلقة بكيفية تقدم الماهية على الوجود؛ فثمة إشكالية أخرى تتعلق بالسريان وشبهه كونه يفضي إلى مقالة وحدة الوجود الصوفية، لكننا سنعالج المشكلة الأولى - هنا - وندع الثانية حتى تحين مناسبة طرحها خلال الفصل الرابع لهذا الكتاب.

مشكلة تقدم الأعيان الثابتة على الوجود

لقد افترض الفلاسفة القائلون بأصالة الوجود في الممكنات، ان هذا الوجود تسبقه الماهيات المعبر عنها بالأعيان الثابتة، كما سبق بيانه. لكن السؤال المطروح، هو كيف يجوز ان تتقدم الماهية على وجودها، مع ان التقدم يعطي لها بعداً من الكمال؟ باعتبار ان الأخس لا يمكنه ان يكون قبل الأشرف بحسب منطق السنخية، وبالتالي فإن الأشرف هو أولى بالوجود من غيره.

وقد يُخَيَّل للوهلة الأولى أن الفلاسفة لا يتحرّجون من وصف الأعيان الثابتة بالوجود الذي يصحح مسألة تقدمها وكمالها. وكما وصفها صدر المتألهين بأنها وإن لم تكن موجودة برأسها على نحو استقلالي، إلا أنها مستهلكة في عين الجمع، وهذا الاستهلاك هو نحو موجوديتها¹.

كما وصفها أيضاً بأنها وإن لم تكن في الأزل موجودة بوجوداتها الخاصة إلا انها كلها متحدة بالوجود الواجبي، وإعتبرها بهذا القدر قد خرجت عن كونها معدومة في الأزل، دون ان يلزم من ذلك شيئية المعدوم كما زعمته المعتزلة².

لهذا كانت بنظره عبارة عن صور كمالات الحق تعالى ومظاهر أسمائه وصفاته³، أو انها تمثل المجالي والمظاهر التي تتجلى فيها صفات الرب وظهور أسمائه⁴.

¹ أيقاظ النائمين، ص31.

² الأسفار، ج6، ص283.

³ صدر المتألهين: مفاتيح الغيب، تقديم وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ص326.

والأسفار، ج1، ص262.

⁴ مفاتيح الغيب، ص335.

او هي كما عرّفها حيدر الأملي «من شئونه الذاتية التي هي عبارة عن كمالاتها الغير المتناهية الكامنة في ذاته المسماة بالصفات والأسماء والكمالات والشئون»¹.

وهي من هذه الناحية تمثل معلومات الله الأزلية وصوره العلمية التي لا يجوز وصفها بأنها مجعولة، وذلك لكونها معدومة في الخارج²، أو باعتبارها قوابل للتجليات الإلهية والأسمائية، بالتالي فإنها ليست بجعل جاعل³.

فبهذه الاعتبارات يمكن ان يقال: كيف لا يكون للأعيان الثابتة وجود، وهي التي تمثل موضع الشهود العلمي المعبر عنه بالفيض الأقدس والمخاطبة بخطاب (كن)، فهي منتسبة بهذه الجهة إلى حضرة الوجود، ومستفيضة منه الوجود الآخر العيني المعبر عنه بالفيض المقدس، والذي يعتبر محض الإضافة الإشراقية، فكيف لا يكون لها وجود أعظم من الوجود الخارجي الذي تظهر به في فيضها الآخر المقدس⁴؟

وهي قد سميت بالفيض الأقدس بمعنى الأقدس من شوائب الكثرة الأسمائية ونقائص الحقائق الإمكانية⁵، خاصة انها تمثل صوراً علمية، والصور لدى الفلاسفة من طبقة صدر المتألهين أحق بالوجود من غيرها.

كيف لا؟ وقد أقرّ هذا الحكيم بأن للأشياء وجوداً إلهياً كما لها وجود عقلي ومثالي وطبيعي، فذلك الوجود هو عين صور الأشياء جميعاً؛ كليها وجزئها وقديمها وحادثها، وهو الذي إعتبره أولى ان يكون نفس الأمر دون ان يلزم ثبوت المعدومات، فالمعدوم المحال لديه هو انفكاك الشئئية عن الوجود مطلقاً، لا انفكاكها عن الثبوت الخارجي مع تحققها بالوجود الرباني وظهورها فيه⁶.

بل كما سنرى ان الأعيان الثابتة تكون في رتبة الذات الإلهية الأحدية هي الفاعل والقابل للموجودات، وهي خالقة كل شيء، كالذي ذهب إليه العارف حيدر الأملي والذي يتفق مع مذاق صدر المتألهين.

¹ حيدر الأملي: أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگی، 1983م، ص16.

² المصدر السابق، ص13-14.

³ نقد النقود، مصدر سابق، ص683.

⁴ ان اصطلاح الفيض الأقدس والفيض المقدس هو اصطلاح صوفي يقابل اصطلاح الماهية والوجود للممكنات لدى الفلاسفة. فالفيض الأقدس والمعبر عنه بالأعيان الثابتة له نحو من الوجود الباطن والسابق على نظيره الظاهر، ويطلق عليه أيضاً بالتجلي الأول، مثلما يطلق على الفيض المقدس بالتجلي الثاني.

⁵ نقد النقود، ص683.

⁶ الأسفار، ج6، ص261-262. وقال أحد شراح (فصوص الحكم): «اعلم ان للأسماء صوراً معقولة في علم الله تعالى، لأنه عالم بذاته لذاته، وأسمائه وصفاته، وتلك الصور العقلية العلمية من حيث انها عين الذات المتجلية بتعين خاص، ونسبة معينة هي المسماة بالأعيان الثابتة، سواء كانت كلية أو جزئية في اصطلاح أهل الله... فالماهيات هي الصور الكلية الأسمائية المتعينة في الحضرة العلمية، وتلك الصور فايضة من الذات الإلهية بالفيض الأقدس والتجلي الأول بواسطة الحب الذاتي، وطلب مفاتيح الغيب التي لا يعلمها الا هو، ظهورها وكمالاتها، فإن الفيض ينقسم بالفيض الأقدس والمقدس، وبالأول تحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الاصلية، وبالتالي تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها، وهذا بحث مبني على ان الفاعل والقابل يكون شيئاً واحداً، ولا يكون في الوجود الا هو وكمالاته، فيكون فاعلاً من جهة وقابلاً من جهة أخرى، كما قالت الحكماء في العقل والعقل والمعقول، فإنها شيء واحد في الحقيقة وكثيرة بالاعتبارات» (أسرار الشريعة، ص14).

وواقع الأمر ان الفلاسفة تارة يضيفون على الأعيان نوعاً من الوجود يصح كمالها وتقدمها، وأخرى ينفون ذلك عنها. فهي من حيث الاعتبار الأول لا تخرج عن الوجود الإلهي، بل انها ذات الشهود العلمي الإلهي وفيضه الأقدس، وبكلها تمثل عينه وان كانت غيره من حيث التعيين والتقييد. لكنها من ناحية أخرى عُدت في حيز الإمكان العدمي ما شمت رائحة الوجود أزلاً وأبداً.

وكما قرر صدر المتألهين بأن الماهيات قبل الوجود لا يمكن الحكم عليها بشيء من الأشياء، ولا حتى الحكم عليها بثبوت نفسها لها، إذ لا ظهور لها ولا امتياز فيما بينها قبل الوجود، انما بالوجود تظهر الماهيات المظلمة الذوات على البصائر والعقول، وبسبب الوجود المعقول أو المحسوس يمكن الحكم عليها انها هي أو ليست إلا هي، أما هي لذاتها فليست موجودة ولا معدومة ولا ظاهرة ولا باطنة، ولا قديمة ولا حادثة. فجميع السلوب صادقة في حقها أزلاً وأبداً، فلا ذات لها حتى يثبت لها شيء من الأشياء، وبالتالي فإن ارتفاع النقيضين انما يستحيل عن الشيء الموجود من حيث كونه موجوداً لا من حيث كونه غير موجود. ومن ثم فالحكم على الماهيات ولو كان بأحكامها الذاتية وأوصافها الاعتبارية السابقة الأزلية من الإمكان والبطون والظلمة والخفاء والكمون واشباهها انما يتوقف على انصباغها بصفة الوجود واستنارتها به.

لذلك قال بعض أهل الكشف إنّ الماهيات لم تظهر ذواتها قط، ولن تظهر أبداً، بل يظهر أحكامها وأوصافها، وما شمت رائحة الوجود أصلاً¹.

وقد أوضح صدر المتألهين حقيقة هذه الأعيان من جهتين: جهة فلسفية تتعلق بعلاقتها بالوجود، وجهة عرفانية تتصل بعلاقتها بأسماء الله. وهو ما سنوضحه في الفقرتين التاليتين:

العلاقة الفلسفية:

وهي العلاقة التي تربط الأعيان الثابتة بالوجود. فقد اعتبر صدر المتألهين ان لشيئية الممكن وجهين، هما شيئية الوجود وشيئية الماهية. وتمثل الشيئية الوجود ظهور الممكن في مرتبة من مراتب الوجود، أو عالم من العوالم. في حين تمثل شيئية الماهية نفس معلومية الماهية بنور الوجود، ومنزعة منه دون أن يلحقها جعل أو تأثير، وكذا من غير انفكاك هذه الشيئية عن الوجود. فموجودية الماهيات لا تعني أن الوجود يصير صفة لها، بل إنها تُدرك وتُعقل بنوره. فيكون المشهود هو الوجود والمفهوم هو الماهية، وبذا تتميز شيئية الممكن عن الممتنع، وتتقبل الفيض الربوبي وتستمتع أمر (كن) فتدخل في الوجود بأمر ربها².

¹ الأسفار، ج2، ص288-289.

² يصور صدر المتألهين حالة افاضة الوجود على الأعيان الثابتة بأنها جاءت على طلب واستئذان من هذه الأعيان. فكان العبد يسأل ربه ويقول: إنن لي ان ادخل في عالمك الوجود، فأجابه الحق بقوله: (كن)، اي ادخل حضرتي فقد

فالأعيان الثابتة مهية في ذاتها، رغم عدمها، لقبول الأمر الإلهي إذا ورد عليها الوجود عبر كلمة (كن)، كما في قوله تعالى: (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون)¹. حيث بهذه الكلمة ظهرت تلك الأعيان في الأعيان الخارجية². فشيئية الماهية للممكن وثبوتها للأمر الواجبي والفيض الإلهي لا يعني اتصافها بالوجود، بل هو ظهور لأحكامها بنور الوجود. ويؤيد ذلك ما ذهب إليه العرفاء من أن الممكنات ليس لها إلا الشيئية الثبوتية، لا الشيئية الوجودية إلا على نحو المجاز. ولأجل ذلك لما سمع أبو القاسم الجنيد حديث «كان الله ولم يكن معه شيء» قال: والآن كما كان³.

فالماهيات أو الأعيان من هذه الناحية لا تتصف بالوجود، إنما لها شيئية وسطى بين الوجود والعدم التام، هي تلك التي يُطلق عليها (الشيئية الثبوتية).

العلاقة العرفانية:

وهي العلاقة التي تربط الأعيان الثابتة بأسماء الله كما صوّرها العرفاء وتابعهم فيها صدر المتألهين.

فهذه الأعيان تُعد من لوازم تلك الأسماء. وعند القيصري أن الأعيان تارة تكون عين الأسماء بحكم اتحاد الظاهر والمظهر، وتارة أخرى غيرها⁴. وهي من حيث كونها من لوازم الأسماء؛ فذلك يعني أن تكثرها مستند إلى تكثر الأسماء أو الصفات الإلهية.

وكما أشار القيصري، واتبعه في ذلك ملا صدرا، إلى أن الأعيان الثابتة من حيث كونها في غيب الحق وحضرته العلمية؛ فإنها تعد شؤون الحق وأسماءه الداخلة في الإسم الباطن، ولما أراد الحق إيجادهم ليتصفوا بالوجود في الظاهر كما اتصفوا بالثبوت في الباطن أوجدتهم باسمائه الحسنى.

فأول مراتب إيجادهم اجمالاً هو في الحضرة العلمية، التي هي الروح الأول⁵، وبه دخلوا تحت الإسم الظاهر الذي هو مظهر العلم الإلهي، كما أنه مظهر القدرة الإلهية. والأعيان الثابتة هي التي تعلق بها علم الله، فأدركها على ما هي عليه مع لوازمها وأحكامها.

اذنت لك (تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج6، ص415). وهو تصوير لحالة الإمكان التي عليها الأعيان.

¹ النحل/ 40.

² ابن عربي: الفتوحات المكية، دار احياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1418 هـ - 1998 م، ج1، ص224.

³ إيقاظ النائم، ص30.

⁴ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص442.

⁵ علماً أن القيصري ذكر ما قيل من أن حضرة الأعيان هي الروح الأول الذي ينتشعب إلى أرواح غير قابلة للحصر، منها أرواح الكمل لنوع الإنسان، وكل روح منتقش فيه كل ما يجري عليه من الأزل إلى الابد، وهي الأعيان الثابتة. ومع أن العقل الأول هو أيضاً ينتقش فيه صور كل ما تحته من الحقائق الممكنة الكلية، إلا أنه يتصف بالوجود على خلاف الروح الأول باعتباره عيناً متصفة بالثبوت قبل الوجود. وهذا الرأي المنقول لم يتقبله القيصري لأنه يصف تلك الحضرة بالثبوت قبل الوجود، أما عنده فالأعيان الثابتة هي من لوازم الأسماء الإلهية المسماة بمفاتيح الغيب (مطلع خصوص الكلم، ج1، ص231).

فالعلم في المرتبة الأحدية عين الذات مطلقاً¹، وفي المرتبة الواحدية، التي هي حضرة الأسماء والصفات، صور مغايرة للذات حيث فيها الأعيان²، وذلك نظير ما ذهب إليه المشاؤون من أن علمه تعالى بالأشياء عبارة عن صور موجودة بعد وجوده وعلمه بذاته، وهي قائمة بذاته قيام الاعراض بموضوعاتها.

لكن لدى صدر المتألهين أن الأمر ليس كذلك، فقد إعتبر الأعيان الثابتة معان متكثرة انسحب عليها حكم الوجود الواجبي بالعرض، والتغاير بينهما ليس بحسب الوجود، بل بحسب المعنى والمفهوم.

فعلم الله بالأشياء علماً تفصيلياً عبارة عن المعاني والنسب اللازمة لأسمائه وصفاته، وهذه الأسماء والصفات ليست متأخرة في وجودها عن وجود الذات الأحدية تأخر الصفات الزائدة على الشيء عن وجوده، بل هي موجودة بوجود الذات، فتكون صفات الله عين ذاته وجوداً وغيروها معنى، وكذا الأعيان والمظاهر قياساً بالأسماء والصفات.

فهذا هو معنى كون الأعيان قبل وجودها في الخارج موجودة في علم الله، وليس كما يفهم من ظاهر كلمات العرفاء من أن ثبوتها يجعلها منفكة عن الوجود.

فهي - إذاً - موجودة قبل وجودها في الخارج بوجود الأسماء والصفات، بل بوجود الحق، لكنها هناك غير مجعولة الوجود، كما أنها غير مجعولة العين، وهي في الخارج مجعولة الوجود، فجعلها هنا تابع لجعل الوجودات الإمكانية كما أن لا مجعوليتها هناك تابع لعدم مجعولية الوجود الواجبي.

وبالتالي جاز القول إن العلم تابع للمعلوم، كما جاز القول إن المعلوم تابع للعلم، لاختلاف الجهتين، فثبوت الأعيان من حيث (هي هي)؛ هو غير وجودها في علم الله بوجود الذات، أي أن الماهية من حيث هي ذاتها؛ مغايرة لوجودها، والأول معلوم والثاني علم، فيكون العلم تابعاً للمعلوم. ثم أن وجودها في العلم الأحدي مقدم على وجودها في الخارج، فيكون المعلوم تابعاً للعلم³.

إذاً، إن ثبوت هذه الأعيان إنما بحسب صفاته وأسمائه، فهو مشيء الأشياء، مثلما أنه بحسب جوده وفعله موجد الموجودات ومظهر الهويات. فشيئية الأشياء إنما هي برحمة الصفة لا برحمة الفعل، وصفات الله لا تعلل⁴.

وواضح هنا أن صدر المتألهين لا ينفى عن الأعيان الثابتة وجودها، إنما ينفى عنها ذلك الوجود الجعلي، وبالتالي أنه بحسب هذا المفهوم لا تكون الأعيان وسطاً

¹ سبق أن عرفنا بأن العلم بالذات عند ابن عربي ليس في الحضرة الأحدية وإنما الواحدية، وذلك على خلاف ما ذهب إليه القيصري كما يبدو.

² مطلع خصوص الكلم، ج1، ص231. ومفاتيح الغيب، ص331.

³ مفاتيح الغيب، ص331-332.

⁴ المصدر السابق، ص206.

بين الوجود والعدم التام، فهي موجودة بوجود غيرها من غير جعل¹. إذ الجعل لا يكون للقابل أو الماهيات، بل يصدق على الوجود الخارجي، ذلك أنها من حيث (هي هي) ليست مجعولة².

لكن من المفترض أن تكون الأعيان الثابتة في وجودها اللاجعلي أكمل وأتم مما هي عليه في وجودها الجعلي اللاحق، خاصة وأنها تعد من لوازم الأسماء والصفات الإلهية، وبالتالي لا مبرر لاعتبارها تمثل ذلك الثبوت المظلم.

لذلك استدل العرفاء والإشراقيون على هذا النوع من الثبوت المظلم للماهيات بالحديث النبوي القائل: «خلق الله الخلق في ظلمة، ثم رش عليه من نوره»؛ إشارة إلى ثبوتها في العلم قبل أن تظهر بالوجود، أو المعبر عنه بالشيئية دون الوجود³.

وكذا استدلوا عليها بقوله تعالى: «وجعل الظلمات والنور»⁴، حيث إعتبروا تقدم الظلمات على النور للاشعار بثبوت الأعيان أو الماهيات في الثبوت العلمي⁵.

وكان ابن عربي يرى أن الظلمة هي غيب الغيب وحضرة إلهية لا تسلك أبداً إلا بنور السالك⁶.

وهو ما يعني أن للماهيات نوع من الكمال الباطني ما يفوق كمال الظاهر أو الوجود الخارجي.

مع أن هناك مشكلة تتعلق بتفسير الحديث النبوي والآية القرآنية الأنفي الذكر. فلفظة (خَلَقَ) في الحديث لا يمكن تفسيرها بمعنى جعل وأوجد وما شاكل ذلك، إذ الأعيان الثابتة ليست مجعولة، لهذا فسرت بـ (قَدَّرَ)، فيصبح المعنى أن الله تعالى قَدَّرَ الخلق في عالم الظلمة لكونها لم تنتور بعد ولم تتعلق بالايجاد والجعل من قبل الأسماء الإلهية⁷.

والواقع أن هذا المعنى حتى لو كان يطابق الحديث تماماً من حيث كون (خلق) بمعنى (قَدَّرَ)، فإنه لا يطابق مقام ما هو عليه الماهيات إلا مجازاً، فهي لا تخضع

¹ وكما يرى العارف حيدر الأملي بأن الأعيان الثابتة لما كانت في الثبوت العلمي فهي قابلة، والقابل يستحيل جعله. فالفاعل والقابل هما شيء واحد، وأن الفاعل هو ذات المبدأ الحق، وأن القابل هو أسماؤه وصفاته، والأول يطلق عليه الوجود المطلق الحق، وأن الثاني يطلق عليه الوجود المقيد الخلق، ويطلق على الكل مظهر أسمائه وصفاته وافعاله، وأن الأعيان والحقائق هي صور معلومات الحق الأزلية الأولية، وبالتالي فليس يمكن لهذا الوجود أن يكون جاعلاً لشيء يتعلق بذاته وكمالاته، وذلك لكونه على هذه الصفة دائماً، فكيف يصير غير هذا، وقلب الحقائق محال (أسرار الشريعة، ص14).

² نقد النقود، ص680.

³ جامع الأسرار، ص263. وتفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج6، ص416.

⁴ الانعام/ 1.

⁵ الفيض الكاشاني: كلمات مكنونة، تصحيح وتعليق عزيز الله الفوجاني، انتشارات فراهاني، طهران، ص51. وملا نعيم الطالقاني: أصل الأصول، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين أشتياني، طبعة طهران، ص62.

⁶ نسخة الحق، ضمن رسائل ابن عربي (1)، ص268.

⁷ حاشية الاشتياني لأصل الأصول، ص153.

لتقدير مقدر بمعنى القياس والتدبير، فهي مقدرة بذاتها دون حاجة إلى من يقدرها، لكونها تمثل عين ذات المبدأ الحق من حيث الجمع.

أما ما جاء في الآية من أن الجعل شامل لكل من الظلمات والنور حيث يقول تعالى: ﴿وجعل الظلمات والنور﴾، فقد فُسر الجعل أيضاً على معنى التقدير من حيث هو متعلق بالظلمات¹، فيكون معنى جعل أنه (قدّر)، في الوقت الذي لا يخرج معناه عن الجعل والايجاد، فيكون بمعنى (قدّر) بخصوص الظلمات، وبمعنى (جعل) وأوجد) فيما يتعلق بالنور، وهو تأويل وتفكيك لسياق الآية كما هو واضح.

وفي جميع الأحوال يلاحظ أن الاستدلال المذكور حول أسبقية الظلمة على النور يواجه اعتراضاً، وهو أن الماهيات في العالم الجمعي الإلهي ينبغي أن تكون أكمل مما هي في هذا العالم لاعتبارات تتعلق بأنها في عالم السبق والجمع والصورة والإله، مما هو مفضل على عالم الخلق والمادة.

فكان الأولى أن لا يصرح بأنها في محل التقدير، فهي في عالم تخضع لفيض الوجود ضمن ما يُعرف بالفيض الأقدس، وإن كان باعتبار آخر يمكن القول بأنها غير موجودة بالوجود الجعلي لعدم تنزلها إلى عالم الخلق.

فالماهيات بذلك أشبه بقطة شرودنجر التي إعتبرت قبل الرصد والكشف وانهايار الدالة الموجية بأن حقيقتها ليست حية ولا ميتة، بل بين بين، ضمن عالم الإمكان والإحتمال، كالذي صرح به نيلز بور. وهو ما جعل اينشتاين يعتبر هذه القصة غير مكتملة ولا مفهومة².

بل لا ينفع ما قد يطرح للتوجيه من أن الأعيان لو أخذت مقيدة منفصلة عن بعضها البعض فهي ماهية بلا وجود لاستهلاكها في عين الجمع، ولو أخذت كلها مطلقة فهي وجود عبارة عن ذات الحق نفسها. فيصبح هذا العالم وجوداً من حيث الكل، وليس وجوداً من حيث التقييد، وهو حق بالاعتبار الأول، وخلق بالاعتبار الثاني، وكذا مطلق ومقيد.

فهذا التوجيه الذي يجعلنا نقرب من المفهوم الصوفي لوحدة الوجود، لا يسعه أن ينكر كثرة تلك الصور في عين الوحدة الجمعية، وهو الأمر الذي يصح وجودها قاطبة.

وعليه لو إعتبرنا أن للأعيان وجوداً، هو الوجود غير المجعول، فستصبح الماهيات في ذلك العالم هي عين الوجود بلا فرق، رغم أنه بالوجود الجعلي تتمايز الماهية عن الوجود. ومن ثم سيتصحح المعنى فيكون سريان الوجود وفيضانه إنما على الوجود بالذات. أي إضافة الوجود الجعلي على الوجود غير المجعول.

¹ المصدر السابق، ص 64.

² للتفصيل انظر كتابنا: منهج العلم والفهم الديني، دار النهى، الجزائر، الطبعة الثانية، 2024م.

أما علة نفي الوجود عن تلك الأعيان لدى الفلاسفة، أو ترددهم في ذلك، إنما يرجع على ما يبدو إلى أن الإقرار بوجود الأعيان يفضي بثبوت موجودات كثيرة متميزة في عين الذات الواحدة.

ولا شك أن الفلاسفة يخشون من مثل هذه الكثرة للوجود في المبدأ الأول، وهو ما جعلهم يتحاشون إثبات وجودها، إلا بنحو استهلاكيته وجمعها، فعبروا عن ذلك بتعابير أخرى هي أقرب للتوسط بين الوجود والعدم.

رغم أن الفلاسفة والعرفاء يعولون على هذه الأعيان في تفسير العديد من المظاهر التي تخص العلاقة الجارية بين الحق والخلق. ومن ذلك اعتبارهم لها بأنها منبع للخير والشر، كما يراها العرفاء. إذ ليس للحق سوى أن يفيض عليها وجودها الخارجي الآخر. فالسريان هو اظهار الأعيان وإبراز أحكامها من عالم الظلمة والخفاء إلى عالم النور والظهور، فهي بالتالي أطلال النور، حيث ظهورها به وعدميتها في نفسها. وإن هذا الاظهار يجعل من علاقة الحق بالخلق علاقة تكاملية، فاحدهما يحتاج إلى الآخر ويفتقر إليه، كالذي يصوره ابن عربي في التقابلات التي أقامها بين الحق ووجودنا، ومن ذلك قوله: «فوجودنا وجوده، ونحن مفتقرون إليه من حيث وجودنا، وهو مفتقر إلينا من حيث ظهوره لنفسه»¹.

كذلك قوله في بيت من الشعر²:

فأنى بالغنى وأنا أساعده وأسعده

والمعنى هو أن الحق ليس غنياً غنى المطلق، فنحن نساعده باعياننا الثابتة في ظهور أسمائه وتجلياته وجميع كمالاته فينا، فالقابل مساعد للفاعل في فعله، وذلك بقبوله هذا الفعل³. وعلى حد قول الجندي بأن هذا البيت «يشير إلى توقف النسب الأسماوية على الأعيان الكونية، فإن الإلهية متوقفة على العبودية، فهو من حيث انيتي العبدانية يساعده بي ويسعده، كما قال تعالى: ﴿ان تنصروا الله ينصركم ويثبت اقدامكم﴾⁴، والنصر المساعدة والاسعاد في تحقيق الربوبية والألوهية، وحسن تأتي القابل في كمال مظهريته لربه اسعاده له، فإن سعادة الحقائق والنسب الأسماوية أن يظهر أثارها في مظاهرها»⁵.

مهما يكن فقد عرفنا أن للوجود مراتب وتعينات مختلفة، هي الذات ثم أسمائها وصفاتها التابعة لها، ثم ما يلزم عنها من الأعيان الثابتة المسماة بالفيض الأقدس، وبعد ذلك الوجود الخارجي المَجْعول المعبر عنه بالفيض المقدس.

¹ مؤيد الدين الجندي: شرح فصوص الحكم، تعليق وتصحيح جلال الدين اشتياني، انتشارات دانشگاه مشهد، إيران، ص412.

² أبو العلا عفيفي: فصوص الحكم والتعليقات عليه، دار احياء الكتب العربية، 1365هـ - 1946م، ج1، ص83.

³ مطلع فصوص الكلم، ج1، ص377.

⁴ محمد/7.

⁵ الجندي: شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ص357-358.

فالفيض المقدس - كما يقول الأملي - مرتب على الفيض الأقدس، وهذا الأخير مرتب على الأسماء الإلهية، وهذه الأسماء مرتبة على الذات الأزلية¹.

أو يمكن القول إن هناك الذات الحقة التي تتضمن أسماءها وتوابعها، ومن بعدها الوجودات الخاصة الخارجية الموجودة بسبب التجليات الحاصلة من الذات بحسب شؤونها وأسمائها على الأعيان.

لكن سؤالنا هو: كيف أمكن لهذا التجلي ان يتم؟ وبعبارة ثانية ما هو مبرر انبساط الوجود من الذات الحقة على غيرها؟ ثم ما هي طبيعة العلاقة بين هذه الوجودات؟

هذا ما سنعالجه فيما بعد!

كما ان تفسير ظاهرة السريان والنقص والتعدد والاختلاف بحسب تفاوت الماهيات يثير إشكالية كتلك التي طرحها النراقي، وهي ان الماهيات اعتبارية بحسب القائلين بأصالة الوجود، فكيف يجوز ان تكون هي السبب للتعدد والاختلاف مع انها من العدميات²؟

كذلك هناك مشكلة أخرى تجعل القول بالوجود الجعلي ينافي القول بالوجود الواحد المنبسط، فالأخير لا يدع مجالاً للجعل والتأثير باعتباره واحداً غير متكثّر حتى يؤثر بعضه في البعض الآخر، فصفته الثابتة من الوحدة والانبساط لا تدع مجالاً لتلك المقالة، وإلا تضمن شيئاً من التغير والانقلاب، وكما قال العارف الخميني انه بحسب ذوق العرفاء فإن الماهية هي المجعولة باعتبارها مفتقرة وليس في الوجود جعل أبداً، بل له الأصالة والحقيقة والظهور والبطون والأولية والآخرية، وليس هذا عنده من الجعل³.

وبالتالي فالقول بالسريان هو قول مجازي، فليس من شيء يسري على شيء آخر، إذ ليس في العين غير الوجود الواحد المنبسط بذاته أصلاً.

هكذا فإن الجعل والتأثير لا يلوح الأعيان الثابتة التي تمثل القابلية للوجود، بل كذلك يصدق الأمر على الوجود ذاته باعتباره واحداً غير متكثّر.

¹ نقد النقود، مصدر سابق، ص 683.

² قرة العيون، مصدر سابق، ص 215.

³ روح الله الموسوي الخميني: تعليقات على شرح فصوص الحكم، مؤسسة باسدار اسلام، ايران، الطبعة الأولى، 1406 هـ، ص 204-205. وتعليقات على مصباح الإنس، وهو مطبوع مع الأول، ص 288.

خلاصة الفصل الأول

يمكن ابراز خلاصة ما قدمناه في هذا الفصل بحسب النقاط التالية:

* وفقاً للنظام الوجودي فإن الشيء إما ان يكون ماهية أو وجوداً من حيث الأصالة والحقيقة الموضوعية. وان من قال بأصالة الوجود عدّ الماهية اعتبارية ذهنية، ومن قال بأصالة الماهية عدّ الوجود منتزعاً ذهنياً.

* إن لفظ الوجود التباساً شديداً في المعاني عند الفلاسفة، إلى درجةٍ اعتبره جماعة انه أظهر الأشياء، وعدّه آخرون انه أخفى الأشياء. ومن حيث الظهور والخفاء قيل فيه ما قيل من الأصالة والاعتبار.

* وفقاً لمنطق السنخية، انه إذا كان المبدأ الحق محض الوجود، كما يرى الفلاسفة عادة، فإن من الطبيعي ان تكون الممكنات الصادرة عنه هي الوجود أيضاً. وبالتالي انه لا بد ان تكون الحقيقة الخارجية لكليهما إما وجوداً أو ماهية بلا تفكيك.

* وجدنا ان أبرز القائلين بأصالة الوجود، وهو صدر المتألهين، قد استخدم معنيين للوجود، وليس معنى واحداً، وذلك لاغراض توظيفية داخل المنظومة الفلسفية، رغم ان بين المعنيين اختلافاً وتعارضاً ظاهراً، أحدهما أطلقنا عليه الوجود الفعلي، والآخر الوجود الذاتي.

* إن معنى الوجود الفعلي هو الكون ومرادفاته من الحصول والثبوت والتحقق والتشخص، وهو الذي يُدرك بالشهود الحضورى المباشر. وعلاقته بالماهية هو انه يعبر عن كون الماهية وثبوتها وتحققها وحصولها وصيرورتها. فهذه التسميات مترادفة، وتجعل بين الماهية والوجود نوعاً من الإتحاد الخارجي، حيث يوجد الوجود بذاته، وتتحد بوجوده الماهية ويصدق عليها انها تكون موجودة به عرضاً. أما معنى الوجود الذاتي فهو نفس الماهية عند تحققها خارجاً. أي ان الشيء عندما يكون ذهنياً يُسمى (ماهية)، وعندما يكون خارجاً يُطلق عليه (وجود)، وبالتالي فإن بين الخارج والذهن نوعاً من المشاكلة للشيء، أي ان بين الماهية والوجود بحسب هذا المعنى شبهةً ومحاكاة، تكون فيه الماهية في الذهن ظلاً تابعاً وحاكياً لما عليه الوجود في الخارج.

* من الناحية التاريخية، بدأ اطلاق الوجود بالمعنى الفعلي على المبدأ الحق على نحو المجاز، حيث لا تُعلم حقيقة هوية هذا المبدأ، لكن سرعان ما انتهى اللفظ إلى معنى الحقيقة الفعلية، وهو انه لا ماهية له غير وجوده المحض. كما ان الفلاسفة المتأخرين من أمثال صدر المتألهين قد فهموا حقيقة المبدأ الحق وفقاً لكلا المعنيين الفعلي والذاتي للوجود رغم التعارض بينهما، لأسباب توظيفية هدفها علاج المشاكل

الفلسفية داخل المنظومة الوجودية. ومن ذلك حل مشكلة التوحيد تبعاً للمعنى الفعلي للوجود، وحل مشكلة حمل المبدأ الحق لصور الأشياء كلها، حيث انه كل الأشياء، وذلك تبعاً للمعنى الذاتي للوجود.

* من وجهة نظرنا، إن الأصالة في الممكنات الحادثة، ليست للوجود الفعلي، ولا للوجود الذاتي، ولا للماهية بحسب معانيها المألوفة، انما الأصالة لما أطلقنا عليه الوجود الصيروري. وبحسب هذا الوجود ثمة ثلاثة عناصر تحدثنا عنها، هي: الشيئية الوجودية، والصيرورة، والذات المركبة من هذين العنصرين.

* رغم ان الأصالة للوجود قبال الماهية عند الفلاسفة المتأخرين، وان وجود الماهية هو تبع لوجود الوجود ذاته، لكن مع هذا فإن الماهية تسبق وجودها في ما يسمى بالأعيان الثابتة، حيث يعرض عليها الوجود بالسريان فتكون موجودة به عرضاً. والأعيان قبل ان يسري عليها الوجود لا توصف به، وانما لها نوع من الثبوت المعبر عنه بالثبوت المظلم؛ باعتبارها لم تنتور بعد بالوجود الجعلي، رغم انها في الوجود الإلهي عبارة عن صور الأشياء ولوازم الأسماء والصفات.

* لقد اتضح مما سبق ان هناك تقابلاً مضائفاً بين الوجود والماهية، فليس هناك وجود من غير ماهية، ولا ماهية من غير وجود، وان هذا الأمر يمكن تقريره بشكل آخر هو التقابل الحاصل بين الوجود والأعيان الثابتة، حيث حاجة كل منهما إلى الآخر، فلا الوجود يمكنه ان يكون وجوداً بدونها، ولا هي بإمكانها ان تكون بدونه. وهذا المعنى من التقابل هو الذي فرض مسألة سريان الوجود وظهور الأعيان بالوجود، ومن ثم القول بوحدة الوجود ووجوب الكل كما سنعرف. وبعبارة أخرى يمكن القول إنه يتحتم على الوجود ان تضايفه الماهية والأعيان الثابتة، كما يتحتم على الوجود الواجب ان يتنزل عنه الوجود الممكن، فكل منهما مفتقر للآخر، تبعاً لمنطق السنخية كأصل معرفي مولد.

الفصل الثاني

الأصل المولد والعلاقة الإدراكية

تتضمن العلاقة بين الإدراك والوجود مساوقة هامة لدى الفلاسفة والعرفاء، فأحدهما عين الآخر. إذ الوجود هو إدراك، والإدراك هو وجود. وهناك محاولة للفلاسفة يثبتون فيها الإدراك من خلال إثبات الوجود المجرد عن المادة. فعندهم ان الموجود المجرد عن المادة يستحيل ان لا يعقل، طالما ان كل موجود يمكن ان يعقل. فالجوهر المفارق لما كان موجوداً لذاته وليس لشيء آخر فإنه يكون معقولاً لذاته، وبالتالي فتعقل هذا الجوهر لذاته هو عين وجوده. الأمر الذي يثبت كون العلم الإلهي هو عين وجود المبدأ الحق وليس زائداً عليه¹.

فالوجود هو العلم، والعلم هو الوجود. وحيث ان العلاقة الوجودية هي علاقة الذات الإلهية بالآخر، لذا تترتب على ذلك مسألتان:

الأولى: وهي ان علم الذات الإلهية بالآخر ينبغي ان لا يستمد مبرره من هذا الآخر، باعتبار ان الأخير مسبق بوجود الذات. وكما قال ابن باجة: ان المبدأ الحق «يعلم الأشياء لا من الأشياء، بل من علمه بذاته الكاملة الوجود»².

الثانية: وهي انه لا بد من حصول تبادل في العلاقة الإدراكية بين الذات الإلهية والآخر، فحالهما كحال المرأتين؛ إحداهما تعكس صورة ما في الأخرى. وعليه سيتركز بحثنا على هذين الوجهين من العلاقة استناداً إلى منطق السنخية، إذ سنتعرف على طبيعة علم الذات الإلهية بالآخر وبالعكس، وذلك كالتالي:

أولاً: الذات والعلم بالآخر

تعتبر مسألة العلم الإلهي من المسائل البارزة التي شهدت الكثير من الآراء المضطربة، لكنها على العموم ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بمنطق الأصل المولد (السنخية). فوفقاً لهذا المنطق ان من اللازم ان تكون الذات الإلهية كل الأشياء، وحينما تعلم هذه الذات نفسها فإنها في الوقت نفسه تعلم الأشياء جميعاً. ومع ان هذه النتيجة لم يُجمع عليها الفلاسفة المسلمون، إلا انها كانت تراود أذهانهم بشكل أو

¹ المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص 858 وما بعدها.

² محمد ابراهيم الفيومي: تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والاندلس، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1417هـ - 1997م، ص 404.

بآخر، وامتدادها التاريخي يصل بنا إلى افلوطين، وربما إلى أرسطو الذي يبدو انه مقتنع بهذا الأمر، وإن كانت عباراته مجملة بهذا الخصوص.

فقد جاء في شرح ثامسيطوس لكتاب حرف اللام ان أرسطو يعتقد بأن الله تعالى لا يعقل الصور الخسيسة، بل يعقل ما هو غاية في الشرف، كما انه لا يمكنه في الطبع ان يعقل الأشياء فرداً فرداً، بل عقله لشيء واحد فقط هو غاية في الفضيلة، وهو المتمثل في ذاته، فيكون عقله للأشياء عبارة عن دفعة واحدة بعقله لذاته، فيكون العقل والمعقول منه واحداً. فالعقل الأول يعقل العالم لأنه إذا عقل ذاته عقل من ذاته انه علة جميع الأشياء ومبدؤها¹.

لكن الأمر عند افلوطين واضح، فهو قد صرح بأن ذات الحق كل الأشياء، لذا كان من الطبيعي ان يكون علمه بذاته هو عين علمه بالأشياء جملة.

مع هذا نجد بعض الدارسين المحدثين من يرى خلاف ذلك. فالاستاذ يوسف كرم قد اعتقد بأن افلوطين ينفي العلم الإلهي بذاته، وكذا الموجودات الصادرة عنه، ويجعل الماهيات المعقولة صوراً في العقل التالي الذي يلزم عن المبدأ الأول².

ولا شك ان هذا الاعتقاد يجانب الصواب، فعلى الأقل إن نصوص افلوطين دالة على ان المبدأ الأول يعقل ذاته ويعلمها، ومن ذلك قوله: ان «الفاعل الأول والعلة القصوى انما هو هوية فقط لا يخالفه شيء من الصفات البتة، ولا يطلق (كل) ولا (كلية) ولا (صورة) عليه.. فالهوية أكثر عموماً من الكل، والكل أكثر عموماً من الصورة.. ولما كان ذاته مكشوفة لذاته، كان عالماً لذاته بذاته، وكان العلم والمعلوم واحداً معاً»³. كذلك فإنه لما كان يرى الحق عين الأشياء فلا بد ان يكون قوله متضمناً للحكم بالعلم بالأشياء في مرحلة ذاته نفسها، رغم ان بعض عباراته قد تدل على ان علمه بالأشياء يأتي فقط عن طريق العقل الذي يليه، مثلما هو قول الفارابييين واتباعهما من الفلاسفة المسلمين. فمثلاً انه قال: «ان العقل هو الأشياء كلها، إلا انه بنوع كلي. فإذا عقل ذاته فقد عقل الأشياء كلها. وإذا القى بصره على ذاته يكون قد أحاط بجميع الأشياء التي دونه، وهذا معنى قول الحكيم: ان الله خلق العقل وبذر فيه جميع الأشياء»⁴.

أما لدى الفلاسفة والعرفاء المسلمين فيلاحظ انهم اختلفوا في طبيعة العلم الإلهي بالأشياء إلى عدد من التصورات، هي تلك التي تعود إلى الفارابييين واتباعهما، وإلى المسلك المشائي كما يمثلها ابن رشد، ومن بعده إلى النهج الإشراقي كما لدى زعيم الإشراق السهروردي، ومن ثم أخيراً إلى النهج الجمعي كما لدى صدر المتألهين الشيرازي ومن سبقه من العرفاء. وكل ذلك سنتعرف عليه كالاتي..

¹ شرح ثامسيطوس لكتاب حرف اللام لأرسطو، ضمن: أرسطو عند العرب، دار القلم، بيروت، ج1، ص20-21.

² يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط، دار الكتاب المصري، الطبعة الأولى، 1946م، ص30.

³ افلوطين عند العرب، نصوص حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، 1955م، ص202.

⁴ افلوطين عند العرب، ص209، كذلك ص32-33.

نظرية الفارابي وطبيعة العلم الإلهي

ثمة عدة خصائص لنظرية الفارابي في العلم الإلهي، فهي من جهة ترى ان هذا العلم هو علم صوري بالأشياء. كذلك فإن هذا العلم لا يكون في عين الذات وانما بعدها. وأيضاً فإن طبيعة هذا العلم نابعة عن نظام السببية، فعلم الحق بذاته يترتب عليه علمه بالأشياء تبعاً لعلاقة العلية.

بل ان نظام الوجود والكون عند الفارابي مرتب ترتيباً سببياً ضمن سلسلة العلة والمعلول، وذلك وفق ما عليه ترتيب العلم الإلهي بالأشياء بعد علمه بذاته¹.

وكذا ان ابن سينا يرى ان المبدأ الأول يعقل ذاته أولاً، فيتربط على ذلك انه يعقل ما دونه من حيث انه علة له، ومن ثم يعقل سائر الأشياء تبعاً لما عليه ترتيب الأشياء ضمن سلسلة العلة والمعلول². ومن حيث كون العلم الإلهي علماً عقلياً غير حسي فإنه لا يعقل الحوادث والجزئيات إلا على نحو كلي.

هكذا ان نظرية الفارابي ترى ان علم الحق بالأشياء هو علم صوري وكلي، لكنه ليس عين علمه بذاته، بل يأتي تالياً له في العقول، أو العقل الذي يليه، وفيه جميع صور الأشياء. وهذا العلم هو عبارة عن الكل في الواحد والكثرة في الوحدة.

فالفارابي يقرر ان علم الحق بالكل يأتي بعد ذاته وبعد علمه بذاته³. وهو بهذا يتحاشى اعتبار ذات الحق عين صور الأشياء، لذلك انه يردّها إلى صفاته المتمثلة بترتيبات العقول التي تليه. وما العلم الإلهي للأشياء إلا العلم بالصور أو العقول اللازمة عن علمه بذاته، حيث ان علمه بها عبارة عن نفس وجودها من دون فرق⁴. وربما بدا على الفارابي مثل هذا التحفظ في قوله: «الأول يعقل ذاته وإن كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها، فإنه إذا عقل ذاته فقد عقل بوجه ما الموجودات كلها»⁵.

وأغلب الظن ان نظرية الفارابي متأثرة ببعض نصوص افلوطين كما في كتاب (اثولوجيا) المنسوب خطأً إلى أرسطو.

¹ انظر رسائل الفارابي التالية: رسالة الفصوص، ضمن الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، تصحيح الشيخ فريد، خ. ديتريشي، طبع في مدينة لينن، ص78. ورسالة الدعاوي القلبية، ضمن رسائل الفارابي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الهند، الطبعة الأولى، 1345هـ - 1926م، ص4. ورسالة التعليقات، ضمن رسائل الفارابي السابقة، ص8.

² ابن سينا: الاشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، طبعة ثانية، القسم الثالث، ص201.

³ كتاب الفصوص، ضمن رسائل الفارابي، ص5.

⁴ رسالة التعليقات، ضمن رسائل الفارابي، ص8.

⁵ الفارابي: السياسة المدنية، حققه وقدم له وعلق عليه فوزي متري نجار، انتشارات الزهراء، ايران، 1408هـ ص34.

محاور النظرية

مما سبق يمكن تحليل نظرية الفارابي إلى ثلاثة محاور كالآتي:

المحور الأول: ان هذه النظرية صورية «ذهنية»، أي انها ترى العلم الإلهي علماً قائماً تبعاً لوجود الصور العقلية، ولا تجيز ان يكون هناك علم آخر كالمشاهدة الإشرافية وما إليها. فإذا ما كان للذات الإلهية ان تعلم بوجود الأشياء الكونية فإنها بحسب هذه النظرية لا بد ان تتعقلها كصور ذهنية، ولا يمكن ان يكون هذا العلم على نحو المشاهدة الفعلية كالذي يحصل عندنا نحن البشر، لانعدام الآلات والحواس في عالم العقول المفارقة، بل وباعتبار ان المشاهدة تقضي إلى ان يكون العلم علماً متغيراً تبعاً لتغير الحوادث الكونية، وهو أمر محال وجوده في ذلك العالم المجرد.

المحور الثاني: ان هذه النظرية لا تُجيز ان يكون العلم الإلهي بالأشياء في كينونة الذات الإلهية نفسها، فهي تقر بالوجود العلمي للأشياء بعد الذات، أي في مرحلة العقل الأول. وابتداء من هذه المرحلة يتناقص الكمال في العلم الصوري للأشياء بصورة مضطربة بحسب ما عليه العقول السماوية من مراتب، فكلما كانت قريبة من العلة الأولى فإنها تكون أكمل صورة وعلماً، وهكذا يتم نظام التنزل بين هذه العقول مرحلة فمرحلة؛ حتى ينتهي أخيراً عند مرتبة العقل الفعال الأخير، وذلك وفق ترتيب علي لا زمني.

إذاً، بحسب هذه النظرية يحال ان تكون الذات الإلهية محلاً للصور، ومبرر ذلك يأتي من الخشية في انثلام الوحدة الإلهية¹. فتكثر الصور في الذات الإلهية يبعث على تكثر هذه الذات. وبالتالي كان لا بد من ان يكون العلم بالصور لازماً عن علمه بذاته، وهذا العلم هو عين ايجادها بلا اختلاف، فلا يمكن أن يتقدم تعقل الصور على وجودها، وإلا فإنه يفضي بها إلى التسلسل².

لكن مع ذلك فإن لابن سينا تردداً في الأمر، وهناك من اتهمه في بعض كتبه (المشرقية) أنه قائل بوجود الصور العلمية في مرحلة الذات الأولى³.

فلا بن سينا نص في (الاشارات والتنبيهات) بيدي فيه ابتداءً ان المبدأ الحق يدرك الأشياء في ذاته، لكنه سرعان ما ينقضه، فهو يقول: «إدراك الأول للأشياء من ذاته

¹ انظر ابن سينا: التعليقات، ص120 و152 و154. وصدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ص98. وملا نظر علي الكيلاني: رسالة تحفه، ضمن رسائل فلسفي، تصحيح وتعليق جلال الدين اشثياني، انتشارات أنجمن اسلامي حكمت وفلسفه ايران، ص419.

² ابن سينا: التعليقات، ص48-49 و149.

³ ابن سينا: الاشارات والتنبيهات/القسم الثاني، ص133-134. وعبد الرحمن الجامي: الدرة الفاخرة، مع انضمام حواشي وشرح لعبد الغفور اللاري مع حكمت عمادية، مؤسسة مطالعات اسلامي، دانشگاه مك گيل، شعبة طهران، 1980م، ص14-18.

في ذاته هو أفضل أنحاء كون الشيء مدرِكاً ومدرَكاً، ويتلوه إدراك الجواهر العقلية للأول بإشراق الأول، ولما بعده من ذاته...».

فعلى الرغم من هذا التصريح في إدراك المبدأ الأول للأشياء في ذاته، إلا انه يعود فيقول في نفس الصفحة: «ولعلك تقول: إن كانت المعقولات لا تتحد بالعقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت، ثم سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء، فليس واحداً حقاً، بل هناك كثرة. فنقول: انه لما كان يعقل ذاته بذاته، ثم يلزم قيوميته عقلاً بذاته لذاته ان يعقل الكثرة؛ جاءت الكثرة لازمة متأخرة، لا داخلية في الذات مقومة، وجاءت أيضاً على الترتيب. وكثرة اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة لا تتلم الوحدة. والأول تعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب، وبسبب ذلك كثرة أسماء. لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته»¹.

المحور الثالث: ان هذه النظرية ترى العلم الإلهي الصوري يتصف بهيئة كلية لكل ما هو جزئي حادث، أي انه عبارة عن علم بالجزئيات على نحو كلي. وسبق للفارابي ان كشف عن كيفية هذا العلم بأن إعتبر المبدأ الأول يعقل الأشخاص أو الجزئيات التي تعود إلى الأنواع الكائنة الحادثة لا من حيث ما هي عليه من أمر شخصاني جزئي، وإلا اقتضى الأمر ان تكون هناك اشارة حسية، والمبدأ الأول منزّه عنها، لذا كان لا بد ان يكون تعقله للأشخاص عبارة عن تعقل كلي يصح حمله على جميع الأشخاص وليس على بعض منها فحسب².

وكذا ما قرره ابن سينا من ان العلم الإلهي للحوادث المتغيرة يحصل على نحو كلي كي لا يستلزم ان يكون هناك علم متغير نتيجة التأثير بالحوادث المعلوم، لذلك فقد صوّر الكيفية بأنه يعلم الأشياء التي لم توجد بعد على أنها لم توجد بعد، ويعرف أوقاتها وأزمنتها، فإذا وجدت لم يتجدد علمه بها، بل هو يعرف كل شخص على وجه كلي معرفة بسيطة، وكذا يعرف وقته الذي يحدث فيه على الوجه الكلي أيضاً، وذلك عن طريق الإدراك الشرطي الصادق بأنه كلما كان كذا فسيحصل كذا في وقت كذا³. لهذا اعتقد ابن سينا ان الحق منزّه عن تعقل الفاسدات والأعدام كالشر والنقص، وإعتبر ان تعقل هذه الأمور لا يكون إلا من خلال سبق حالة القوة على الفعل، وإيد ذلك بالبصير الذي لا يرى الظلمة إلا إذا كان بصيراً بالقوة لا الفعل⁴، وهو ما لا ينطبق على العلم الإلهي.

وبرّر نصير الدين الطوسي مثل هذا العلم الكلي الذي يقول به الفارابي لعلّ لا تعود إلى جهة النقص في المبدأ الأول، بل لكون الأشياء المتغيرة لا تقبل التعقل، وإن

¹ الاشارات والتنبيهات، قسم 3، ص202. كذلك نفس المصدر، القسم الثالث والرابع، طبعة دار المعارف، 1958م، ص714-715.

² الفارابي: رسالة التعليقات، نفس المعطيات السابقة، ص11.

³ ابن سينا: رسالة التعليقات، ص14 و66. كذلك: الاشارات والتنبيهات/ القسم الثالث والرابع، دار المعارف بمصر، 1985م، ص717-720.

⁴ المبدأ والمعاد لابن سينا، ص32.

كانت قابلة للتحسس والتوهم والتخيل، وكل ذلك معدوم لدى الأول¹. وهو ذات التبرير الذي ادلى به الفارابي من قبل.

نقد المحاور

تلك كانت نظرية الفارابي، وقد قلنا ان فيها ثلاثة محاور، الأول انها صورية ذهنية، بمعنى ان العلم الإلهي هو علم صوري. والثاني هو ان العلم الإلهي بالأشياء يقع خارج الذات الإلهية. والثالث هو ان هذا العلم هو علم كلي لا يتعلق بالجزئيات والحوادث بما هي جزئيات وحوادث.

وقد كانت جميع هذه المحاور موضع نقد من قبل الفلاسفة المتأخرين كالذي يتبين أدناه..

1- نقد العلم الشرطي

لو بدأنا أولاً بالمحور الثالث من النظرية، وهو القول بنفي العلم الجزئي، سنلاحظ انه جرت حوله مساجلات وتخريجات عديدة وسط الفلاسفة المتأخرين. فالغزالي اعتبر هذا الأمر أحد ثلاث مسائل كفر القائلين بها، إذ أضاف إليه مسألة الاعتقاد بقدوم العالم وانكار المعاد الجسماني، مثلما جاء في (تهافت الفلاسفة)².

ومن الناحية العلمية رأى الغزالي ان القول بالعلم الكلي دون الجزئي هو أيضاً لا يخلو من إشكال يتعلق بلزوم التعدد في العلم الإلهي من حيث تعدد الأنواع والأجناس.

لكن يمكن القول إن الفارابي وابن سينا ومن اتبعهما حاولوا تدارك هذه المشكلة من التعدد، اعتماداً على نظام الترتيب التسلسلي. فابتداءً هناك العلم الإلهي بالذات، ومن ثم يلزم عنه صورة المعلول الأول، ثم صورة المعلول الثاني لدى الأول، وبعدها صورة المعلول الثالث لدى الثاني.. وهكذا على التتابع حتى ينتهي الأمر إلى العقل الأخير الذي يلزم عنه الصور المتكثرة للعالم الأرضي.

وقد اعتبر الغزالي أن الفلاسفة اضطروا لنفي العلم الإلهي بالغير مطلقاً، احترازاً عن لزوم الكثرة في ذاته، ولكن خالفهم ابن سينا الذي لم ير تناقضاً في الاعتقاد بذلك العلم مع نفي الكثرة عنه كلياً³.

¹ الطوسي: مصارع المصارع، ص135.

² تهافت الفلاسفة، مصدر سابق، ص307-308.

³ المصدر السابق، ص177-179.

وقد صوّب ابن رشد نقد الغزالي لابن سينا في لزوم الكثرة عن العلم الكلي¹.

وهناك من حاول توجيه هذه النظرية مثلما هو الحال مع المحقق الدواني في شرحه للعقائد العضدية، حيث وجّه كلام ابن سينا في هذا الأمر استناداً إلى اعتبار الكلية والجزئية وصفين للإدراك لا للمدرك، فالإدراك بالعقل يسمى كلياً، وبالحواس يسمى جزئياً. لذا كان المعنى هو أن الله يدرك الكليات على نحو من التعقل، كما ويدرك الجزئيات على وجه جزئياتها، غير أن طريق إدراكه لها يختلف عن طريق إدراكنا نحن، ضرورة أنه منزّه عن الحواس والآلات².

كذلك ظن صاحب (المحاكمات) الشيرازي؛ أن ما فهمه الطوسي لرأي ابن سينا في الموضوع ليس سليماً، إذ كان الطوسي يرى أن ابن سينا يمنع أن يكون الحق عالماً بالجزئيات المتغيرة من حيث تغييرها، متصوراً أن علماً كهذا لا يكون إلا بآلات جسمانية حسية تبعث على التغير في ذات العلم.

وقبال ذلك أخذ الشيرازي يوجّه مقصد ابن سينا دون الاضطرار إلى الفهم الأنف الذكر، وهو أن العلم بالجزئيات المتغيرة إنما يكون متغيراً فقط في حالة كونه علماً زمانياً يحضر في زمان دون آخر، خلافاً للعلم المجرد عن الزمان؛ كعلم الأول بالعالم أزلاً وأبداً، حيث لا تغير فيه مطلقاً، باعتبار أن جميع الأزمنة وكذا الأمكنة مطوية عنده وحاضرة لديه بلا بُعد ولا غياب، مما يثبت علمه بالجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة³.

لكن الحق يقال أن مثل هذا التوجيه وما قبله لا يتفق مع ما نصّ عليه ابن سينا في الطبيعة الشرطية الصادقة للعلم الإلهي. فالعلم الشرطي شيء، والعلم بمجريات الواقع شيء آخر، فالإدراك بحسب العلم الشرطي والقائل أنه كلما كان كذا فسيحصل كذا في وقت كذا؛ لا يتطابق مع العلم بمجريات الواقع من حيث أنها مجريات ووقائع جزئية متغيرة.

2- النظرية المشائية ونقد العلم البعدي

أما حول المحور الثاني، والمتعلق بمحل العلم الإلهي بغيره، فيلاحظ أنه أخذ تخريجاً وتوجيهاً من قبل ابن رشد إلى الدرجة التي تم فيها إسقاط فهمه الخاص على رأي ابن سينا. فقد عرفنا أن الفارابيّن حوّلوا العلم الإلهي بالأشياء إلى خارج حضرة الذات الإلهية ابتداءً من المعلول الأول المسمى بالعقل الأول فما بعده. لكن ابن رشد ظن أن ابن سينا أراد أن يقول بأن علم المبدأ الأول بذاته هو عين علمه بغيره، وإن لم

¹ تهافت التهافت، ص343.

² عن: سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، 1971م، ص395.

³ المصدر السابق، ص396.

يتيسر له شرحه وتوضيحه. وعنده ان هذا العلم ليس كلياً كالذي أراد ابن سينا إثباته، إذ ليس فيه قوة مثلما يحصل في العلم الكلي الذي يتحقق فيه العلم للجزئيات بالقوة. كما انه ليس علماً جزئياً، لكون الجزئيات لا نهاية لها، وبالتالي فهي غير قابلة للحصر العلمي.

إذاً، فالعلم الإلهي ليس قائماً على الكلي والجزئي كالذي فينا، ومن ثم لا يمكن إدراك كلفيته. مع هذا فإن ابن رشد يرى ان كل علم مفارق للمادة، ومنه العلم الإلهي، انما يتحد فيه العلمان الكلي والجزئي، فيكون بذلك الأصل والأساس لهذين العلمين الأخيرين، فعندما يفيض على عالما ينقسم إلى كلي وجزئي، رغم أنه ليس هذا ولا ذاك، وإن كان أشبه بالأخير منه إلى العلم الكلي.

ويهدف ابن رشد في رأيه السابق إلى القول بأن العلم الإلهي هو نفس الذات المؤلفة من صور جميع الموجودات المتحدة إتحاداً بسيطاً لا يخلو من كثرة وتفصيل، إذ عقل الذات لنفسها - باعتبارها مجردة - هو عقل جميع الموجودات من دون حيثية أخرى¹، وذلك على شاكلة ما أطلق عليه المتأخرون فيما بعد (بسيط الحقيقة كل الأشياء).

ولا شك ان هذا الاعتقاد هو مما يتفق مع بعض حيثيات مقالة صدر المتألهين كما سنرى. لكن المشكلة التي تعترض مقالة ابن رشد والأرسطيين جميعاً هي تفسير الكيفية التي عليها العلم الإلهي للحوادث المستقبلية. فالمادة في النظر الأرسطي الرشدي منفصلة عن مبدأ الوجود الأول وغريبة عنه. ورغم ان ابن رشد تطرق إلى مشكلة علاقة اليجاد التي تربط المبدأ الأول بالمادة²؛ إلا انه لم يشر إلى إشكالية العلاقة العلمية التي تربطه بها، فضلاً عن علاجها، إذ كيف يمكن التوفيق والموائمة بين العلم القديم من جهة، والمادة خازنة الصور المنفصلة عنه من جهة ثانية؟

إن الخلاف بين النظرية الفارابية والنظرية الأرسطية يتحدد بأن الأولى ترى ان مبدأ الوجود الأول يعلم ذاته، ومن خلال علمه بذاته فإنه يعلم ما يصدر عنه مباشرة. أما لدى النظرية الأرسطية فإن المبدأ الأول لا يعلم إلا ذاته دون أن يعلم أي أمر آخر خارجها، لكنه من حيث علمه بذاته فإنه يعلم جميع الموجودات ضمن عين الذات على أتم وجه وأكمل ترتيب. بل بحسب هذه النظرية أن كل مفارق لا يسعه ان يعلم المعلول الذي يتولد عنه مما هو دونه، لأنه لو علمه لأصبح المعلول علة، لكن العكس صحيح، وهو أن كل معلول مفارق يعلم علته، إلا ان ذلك لا يعني ان يعلم المعلول علته بنفس الدرجة التي فيها تعلم العلة ذاتها. بمعنى ان من هو أقل شرفاً لا يعلم نفس ما يعلمه الأعلى منه شرفاً ورتبة، إذ لو كان الأمر كذلك لأصبح المعلول متحداً مع علته تمام الإتحاد، أي لكانا أمراً واحداً بلا تعدد.

¹ تهافت التهافت، ص 343-345 و 507. كذلك ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1986

1م، ج3، ص1708.

² تهافت التهافت، ص 506-507.

فهذا هو علة قول الفلاسفة الأرسطيين ان مبدأ الوجود الأول لا يعلم إلا ذاته، وإن الذي يليه إنما يعلم الأول ولا يعلم ما دونه لأنه معلول، ولو علمه لعاد المعلول علة. بل واعتقدوا أن علم المبدأ الأول بذاته هو منشأ كونه علة جميع الموجودات، أما ما يعلمه كل عقل من العقول المفارقة الأخرى التي تحت المبدأ الأول فإنه يكون منشأ علة تخليق الموجودات الخاصة بهذا العقل دون تجاوزها¹.

على ذلك فقد حمل ابن رشد بعض المشائين مسؤولية تأويل مذهب أرسطو وتصويره بأنه قائل بأن المبدأ الأول إنما يعلم معلوله بعد علمه بذاته²، وهو الرأي الذي تلتزم به النظرية الفارابية. والصحيح عنده كما اسلفنا هو ان العلة لا تعلم إلا ذاتها، وان المبدأ الأول هو أيضاً لا يعلم إلا ذاته فحسب.

لكن هناك ما يبرر مقالة علم المبدأ الأول بغيره وفقاً للنظريتين الفارابية والارسطية، استناداً إلى المبدأ الفلسفي القائل: (العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول). وهو المبدأ الذي يتكئ على منطق السخية.

فالنظرية الفارابية وفقاً لهذا المبدأ يمكنها تبرير تسلسل العلم والتعقل ابتداءً من مبدأ الوجود الأول فما دونه، حيث ان علمه بذاته عبارة عن علمه بها كعلة، وبالتالي فإنه يعلم المعلول الأول من خلال علمه بذاته، وعلمه بالمعلول الأول يؤدي إلى علمه بالمعلول الثاني، إذ المعلول الأول هو علة أيضاً؛ العلم بها يفضي إلى العلم بمعلولها، وهكذا حتى يكون المبدأ الأول عالماً بالكل من خلال علمه بذاته، وذلك بحسب النظام والتسلسل الرتبي.

كذلك يمكن تبرير النظرية الأرسطية بالحجة السابقة نفسها. فابن رشد يبرر عملية علم المبدأ الأول بما دونه انطلاقاً من كون العلة تعلم معلولها بما تعقل به ذاتها³. فالأول يعلم جميع ما دونه من نظام الأشياء وترتيبها على ما هي عليه، لأن ذاته عبارة عن كل الأشياء على نحو التمام والكمال والترتيب والنظام. فإدراك الأول لذاته هو إدراكه لهذا النظام والترتيب، وبالتالي فهو في حد ذاته عبارة عن إدراك الأشياء التي دونه.

لذا فبحسب النظرية الأرسطية ان الاتكاء على المبدأ الفلسفي الأنف الذكر لا يلزم عنه العلم الخارجي، أي علم الذات بالموضوع على نحو التقابل بين الذات والخارج، وهو خلاف تصور النظرية الفارابية.

وبلا شك إن المبدأ الفلسفي (العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول) يدعو إلى خطأ ما تتمسك به النظرية الفارابية، إذ لا بد من الاعتراف بأن مبدأ الوجود الأول هو كل الأشياء بترتيبها وتنظيمها، إذا ما اردنا تصحيح العلم الإلهي بغيره من الموجودات،

¹ تهافت التهافت، ص 217-218.

² المصدر السابق، ص 205-206.

³ تفسير ما بعد الطبيعة، ج 3، ص 1707-1708.

فلا مبرر لهذا العلم إن لم تكن العلة تحمل في ذاتها كل ما في المعلول من وجود على نحو الكمال والتمام. وبه لا يعقل استثناء المبدأ الأول من هذا المضمون؛ طالما تم الاعتراف بكونه علة لغيره من الموجودات، وبالتالي فهو يحمل كل ما في دونه من المعلولات على النحو الأتم.

وكما قال بعض المحققين المتأخرين: «إن وجود المعلول لما كان رشح وجود العلة وفيضاً منه، فكان الوجود قد زاد عليه وفاض على غيره، فوجودات جميع الموجودات على كثرتها كأنها مجتمعة بعنوان الوحدة في الوجود ما هو علة لها حقيقة، وهذا هو المسمى عندهم بالوجود الجمعي، فهو عين جميع الموجودات الفائضة عنه المترشحة منه، فالعلم به علم بالجميع على الاجمال، فوجود العلة هو صورة الجميع، لكن بلا كثرة في ذاته تعالى. وهذا أحد معاني كلام المعلم الثاني: (هو الكل في وحدة)»¹.

أما النظرية الأرسطية فهي وإن أمكن تبريرها وفقاً للمبدأ الفلسفي الأنف الذكر، لكن من الواضح انها تجابه مشكلتين:

الأولى:

وهي ان النظرية الأرسطية، متمثلة بإبن رشد، تفضي إلى المقالة الصوفية الشخصية التي تقر بأنه ليس في العين موجود غير الله. ذلك انها تحيل أن تعلم العلة معلولها، بمبرر أن هذا العلم يفضي إلى إتحادهما أو انقلاب المعلول إلى العلة، إذ لا شيء يعلمه المفارق إلا ويتحد به لعدم وجود المادة المانعة من الإتحاد. إلا ان هذا المحذور هو بعينه يصدق على ما اختارته النظرية الأرسطية. فوفقاً لها أن المعلول هو الذي يعلم العلة من دون عكس، وعلمه لها هو عين ذاته من دون اختلاف، وذلك لنفس الاعتبار من إتحاد العالم بالمعلوم، أو العاقل بالمعقول.

صحيح أن من الممكن الإجابة عن ذلك بأن ما يعلمه المعلول من علته انما هو بحسب رتبته من الوجود الناقص مقارنة بالعلة، فهو بالتالي لا يمكنه ان يعلم ذاتها بالتمام والكمال، وإلا فإنه ينقلب فيكون عينها وهو مستحيل بحسب (القوانين الحكمية). لكن مع هذا فإن الجانب الذي يتم فيه العلم والتعقل يفضي إلى الإتحاد الشخصي كالذي عليه مذهب الصوفية.

فمثلاً حول العلاقة بين المبدأ الأول والمعلول الصادر عنه، ان هذا الأخير يعلم من المبدأ الأول بحسب ما عليه من الرتبة الوجودية، وبالتالي فإنه لا يمكنه ان يعقل ويعلم المبدأ بتمامه وكماله، وانما يعلم شيئاً منه دون آخر، لكنه من حيث علمه بالشيء الأول فإنه يتحد به دون الآخر، الأمر الذي يفضي إلى ان يصبح جزء من الأول معلوم، وجزء آخر منه غير معلوم، وبجزئه المعلوم هو نفس المعلول لاتحاد العالم

¹ تحفه، ص 247-248.

بالمعلوم والعاقل بالمعقول، وهذا يعني ان المعلول قد أصبح جزءاً من المبدأ الأول وليس خارجاً عنه.

وهكذا الأمر مع كل معلول مفارق بالنسبة لعلاقته بعقله، حيث يصبح كل معلول جزءاً من عقله، وبالتالي يمكن القول إن الأمر يفضي إلى عدم وجود شيء خارج الذات الإلهية، وكل ما نعهده شيئاً وموضوعاً إنما هو متضمن ضمن هذه الذات الشخصية الشاملة، كالذي تؤكد عليه الصوفية في مقالاتها عن وحدة الوجود الشخصية، مما لا يتناسب واطروحة ابن رشد وغيره من الفلاسفة الأرسطيين.

بل ان هذا الأمر ينطبق أيضاً على النظرية الفارابية وجميع النظريات التي تسلم بأن ايجاد العاقل لشيء آخر هو نفس تعقله له، وكذا العكس، حيث فعل التعقل هو ذاته فعل الایجاد، استناداً إلى اتحاد العاقل بالمعقول، فمن المحال في الكائنين المتحدین ان يتغايرا إلا بالاعتبار.

الثانية:

وهي ان العلم الذي نتحدث عنه النظرية الأرسطية هو علم مغلق على الذات، وذلك في جميع المفارقات وعلى رأسها مبدأ الوجود الأول، إذ كيف يتسنى للذات الإلهية وغيرها من الذوات المفارقة ان تعرف بأن لها معلولاً خارجاً عن ذاتها، بل وانه على شاكلتها؟ فهذه المعرفة لا تخضع إلى تبرير المبدأ الفلسفي (العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول).

ويمكن القول إن النظرية الأرسطية يمكنها ان تؤكد إدراك العلة لمعلولها وذلك بما تحمله من صورة المعلول في ذاتها، فإدراكها للمعلول إنما هو بحسب (ذاتها) من دون ان يكون لها علم به (في ذاته). فإدراكها للآخر (المعلول) ليس إدراكاً له على أنه «آخر»، بل إدراكها له من حيث هو عين ذاتها ولو على نحو التمام والكمال، أي أن المدرك متحد مع المدرك، وان العلة لا ترى غير ما في نفسها من صورة المعلول، ولا يظهر أمامها ما نطلق عليه «الآخر». فهي بالتالي تجهل حقيقة هذا «الآخر» إن كان له وجود مستقل عنها أم لا.

وبالتالي فنحن أمام شبهة شبيهة بتلك التي أراد باركلي ان يوقعنا في فخها، وهو ان إدراكنا للآخر لا يستلزم وجود الأخير خارجاً عن ذاتنا، فكل ما هو موجود لا يتجاوز ذاتنا المدركة وإدراكاتها المباشرة، ولو عُدمت الذات المدركة لما كان هناك وجود قط.

وكما ينطبق هذا على إدراك العلة للمعلول، حيث إن العلة لا تدرك المعلول كشيء مستقل، بل تدركه بما تحمل له من صورة في ذاتها كما قدمنا، فكذلك يمكن القول من الناحية العكسية ان إدراك المعلول لعقله لا يعني انه يعي استقلالها عنه، إنما هذا الإدراك هو عين ذات المعلول بلا اختلاف، فكيف يمكنه ان يعي انها مستقلة عنه

وأنها أكمل وأتم منه، بل وجاء على شاكلتها؟ فكل ذلك ما لا سبيل إليه، لأن علمه بها يتمثل في صورتها في ذاته.

ولا يشفع في الأمر ما تراه النظرية الأرسطية من كون المعلول محض الإضافة أو التعلق بعلة¹. كما ان رأي ابن رشد في كون المعلول يعلم من ذاته معنى مضافاً إلى علة²؛ يحتاج إلى دليل خاص غير ما هو مطروح. فكل ما يمكن ان يقال هو ان علمه بذات العلة مرتد إلى علمه بذاته، وهو أمر لا يبرر العلم بما هي في ذاتها، ولا كونها مستقلة عنه، ولا انه محض التعلق لعدم انفصاله عنها، ولا انه جاء شبيهاً بها أو على نسخها.

هكذا يفضي الأمر إلى أن تكون الموجودات عبارة عن ذرات روحية «مونادات» مغلقة الإدراك؛ لا يعرف كل منها ما يدور حولها. فلا العلة بإمكانها أن تعرف طبيعة معلولها، ولا حتى تعرف أنها علة لغيرها، وكذا الحال مع المعلول، فهو أيضاً لا يعرف طبيعة علة، ولا كونه معلولاً أو محض إضافة تعلقية. فالإدراك يظل إدراكاً استبطانياً ذاتياً محضاً، فلا يعرف أحد أصله ولا ما يلزم عنه. وهنا تأتي أهمية نظرية الإشراق النوري للسهروردي في حل هذه المشكلة والقضاء على تلك الثغرة، وذلك من خلال نفي العلم الصوري برمته، أو باضافة علم آخر إليه كالذي سعى إليه صدر المتألهين على ما سنرى.

3- النظرية الإشراقية ونقد العلم الصوري

يبقى لدينا المحور الأول من النظرية الفارابية، والقائل بالعلم الصوري. فالملاحظ ان هذه الفكرة قد تعرضت لنقد جذري من قبل شيخ الإشراق السهروردي.

فقد رأى هذا الفيلسوف العارف ان المبدأ الأول مستغن عن الصور العلمية المشائية، حيث له «الإشراق والتسلط المطلق فلا يعزب عنه شيء، والأمور الماضية والمستقبلية مما صورها تثبت عند المدبرات السماوية حاضرة له؛ لأن له الإحاطة والإشراق على حامل تلك الصور، وكذا للمبادئ العقلية، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض.. وفي الجملة؛ الأول محيط بجميع الأشياء من دون حاجة له إلى صورة وفكرة وتغير.. وعلمه وبصره واحد»³.

وقد أيد صدر المتألهين ما قاله السهروردي وأعاب على نظرية العلم الصوري لكونها عارية عن الشهود العيني الإشراقي، سواء بالنسبة للابداعيات أو الفاسدات، وعجب من المحقق نصير الدين الطوسي كيف لم يلتفت إلى ضرورة انكشاف جميع

¹ تهافت التهافت، ص338.

² المصدر السابق، ص204.

³ المشارع والمطارحات، نفس المعطيات السابقة، ص487-488.

الأشياء الصادرة عنه بذواتها، إذ اقتصر على انكشاف العقول والصور العقلية للأشياء الكلية والجزئية، وجعل الصور القائمة بالجواهر العقلية منطاً لعلمه بالماديات.

وبرأي صدر المتألهين ان العلم إذا كان عين الایجاد، والمعلوم عين المعلول، فإنه لا حاجة في صدوره عن الفاعل إلى علم صوري سابق، بل علمه للأشياء يكون عين حضورها بأنفسها لا بحصول صور ذهنية مطابقة لها.

لذا إعتبر نظرية ابن سينا تفضي إلى ان يصدر الكثير عن الواحد، لأن المعلول الأول إذا كان صدوره عن المبدأ الأول مشروطاً بسبق صورته؛ فسيلزم ان تكون الصورة الأولى علّة لحصول اللازم المباین ولحصول صورة أخرى، فيفضي بالحق إلى ان يفعل فعلين مختلفين باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة¹.

لكن - والحق يقال - ان هذا النقد غير وارد على نظرية الفارابيین، لأنهما يعدان العلم الإلهي بالعقول هو عين ایجادها، دون ان يكون هناك سبق لصورها على وجودها.

يبقى ان نقول: إنه إذا كان عيب نظرية الفارابيین هو انها عارية عن الشهود العيني، ففي القبال ان النقص الذي تعاني منه نظرية السهروردي هو انها قد تخلت عن العلم الصوري كلياً، مع ان هذا العلم هو مما يفترضه منطق السنخية الذي يبرر كون المبدأ الأول يحمل كمالات جميع الأشياء. وعليه جاءت أهمية نظرية صدر المتألهين التي أكدت على ضرورة إثبات العلمين الصوري والإشراقي، كالذي يتبين كالتالي..

4- نظرية الجمع بين العلمين

لقد ذهب صدر المتألهين إلى أن الذات الإلهية عبارة عن صور الأشياء كلها، وهو بذلك يتفق مع النظرية المشائية لابن رشد. لكنه مع هذا لم يرَ هناك شيئاً مستقلاً ومنفصلاً عن تلك الذات كالمادة أو الهيولى. الأمر الذي يتسق ومنطق السنخية في العلاقة التي تربط العلم الإلهي بالحوادث الصورية الجارية في المادة، دون ان يقتضي ذلك تغير العلم تبعاً للحوادث المتغيرة. كما لم يتوقف عند هذا العلم، بل أضاف إليه ذلك المسمى بالعلم الشهودي الحضورى أو الإشراقي، فتصبح الأشياء حاضرة مشهودة لدى المبدأ الحق دون أن تفارقه أزلاً وأبداً. مما يعني لزوم أن يكون حدوثها وغيابها أمراً نسبياً يخفي حقيقة كونها ثابتة الوجود، الأمر الذي يجد تبريره ضمن نفس المنطق من السنخية.

¹ صدر المتألهين: شرح الهداية الاثيرية، ص323-325. والمبدأ والمعاد، ص101 و104-106.

وتتضمن هذه النظرية العلمين السوري والشهودي، والتي تعود إلى العرفاء، كما أقرّ بذلك صدر المتألهين وإعتبرها موافقة للقوانين الحكمية¹. بل انها تحمل ثلاثة أنواع من العلم الإلهي كالتالي:

فهناك علم صوري سابق لوجود الأشياء، إذ يكون إدراكها في مرتبة الذات الإلهية قبل وجود الأشياء، وهو علم اجمالي محض يعبر عن عين الذات الإلهية تبعاً لمقولة (بسيط الحقيقة كل الأشياء)، مما يعني انه أعلى مراتب الإدراك وأكملها².

كما هناك علم صوري ثان مفصل يأتي بعد الذات الإلهية، وهو ما يُعرف بالعلم بالأعيان الثابتة التي تلزم عن صفاته الخاصة، حيث انها في الذات الإلهية مجملة، لكنها تنفصل بعد هذه الذات. فعلاقة هذه الأخيرة بالأعيان علاقة وحدة بكثرة، فكلها مشهودة لدى الذات الإلهية رغم أنها تعتبر معدومة³.

وسبق للعارف حيدر الأملي أن أشار إلى كلا هذين العلمين، فصوّر العلم الإلهي بأنه علاقة مجملة للأعيان الثابتة بالذات الأحدية، شبيه بعلاقة الشجرة بالنواة.

فالشؤون الذاتية والحقائق الأزلية أو الأعيان الثابتة المجملة انما وجودها في الذات الأحدية كوجود الشجرة في النواة، وحيث ان الشجرة لا تنفك عن النواة، فإن النواة إذا صارت عالمة بذاتها فقد صارت عالمة بجميع كمالاتها الشجرية من الأغصان والأوراق والأزهار والثمار وغيرها. وكذا هو الحال في العلاقة بين الحق ومعلوماته، فالعلم بالأعيان الثابتة هو نفسه عبارة عن العلم بالذات الإلهية، فإذا صار الحق عالماً بذاته فقد صار عالماً بجميع الذوات والحقائق المكونة مجملاً في ذاته المعبر عنها بالحضرة الأحدية. ومن ثم يكون ظهورها تفصيلاً في الحضرة الربوبية التي تتأخر عنها تأخراً ذاتياً⁴.

وبالتالي، فالعلم والأعيان بكثرتها المجملة هي عين الذات الأحدية من غير اختلاف.

وللعارف القيصري بيان للعلم الشمولي بعد الذات الإلهية شبيه بذلك الذي يتحدث عنه الفارابي، حيث يرى ان الصور التي يشتمل عليها العقل الأول اجمالاً والنفس الكلية تفصيلاً عبارة عن حقائق الأشياء، فافاضة المبدأ الأول عليهما بتلك الصور عبارة عن ايجاد تلك الحقائق فيهما، وكل ما في الخارج من الحقائق هي كالظلال لتلك الصور، إذ تظهر في الخارج بواسطة ظهورها فيهما أولاً، ويحصل لهما العلم بها بعين تلك الصور الفائضة عليهما وليس بالصور المنتزعة من الخارج. على ان تلك الحقائق هي عين حقيقة العقل الأول، بل عين كل عالم بها بحسب الوجود

¹ الأسفار، ج6، ص284.

² رسالة تحفه، مصدر سابق، ص256 و251. ومفاتيح الغيب، ص270.

³ الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج1، ص217.

⁴ الأملي: جامع الأسرار، ص180-181. ونقد النقود، ص684.

المحض، وإن كانت من حيث تعييناتها ومعلوماتها تكون غيرها، باعتبار أن الحقائق كلها راجعة إلى الوجود المطلق بحسب الحقيقة، فكل منها عين الآخر باعتبار الوجود، وإن كانت متغايرة بالتعينات¹.

كذلك هناك علم ثالث شهودي يأتي بعد الذات الإلهية. فهو عبارة عن ذلك الذي له علاقة حضورية بالموضوعات الخارجية التي تقابل الذات مباشرة، لذلك كان هذا العلم علماً تفصيلياً يمثل عين وجود الأشياء لا صورها².

فعند صدر المتألهين أن العلم الصوري لا يمنع العلم الآخر المستلزم عن العلم بالذات، فكونه تعالى علة لغيره يبعث على أن يكون عالماً بمعلوماته على نحو الوجود الذي حصلت منه؛ لا بمجرد صورها أو ماهياتها من حيث هي مع قطع النظر عن خصوص وجوداتها³.

وهو في تفسيره لسورة البقرة إعتبر أن علم الحق بالأشياء علماً، أحدهما عين ذاته وهو العلم المجمل، والآخر علم مفصل عبارة عن صورة كل واحدة من الحقائق الإمكانية؛ سواء كانت مقارنة لذاته كما عليه الفارابي، أو مباينة عنه كما عليه الإشرافيون وغيرهم، أو غير زائدة على أسمائه وصفاته كالذي يراه العرفاء⁴.

نقد النظرية

كانت تلك هي طريقة العرفاء في العلم الإلهي كما أبرزها صدر المتألهين. وهي بدورها تواجه نوعين من المشاكل، أحدهما يتعلق بإثبات إحدى القواعد الأساسية التي يتعين من خلالها العلم الصوري الإلهي بالأشياء، وهي قاعدة (بسيط الحقيقة كل الأشياء)، والآخر له علاقة بتحديد العلم الإلهي بالشكلين الصوري والشهودي، وذلك كالآتي:

أ- مشكلة العلم الصوري وقاعدة بسيط الحقيقة

سبق أن عرفنا بأن علم المبدأ الحق بذاته لدى صدر المتألهين يمثل علمه المجمل بالأشياء جميعاً. وهو تحديد يتوقف على صدق قاعدة (بسيط الحقيقة كل الأشياء)، والتي بدورها تتوقف على صدق أمرين مجتمعين: أحدهما منطق السنخية، إذ ما لم تثبت هذه الأخيرة لا يثبت كل ما انبنى عليها؛ بما في ذلك العلم المجمل للأشياء الذي

¹ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص72.

² الشواهد الربوبية، ص52. والمبدأ والمعاد، ص491.

³ شرح الهداية الاثريية، ص323.

⁴ تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج3، ص373-374.

يمثل عين العلم بالذات. والآخر الوجود بمعناه الفعلي، حيث انه دال على البساطة دون التركيب.

إذاً، يمكن إنتزاع قاعدة (بسيط الحقيقة كل الأشياء) عبر منطق السنخية مضافاً إلى حقيقة الوجود البحت، حيث لا بد من افتراض ان الأصل الأول بسيط الذات رغم انه يشتمل على كل شيء. فمن حيث انه محض الوجود يثبت كونه بسيطاً، ومن حيث منطق السنخية يثبت كونه كل الأشياء. لكن المشكلة هي ان حضور السنخية يغيب عنصر البساطة، كما ان حضور الوجود البحت يغيب الكثرة أو كلية الأشياء. فبين الأمرين شيء من التعارض، وان إثبات أحدهما لا يمهد السبيل للآخر، وبالتالي فإن القول بأن الحق بسيط الحقيقة لا يعني انه كل شيء، والقول بأنه كل شيء لا يعني انه بسيط الحقيقة.

وحول الأمر الأول، فمن العجب والغرابة أن يمنع الفلاسفة المسلمون الأوائل وجود الكثرة المجملة في ذات الحق واضطروا لأجل تصحيح العلم الإلهي ان يحولوا الصور والكثرة إلى المعلول الأول كي لا يلزم التركيب وحلول الأشياء في ذاته تعالى، رغم انهم سلموا بمنطق السنخية وما تقضي إليه من قضايا عديدة؛ كقاعدة العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وقاعدة الإمكان الأشرف ونظرية الفيض وغيرها من القضايا الفلسفية الأخرى.

أما الأمر الآخر، وهو المتعلق ببساطة حقيقة الذات الإلهية، فهو الذي أخذ به أولئك الفلاسفة، مما يعني انهم كانوا يدركون استحالة الجمع بين القول بوجود الكثرة العلمية في الذات الإلهية وبين اعتبار حقيقة هذه الذات بسيطة، أو انهم كانوا يتصورون ان ذلك يبعث على التناقض. وعليه فقد وافقوا على الثاني ومنعوا الأول. الأمر الذي خالفهم عليه ابن رشد، إذ اعلن صراحة ولأول مرة بوجود الكثرة العلمية في ذات الحق تعويلاً على اعتبارها كل الأشياء، وكذا الحال مع الصوفية أيضاً¹، فهم عدوا المبدأ الأول واحداً يحمل في ذاته تلك الكثرة المجملة، وصح عندهم انه الواحد الكثير، مما يتفق مع منطق السنخية.

لكن السؤال المطروح هو كيف يمكن الجمع بين البساطة وحمل الكثرة أو الكل كما تفترضه قاعدة (بسيط الحقيقة كل الأشياء)؟ ذلك ان هذا الجمع يوحى بالتناقض، إذ كيف يمكن التوفيق بين قبول وجود الكثرة في ذات الحق وبين اعتبار هذه الذات عقلاً واحداً بسيطاً من دون تكثر ولا تركيب؟ فهذا التناقض الظاهر هو ما فر منه الفارابيان فاختارا طريقهما بانكار الكثرة في الذات حفاظاً على بساطتها ووحدتها.

لذلك إعتبرت القاعدة المذكورة من الأمور الغامضة وغير المتقنة لدى الفلاسفة، وهو ما جعل صدر المتألهين لا يعترف لأحد قبله بمخالفة الحظ في ان يتيسر له فهمها وتحصيلها، فقال بهذا الصدد: «اعلم ان كون ذاته عقلاً بسيطاً هو كل الأشياء

¹ نعتقد ان رسالة ابن سينا (العرشية) تتضمن اعتبار المبدأ الحق كل الأشياء، وان علمه بها يأتي من حيث علمه بذاته، وإن لم يصرح بذلك، بدلالة انه يعد ذات الحق مرة ترى فيها الممكنات كالذي سيأتينا ذكره فيما بعد.

أمر حق لطيف غامض، لكن لغموضه لم يتيسر لأحد من فلاسفة الإسلام وغيرهم - حتى الشيخ الرئيس - تحصيله واتقانه على ما هو عليه، إذ تحصيل مثله لا يمكن إلا بقوة المكاشفة مع قوة البحث الشديد، والباحث إذا لم يكن له ذوق تام وكشف صحيح، لم يمكنه الوصول إلى ملاحظة أحوال الحقائق الوجودية، وأكثر هؤلاء القوم مدار بحثهم وتفتيشهم على أحكام المفهومات الكلية، وهي موضوعات علومهم دون الإننيات الوجودية، ولهذا إذا وصلت نوبة بحثهم إلى مثل هذا المقام ظهر منهم القصور والتلجلج والتجمع في الكلام»¹.

مع هذا فقد جرى إثبات تلك القاعدة ببعض الطرق الغربية التي لا تشبع ولا تغني من جوع، كطريقة نفي التركيب وعدم التناقض. إذ حاول صدر المتألهين إثبات أن نفي تلك القضية يفضي بالذات إلى التركيب والخلط بين الواجب والممكن، فلو لم يكن الواجب وجوداً لكل شيء فإنه لا يكون بسيط الذات ولا محض الوجود، بل يصبح وجوداً لبعض الأشياء وعدمياً للبعض الآخر، فيلزم منه التركيب والخلط بين الواجب والممكن. وتوضيح ذلك أنه إذا فرضنا بسيطاً ك (ج) مثلاً، وقلنا أن (ج) ليس هو (ب)؛ فإن حيثية كونه (ج) هي غير حيثية كونه ليس (ب)، إذ لو كان ذلك الإيجاب وهذا السلب أمراً واحداً للزم من مفهوم الإنسان - مثلاً - أن يعقل مفهوم كونه ليس بفرس، أو ما شابه ذلك، وهو واضح البطلان، فعلم بذلك أن كل موجود سلب عنه أمر وجودي فهو ليس بسيط الحقيقة، بل ذاته مركبة من جهتين، جهة بها هو كذا، وجهة بها هو ليس كذا، وبالتالي فبعكس النقيض يصبح من الضروري أن يكون بسيط الحقيقة كل الأشياء².

كما حاول هذا الفيلسوف أن يستدل - أيضاً - على تلك القاعدة من خلال عدم التناقض بنفس صورة ذلك البرهان، فإعتبر أن السر في عدم اعتبار حيثية كون الشيء (ج) هي نفس حيثية كونه ليس بـ (ب)؛ هو لاستحالة اجتماع الوجود والعدم في أمر واحد، فالشيء الواحد لا يمكن أن يكون مصداقاً للوجود والعدم من جهة واحدة، وعليه لو كان (ج) بسيط الحقيقة لكان من الضروري أن يكون عين (ب) و(م) و(ق) الخ... فسلب بعض هذه الأشياء عنه يفضي به إلى التناقض لاجتماع الوجود والعدم³.

وفي هذه الحالة نجد جواباً على الإشكال الذي قد يرد، وهو أنه لم لا يكون سلب الأمر العدمي أيضاً مما يفضي بالمبدأ الحق إلى التركيب؟ فحيثية كونه كذا هي كذلك غير حيثية كونه ليس كذا على النحو العدمي، لذا يستلزم أن يكون المبدأ الحق مركباً بهذا الاعتبار، فيبطل البرهان بذلك.

¹ الأسفار، ج6، ص239.

² صدر المتألهين: أسرار الآيات، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي، انتشارات انجمن اسلامي حكمت وفلسفه ايران، 1402 هـ، ص37. وعرضيه، تصحيح وترجمة فارسية بقلم غلام حسين آهني، كتابفروشي شهريار، اصفهان، 1341 هـ، ص221. كذلك: شرح رسالة المشاعر، مصدر سابق، ص236-241.

³ ملا علي نوري: رسالة بسيط الحقيقة كل الأشياء، ضمن رسائل فلسفي، تعليق وتصحيح جلال الدين اشتياني، انتشارات انجمن اسلامي حكمت وفلسفه ايران، ص9-10.

والجواب هو ان نفس سلب الأمر العدمي يعتبر إثباتاً للأمر الوجودي، حيث ان سلب السلب وجود، لذا يتعين كون بسيط الحقيقة هو عين السلب لكل العدم، وذلك بنفس الحيثية التي يمثل فيها كل الوجود.

غير ان الاشكال الحقيقي هو ان ذلك البرهان ملفق من قضيتين متفاوتتين في نفس الأمر أو الحقيقة، إحداهما تعبر عن حقيقة الشيء بما هي، وذلك حين نصفه بأنه ذو حيثية كذا، والأخرى خارجية لا تعبر عن تلك بما هي هي بأي نحو، بل انها منتزعة عقلاً ومضافة إلى غيرها خلاف الأولى التي يرجع إليها مدار الحكم من دون تناقض ولا تركيب، وإلا كان التناقض يصدق على كل فرد من الممكنات عند تعريفه بحيثية مع سلب الحثيات الخارجية الأخرى عنه.

وبالتالي فإن ما فعله ملا صدرا هو انه اصطنع قضية خارجية و اضافها إلى القضية الحقيقية ليصور التناقض الحاصل بينهما، في حين إن النتيجة التي خرج بها هي في حد ذاتها لا تدل على إثبات البساطة، وانما تنفيها كلياً، لأن البسيط لا يمكن ان يجتمع مع وجود الكثرة إذا ما اعتبر بسيطاً من كافة الحثيات والجهات، فحيثية كونه (ب) هي ليست حيثية كونه (ج) أو (م) أو (ق) الخ. فهذه حثيات وجودية كثيرة تتنافى مع المقدمة التي افترضها وهي وجود حيثية واحدة، بحيث عنده انها تقضي إلى التناقض عندما يجتمع فيها الأمر الوجودي مع الأمر العدمي السلبي. فالذي أراده صدر المتألهين هو إثبات وجود حثيات كثيرة مع افتراض وجود حيثية واحدة، رغم ان هذا السلوك ينطوي على التناقض.

على انه لو صدق البرهان السابق لكانت مقالة الصوفية أحق بذلك من الإشرافيين، فاعتبار الحق كل الأشياء على الوجه الرفيع؛ لا يخلو من سلب يخص الوجودات الناقصة المتمثلة بالممكنات، فيفضي بحسب البرهان إلى التركيب والتناقض، خلافاً للمتبنى الصوفي، ففيه يصبح المولى عين كل شيء حقيقة من دون سلب شيء عنه اطلاقاً.

ولو قيل ان سلب الوجودات الناقصة عن المبدأ الحق هو بعينه يمثل إثباتاً للوجود والكمال باعتبارها ناقصة ومشوبة بالعدم، كما جاء عن الأخوند النوري¹؛ لقلنا بالنيابة عن أهل التصوف ان هذا النقص والعدم لا يكون إلا باعتبار التعينات المقيدة، أما مع الاطلاق وعدم التقييد فلا تعتبر ناقصة ولا عدمية، بل انها عين الوجود والكمال.

أو كما قال العارف حيدر الأملي بأن الفقر والاحتياج في الوجود الحق لا يدل على النقص إلا إذا كان بالنسبة للغير، وحيث انه لا وجود لغير الحق، وان مظاهره ليست مغايرة له، فلا حاجة ولا فقر إلا لذاته، وبالتالي فليس هناك من نقص البتة².

¹ رسالة بسيط الحقيقة، ص11.

² نقد النقود، مصدر سابق، ص679.

والواقع ان من غير الممكن الجمع بين بساطة المبدأ الحق وبين إثبات كونه كل الأشياء، إذ ذلك ما يبعث على التناقض. بل ان منطق السنخية يستلزم نفي البساطة وإثبات التركيب أو الكثرة في وحدة ذلك المبدأ. وإن كان هذا لا يعني القول بتعدد القدماء مثلما ظن السيد الرشتي الذي أنكر وجود الكثرة في ذات الحق باعتبارها تؤدي إلى التركيب والتعدد. ونقل انه ناظر بعض المتفلسفين حول تلك الشبهة فأجابه المناظر بأن وجود تلك الكثرة لا تضر في وحدة الذات ان كانت قديمة بتفاصيلها ما دامت غير مستقلة¹. وبالفعل فإن عدم استقلالها دال على نفي التعدد في القدماء، ولكنه لا يدل على نفي الكثرة أو التركيب. لذلك يصدق قول بعض شارحي (فصوص الحكم) عندما اعتبر تلك الكثرة لا تتنافى مع الوحدة، بل لدى العرفاء يصح القول: هو الواحد وهو الكثير²، فتلك الكثرة ما هي إلا عين الحق من حيث الحقيقة والوجود، وان كانت غيره من حيث التعيين والتقيد³. فهو الواحد الكثير، وهو الفرد المركب، بلا تعدد في القدماء.

ب - مشاكل أخرى حول النظرية

لا شك ان هناك اشكالات عديدة واجهت النظرية السابقة التي جمعت بين العلمين الصوري والشهودي، أهمها ما يلي:

1- ما ذكره المحقق البهائي وتبعه المدقق الخوانساري من ان علم الحق تعالى لما كان عين ذاته، وحيث ان ذاته مجهولة الكنه، فإن علمه لا بد ان يكون مجهولاً، فكيف يُنص على كلفيته؟

وقد أجاب الحكيم الكيلاني بما خلاصته ان الفلاسفة لا يدعون معرفة كيفية علمه الاجمالي الذي يمثل عين الذات، فمن المسلّم به انه ليس معلوماً لأحد، وانما ينحصر النزاع فقط حول كيفية علمه التفصيلي بالأشياء، وهو ما يأتي بعد مرتبة الذات⁴.

لكن من الواضح ان هذا الجواب غير صحيح، إذ الفلاسفة لا يخفون أمر كيفية علمه الاجمالي المتمثل في عين الذات، سواء بالتنصيص أو الادعاء، كما هو الحال مع صدر المتألهين الذي ادعى معرفة ذلك ولم يصرح به كاملاً في (الشواهد الربوبية)، معتذراً عنه لجهة غموضه وعسره على أكثر الأفهام، فقال بهذا الصدد: «ولا أرى في التنصيص عليه مصلحة لغموضه وعسر إدراكه على أكثر الأفهام، ولكنني أشير إليه إشارة يهتدي بها إليه من وفق له وخلق له، وهو ان ذاته تعالى في

¹ كاظم الرشتي: شرح آية الكرسي، طبعة حجرية قديمة، ص74.

² عبد الرحمن الجامي: الدرة الفاخرة، مصدر سابق، ص18-19.

³ الأسفار، ج6، ص262.

⁴ لاحظ: تحفه، ص267.

مرتبة ذاته مظهر جميع صفاته وأسمائه كلها وهي أيضاً (مجلاة) يرى بها وفيها صور جميع الممكنات من غير حلول ولا إتحاد»¹.

لكنه في (أسرار الآيات) إعتبر ان العارفين إذا ما اجتازوا عالم الروح ومن ثم فنوا بسطوات الجلال عن أنانية وجودهم ووصلوا إلى لجة بحر الحقيقة؛ كوشفوا بهوية الحق تعالى، وإذا استغرقوا في بحر الهوية الأحدية وبقوا ببقاء الألوهية عرفوا الله بالله، وعرفوا به كل شيء².

ورغم ان الفلاسفة يصرحون أحياناً بكون الذات الإلهية مجهولة لا تعلم، إلا ان اعتبارها تمام الأشياء تبعاً لمنطق السنخية أو قاعدة (بسيط الحقيقة كل الأشياء) يجعل منها حقيقة معلومة على نحو الاجمال من غير إحاطة.

لهذا فإن إدراك الأشياء يعبر في حد ذاته عن إدراك للمبدأ الحق وإن لم نشعر³. ناهيك عما يدعى فيه من مكاشفة هويته ومشاهدة ذاته عيناً عبر ارتفاع الحجب النورية والظلمانية عن العرفاء الكاملين⁴.

2- كما قد يقال ان وجود حوادث غير متناهية يقتضي ان يرافقها وجود علم شهودي مراتبه غير متناهية أيضاً، أي انه لا بد ان تكون لذات الحق علوم غير متناهية.

فعن هذه الإشكالية أجاب البعض بان مراتب الوجود في السلسلة النزولية عند الفلاسفة أربع، هي العقل والنفوس المجردة والنفوس المنطبعة والأجسام. فالثلاثة الأولى علة لما تحتها، وليس شيء من الأجسام علة لما بعده، بل الأفراد المتوالية معدات لتاليها. وعليه فإن العلم الإلهي التفصيلي له أربع مراتب، وليست هناك علل غير متناهية حتى يلزم منها علوم غير متناهية⁵.

والواقع ان عدم وجود علل لا متناهية لا ينفي بالضرورة وجود علوم غير متناهية، بل وجود الحوادث والمعدات غير المتناهية هي مبرر العلم الشهودي غير المحدود، كما ان احاطة الحق بجميع الأشياء أزلاً وأبداً يقتضي ان تكون ذاته وعلمه الشهودي غير متناهيين. ولا تشكل هذه المسألة مشكلة لدى الفلاسفة، باعتبارهم لا ينكرون العلم اللامتناهي الذي يلزم عن تلك الذات غير المحدودة.

غير ان الكيلاني دفع شبهة مفادها ان معلومات الحق لما كانت غير متناهية بالفعل فإنه على ذلك يلزم وجود أمور غير متناهية بالفعل أيضاً، وهو ما يبطله برهان التسلسل الممتنع، فأجاب عن هذه الشبهة وهو ان ذلك البرهان لا يجري في الأمور

¹ الشواهد الربوبية، ص40.

² أسرار الآيات، ص105-106.

³ ايقاظ النائم، ص46.

⁴ مفاتيح الغيب، ص 190-191. وأسرار الآيات، ص22-23 و105-106.

⁵ تحفه، ص258.

المرتبة، فالاجتماع شرط في جريان البرهان¹. مع انه قد يقال: إن وجود معلومات غير متناهية بالفعل يقتضي وجود أمور مجتمعة وغير متناهية فعلاً، استناداً إلى علاقة العلية وما تتضمنه من اقتران ومعاصرة. فهي شبهة لا تختلف عن شبهة العلم الشهودي وعلاقته بحضور كل الكائنات أزلاً وأبداً.

3- وهناك شبهة مؤداها ان العلم الشهودي بالحوادث المتغيرة يقتضي ان يكون متغيراً هو الآخر. وهذا ما ألزم القائلين بالعلم الشهودي إلى الاعتراف بكون حضور تلك الحوادث بالنسبة إلى الذات الإلهية هو حضور ثابت لا يتطرق إليه غياب ولا عدم.

لكن هذه النتيجة تقتضي ان تكون الحوادث ثابتة أزلاً وأبداً، فهي قديمة وأبدية. الأمر الذي يتسق ومنطق السنخية، حيث ان العلاقة التي تربط الشهود العلمي بالحوادث هي علاقة مبتنية على الایجاد والسببية².

4- تبعاً لنظرية اتحاد العاقل بالمعقول والحاس بالمحسوس وكذا الشاهد بالمشهود فإن ذلك يفضي إلى القول بنظرية وحدة الوجود الصوفية، حيث يصبح الحق عين الكل باعتباره يشاهدها كلاً من غير غياب.

5- بالإضافة إلى ما سبق هناك مشكلة تتعلق بكيفية علم المبدأ الحق بالمعدومات، إذ بحسب منطق السنخية يلزم ان لا يكون هناك علم بها، باعتبار ان الحق يمثل عين صور الأشياء جميعاً. فالمعلوم هو الموجود، والموجود هو المعلوم، وما ليس بمعلوم فهو غير موجود، كذلك فإن ما ليس بموجود فهو غير معلوم. الأمر الذي يفضي إلى نفي الكثير من العلم، كالمفاهيم الشرطية والاعتبارية مثل مفهوم الواجب والممتنع، كما نبّه عليه فخر الدين الرازي³.

وعلى الرغم من ان بعض الفلاسفة كابن سينا كان صريحاً في نفيه لمثل هذا العلم؛ إلا انه لم يعط تفسيراً حقيقياً للمسألة. انما نجد التفسير الحقيقي لدى ابن رشد في تلخيصه لمذهب قدماء الفلاسفة وعلى رأسهم أرسطو، فذكر ان هؤلاء لما وقفوا بالبراهين على ان الحق لا يعقل إلا ذاته، فإن ذاته تكون عقلاً بالضرورة، والعقل انما يتعلق بالموجود لا بالمعدوم، وليست هناك موجودات إلا هذه الموجودات التي نعلمها، وعليه لا بد ان يتعلق العقل بها دون سواها⁴.

وحتى ما قد يقال بأن الفلاسفة انما نفوا علمه بالمعدومات لكون علمه هو نفس قدرته وارادته، والمعدوم لا إرادة ولا قدرة عليه، فحتى هذا التفسير لا يصح ما لم

¹ تحفه، ص264.

² انظر بهذا الصدد التفصيل الذي ذكرناه ضمن حلقة (نظم التراث).

³ فخر الدين الرازي: أصول الدين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، 1404هـ.

- 1984م، ص62

⁴ انطون غطاس كرم وكمال اليازجي: اعلام الفلسفة العربية، لجنة التأليف المدرسي في بيروت، الطبعة الثانية، 1964م، ص803.

يكن ارجاعه إلى طبيعة العلاقة بين العلة ومعلولها، فالعلة تحمل كل ما لدى المعلول، وان علمها بذاتها هو علمها بهذا المعلول على أتم وجه، وبالتالي فإن العلم لا يتعلق إلا بما هو موجود سواء كان هذا الموجود واجب الوجود بذاته أو بغيره.

لكن مع هذا حاول شيخ الإشراق السهروردي ان يثبت العلم بالمعدومات بطريقة متأخرة عن ذات المبدأ الحق، فظن ان علمه بالمعدوم يحصل من خلال تعيينه في مدارك الآخرين¹. وهو رأي شبيه بمن يعتقد بأن ما من شيء نفكر فيه إلا وله وجود فعلي ضمن عوالم أخرى موجودة، كالذي يبشر به الفيزيائي الأمريكي ماكس تيغمارك ومن قبله الفيلسوف ديفيد لويس².

وهذا الرأي لا يخلو من إشكاليين:

أحدهما هو ان من المفروض طبقاً لمنطق السنخية ان لا يتعين شيء في عقول الآخرين إلا ويكون له أصل كامل في الذات الإلهية، مما يعني ضرورة ان تكون فكرة عدم متأصلة في هذه الذات، وإلا لما أمكن استحضارها من قبل مدارك الآخرين.

أما الإشكال الثاني، فهو ان هناك معدومات لا يمكن للأذهان استيعابها؛ لأنها غير متناهية، كما هو الحال مع القضايا الافتراضية المستندة إلى الواقع؛ من قبيل التنبؤ بمصير الإسلام على فرض عدم مقتل عثمان، أو من قبيل مصير العالم على فرض انتصار هتلر في الحرب العالمية الثانية، وما إلى ذلك من تنبؤات غير متناهية للحوادث المعدومة.

كما من التخمينات ما يعتقده البعض – مثل ماكس تيغمارك - بوجود كل العوالم الممكنة بأي وصف كانت، فهي تحمل كل شيء وتفسر كل شيء دفعة واحدة، بما فيها الأكوان الملفقة غير المتناهية وقد يكون كوننا منها.

وعلى العموم انه لا يوجد تبرير حقيقي لدى النظام الوجودي يثبت العلم الإلهي بهذا الشكل من التنبؤات، لكونه يتنافى ومنطق السنخية.

6- على رأي الكيلاني انه لا غنى للفلاسفة من الاعتقاد بوجود علم يسبق وجود الأشياء ويتقدم عليها كلياً، وذلك لأجل إثبات الاختيار الإلهي، بل وإثبات التكليف والثواب والعقاب، وإلا بطلت جميع هذه الأمور، حيث يكون منشأ الأشياء الموجودة انعكاساً فعلياً لما عليه العلم الإلهي، وهذا ما جعله يعد العلم تابعاً للمعلوم وليس العكس³.

¹ تحفه، ص263 و310.

² انظر التفاصيل في: بول ديفيز: الجائزة الكونية الكبرى، ترجمة محمد فتحي خضر، مراجعة حسام بيومي محمود،

كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2012م، ص284-285 و371.

³ تحفه، ص247.

مع ان ما يتحدث عنه الكيلاني انما يخرج عن المنظومة الفلسفية، لكونه يصطدم مع ما تتطلبه قوانين العلية من المعاصرة بين العلة والمعلول، وكذا العلم والمعلوم. فالتقدم المعترف به عند الفلاسفة هو تقدم الرتبة، أي تقدم رتبة العلة على معلولها، والعلم على المعلوم. وبالتالي فإن أسبقية العلم على وجود الأشياء هي أسبقية رتبة، وان مبرر هذه الأسبقية مستمد بحسب منطق السخية من علم الذات الإلهية بنفسها وبغيرها، تبعاً لمبدأ (العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول)، أو لمبدأ (بسيط الحقيقة كل الأشياء)، ولا علاقة لكل ذلك بقضية الاختيار وكذا إثبات التكليف والثواب والعقاب.

7- ان منهج النظام الوجودي لتحديد العلم الإلهي يستلزم الجبر المحض، وذلك سواء أخذنا بطريقة الفلاسفة أو بمسلك العرفاء. فبكلا النهجين ان ايجاد العالم يستند إلى علمه بالعناية. والعناية عند الفلاسفة هي العلم بالنظام الأتم للعالم والذي يمثل عين ذاته¹.

ولا شك ان هذا التقدير لا يدع فرصة لتبرير وجود علم ببقية النظم الممكنة، باعتبارها من المعدومات، الأمر الذي يتنافى مع شرط حصول الاختيار. فالأخير لا يتحقق إلا مع وجود إمكانين معلومين على الأقل، كي يمكن ترجيح أحدهما على الآخر. مما يعني ان علم الحق بالعناية يصبح فاقداً لبعض وجوه العلم والاختيار معاً. إضافة إلى ان اعتبار علمه وتعقله عين الوجود والايجاد؛ هو في حد ذاته مما يستلزم نفي الإرادة والاختيار.

والشيء ذاته ينطبق على نظرية العرفاء، فالعناية الإلهية كما يحددها القيصري على قسمين: قسم تقتضيها العين الثابتة باستعدادها، فتكون العناية تبعاً لها، وقسم تقتضيها الذات الإلهية لا العين الثابتة. والقسم الأول هو بحسب الفيض المقدس المترتب على الأعيان وأحوالها واستعداداتها. اما الثاني فهو بحسب الفيض الأقدس الجاعل لها ولاستعداداتها. وهذه العناية متنوعة إذ يترتب عليها الفيض الاقدس².

والملاحظ انه سواء كانت العناية بحسب الفيض الأقدس أو المقدس، فإنه لا مجال للإرادة والاختيار مطلقاً.

هكذا كنّا أمام أربع نظريات تعبر كل منها بطريقتها الخاصة عن علم الذات بالآخر، لكنها جميعاً لا تخلو من الإشكال والعيوب كالذي مرّ معنا: الأولى صورية

¹ انظر الأسفار، ج7، ص56-57. ومن ذلك ما صرح به ابن سينا في (التعليقات، ص18) من ان نفس معقولة الأشياء هي ذاتها عبارة عن علة وجود الأشياء.. فليس هناك الا العلم المطلق بنظام الموجودات، وعلمه بأفضل الوجوه التي يجب ان تكون عليها الموجودات وترتيبها. فهذا العلم هو العناية بعينها، فأنّا لو رتبنا أمراً موجوداً لكننا نعقل أولاً النظام الافضل ثم نرتب الموجودات التي كنّا نريد ايجادها بحسب ذلك النظام وبمقتضاه. فإذا كان النظام والكمال نفس الفاعل وان الموجودات تصدر على مقتضاه، فإن العناية تكون حاصلة، وهي نفس الإرادة، والإرادة نفس العلم، والسبب في ذلك ان الفاعل والغاية شيء واحد.

² مطلع خصوص الكلم، ج1، ص233-234.

بعد الذات الإلهية كما هي نظرية الفارابي، والثانية صورية ضمن الذات الإلهية كالتي حددتها نظرية ابن رشد، والثالثة شهودية حضورية كما تتمثل في نظرية السهروردي، أما الرابعة فهي جامعة للنظريتين الأخيرتين كالتي جاءت على لسان صدر المتألهين.

ثانياً: الآخر والعلم بالذات

مرايا الحق والخلق

وفقاً لمنطق السنخية، ان من الصحيح تماماً اعتبار المبدأ الحق مرآة ترى فيها جميع الأشياء، باعتبار أن هذا المبدأ يمثل كل الأشياء، فمشاهدة الحق ومعرفته بمثابة مشاهدة الأشياء عينها، فذاته كما انها مظهر لجميع صفاته وأسمائه، فإنها أيضاً مرآة لانكشاف كل الأشياء ومجلى لرؤية جميع صور الموجودات قاطبة.

وعليه فإن المبدأ الحق يكون - كما قال صدر المتألهين - مفتوح العينين، فباحدى عينيه يرى نفسه مرآة لصور الممكنات، وبالأخرى يرى ان هذه الممكنات بحقائقها الوجودية مرآي وجهه يشاهد فيها صور أسمائه تعالى¹.

ومن الواضح انه يمكن تعميم هذه القاعدة على كل علة باعتبارها حاملة لكمالات ما في المعلول. وبعبارة أخرى ان كل علة هي مرآة لصور المعلول فيها. ومن هذا ينكشف لنا مبرر قاعدة (العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول)، حيث لا تصح هذه القاعدة ما لم تكن صورة المعلول في العلة، وبالتالي فإن العلم بها يستلزم العلم به، فهي على ذلك مرآة ظهوره فيها تبعاً لمنطق السنخية، وقد اعترف بذلك ملا صدرا الذي كشف عن سر تقرير الحكماء لتلك القاعدة تبعاً لما يحصل من شهود للمعلول في مرآة العلة. هكذا الأمر في جميع العلل الحقيقية وأولها وأهمها علة العلل المتمثلة بمرتبة الحق، حيث فيها ان شهود ذاته يمثل مبدءاً لشهود ذوات الممكنات؛ باعتبارها علة حقيقية لهذه الممكنات، لذا تكون الذات الإلهية مظهراً ومرأى تتراءى الممكنات فيها وبها لا بغيرها من المظاهر والمرآي، بل نفس الذات هي المرآة للصور جميعاً؛ كليها وجزئها، وليس ذلك إلا لأنها علة للأشياء جميعاً².

هكذا ينكشف ان المبدأ الحق مرآة للخلق، مما يعني ان المنكرين لوجود صور الممكنات في ذاته لا يسعهم تقدير تلك المرآة إلا في ما دونه من عقول، كما هو الحال مع الفارابي. مع هذا فلا بد لنا من موقف آخر في رسالته (العرشية)، حيث أقر بفكرة

¹ الشواهد الربوبية، ص41. كذلك: الأسفار، ج2، ص363. واصل الأصول، ص91-92.

² الأسفار، ج2، ص362-363 633. وإيقاظ النائم، ص39-40.

المرآة الإلهية وكذا الخلقية أيضاً، إذ بالأولى يُشاهد فيها الممكنات، وبالثانية يُرى فيها الحق¹، فهما محاكتان من نسيج واحد، ويقعان في تقابل، كل منهما تعرّف الأخرى وتدل عليها. أو ان كلاً منهما تعكس صورة الأخرى، ولا فرق بينهما إلا من حيث الكمال والنقص، فمرآة الحق أشد صقلاً وصفاءً من مرآة الخلق.

ويقوم مبرر وجود هاتين المرأتين على نوعين من الاعتبار، أحدهما فلسفي والآخر عرفاني. فالمبرر الأول هو بحسب ما يشكله مفهوم العلية من افتراض وجود مسانخة بين العلة والمعلول.

وعلى ما يقول ابن عربي فإن المعلول هو صورة العلة وظاهرها حيث تتجلى فيه كمالاتها، وكذا فإن العلة هي حقيقة المعلول وباطنه². وبالتالي فإن أحدهما يعبر عن صورة ما في مرآة الآخر، ومن ذلك تنشأ المرأتان بين الحق والخلق. لهذا يحصل التبادل في العلم والإدراك بين المبدأ الأول وبين الممكنات الصادرة عنه. وعليه تجوز معرفة العالم عبر معرفة المبدأ الأول، وكذا العكس صحيح.

بل وفقاً لما صرح به صدر المتألهين فإن من لم يعرف ذات المبدأ الحق من جهة الإلهية والقيومية فكأنه لم يعرف شيئاً من العالم الإمكانى، تبعاً لقاعدة ان العلم التام بذى السبب لا يكون إلا من جهة العلم بسببه. وكذا العكس صحيح أيضاً، حيث ان من لم يعرف شيئاً من العالم الإمكانى فكأنه لم يعرف الإله القويم أصلاً³.

وقديماً كان الرواقون يعولون على مرآة الخلق في مشاهدة صورة الحق، إذ اعتبروا معرفة المبدأ الحق تأتي من نفس العالم، فهو متجل بصورة هذا العالم في أفكار الناس، وكل ما يرى من جمال في عالم الخلقة قد دلّهم على صورة الجمال الإلهي في أبلغ سموه⁴.

هذا هو المبرر الفلسفي لوجود المرأتين الحقية والخلقية. أما المبرر العرفاني لذلك فيستمد حضوره من العلاقة الكائنة بين الأعيان الثابتة التي هي صور الحق من جهة، وبين ظهوراتها الخارجية من جهة ثانية. وكذا يمكن القول إن المبرر قائم من حيث العلاقة بين تلك الأعيان وبين الحق ذاته. ذلك ان الفعل الإلهي كما أكدّه صدر المتألهين - اعتماداً على العارف القيصري - هو عبارة عن تجلي صفات الحق في مجالها وظهور أسمائه في مظاهرها المسماة بالأعيان الثابتة. وعند هذا التجلي تنشأ الوجودات الخارجية وتعبّر عن كونها صور تفاصيل الحق، وبينها وبين الحق علاقة المرآة المتبادلة، إذ ان لها اعتبارين: أحدهما انها مرايا يُرى فيها الحق وأسماءه وصفاته، والآخر هو ان وجود الحق يكون مرآة لها، فهي تظهر فيه باعتبارها لوازم أسمائه وصفاته. وإذا أخذنا بالاعتبار الأول فإنه لا يظهر في الخارج غير الوجودات

¹ رسالة العشق، ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة الشرقية، انتشارات بيدار، قم، ص 23 و 26.

² اللعة الموسومة بكشف الغطا عن اخوان الصفا، ضمن رسائل ابن عربي (1)، ص 150.

³ تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج 5، ص 103.

⁴ علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة السابعة، 1977م، ج 1، ص 177.

المتعينة بحسب تلك المرايا المتعددة بتعددتها، أي انه ليس في الخارج غير الوجود، أما الأعيان فهي على حالها في العلم معدومة العين، فما شمت رائحة الوجود. أما بحسب الاعتبار الثاني فيمكن القول إنه ليس في الوجود غير هذه الأعيان الثابتة ووجود الحق الذي هو مرآة لها في الغيب¹.

لذلك كان العارف البسطامي يقول: «كنت لي مرآة فصرّت أنا المرآة»².

وقيل في الشعر³:

شهدت نفسك فينا وهي واحدة كثيرة ذات أوصاف وأسمائي

ونحن فيك شهدنا بعد كثرتنا عينا بها اتحد المرئي والرأي

وعندما يقال في الحديث النبوي: «المؤمن مرآة المؤمن»، فإنه يعني لدى العرفاء ان بين الحق والعبد هاتين المرأتين أو التشاكل، وذلك لأن من أسماء الله الحسنى (المؤمن)⁴. وعلى حد قول ابن عربي: «فهو مرآتك في رؤيتك نفسك، وانت مرآته في رؤيته أسمائه وظهور أحكامه»⁵. فالإنسان إذا كمل تتجلى له الحصة التي له من الوجود المطلق، وما هي إلا عينه الثابتة لا غير، فما رأى الحق بل رأى صورة عينه، حيث لا يمكن ان يرى الحق لتقيده واطلاق الحق وتعالیه عن الصورة المعينة الحاضرة له، وذلك كالمرآة حيث لا تُرى وانما نرى صورتنا فيها⁶. فالذات الإلهية على اطلاقها لا صورة لها متعينة لتظهر بها، بل هي مرآة الأعيان تظهر صورة المتجلي له فيها بقدر استعدادها، كما ان الحق يظهر في مرايا الأعيان بحسب استعداداتها بظهور أحكامه⁷. فإذا شهدناه شهدنا نفوسنا، باعتبار ان ذواتنا هي عين ذاته، ولا مغايرة بينهما إلا بالتعين والاطلاق، أو اننا شهدنا نفوسنا فيه لأنه مرآة ذواتنا، فصورنا في الحق حاضرة، حيث «يظهر بعضنا لبعض في الحق، فيعرف بعضنا بعضاً، ويتميز بعضنا عن بعض، فمننا من يعرف ان في الحق وقعت هذه المعرفة لنا بنا، ومنا من يجهل الحاضرة التي وقعت فيها هذه المعرفة بنا»⁸. وقبل ذلك انه لو شهدنا الحق فإنه يشهد ذاته، حيث تتعين وتظهر في صورتنا، أو انه شهد نفسه فينا، باعتبارنا مرآة لذاته وصفاته⁹.

فوفقاً للعرفاء، إنه بحسب أحد الكشفين يتبين ظهور الحق في الأشياء، وان العالم ما هو إلا الحق الظاهر في العين الثابتة. أما في الكشف الآخر فعلى العكس، حيث

¹ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص333-334. ومفاتيح الغيب، ص335-336.

² عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات في الكويت، الطبعة الثالثة، 1978م، ج1، ص30.

³ جامع الأسرار، ص203.

⁴ نقد النقاد، مصدر سابق، ص676.

⁵ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص241.

⁶ المصدر السابق، ج1، ص238.

⁷ المصدر نفسه، ج1، ص237.

⁸ الجندي: شرح الفصوص، ص351.

⁹ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص198.

يتبين ان الأشياء تظهر في الحق وتتمايز فيه، وهو موقع الأعيان الثابتة المجتمعة في الحق، فهنا توجد مرأتان، إحداها تُظهر الحق في الخلق، وأخرى تُري الخلق في الحق. وتصل هذه المشكلة إلى قول ابن عربي: فإن كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه، فيكون الخلق جميع أسماء الحق؛ سمعه وبصره وغيرهما. وان كان الخلق هو الظاهر فالحق مستور باطن فيه، فالحق سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه، مثلما ورد في الحديث¹.

وكما قال الجندي ان الحق من حيث كونه عين العالم فإن العالم صورته وهويته، وبالتالي فإن الاسم الظاهر هو عينه من هذا الوجه، وهو من حيث كونه عين معنى العالم وحقيقته؛ فهو روح العالم، والاسم الباطن عينه². ومن هذه الناحية يصح ان يقال في الكون أو الوجود المقيد الكوني انه الحق، كما يصح ان يقال انه الحق الخلق، أو يقال انه حق باعتبار الحقيقة والعين في الأصل، وانه خلق باعتبار التعيين والظهور بالكثرة³.

هكذا يمكن القول إن وجود مرأتين للحق والخلق هو أمر يلزم عن منطق السنخية، فالعلم بأحدهما لا بد ان يفضي إلى معرفة الآخر. وعلى ما صرح به حيدر الأملي فإن من عرف الأشياء على ما هي عليه فقد عرف الله على ما هو عليه، ومن عرف الله عرف الأشياء أيضاً، وذلك لاستحالة انفكاك كل واحد منهما عن الآخر⁴.

لكن من الناحية المعرفية ان النظر إلى الحق لا بد ان يبدأ من النظر إلى الخلق. لهذا تعرضت فكرة الغزالي، التي أجازت معرفة الحق من غير نظر في العالم، لنقد ابن عربي الذي أحال هذا الأمر، واستشهد على ذلك بالحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت ان أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف»، كالذي سبق أن اطلعنا عليه خلال حلقة (نظم التراث). فقد كانت الذات الأزلية تمثل محض الغيب فأرادت ان تعرّف عن نفسها باظهار كمالاتها، فظهرت هذه الكمالات التي تعكس حقيقة ما عليه الذات في الغيب والباطن⁵.

وبحسب شرح العارف الأملي فإن الحديث يعني: إني كنت ذاتاً ووجوداً باطناً ومجرداً مخفياً، فأردت أن أكون ظاهراً بمقتضى ذاتي وكمالاتي في مظاهر اسمائي وصفاتي، فظهرت بصور الخلق وتعيناتهم، بل بأعيانهم وماهياتهم، وليس في الوجود إلا أنا وأسمائي وصفاتي وكمالاتي⁶.

¹ الجندي: شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ص348.

² المصدر السابق، ص276.

³ المصدر نفسه، ص439.

⁴ جامع الأسرار، ص473.

⁵ شرح فصوص الحكم، ص349. ومطلع فصوص الكلم، ج1، ص364.

⁶ نقد النقود، ص665.

لقد انتاب الغزالي كغيره من الفلاسفة والعرفاء الكثير من الترددات، فهو يعترف أحياناً بأن الحق رغم انه متجّل على الكل لكن لشدة ظهوره يكون خفاؤه وبطونه، وبالتالي تحال معرفته، أو انه لا يُعرف إلا بالسلب¹. وهو في (معارج القدس) رأى ان الله ليس له مثال². في حين انه اعترف في رسالة (الأجوبة الغزالية) بأن الأشياء تعرف بالأمثال المناسبة. كما انه في (المضنون به على غير أهله) عدّ الحق منزهاً عن المثل لا المثال³، وذلك بما يناقض ما صرح به في (معارج القدس).

ونفس هذه الشاكلة من التردد نجدها لدى صدر المتألهين، حيث اعترف - في العديد من كتبه - بأن الحق منزّه عن المثل لا المثال، مثلما جاء في تفسيره لسورة البقرة⁴، إلا انه عاد - في بعض تفاسيره - واعتبر الحق منزهاً عنهما سوياً، فليس في الوجود مثال له في الحقيقة⁵.

وتبعاً لنظرية الغزالي في المثال، عدّ نسبة العقل المفارق (المطاوع) إلى الحق هي كنسبة الشمس إلى النور المحض، أو الجمر إلى جوهر النار الصرف⁶. فعلى هذه الشاكلة تحصل المعرفة المتبادلة، وبالتالي فلو لا وجود المضاهاة بين نفس الإنسان وربّه لما أمكن معرفة الرب بمعرفته نفسه كما في الحديث المنسوب إلى النبي (ص): (من عرف نفسه فقد عرف ربه)، ذلك ان الله قد جمع في الإنسان ما هو مثال جملة العالم، فكان نسخة مختصرة من العوالم، وكأنه رب في عالمه، حيث له التصرف والربوبية والعقل والقدرة والعلم وسائر الصفات الإلهية، فصارت النفس بهذه المضاهاة مرقاة لمعرفة الله⁷. وان الإنسان باعتباره نسخة مصغرة للعالم فإن ذلك كفيل بأن يجعل المعرفة متبادلة بينهما تبعاً لهذه المضاهاة، حيث بمعرفة العالم تتحقق معرفة النفس، كما أن بمعرفة هذه الأخيرة ينتج عنها معرفة العالم، ما دام لكل شيء فيها نظير⁸.

وقد بسط الغزالي هذا الحكم حتى على معرفة الشريعة من الوحي والنبوة والمعجزات والدار الآخرة والمغيبات وغيرها، حيث عدّ الحديث (من عرف نفسه فقد

¹ الغزالي: جواهر القرآن، دار الأفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الرابعة، 1979م، ص13. والمقصد الأسنى، مكتبة المعاهد العلمية بالصادقية بمصر، ص71. كذلك: دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمه وعلّق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة، الطبعة الرابعة، 1377هـ - 1957م، ص340.

² الغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، مصدر سابق، ص175.

³ الغزالي: المضنون به على غير أهله، ضمن مجموعة رسائل الامام الغزالي (4)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1414هـ - 1994م، ص91.

⁴ تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج4، ص431.

⁵ المصدر السابق، ج5، ص71.

⁶ الغزالي: مشكاة الأنوار، تحقيق وتقديم أبو العلا عفيفي، نشر الدار القومية في القاهرة، ص70.

⁷ الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية، ضمن مجموعة رسائل الامام الغزالي (4)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1414هـ - 1994م، ص125. وفي (معارج القدس، ص168) كشف الغزالي عن جوانب من هذه المشكلة، فنصرف الإنسان في بدنه هو كتصرف الحق في العالم، فنسبة شكل القلب إلى تصرفه نسبة العرش، ونسبة القلب إلى الدماغ نسبة العرش إلى الكرسي، وان الحواس له كالملائكة الذين يطيعون الحق طبعاً ولا يستطيعون لأمره خلافاً، وان الاعصاب كالسماوات، والقدرة في الاصبع كالطبيعة المسخرة المركزة في الأجسام، وخزانة التخيل هي كاللوح المحفوظ.

⁸ الغزالي: مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، 1961م، ص228.

عرف ربه) يعطي هذه الصفة من المعرفة، فمن عرف نفسه عرف ربه وصفاته وأفعاله ومراتب العالم، مبدعاته ومكوناته، وكذلك عرف الملائكة ومراتبهم، وعرف لمة الملك ولمة الشيطان والتوفيق والخذلان، وعرف الرسالة والنبوة وكيفية الوحي وكيفية المعجزات والأخبار عن المغيبات، وعرف الدار الآخرة والشقاوة والسعادة ولذة البهجة فيها، كما وعرف غاية السعادة التي هي لقاء الحق تعالى¹.

بل على حد تعبير البعض ان الإنسان لما كان يجمع في ذاته جميع العوالم الإلهية والكونية فإن علمه بذاته يستلزم علمه بجميع الأشياء، باعتباره يمثل جميع هذه الأشياء اجمالاً وتفصيلاً، ومنه تتبين المضاهاة بينه وبين الحق، ويدرك معنى الحديث النبوي، حيث من عرف نفسه عرف ربه وعرف جميع الأشياء².

ورغم ان الغزالي قد اعترف بالمضاهاة بين النفس والعالم من جهة، وبينها وبين الحق من جهة ثانية، فإنه مع ذلك منع ان يكون هناك مضاهاة وشبه بين الحق والعالم. كذلك رغم اقراره بأن الإنسان يكتسب الصفات الإلهية ويتخلق بأخلاقه فيصير العبد «ربانياً» بالقرب منه، حيث يكون ذا ضرب من الشبه بصفات الملائكة فيكون قريباً منها، والتي هي قريبة من الحق لذلك الشبه، لكنه مع ذلك أنكر هذه المشابهة مع الحق وأثبت المشاركة في الصفات كالعلم والقدرة والحياة وغيرها³.

كما ان ابن عربي هو الآخر قد منع أن يكون للمرتبة الأولى للحق - وهي المرتبة الأحدية - أي علاقة أو مناسبة مع العالم، حيث لا وصف لها ولا إسم ولا رسم، وهي في عماء كما جاء في الحديث النبوي: «أين كان ربك قبل ان يخلق الخلق، فقال (ص): كان في العماء»⁴، حيث لا يمكن معرفتها بأي وجه من الوجوه ما لم تتعين بصفة، وذلك عن طريق تنزيلها إلى المرتبة الواحدية التي هي حضرة الصفات والأسماء، والتي تجمع الصفات الإلهية السبع، وهذه هي التي ينشأ بينها وبين العالم المناسبة والمشاكل⁵، فهي بمثابة العقل الأول لدى الفلاسفة الذين أناطوا به العلاقة مع

¹ الغزالي: معارج القدس، ص32-33. وكيمياء السعادة، ضمن رسائل الجواهر الغوالي، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الأولى، 1353هـ - 1934م، ص17.

² جمال الدين الأفغاني: مرآة العارفين، ضمن رسائل في الفلسفة والعرفان، مصدر سابق، ص16.

³ المقصد الأسنى، مصدر سابق، ص14 وما بعدها.

⁴ لقد اختلف الأمر فيما يتعلق بمرتبة العماء عند العرفاء، فبعضهم كابن عربي يرى انها الحضرة الأحدية، وأحياناً عبر عنها بما يعني الوجود المنبسط العام الصادر عن الذات الإلهية، وبعض آخر يرى انها الحضرة الواحدية الحائلة بين سماء الأحدية وبين أرض الكثرة الخلقية، وهذه الحضرة تتعين بالتعين الأول لأنها محل الكثرة وظهور الحقائق والنسب الأسماوية، وتسمى بحضرة الجمع بين أحكام الوجوب والإمكان والحقيقة الإنسانية. وهناك من يرى انها مرتبة الإنسان الكامل أو الصورة المحمدية باعتبارها أول تعين ظهر فيه الحق بحسب اسمه الجامع، وبعضهم احتمل ان يكون العماء إشارة إلى مقام الفيض الأقدس... الخ. كذلك اختلف الأمر فيما يخص أول التعينات، فالبعض يرى ذلك محدداً بالمرتبة الواحدية، وبعض يرى ذلك بالمرتبة الأحدية، كما ان هناك من أجرى صفات المرتبة الأحدية على مرتبة سابقة لها أطلق عليها مرتبة غيب الغيوب، فليس لها إسم ولا رسم ولا صفة، وبالتالي فليس لها تعين، وبعض يرى ان هذه المرتبة هي ذاتها عبارة عن المرتبة الأحدية لا غير (لاحظ حول ذلك: مطلع خصوص الكلم، ج2، ص31. وتعليقات على شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ص18. وعبد الرزاق القاشاني: إصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق محمد كمال ابراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981م، ص131-132).

⁵ في أسرار الذات الإلهية، ضمن رسائل ابن عربي (1)، ص198-199.

العالم وليس مع المبدأ الحق، انما العرفاء يعدون هذا العقل ظل الإله المتحقق بالضرورة الواحدية، وهو المعبر عنه بالإنسان الكامل والحقيقة المحمدية¹.

فهذا هو معنى قول العرفاء بحق الحق: «أحد بالذات، كل بالأسماء»، فالكل هو إسم للحق باعتبار الحضرة الواحدية الأسماوية وليس باعتبار الحضرة الأحدية الذاتية².

ومع هذا فإن ابن عربي يعد الأسماء الإلهية نسباً واضافات ترجع إلى عين واحدة، فلا كثرة هناك، وان الصفات ليست زائدة على الذات، حيث النسب أمور عدمية³. كما ان المرتبة الأحدية عند بعض العرفاء من أمثال حيدر الأملي ليست مجهولة كلياً، لكونها تحتضن الأعيان الثابتة اجمالاً كما عرفنا من قبل، أي ان لها شيئاً من المشكلة مع العالم باعتبارها كل شيء من حيث الاجمال. لكن لو تجاوزنا هذه القضية، وكذا قضية النسب العدمية للصفات الإلهية، فإن ابن عربي يجري المشكلة بين المرتبة الإلهية أو الواحدية وبين العالم. أما المرتبة الأولى فهي عنده كما في (التجليات الإلهية) خارجة عن حدود العقل، فاستحالة اجتماع الضدين في الموضوع والجهة الواحدة كما يقرها العقل لا تنطبق على ذات الحق الذي ظاهره عين باطنه، وباطنه عين ظاهره، وكذا فإن أوله عين آخره، وآخره عين أوله، في حين إن العقل يرى ذلك من المستحيلات ما لم تتعدد الجهات والنسب. وبالتالي فأحكام العقل تصدق على كل شيء باستثناء الحق، ومن ثم فالحق مجهول لدى العقل⁴.

وبلا شك ان هذه المرتبة (الأحدية) هي المقصودة عندما صرح ابن عربي أحياناً بأنه «لا يعرف الحق إلا الحق»، لعدم وجود المناسبة، وعلى حد تعليق صاحب (كشف الغايات) فإنه لا يحمل البحر منقار العصفور ولا يثبت الظل مع استواء النور، ولا تقابل البعوضة الريح العاصف⁵. وكذا عندما قال ابن عربي بأن الله لا يشبه شيئاً ولا تشبهه الأشياء⁶. وأحياناً عبر عنه بأنه يشبه الأشياء ولا تشبهه الأشياء، باعتبارها عين الأشياء لا العكس⁷.

لكنه في المجمل العام أقر التناسب والمشكلة بين الحق والخلق، وان المعرفة بينهما جارية، سواء على هذا النحو، أو على نحو آخر سيمر علينا بعد قليل.

¹ جامع الأسرار، ص179.

² المصدر السابق، ص162 و194.

³ الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج1، ص218 و219.

⁴ مؤلف مجهول: كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات، وهو شرح لكتاب التجليات الإلهية لابن عربي، لم يعرف مؤلفه، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، مركز نشر دانشكاهي، تهران، 1367هـ، ص447. وابن عربي: ترجمان الاشواق، دار صادر، بيروت، 1386هـ - 1966م، ص85-86. وجامع الأسرار، ص56-57.

⁵ كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات، ص447-448.

⁶ الفتوحات المكية، ج1، ص255 و403.

⁷ يقول ابن عربي بهذا الصدد: «ان الله يضرب الأمثال لنفسه ولا تضرب له الأمثال، فيشبه الأشياء ولا تشبهه الأشياء.. فإنه عين ما ظهر وليس ما ظهر هو عينه، فإنه الباطن كما هو الظاهر في حال ظهوره، فلماذا قلنا هو مثل الأشياء وليست الأشياء مثله اذ كان عينها وليست عينه» (الفتوحات المكية، ج2، ص84 و478). وفي نص له اخر يصرح بأن الحق «هو هو والأشياء أشياء، والأشياء ما استقادت الوجود من الحق لأنها على عدمها الاصلي، انما استقادت المظهرية للحق» (عن: لطائف العرفان، ص116).

ولو انتقلنا إلى ابن سينا فسنجد انه الآخر قد أكد بأنه لولا تجلي الحق في الموجودات لما عُرف ولا نيل منه شيء، بل لما كان هناك موجود غيره قط، فإعتبر معرفته على وجه الحقيقة عالقة بمعرفة سائر الموجودات الأخرى، فلو كان محتجباً عن جميع الموجودات بذاته من غير تجل لها لاستحالت معرفته على الإطلاق¹.

ولا شك ان التجلي عند الفلاسفة والعرفاء يتخذ أشكالاً متفاوتة ومختلفة بحسب ما عليه أوعية الكائنات وقابلياتها، وقد مثلوا على ذلك بالمرأة، فالحق يتجلى للأشياء كما تتجلى صورة الشخص في المرايا المختلفة؛ صغراً وكبراً، واستقامة واعوجاجاً، وصفاء وكدورة، وغشاً وخلصاً.

فالحق نور يتجلى لكل شيء، ويظهر التفاوت في هذا التجلي لا بحسب ما عليه النور، وانما بحسب ما عليه تلك الإمكانيات والقابليات المتعددة، فالقابلية الضعيفة لا يظهر فيها التجلي بقدر ما يظهر للقابلية الكبيرة، مثلما لا تظهر صورة الشخص في المرأة المحدبة كتلك التي في المرأة المستقيمة².

واذا كان التجلي عند ابن سينا هو سبب معرفة الحق وعلة وجود الممكنات، فما ذلك إلا لأنه إعتبر هذا التجلي نفس حقيقة ذات الحق لا غير³. وينسحب هذا الرأي إلى الموقف الصوفي من وحدة الوجود، باعتبار ان الكل عينه بمظاهره وبواطنه.

مع هذا صرح ابن سينا في بعض رسائله ان علة معرفة الحق من خلال العالم الدنيوي عائدة إلى وجود المسانخة والمشاكل بين العالمين العلوي والسفلي، فذكر يقول: «ولو لم يكن التناسب الذي وجد بين النفوس السماوية والأرضية في الجوهرية والإدراكية وتمائل العالم الكبير بالعالم الصغير، لما عرف الباري عز شأنه. والشارع الحق ناطق به حيث يقول (ص): من عرف نفسه فقد عرف ربه»⁴.

لكن يلاحظ ان منطق ابن سينا - وغيره من الفلاسفة - في تفسير الحديث المشار إليه، يختلف تماماً عن منطق العرفاء كما يتمثل في ابن عربي، رغم ان كليهما يعد معرفة الرب تأتي من خلال معرفة النفس والعالم.

فعند ابن عربي ان المقصود بذلك هو ان معرفة الإنسان لنفسه هي في حد ذاتها تتضمن معرفة الرب، فيعرف العبد ربه بمقدار ما يعرف نفسه، ويجهل منه بمقدار ما يجهل منها، فنفسه هي المرأة التي يتجلى الحق فيها⁵.

وفي بيت له من الشعر يقول:

¹ رسالة العشق، ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، ص 23 و 26.

² تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج 8، ص 202.

³ رسالة العشق، ص 23.

⁴ رسالة في معنى الزيادة وكيفية تأثيرها، ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، ص 46. ونفس الرسالة منشورة ضمن رسائل الشيخ الرئيس، طبعة انتشارات بيدار، ص 337.

⁵ فصوص الحكم والتعليقات عليه، ج 1، الفص السابع والعشرين، ص 215.

لذلك الحق أوجدني فأعلمه وأوجده

وبحسب شرح الجندي: «انما أوجدني الحق مظهراً له ومظهراً، فأوجده في العلم صورة مطابقة لما هو عليه في العين»¹. أي ان الله لما كان يتجلى في كل واحد منا بقدر حده، لذا ان كل فرد يوجد إلهه بقدر حده ويعلمه بهذا القدر. وعلى ذلك قيل في الشعر²:

مظاهر الحق لا تعدّ والحق فينا فلا تحدّوا
إن أبطن العبد كان ربّ أو أظهر الربّ كان عبد
وقيل أيضاً:

أأنت أم أنا هذا العين في العين حاشاي حاشاي من إثبات اثنين
كما قيل:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فاذا أبصرتني أبصرته واذا أبصرته أبصرتنا

عموماً ان معرفة المبدأ الحق تأتي بأشكال عدة كما يلي:

1- كون الشيء دالاً على وجود علة واجبة مجهولة الكنه جملة وتفصيلاً.

2- كون الشيء دالاً على الحق تعويلاً على منطق السنخية بين العلة والمعلول. فسلسلة العلل والمعلولات تجعل من أي شيء يحمل في ذاته كل شيء، فكل علة فيها صورة المعلول على أتم وجه، وكل معلول يحمل صورة علته بنحو من الانحاء الناقصة، مما يعني ان علة العلل، وهي المبدأ الحق، فيها كل شيء، كما ان أي شيء من الوجود يحمل في ذاته صورة الحق باعتبار الظلية والمثال، وكلما كان الشيء أشد كمالاً كان أدل على معرفة الحق وشهوده تبعاً لقاعدة الإمكان الأشرف.

بهذا يكون الجماد أضعف دلالة على شهود الحق من النبات، والنبات أضعف من الحيوان، والحيوان أضعف من الإنسان، وحيث في الإنسان عوالم مختلفة فإن أقربها إلى شهود الحق هو الإنسان العقلي، فالحق عبارة عن إنسان إلهي ظلّه الإنسان العقلي.

¹ شرح فصوص الحكم، ص358. كما لاحظ: مطلع خصوص الكلم، ج1، ص377.

² نقد النقود، مصدر سابق، ص667.

وسواء إعتبرنا كل شيء إنساناً أو جسماً أو حقاً فهو صحيح تبعاً للنسخية. فبهذا المنطق تصبح الأشياء عبارة عن أظلال تحاكي ما عليه حقيقة الذات المقدسة، ومرآئي تعكس صورة وجوده، كما صرح بذلك صدر المتألهين تعويلاً على (اثولوجيا) افلوطين.

3- كون الشيء دالاً على الحق دلالة الصفة على موصوفها، فهي عينه من حيث كونها صفة، كما انها من سنخه بغض النظر عن اعتبارات العلة والمعلول. كالذي عول عليه ملا صدرا متوسطاً في ذلك بين مذاق أهل العرفان وأهل الفلسفة، حيث جعل الوجود كله عبارة عن الواجب الحق وصفاته.

وهذا المعنى من معرفة الحق وشهوده يعطي صفة المرآة باعتبار، كما انه يعطي صفة العين في تطابق الشيء مع ذات الحق باعتبار آخر. فمن حيث النسخية تكون الصفة مرآة لموصوفها، ومن حيث ان الصفة ليست مستقلة في حقيقة وجودها عن الذات فإنها تكون عينها.

وتجدر الإشارة إلى ان هذا المعنى من المسانخة بين الصفة وموصوفها هو ليس ذات المعنى من المسانخة بين العلة ومعلولها.

فالعلية دلالة على الأثر والتأثير، بخلاف ما لعلاقة الموصوف بصفته، كما ان للمعلول دلالة على وجود أمر خارج عن العلة رغم عدم انفصاله عنها وجوداً، كما في حالة الظلية، وهو ما لا ينطبق على الصفة قياساً بموصوفها. لكن لو أخذنا المسانخة باعتبار كون المعلول طوراً لليلة وشأناً من شئونها، كالذي صرح به الفلاسفة المتأخرون، فإن الخلاف يزول من حيث الحقيقة والجوهر.

وبذلك يمكن للمراتب الوجودية ان تتجلى في تنزلاتها بحسب مقاماتها المقدرة، فتكون في كل مرتبة معلولاً وصفة لما فوقها في آن واحد بلا فرق.

4- كون الشيء دالاً بنفسه من حيث ذاته على الحق، كما هو رأي الصوفية القائلين بالوجود المطلق للحق، أو هو عبارة عن كل شيء في الوجود، فأى وجود يصبح دالاً بذاته على الحق من حيث ذاته لا غير. فهذا المعنى هو الذي أكد عليه زعماء الصوفية من أمثال ابن عربي.

وأحياناً ان هذا المعنى يجد تأييداً من قبل بعض الفلاسفة الإشرافيين كصدر المتألهين، حيث وردت عنه كلمات لا تختلف عما يقوله ابن عربي، وظاهرها يدل على نفس مذاقه من دون فرق، ما لم يتم تأويلها بحسب المعنى السابق من علاقة الصفة بموصوفها.

فقد اعتقد على منوال ابن عربي ان كل من أدرك شيئاً بأي إدراك كان، فقد أدرك الحق تعالى وان لم يشعر إلا العارفون، وإعتبر هذا الإدراك بسيطاً ومجماً للحق،

وهو يحصل لكل عبد من عباده، وأيد الغزالي في مقاله الذي يقول فيه: «قد انكشف ان مدركاتنا الخمس كمدركات سائر القوى الإدراكية، مظاهر للهوية الإلهية التي هي المحبوب الأول والمقصود الأهم للإنسان، فبعينه يشاهده وينظر إليه.. وبأذنه يسمع كلامه، وبأنفه يشم رائحة طيبه، وبجميع ظاهر يديه يلمسه، لا على وجه ما يقوله المجسمة.. فيدرك المحبوب الحقيقي بجميع القوى والجوارح.. وما ذكرناه مما أطبق عليه أهل اكشف والشهود الذين هم خلاصة عباد الله المعبود، بل جميع الموجودات عندهم عقلاء بالمعنى المذكور، عارفون بربهم، مسبحون له، شاهدون لجماله، سامعون لكلامه»¹.

وقد صرح صدر المتألهين بأن العرفاء الكاملين والأولياء كأهل البيت (ع) «يعلمون ان المعلوم بالذات في كل إدراك عقلي أو حسي انما هو الحق أزلاً وأبداً، وغيره معلوم بالعرض، وكذا يوقنون ان كل سالك يدبّ على الأرض فإنه يطلب في حركته وسوقه الحق تعالى من حيث لا يشعر، فهو تعالى المشهود في كل شهود والبغية في كل طلب وسلوك»².

فعلى هذا تمكن ملا صدرا - وقبله ابن عربي - من تفسير اختلاف عقائد الناس تبعاً لتفاوت واختلاف درجة ونوع إدراكاتهم، فمنهم المجسمون، ومنهم المنزهون، لأن الناس تتفاوت فيما يدركونه ويشاهدونه من تجليات الحق، وليس لهم القابلية على مشاهدة جميع التجليات والأسماء، إلا لمن فاز بكمال العرفان والشهود³.

فكل ذلك ان لم يدل على كون الشيء عين الحق بحسب سريان الذات المطلقة كما تقول الصوفية، فإنه يدل على ان الشيء يمثل صفة التجلي للحق. لهذا يكون الشيء من سنخ الأول وعلى شاكلته.

تظل ان معرفتنا للحق ومشاهدتنا اياه لا تصل عند الفلاسفة إلى حد الإحاطة العلمية، وليس ذلك لاختلافه، وانما لشدة ظهوره وتجليه، الأمر الذي لا يسع الأذهان ان تتحمل مشاهدته ومعرفته بالكامل، مثلما يحصل للعين وهي تواجه نور الشمس

¹ ايقاظ النائمين، ص 46-47.

² المصدر السابق، ص 45.

³ الأسفار، ج 2، ص 364-367. وايقاظ النائمين، ص 40-41. وهو على شاكلته ما قاله ابن عربي في أبياته:

فلا تنتظر العين إلا إليه ولا يقع الحكم إلا عليه
فنحن له وبه في يديه وفي كل حال فإننا لديه

ولهذا ينكر ويعرف وينزه ويوصف (لاحظ: شرح الفصوص ص 439).

وما قاله أيضاً: «فالحق الذي في المعتقد، هو الذي وسع القلب صورته وهو الذي تجلى له فيعرفه، فلا يرى العين الا العين الاعتقادي، ولا خفاء بتنوع الاعتقادات، فمن قيده انكره في غير ما قيده به، وافر فيما قيده به اذا تجلى، ومن أطلقه عن التقيد لم ينكره وافر له في كل صورة يتحول فيها ويعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلى له فيها إلى ما لا يتناهى، فإن صورة التجلي ما لها نهاية يقف عندها، وكذلك العلم بالله ما له نهاية في العارفين يقف عندها، بل هو العارف في كل زمان، يطلب الزيادة من العلم به، ربّ زدني علماً، ربّ زدني علماً، ربّ زدني علماً إلى ما لا يتناهى من الطرفين، هذا اذا قلت حق وخلق، فإذا نظرت في قوله: (كنت رجله الذي يسعى بها ويده الذي يبطش بها ولسانه الذي يتكلم به) إلى غير ذلك من القوى ومحالها هي الاعضاء، لم تفرق، فقلت الامر حق كله أو خلق كله، فهو حق بنسبة وهو خلق بنسبة، والعين واحدة، فعين صورة ما يتجلى عين صورة من يقبل ذلك التجلي، فهو المتجلي والمتجلي له، فانظر ما اعجب أمر الله من حيث هويته ومن حيث نسبته إلى العالم في حقائق الأسماء الحسنی» (شرح الفصوص، ص 455-456).

حيث لا يمكنها مشاهدة الشمس كما ينبغي لقوة ظهورها وشدة سطوعها¹. بل حتى مشاهدة أرباب الأنواع لدى الإشرافيين انما تكون مشاهدة ضعيفة تنبع من تصورنا للأفكار الكلية الطبيعية أو الصور العلمية للأنواع، وذلك بانتقال ومسافرة من المحسوس إلى المتخيل ثم المعقول، فليس ذلك يعود إلى ضعف في الأرباب أو نقص فيها، وانما يعود إلى ضعف وعائنا الوجودي².

¹ المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص 37-40.
² الشواهد الربوبية، ص 32-33.

خلاصة الفصل الثاني

نستخلص مما سبق النقاط التالية:

* وفقاً لمنطق السنخية عرفنا ان هناك تبادلاً في العلاقة الإدراكية بين المبدأ الحق والآخر، فأحدهما يعبر عن قرينه تعبير صورة المرأة عن مقابلها. وان أصل هذه العلاقة يعود إلى ما يحمله المبدأ الحق من صور الأشياء كلها. فإذا كان المبدأ الحق هو مرآة تُرى فيه صور جميع الأشياء، فإن الأشياء هي أيضاً تتجلى فيها صورة الحق، وان مشاهدة أحدهما تعني مشاهدة الآخر، وكذا فإن العلم بأحدهما هو في حد ذاته علم بالآخر، وذلك تبعاً للسنخية.

* عرفنا ان السؤال المركزي في بحث النظام الوجودي هو تفسير كيفية العلم الإلهي بالغير أو الآخر. أي ما هو مبرر علم الحق تعالى بغيره من الموجودات؟ حيث هناك عدد من النظريات التي تخص طبيعة العلم الإلهي وعلاقته بالأشياء أو الآخر. فهناك نظرية الفارابي ونظرية ابن رشد وكذا السهروردي ثم العرفاء وصدر المتألهين.

* تمتاز نظرية الفارابي في العلم الإلهي للأشياء بأنها صورية ذهنية، وان العلم فيها يكون بعد المبدأ الأول وليس في الذات الإلهية، وذلك خشية من اقتضاء التركيب والكثرة في الذات، وان هذا العلم يشترط فيه ان يكون كلياً وليس جزئياً. واهم ما عرفناه في هذه النظرية هو انها لا تتسق والمبدأ الفلسفي (العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول)، ذلك ان تبرير هذا العلم لا يحصل إلا بالاعتراف بوجود المسانخة والمشاكلة بين العلة والمعلول، فيقتضي الأمر ان تكون صورة المعلول موجودة سلفاً في العلة، وبالتالي فإن صور الأشياء لا بد ان تكون حاضرة في الذات الإلهية باعتبارها علة الأشياء كلها.

* لقد تجاوزت نظرية ابن رشد المشكلة التي واجهتها نظرية الفارابي، حيث تم الاعتراف بكون الذات الإلهية حاملة لصور جميع الأشياء، وان العلم الإلهي ليس من العلم الجزئي ولا الكلي، وان هذا الأمر يتفق وطبيعة المبدأ الفلسفي (العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول). لكن مشكلة هذه النظرية هو فصلها بين الذات الإلهية والمادة، الأمر الذي يتعذر فيه تفسير كيفية العلم الإلهي للحوادث المستقبلية الكامنة في المادة. علماً ان هذه النظرية تفضي إلى وحدة الوجود الصوفية، وذلك بمبرر ان لا شيء يعلمه المفارق إلا ويتحد به، لعدم وجود المادة المانعة من الإتحاد، وان منشأ هذا الإتحاد هو من حيث علم المعلول بعلمته، حيث تصبح سلسلة العلل والمعلولات بعضها متحداً ببعض الآخر، والكل متحداً بالذات الإلهية.

* وحول نظرية السهروردي الإشراقية فإنها تجاوزت النظريات التي سبقتها حول العلم الإلهي، فهي عدت هذا العلم ليس علماً صورياً ذهنياً وإنما هو علم نوري شهودي، حيث لا تغيب عنه الأشياء الخارجية. أو أن هذه النظرية تقتضي أن يكون للأشياء حضور ثابت وأزلي لا غياب فيه، وهو أمر انعكست عليه العديد من المشكلات الفلسفية.

* أما نظرية صدر المتألهين فقد جاءت لتجمع بين النظريتين الصورية والنورية، حيث أن الذات الإلهية عبارة عن صور الأشياء كلها مثلما هو منطق النظرية الصورية لابن رشد. كذلك فإن لها العلم الشهودي حيث تكون الأشياء حاضرة مشهودة أمام الحق بلا غياب. ومع أن هذه النظرية حاولت أن تجمع بين أمرين متضادين في الذات الإلهية، هما البساطة وصور كل الأشياء، وذلك من خلال مبدأ (بسيط الحقيقة كل الأشياء)، إلا أنها لم تفلح في البرهنة على هذا المبدأ.

* كما عرفنا أن الفلاسفة طرحوا بهذا الصدد مبررين، كلاهما يعبران عن قاعدتين فلسفتين، إحداهما تنص بالقول: (بسيط الحقيقة كل الأشياء)، والأخرى تنص: (العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول)، وكلا القاعدتين يستمدان مشروعيتهما من منطق السخية. وتبعاً لهاتين القاعدتين لا بد أن تكون ماهيات الأشياء مع كثرتها موجودة بوجود واحد، والحق يعقلها بعقل واحد هو كون وجوده نفس عاقلية، فهذا الوجود هو بعينه علم بالأشياء التي هي عين ذاته.

* إن الاعتراف بإمكانية مشاهدة الحق والعلم به تترتب عليه مسائل هامة تتعلق بالنبوة والولاية، إذ يكون للنفس مقام رفيع تتحد به مع العالم الإلهي لتطل من خلاله على كل شيء، ويكون لها من القدرة ما يؤهلها على التحكم والتأثير في العالم.

* وأهم ما في هذا الفصل هو أننا عرفنا بأن الإدراك يساوق الوجود، فحيث هناك وجود هناك إدراك، والعكس صحيح. لكن حيث أن للوجود مراتب مختلفة ومتفاضلة؛ لذا كان للإدراك مراتب مختلفة ومتفاضلة أيضاً. فالإدراك منبسط بانبساط الوجود، حيث الوجود إدراك، والإدراك وجود. وسنعرف في الفصل التالي أن هذه العملية الإدراكية من الوجود هي السبب في تنزيل المراتب، وهي السبب في التفاضل بينها، فالتنزيل هو تنزيل إدراكي، كما أن نشأته تمت بفعل ما لدى المراتب الوجودية من صور إدراكية متباينة بحسب ما هي عليه من مقام معلوم. وسنرى أيضاً أن التصعيد هو أيضاً تصعيد إدراكي. وعلى هذا سنشهد نوعين من الألوهة، واحدة من حيث الأصل بحكم التنزيل، وأخرى من حيث التبعية بحكم التصعيد.

الفصل الثالث

الأصل المولد وعلاقة التنزيل

ثمة علاقة وثيقة بين العلم الإلهي والمراتب الوجودية، فالمسؤول عن وجود الأشياء وتنزلها إنما هو هذا العلم لا غير. فالعلم هو سبب إيجاد الموجودات الممكنة من دون عكس، أي أن الموجودات ليست سبباً للعلم.

وعلى حد قول ابن سينا بأن إحاطة علم المبدأ بالموجودات هو «سبب لوجودها حتى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء»¹. وكذا قول الغزالي: «فعلمه سبب الوجود، لا الوجود سبب علمه»². ومثله قول ابن باجة: «علمه بالموجودات هو سبب وجودها»³.

لذلك قام الأهرلي بتأويل الآية الكريمة: «وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه»⁴، حيث قال: «انظر كيف صرحت الآية بأن سبب وجود الأشياء هو العلم لا غير»⁵.

بل وصل الأمر عند العارف الأملي إلى أن اعتبر العلم المتمثل في الأعيان الثابتة هو الخالق ذاته. فالأعيان من حيث أنها موجودة في العلم ومعدومة في الخارج فإنها غير مجعولة من حيث (هي هي)، أو أنه لا يصدق عليها أنها مخلوقة في العلم والخارج، لذلك تكون هي الخالق بالضرورة، إذ لا واسطة بين الخالق والمخلوق، فالخالق واحد ومن ثم فإن الفاعل والقابل واحد لا غير، وهو ذات هذه الأعيان⁶. فالعلم - إذًا - هو سبب إيجاد التنزيل، وأنه إله الأشياء وخالقها.

تبقى أن العلاقة التي تنشأ بين الذات والآخر، هي علاقة محكومة بالترتيب، فالتنزيل الحاصل عن الذات هو تنزيل تراتبي، فتبدأ المراتب بالعقل المفارق الكلي وتنتهي بالجسم، وأن كل مرتبة منها تعكس ما فوقها، الأمر الذي ينعكس على طبيعة ما عليه الألوهة، إذ تتصف بكونها ألوهة تراتبية، وهي متكررة ومتعددة اتساقاً مع تعدد توابعها. ومن ذلك يكون العالم السفلي مألوهاً في تبعيته لعالم الأجرام السماوية. فالألوهة هي نتاج التنزيل، لكنها في الوقت ذاته تتحقق بالتصعيد، بحكم العودة والتبعية كما سنعرف.

¹ انظر: جواب الشيخ الرئيس على سؤال الشيخ أبي سعيد بن أبي الخير، أو: رسالة في معنى الزيادة وكيفية تأثيرها، ضمن رسائل ابن سينا، انتشارات بيدار، قم، ص336-337. كذلك الرسالة العرشية، ضمن نفس الرسائل، ص249.

² معارج القدس، ص165.

³ الفيومي: تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والاندلس، ص44. وانظر على هذه الشاكلة قول ابن رشد في: تهافت التهافت، ص532.

⁴ فاطر/ 11.

⁵ الأهرلي: الأقطاب القطبية، مصدر سابق، ص151.

⁶ نقد النقود، ص680.

الذات وتنزيل الآخر

بحسب النظام الوجودي، من الضروري تفسير طبيعة الرابطة التي جمعت بين مبدأ الوجود الأول وما دونه من الكائنات. فإذا كان المبدأ الأول واحداً على الإطلاق، فكيف انبثقت عنه هذه الكثرة المتنوعة؟

ومن حيث التفسير يرى الفلاسفة انه لا بد أولاً من صدور الواحد عن الواحد، وان الكثرة تأتي فيما بعد، تعويلاً على منطق السنخية، إذ لا بد ان يكون الصدور متفقاً في العدد والكيفية بين الأصل وفرعه، أو العلة والمعلول، فإذا كان الأصل واحداً فإن ما ينتج عنه لا بد ان يكون واحداً هو الآخر. وكذا من حيث الكيفية، فلما كان المبدأ الأول هو محض عقل فلا بد ان يكون الصادر عنه عقلاً أيضاً، ومن هذا الأخير تتوالى العقول والمفارقات المجردة، وهي بسيطة لكنها لا تخلو من كثرة. وحيث ان بعضها يكون علة للبعض الآخر، لذا تكون العلة أبسط من المعلول، أو ان الكثرة فيها أقل منه.

وعلى رأي الفلاسفة تعود كثرة الأجرام السماوية إلى كثرة العقول المفارقة، أما الكثرة التي دون الأجرام، أي تلك التي في عالمنا الأرضي، فإن مبعثها يعود - كما يذكر ابن رشد - إلى كل من الهيولى والصورة والأجرام السماوية، فحركة هذه الأخيرة المتسببة عن تلك العقول تبعث على انشاء الصور التي في عالمنا هذا¹.

إذاً، لا بد أولاً من دراسة طبيعة المفارقات السماوية وأجرامها ونوع الكثرة التي لا يستها، كما لا بد ان ندرس بعد ذلك طبيعة العالم السفلي ونوع الكثرة فيه. وستكون دراستنا للعالمين وفقاً للنظريتين الفلسفية والعرفانية.

1- تنزيل العالم العلوي

لنبدأ أولاً بدراسة العالم العلوي من حيث النظر الفلسفي تبعاً لنظرية الصدور وانطلاقاً من منطق السنخية في العلاقة الحتمية بين العلة والمعلول، أو بين مبدأ الوجود الأول وغيره من المعلولات الصادرة عنه، وذلك كالاتي..

¹ تهافت التهافت، ص 178-179.

التنزيل وفق النظر الفلسفي

يمكن التحدث عن التنزيل الوجودي وفقاً للنظر الفلسفي من خلال البحث الذي يرد حول نظرية الصدور، وذلك كما يلي:

ان نظرية الصدور موعلة في القدم، حيث تعود إلى ما قبل أرسطو. ورغم ان القدماء اتفقوا مبدئياً على ان أصل الوجود واحد وانه ينبغي ان لا يصدر عنه غير واحد، إلا انهم واجهوا مشكلة تتعلق بتبرير حالة الكثرة في الوجود، وكذا حالة التغير وعدم الثبات، فالمفترض انه لما كان المبدأ الحق واحداً فإن الوجود الصادر عنه لا يتعدد. كذلك لما كان المبدأ الحق ثابتاً فإنه يلزم عن ذلك ان يكون الوجود الصادر عنه ثابتاً أيضاً. في حين نلاحظ ان الوجود متكثر وليس بواحد، كما انه متغير وليس بثابت، ناهيك عن ان فيه الأجسام والمواد المنحلة بخلاف طبيعة العالم الإلهي باعتباره عقلياً مفارقاً.

وعليه كيف يمكن تبرير هذه الأمور؟

لقد أخذ الفلاسفة يفتشون عن المبررات التي تجعل نظرية الصدور صالحة في التوفيق بين الوحدة والكثرة، وكذا بين الثابت والمتغير. فالمشكل المطروح لدى هؤلاء هو البحث عن مبرر نشوء الكثرة عن الواحد البسيط، وكذا المتغير عن الثابت، انطلاقاً من منطق السنخية ونظرية الصدور. ويلاحظ انهم اختلفوا قديماً في تفسير مجيء الكثرة، فبعضهم ردّ الكثرة إلى فعل الهيولى، كما هو الحال مع انكساغورس واتباعه، وبعض آخر اعتبرها جاءت بسبب كثرة الآلات، كما ان آخرين قالوا انها جاءت من قبل المتوسطات، مثلما هو الحال مع افلاطون¹.

والحل الأخير هو أقرب شيء للأخذ بالقاعدة الفلسفية المسماة بنظرية الإمكان الأشرف، والتي أولاها القدماء اهتماماً خاصاً، وهي تعني ان كل ناقص لا بد ان يسبقه ما هو أكمل منه في الوجود، ومن المحال ان يصدر الناقص قبل الكامل، لكن عن الأشرف أو الأكمل يصدر الأنقص فالأنقص، وبذا تتوالى مراتب الوجود بالتسلسل من أولها رتبة كما تتمثل في المبدأ الحق، إلى آخر المراتب الوجودية، كالهرم الممتد من الرأس حتى القاعدة.

ولا شك ان هذا التصور مستمد من منطق السنخية في علاقة العلة بالمعلول، لذلك تصور الفلاسفة ان هناك عقلاً أولاً – أي مبدأ الوجود الأول - نتج عنه عقل آخر هو المعلول الأول، ومن بعده المعلول الثاني، ثم الثالث فالرابع فالخامس... الخ. كما نتج عن هذه العقول جملة من الأفلاك المتحركة.

¹ المصدر السابق، ص 176-177.

وقد اختلف الفلاسفة بشأن مبدأ الوجود الأول إن كان قد صدر عنه فلك يقوم بتحريكه أم لا؟ فالنظرية الأرسطية التي أيدها ابن رشد تعترف بذلك، في حين ذهب سائر الفلاسفة المسلمين وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا إلى إحالة هذا الأمر تبعاً لمنطق نظرية الصدور ذاتها، باعتبار أن ما يصدر عن المبدأ الحق لا بد أن يكون واحداً من سنخه، وهو ما أطلق عليه (العقل الأول)، حيث أنه واحد، وهو عقل شبيه بالمبدأ الحق. فيما ترى النظرية الأرسطية أن ما يصدر عن المبدأ الحق هو أكثر من واحد، حيث يصدر عنه عقل كما يصدر عنه فلك يقوم بتحريكه.

كذلك اختلف الفلاسفة حول تحديد عدد المفارقات العقلية، اعتماداً على تحديدهم لعدد الحركات الفلكية، باعتبار أن لكل مفارق عقلي - بعد المبدأ الحق - فلكه الخاص الذي يُنشئه ويحركه ويكون له الغاية في التحريك، وأرسطو ذاته لا يقطع في هذه المسألة، ويميل إلى أنها إما خمس وخمسون أو سبع وأربعون حركة، اعتماداً على بعض الأقوال المشهورة لعدد من فلكيي عصره¹. أما الفلاسفة المسلمون فاغلبهم جعل هذه الحركات لا تتجاوز العشر.

مع هذا فقد اتفق الفلاسفة على أن ارتباط المفارقات العقلية بمبدأ الوجود الحق هو ارتباط واحد قائم على نظام التسلسل بالطبع والكمال، وكذا أن الأجرام السماوية واحدة من حيث النوع لكنها كثيرة بالعدد، أو أن كل جرم من هذه الأجرام هو نوع بحاله، إذ لا يوجد غيره مما يماثله، لكن لها خصائص مشتركة يجعلها تنتمي إلى نوع واحد جميعاً. وكذا أن مبادئها المفارقة تأخذ نفس هذا الاعتبار من حيث الوحدة والكثرة². فجميع المفارقات التي تصدر عن المبدأ الحق هي جواهر محركة للأفلاك، فكل واحد منها يعد مبدءاً لتحريك فلكه الخاص، كما يعد غاية هذا التحريك بالشوق والتشبه كما سنعرف.

يظل الاختلاف منحصراً حول المبدأ الحق الذي جعل منه أرسطو مبدءاً لتحريك الفلك الاقصى، ومن ثم تحريك كل ما تحته من الأجرام، وبالتالي فإن جميع المفارقات عنده بما فيها المبدأ الحق لها خصوصية التحريك المباشر للأفلاك، ومن وجهة نظره أنه لا يوجد هناك جواهر خالية من فعل التحريك، الأمر الذي يخالفه الفلاسفة المسلمون إذا ما استثنينا ابن رشد³.

والسبب الذي جعل هؤلاء الفلاسفة يخالفون طريقة أرسطو في عدم تقبلهم أن يكون المبدأ الحق هو الفاعل المباشر في انشاء الأجرام السماوية أو تحريكها؛ إنما يعود لاعتبارين: أحدهما أنه لا بد للفعل المباشر عنه أن يكون من سنخه، وهو العقل، وكذا أن لا يكون هناك تعدد في جهات الصدور والتأثير. فمن حيث أنه واحد بسيط كل البساطة فإنه لا يحمل إلا جهة واحدة يتم بفعالها صدور الواحد عنه، خلافاً لما قام به أرسطو في جعله مبدءاً لجهتين مختلفتين في الصدور والتأثير، إحداها هي أنه قد

¹ ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1646-1648 و1670 وما بعدها.

² تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1684. وتهافت التهافت، ص49.

³ تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1648.

صدر عنه عقل، أما الأخرى فهي انه مبدأ لتحريك الفلك الأقصى¹. مع ان هذا بنظرهم يقتضي التكثر في جهات العلاقة العلية مما يفضي إلى تكثر العلة ذاتها تبعاً لمنطق السنخية. رغم ان هؤلاء الفلاسفة يرون ان المبدأ الحق ليس عاطلاً لعدم تحريكه الأجرام مباشرة مثلما صورته الأرسطيون، بل هو أصل يدين له كل شيء بالوجود، وغاية يتوجه إليه كل شيء، فهو فاعل ومحرك وغاية، ولكن عبر الوسائط وضرورة تنزلات الوجود تبعاً لقاعدة (الإمكان الأشرف).

هكذا خشي الفلاسفة المسلمون ان يعزوا مصدر الكثرة إلى المبدأ الأول، فاحتماوا بمعول هذا المبدأ لتفسير نشوء الكثرة، وهو المعول الذي يطلقون عليه (العقل الأول). فجاء أغلب تبرير هذه الكثرة من خلال منطق (الاعتبارات العدمية) التي قيل فيها انه لولاها لبطلت الحكمة أو الفلسفة.

لكن هذه الاعتبارات لم تكن موضع اتفاق بين هؤلاء الفلاسفة. فهناك الاعتبارات الثنائية التي وردت عن الفارابي، إذ جاء تبرير الكثرة تبعاً لكون العقل الأول ممكناً وواجباً في الوقت ذاته، أي انه ممكن بذاته وواجب بغيره، وبالتالي فإن له اعتبارين، أحدهما كونه ممكناً بحسب ذاته، وآخر انه واجب بفعل المبدأ الحق، وانه على هذا الأساس له تعقلان من جهتين، إذ يعقل ذاته ويعقل مبدأه، ومن خلال تعقله يصدر عنه ما يناسب كل إدراك، فتعقله لعلته يوجب صدور معول عنه هو العقل الثاني، وتعقله لذاته يوجب صدور فلك عنه.

وتعتمد فلسفة هذا الاختلاف في نوع الصدور، على طبيعة الأصل الذي يعود إليه موضوع التعقل²، فحيث ان المبدأ الحق هو واجب الوجود؛ لذا فإن تعقله يوجب صدور واجب على سنخه، وبالتالي لا بد ان يكون عقلاً يتصف بالوجوب والثبات من غير إمكان، وهو ما يسمى بالعقل الأول.

كذلك فإن العقل الأول لما كان واجب الوجود بغيره وممكن الوجود بحسب ذاته، فإن تعقله للمبدأ الحق سيصدر عنه عقلاً هو العقل الثاني، كما ان تعقله لذاته الممكنة الوجود سيوجب صدور عنصر يحمل نحواً من الإمكان، وهو ما يناسب الجسم الفلكي باعتبار ان حركته تنطوي على القوة والإمكان خلافاً للعقل المتصف بالثبات والفعلية من غير قوة ولا إمكان.

على ان اختلاف جهات التعقل لا يقتضي بالضرورة تكثرراً في حقيقة المعول، طالما ان هذه الاعتبارات من الإدراك هي اعتبارات عدمية، فلا فرق من حيث

¹ ينقل ابن رشد رأي الفلاسفة الأرسطيين، وهو انهم يعتقدون بأنه لما كانت الأجرام السماوية لا يتم وجودها الا بالحركة؛ لذا فإن معطي الحركة هو ذاته فاعل الأجرام السماوية. وأيضاً فهم يرون ان معطي الوجدانية التي صار بها العالم واحداً رغم انه مركب، هو ذاته معطي وجود الأجزاء التي يتألف منها العالم المركب. وهذا هو حال المبدأ الأول مع العالم كله (تهافت التهافت، ص172).

² وكما ينص ابن سينا في (الإشارات والتنبيهات/القسم الثالث، ص119 91) من انه «يجب أن يكون الأمر الصوري منه مبدأ للكائن الصوري، والأمر الأشبه بالمادة مبدأ للأمر المناسب للمادة. فيكون بما هو عاقل للأول الذي وجب به؛ مبدأ لجوهر عقلي، وبالأخر مبدأ لجوهر جسماني».

الحقيقة بين تعقل العقل الأول لمبدئه وتعقله لذاته، إذ لا تتعدى حقيقة هذا العقل عن ذات التعلق في عقلها للمبدأ الأول، فوجودها هو وجود واجب بالغير، أي إنها من طبيعة (المضاف). وبالتالي لا فرق بين عقل المعلول الأول لمبدئه وعقله لذاته، مثلما يقال عن المبدأ الأول انه يعقل ذاته ويعلم انه علة لغيره، وكلاهما واحد وإن اختلف الاعتبار.

مع هذا فإن الفارابي لم يتوقف عند حد الاعتبار الثنائية. ففي محل آخر قدم اعتبارات ثلاثية أصبحت رائجة في تفكير من أتى بعده من الفلاسفة وعلى رأسهم الشيخ الرئيس. ففي هذه الاعتبار ثمة اعتبار ثالث يضاف إلى الاعتبارين الأنفي الذكر، وهو كون المعلول ممكناً بذاته واجباً بغيره، حيث بحسب هذا الاعتبار تصدر عنه نفس كلية، فيكون ما يصدر عن المعلول الأول هو عقل وجسم فلكي ونفس، أي ان لهذا الجسم السماوي نفساً وعقلاً.

ولا شك ان خيار صدور النفس عن الاعتبار السابق جاء موافقاً لمنطق السنخية، فكما ان صدور العقل مناسب لا اعتبار الوجوب، وان صدور الجسم مناسب لا اعتبار الإمكان، فإن صدور النفس يكون مناسباً للجمع بين الاعتبارين: الوجوب والإمكان، فالنفس ليست عقلاً حتى تتصف بالوجوب المحض، ولا جسماً كي تتصف بالإمكان، انما هي مرتبة ثالثة بين المرتبتين، وهي انها واجبة وممكنة.

كذلك هناك طريقة رباعية غرضها تبرير صدور عناصر أربعة. والاعتبارات المذكورة بهذا الشأن هي ان للمعلول وجوداً، وله ماهية، وانه يعلم الأول، وكذلك انه يعلم ذاته. فعن هذه الاعتبار تنشأ أربعة عناصر وجودية تناسبها، وهي عقل ثان وصورة فلك ومادته ونفسه¹. وهناك أيضاً طريقة سداسية ذكرها نصير الدين الطوسي في شرحه لإشارات ابن سينا².

كما ثمة بعض الطرق لا تختلف كثيراً عما سبق، رغم اعتبارها غير قائمة على منهج الاعتبار، مثل طريقة نصير الدين الطوسي الطوسي التي تفضي إلى تكثر المعاليل إلى غير نهاية³. ويعود أصلها إلى السهروردي الذي اعتبر انه يصح ان يصدر عن المبدأ الأول واحد، هو المعلول الأول، كما يصح ان يصدر عن هذا الأخير عنصر ثان، وكذا يمكن ان يصدر عن مجموع المبدأ الأول ومعلوله عنصر ثالث، وبالتالي فإنه يكون في المرتبة الثانية عنصران في درجة واحدة، بخلاف الطرق المألوفة التي لا يمكنها ان تبرر صدور أكثر من واحد من نفس الدرجة في المرتبة الثانية، حيث لا يصدر عن مرتبة المعلول الأول من العقول أكثر من عقل واحد، في حين انه بحسب الطريقة الجديدة يمكن صدور عقليين من المرتبة الثانية، انفراداً واجتماعاً.

¹ الطالقاني: أصل الأصول، مصدر سابق، ص84.

² المصدر السابق، ص82-83.

³ الطوسي: مصارع المصارع، ص88-89.

وهكذا يمكن تبرير صدور كثرة العقول في نفس المرتبة بكثرة الإشراق وتضاعفها بالنزول والوسائط¹، مما يبرر للسهروردي نظريته الافلاطونية في وجود العقول العرضية ذات الرتبة الواحدة والتي تنشأ عن العقول الطولية.

مع هذا فإن هذه الطريقة لقيت معارضة لدى بعض المتأخرين، كصدر المتألهين الذي عدّها لا تختلف عن سابقتها من حيث الخطأ².

وقد نحا السهروردي في (هياكل النور) منحى على شاكلة ما قدمه الفارابي من الاعتبارات الثنائية للتكثّر، مع فارق كون الصدور لدى الفارابي وأتباعه عائداً إلى التعقل الصوري، في حين انه لدى السهروردي عائد إلى المشاهدة والإشراق النوري. إذ إعتبر ان أول ما يصدر عن المبدأ الحق، أو نور الأنوار، هو النور الابداعي الأول المسمى بالعقل الأول، ويتصف هذا العقل بأنه ممكن في نفسه وواجب بالنسبة إلى المبدأ الحق، وهو من حيث نسبته إلى هذا المبدأ ومشاهدة جلاله يقتضي منه صدور جوهر قدسي آخر هو العقل الثاني، كما انه من حيث نظره إلى إمكانه ونقص ذاته يصدر عنه جرم سماوي، وهكذا هو الحال مع العقل الثاني حيث يقتضي نظره إلى ما فوقه عقلاً آخر، ومن حيث نظره إلى نقص ذاته يصدر عنه جرم سماوي آخر، وهكذا³.

كما ان المحقق الدواني في شرحه لرسالة (هياكل النور) أشار إلى ان مصدر التكثّر يأتي بواسطة العقل الأول عن طريقين، أحدهما باعتبار ما يشرق عليه المبدأ الأول فينتج عن ذلك عقل، وثانيهما هو ان مشاهدة العقل الأول للمبدأ الحق ينتج عنه عقل آخر⁴.

إذاً، إن منهج الاعتبارات وما شاكله يثير الاختلاف والتعدد في الرؤى، وهو أبعد ما يكون عن النهج البرهاني الذي تطالب به الطريقة الفلسفية. ومن حيث كونه عديمياً، فإن ما ينتج عنه لا يمكن حصره وضبطه.

صحيح انه قد يقال ان الضابط هنا هو ما يتوقف على منطق السنخية، فمن المهم ان تكون الصادرات على سنخ ما عليه الاعتبارات، كمأ وكيفاً. وقد لاحظنا كيف ان نظرية الفارابي تعد الاعتبارات لا تختلف عدداً عن الصادرات التي يتوقف تبرير صدورها عليها، وكذا من حيث الشكل والكيفية، فصدور العقل يناسب الوجوب، وصدور الجسم يناسب الإمكان، كما ان صدور النفس يناسب الاعتبارين من الوجوب والإمكان، إذ المعلول يمتلك هذين الاعتبارين، حيث انه واجب بغيره وممكن بذاته.. نعم هذا صحيح، لكنه لا يفي بالمطلوب، إذ ما هو الدليل على اتخاذ الوجود هذا الشكل

¹ جلال الدين الدواني: شواكل الحور في شرح هياكل النور، ضمن ثلاث رسائل للدواني، تحقيق احمد تويسركاني، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، الطبعة الأولى، 1411هـ، ص190. والسهروردي: هياكل النور، وهي منشورة مع رسائل الدواني السابقة، ص87.

² الأسفار، ج6، ص79.

³ هياكل النور، مصدر سابق، ص86.

⁴ شواكل الحور في شرح هياكل النور، مصدر سابق، ص189.

من الاعتبارات العدمية؟ وكيف نحدد عدد الصادات عند اختلاف الاعتبارات وتضاربها؟

فمثلاً لاحظنا ان الاعتبارات التي قدمها الفارابي هي ليست كاعتبارات التي قدمها الطوسي أو السهروردي، فأى الاعتبارات صحيحة بحيث تجعلنا نسلّم بأنها كفيلة لاقتناعنا بطبيعة الصادات وعددها؟

فالاعتبارات من حيث عدميتها لا تقبل الضبط، ولا يمكن الاستدلال على أنها تشكل علة شرطية للإيجاد في عالم يفتقر إلى الحس والمشاهدة والتجربة والضرورة العقلية، خاصة ونحن نعلم ان الشروط العدمية لا تحتم المساخنة بينها وبين ما ينتج عنها.

فالمشاهدة الحسية قاضية بأن من الممكن ان يكون هناك شرط واحد عدمي كفيل للسماح بإيجاد العديد من الأمور، وكذا العكس صحيح أيضاً، حيث لا مانع من ان يكون عدد من الشروط العدمية ضرورياً في انتاج شيء واحد.

يظل ان هناك اتجاهات أخرى لم تلجأ إلى مثل تلك الطرق السابقة في تبرير صدور الكثرة عن الوحدة، كما هو الحال مع اتجاه ابن رشد الذي عدّ الفاعل الأول فاعلاً مطلقاً غير مقيد، مما يعني ان فعله لا يختص بشيء دون شيء آخر، انما يعم جميع الأشياء على السواء¹.

فالمبدأ الأول لا يخلو من الكثرة الصورية التي لا تتنافى مع وحدته وفرادته باعتبارها كثرة مجملة².

وبالتالي فقد صح عند ابن رشد وصف الفاعل الأول بأنه الواحد الكثير. وهو ما يبرر صدور الواحد والكثير في الوقت ذاته، فهو واحد وكثير معاً³، وفقاً لذات المنطق من السنخية.

فالمبدأ الأول لما كان واحداً وكثيراً، فإن ذلك يدعو لأن يصدر عنه واحد يتضمن الكثرة من غير منافاة. وهو ذات التبرير الذي أفادته الصوفية، حيث انهم إعتبروا المبدأ الأول واحداً وكثيراً، ومن ذلك تنشأ عنه الوحدة التي تتضمن الكثرة، الأمر الذي يتسق مع منطق السنخية وقاعدة الصدور، كما سنعرف.

وحول الاستدلال على قاعدة الصدور، يقال انه لو جاز صدور أكثر من واحد عن الواحد البسيط الحقيقي فإنه يبعث على التناقض، إذ تُعتبر الذات في المبدأ الحق علة

¹ تهافت التهافت، ص 179-180.

² المصدر السابق، ص 231.

³ تفسير ما بعد الطبيعة، ج 3، ص 1649. وتهافت التهافت، ص 250.

واحدة لبساطتها، وهي لكونها علة واحدة فإن لها جهة واحدة للعلية، وبالتالي فإنه لا يمكن ان يصدر عنها معلولان، وإلا لتعددت الجهة وأصبحت اثنتين وقد فرضناهما واحدة، فإذا كانت إحدى الجهتين تمثل ذات المبدأ الحق فإن الجهة الأخرى ستكون غيرها، فيحصل التناقض¹.

لكن مع هذا فإن الذين يجيزون صدور الكثير عن الواحد لا يعدون المبدأ الحق يحمل تلك البساطة المطلقة التي تخلو من جميع الاعتبارات والتعددات، أي إنهم ينكرون الجهة الواحدة التي تبرز صدور الواحد منها فقط.

وبالتالي فإن مشكلة الاستدلال على قاعدة الصدور تعتمد على كيفية فهمنا لخصوصية المبدأ الحق وماهية وحدته.

يضاف إلى ان هناك نقداً آخر يتعلق بمقالة اقتضاء كثرة جهات الواحد عند صدور الكثرة عنه، وذلك بأن يقال انه لو كان الصدور حقيقياً، وذلك باخراج الشيء من الإمكان والعدم إلى الفعل والوجود عبر الإرادة، فإن كثرة الجهات مما يقتضيه، لكنه لا يخلّ بوحدة الذات، فحال ذلك كحال الكثرة الصورية في الذات الواحدة. أما لو كان الصدور مجازياً، كالذي عليه الرؤية الفلسفية، وهو ان يكون الصادر لازماً قديماً بقدم مبدئه، فإن كثرتة جائزة مع وحدة الذات، إذ يصبح المبدأ الأول مع لوازمه المتعددة على غرار العلاقة الخاصة بالذات الأحدية مع الصفات الذاتية الموجودة بوجودها. وهو أمر شبيه بالإنسان النفساني على ما صرح به صدر المتألهين؛ فرغم ما له من إِبصار وشم وذوق ولمس وسمع فإن ذلك لا يقتضي التخالف في الجهات والأوضاع، فكيف الحال مع ذات الحق².

لكن مع هذا فقد اضطر الفلاسفة إلى اعتبار الصفات الذاتية بعضها عين البعض الآخر كي لا تتكثر اللوازم الموجودة بالوجود الواحد البسيط. ومن ثم لجأوا إلى تطبيق القاعدة على الصفات الإضافية الفعلية المعبر عنها بالصور المفارقة أو العقول التي ليست هي من العالم ولا خارجة عن ذاته المقدسة، لأنها تمثل صور أسمائه وكلماته التامات وصور علمه التفصيلي بما عده³؛ القديمة بقدمه والثابتة من دون جعل وإيجاد، باعتبارها من لوازمه الموجودة بوجوده البسيط⁴، وهي المعبر عنها بالخزائن في قوله تعالى: ﴿وإن من شيء إلا عندنا خزائنه﴾⁵.

¹ الأسفار، ج2، ص204 و205 و207. وشرح الهداية الأثيرية، ص252-253. كذلك: الطباطبائي: بداية الحكمة، مصدر سابق، ص91.

² صدر المتألهين: شرح أصول الكافي، كتاب التوحيد، باب النهي عن الجسمية.

³ هناك تأويل لصدر المتألهين لبعض الآيات التي تتعلق بكلمات الله، فهو يعتبر العقول المفارقة في عالم الامر هي نفس (كن) لا تحت (كون)، أي انها لا تكون حادثة، إذ على رأيه كيف تكون حادثة مع ان الحق تعالى يقول: ﴿وكلمة الله هي العليا﴾ التوبة/40؛ (أسرار الآيات، ص74-75). وهو ما يعني القول بقدم الكلام الإلهي.

⁴ الأسفار، ج6، ص315، وح7، ص298. وأسرار الآيات، ص95.

⁵ الحجر/12. انظر: أسرار الآيات، ص47.

العقول المفارقة والنظام الهرمي

من الثابت لدى النظام الوجودي هو ان هناك ترتيباً خاصاً لسلسلة الوجودات تبعاً لعلاقاتها ضمن قاعدة الصدور، حيث يبدأ الصدور بوجود العقل الأول ومن بعده سلسلة العقول والمفارقات، سواء كان تبرير ذلك من حيث اعتبار المبدأ الأول هو محض الواحد من غير كثرة، أو باعتباره واحداً كثيراً، أو من حيث ان فعله مطلق لا يختص بشيء دون شيء، فكل ذلك لا يتنافى مع سلسلة العقول التراتبية وتفاضلها كالذي أشار إليه صدر المتألهين ومن قبله ابن رشد. فعندهما ان ما صدر عن المبدأ الأول هو الوجود المطلق المنبسط، لكنه وجود متسلسل ومتراتب بحسب مراتب الإمكان والشرف.

وعليه رأى الفلاسفة ان المبدأ الحق هو السبب في جميع المبادئ المفارقة، وان الصور التي في هذا المبدأ، وكذا النظام والترتيب الذي فيه، هو أفضل مما دونه من الوجودات، بل ان نظامه وترتيبه هو سبب تحقق سائر النظم والترتيبات التي دونه تبعاً لمنطق السنخية، وان العقول المفارقة تتفاضل فيما بينها بحسب القرب والبعد عنه. فالموجود الأشرف يجب ان يندرج فيه جميع المعاني المتحققة في الموجود الأخس على وجه ألطف وأكمل، حيث استحالة ان يتحقق الأخس قبل الأشرف، وذلك لكون كمالات الأخس موجودة في علته الأشرف، فيترتب الوجود على شاكلة الأشرف فالأشرف حتى ينتهي إلى ما هو أخس الموجودات كما في الهولوى، ثم يعود بالصعود من الأخس فالأخس حتى يبلغ غايته من الوجود. فليس ذلك بالأمر الممكن لولا وجود التشابه بين المراتب الوجودية جميعاً.

وبرغم اتفاق الفلاسفة على هذه القاعدة فإنها بنظر ملا صدرا لا تضطرد فيما تحت الكون وفي سلسلة العائدات، بل مفادها ينطبق على الابداعات فقط¹.

إذاً، هناك عقول مفارقة استخلصها الفلاسفة من فكرة نظرية الصدور، وان وجود هذه العقول نابع عن محض التعقل، فهي أشبه بالأفكار المتسلسلة التي يبتدعها أعظم العقول.

فعند الفلاسفة المشائين ان المبدأ الحق لا يعقل إلا ذاته، وهو بعقله لذاته يعقل جميع الموجودات بأفضل وجود وترتيب ونظام، باعتباره كل الأشياء، وهذا التعقل هو في حد ذاته يكون علة لوجود ما تحته ولو من خلال الوسائط، وذلك بعد الصادر الأول المسمى بالعقل الأول، حيث ان سائر العقول المفارقة من العقل الثاني فناناً تكون جواهرها بحسب ما تعقله من الصور والترتيب والنظام الذي في العقل الأول، وتفاضلها انما هو تفاضل بحسب هذا المعنى من الإدراك والتعقل، وبالتالي فليس

¹ ابن سينا: القسم الثالث من الاشارات والتنبيهات، ص 242. وصدر المتألهين: أسرار الآيات، ص 126. والأسفار، ج7، ص 237 و 244. والشواهد الربوبية، ص 169. والمبدأ والمعاد، ص 2062. والسهروودي: حكمة الإشراق، ضمن مجموعة مصنفات الشيخ السهروردي، مقدمة وتصحيح هنري كربين، انجمن اسلامي حكمت وفلسفه ايران، 1397هـ، ص 154.

يمكن ان يكون الأقل شرفاً يعقل من الأشرف ما يعقل الأشرف من نفسه، ولا الأشرف يعقل نفس ما يعقله الأقل شرفاً من ذاته، لتفاوت التعقل بين ما هو علة وما هو معلول، أو بين ما هو في المرتبة العليا من سلسلة القرب للمبدأ الحق وبين ما هو في المرتبة الدنيا. فلو كان الإدراك والتعقل ذا مرتبة واحدة لكان العقلان متحدين لا متعددين. وعليه قال الفلاسفة ان المبدأ الحق لا يعقل إلا ذاته، وان الذي يليه انما يعقل الأول ولا يعقل ما دونه، وكذا الحال مع الذي يلي ذلك العقل حتى آخر العقول¹.

هكذا فإن التعقل هو تنزيل كإمتداد هرمي، ومن التنزيل تنشأ الألوهة. لكن الأمر ينعكس أيضاً، حيث بالتبعية يكون التعقل تصعيداً، ومن التصعيد تتحقق الألوهة، كالذي يحصل مع الإنسان، كما سنرى لاحقاً.

طبيعة الأجرام السماوية

ليس العالم العلوي مجرد عقول مفارقة فحسب، بل توجد فيه أجرام سماوية تمتاز بخصائص الحياة والنفوس، وتتحرك حركة شوقية بفعل ما لها من نفوس وعقول. ومع ذلك فهي لا تقبل التغير والاستحالة، ولا يطرأ عليها الكون والفساد كما هو الحال في عالمنا الأرضي². فهي ليست من جنس العناصر ولا من نوعها.

وبحسب البعض انه منفي عنها ست صفات، وهي: الثقل والخفة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وان الأربعة الأولى منها هي من لوازم الحركة المستقيمة³.

فالأجرام السماوية عند الفلاسفة عبارة عن عالم حي بسيط كامل وثابت وبريء من المادة الهولانية، أي انها ليست مركبة من مادة وصورة كالذي عليه الحال في أجسامنا الطبيعية، بل ان لها جسماً بسيطاً مع صورة نفسية عقلية، وهي بهذه الصورة النفسية العقلية تكون حية بذاتها لا بحياة أخرى عارضة عليها من الخارج، وذلك باعتبار ان كل حي بحياة ليست من ذاته فإنه يكون كائناً فاسداً⁴.

ووفقاً للفلاسفة ان العقول والنفوس من الابداعيات لا المحدثات، حيث عندهم ان كل محدث فهو ممكن من دون عكس، فالعقول ممكنة غير محدثة زماناً⁵. لذلك كانت نفوس الأجرام غير محدثة.

¹ تهافت التهافت، ص217-218.

² من الطريف ان يدلل الأهرى صاحب (الأقطاب القطبية، ص28-29) على ان هذه الأجرام بسيطة يستحيل خرقها أو إحالتها إلى شيء آخر، وذلك بآيتين هما: «وبيننا فوقكم سبعاً شداداً» النبأ¹.. «عليها ملائكة غلاظ شداد» التحريم/6.

³ الأقطاب القطبية، ص35.

⁴ تفسير ما بعد الطبيعة، ج2، ص1078، وج3، ص1447.

⁵ الأقطاب القطبية، ص73.

ورغم ان الفلاسفة يتفقون على ان لهذه الأجرام محركاتها العقلية، وان لها نفوساً ذات قوى شوقية تتوسط بين الجرم السماوي والمفارق العقلي له، لكنهم يختلفون بشأن كيفية هذا التوسط الذي يعبر عن النفس الجرمية، فهل ان هذه النفس عقلية التصور، أم انها خيالية التصور كالذي يجري في عالمنا؟

وبعبارة أخرى، إن الفلاسفة يختلفون حول بعض الحالات النفسية من الحس والتخيل.

فوفقاً للنظرية الأرسطية، فإن هذه النفوس لا يمكن ان تتصف بالحس والتخيل مثلما هو الحال في عالمنا البشري والحيواني، إذ على رأيها انه لا توجد وظيفة للخيال غير السلامة من الموت والفساد، وهو أمر لا يصدق على عالم الأجرام السماوية التي هي حية وثابتة بذاتها من غير موت ولا فساد أزلاً وأبداً¹.

وبحسب ابن رشد ان الخيالات هي نتاج تصورنا العقلي، لذلك كان هذا التصور متجدد الحدوث وبالتالي فإنه كائن وفاسد، في حين إن تصور الأجرام السماوية لا يصدق عليه تجدد الحدوث ومن ثم الكون والفساد، بسبب كونه لا يقترن بالتخيل².

إذاً، على هذا التصور تكون أسباب الحركة في العالمين (الارضى والسماوي) مختلفة، ففي عالمنا الأرضي تتولد الحركة عبر التخيل والشوق، في حين انه في العالم السماوي تأتي عبر التصور العقلي والشوق، أي ان حركة الأجرام السماوية تنبعث من خلال تصوراتها العقلية والشوق المنبعث عن هذه التصورات. فكما ان العلة الفاعلية لحركة هذه الأجرام هي العقول المفارقة المحضة، فكذا تمثل هذه العقول علتها الغائية، إذ تتحرك الأجرام بما لها من الشوق في نفوسها لكي تتشبه بتلك العقول المفارقة³. وبالتالي فهناك محركان للجرم السماوي؛ أحدهما عقلي مفارق، والآخر نفسي ليس بمفارق، وهو النفس التي في الجرم، حيث تحريكها له يكون بدافع الشوق العقلي والتشبه من غير تخيل.

هذا هو مفاد النظرية الأرسطية التي خالفها الفارابي ان بشأن صفة التخيل.

فقد إعتبر الفارابي في رسالة (عيون المسائل) ان للجرم السماوي عقلاً مفارقاً، كما ان له نفساً وظيفتها التخيل باتصال واستمرار⁴.

وقد كان ابن رشد ينفي أن يكون أحد قائلاً بوجود صفة التخيل للأجرام السماوية إلا ابن سينا¹.

¹ تهافت التهافت، ص495.

² المصدر السابق، ص499.

³ ابن باجة: رسالة الوداع، ضمن الرسائل الإلهية لابن باجة، حققها وقدم لها ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968م، ص125. كذلك: قول يتلو رسالة الوداع، نفس المعطيات الأنفة الذكر، ص151. وتفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1534-1535 و1593 وما بعدها.

⁴ الفارابي: رسالة عيون المسائل، ضمن الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، مصدر سابق، ص59-60.

ومبرر هذه الطريقة في إثبات صفة النفس التخيلية هو انها تحيل وجود رابطة مباشرة بين المفارق العقلي المحض وبين الجسم، سواء كان جسماً طبيعياً أو سماوياً.

وبالتالي فلا بد من وجود وسيط يقع بين الرتبتين الوجوديتين المفارقة والجسمية، وليس ذلك إلا النفس وتصوراتها الخيالية. فالمباشر لحركة الجسم السماوي لا يكون مفارقاً محضاً، وان الجسم لا يمكنه ان يحمل تصوراً عقلياً مهما كانت عظمة هذا الجسم، وبالتالي فالمباشر لحركة الجسم ينبغي ان يكون نفساً تتخيل الأوضاع والحدود الجزئية للحركة².

التنزيل وفق النظر العرفاني

لا يختلف العرفاء كثيراً عن زملائهم الفلاسفة حول طبيعة التنزيل والصدور لدى المفارقات العلوية.

فعندهم ان ما صدر عن المبدأ الحق انما هو جملة العالم بأسره دفعة واحدة، وهو المطلق عليه الوجود المنبسط العام، والذي يفيض على كل موجود من الموجودات الخاصة. لكن مع ذلك فإن أول تعين لهذا الصدور ضمن الوجود المنبسط العام هو العقل الأول³.

وعليه ذهب صدر المتألهين إلى التوفيق بين المذهبين الفلسفي والعرفاني، وذلك لأن العرفاء وإن قالوا بالصدور الجملي والكلي للعالم دفعة واحدة عبر ذلك الوجود المنبسط، فإنهم لا ينكرون التسلسل والترتيب في التعينات الخاصة، وبالتالي فقد إعتبر ان ما ذكره العرفاء حول الوجود المنبسط هو ذاته عبارة عن العقل الأول من حيث التفصيل، أما من حيث تعينه الخاص فهو أيضاً عبارة عن جميع ما في العالم من موجودات؛ ولكن على نحو الكمال والاجمال.

ويلاحظ هنا ان مقالة العرفاء لا تبتعد عن مقالة ابن رشد المشائية، وهي ذاتها التي نحا إليها ملا صدرا كما هو واضح.

نعم، قد ظهر لابن عربي تصورات مختلفة عديدة إزاء موقفه من نظرية الصدور. فهو يستدل أحياناً على خطأ التعميم القائل (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) بدليل هندسي مفاده ان النقطة رغم أنها واحدة إلا ان من الممكن ان ينشأ منها خطوط متعددة، فإذا كانت النقطة مفترضة في مركز الدائرة فإن من الجائز ان يرسم عليها

¹ تهافت التهافت، ص495.

² ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، ص184. 1. والسهوروردي: التلويحات، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية من مصنفات السهروردي، صححه هنري كربين، مطبعة المعارف، استانبول، 1945م، ص46.

³ نقد النقود، مصدر سابق، ص686-687.

خطوط تنتهي إلى نقط متعددة في المحيط، بحيث ان جميعها يقابل تلك النقطة وجهاً لوجه¹.

والواقع أنه يمكن إنشاء ما لا نهاية له من الخطوط المنبعثة من نقطة المركز، والتي تقضي إلى رسم ما لا نهاية له من النقط على المحيط. لكن في هذه الحالة لم تعد نقطة المركز بسيطةً بالمعنى المتعارف، بل مركبة إلى ما لا نهاية له من النقط الجزئية التي تمثل جهات صدورها المختلفة. وهو أمر لا يتنافى مع قاعدة الصدور، بل يؤيدها ضمن فهم تجريدي متعالٍ، مثلما أشار إلى ذلك صدر المتألهين في معرض رده على الاستدلال الأنف الذكر، والذي نسبه إلى بعض الأذكياء².

وحيث رفض ابن عربي مفاد نظرية (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) حاول ان يفسر علة الكثرة من خلال فكرة التثليث التي أناط بها الایجاد والتنزيل. فالثلاثة عنده هي أبسط الكثرة³، أو انها أول الأفراد وعنهما وُجد العالم. فهي في الحضرة الإلهية عبارة عن علم وعالم ومعلوم، وان هذه العلاقة الثلاثية اقتضت العلاقة بين الحق والأعيان الثابتة.

فعند ابن عربي أن الواحد بمفرده لا ينتج شيئاً، وكذا الاثنان أيضاً ما لم تقم بينهما حركة الجماع، وهي الفردية. وبالتالي فبالأحدية ظهرت الأشياء عن الله الواحد من جميع الوجوه، فالموجود الذي صدر انما صدر بثلاثة اعتبارات، هي أصل النتائج كلها، وهي وجود الذات وانها قادرة ومتوجهة. فبهذه الاعتبارات والوجوه ظهرت الأعيان⁴.

واستعان ابن عربي في ايضاح العلاقة الثلاثية للايجاد والتنزيل ببعض النصوص الدينية، فاعتبر ان العلاقة بين الحق والأعيان الثابتة كانت من الطرفين عبارة عن ثلاثيتين لولاهما ما وجد العالم، فمن حيث طرف الحق ان الایجاد لا بد ان يتضمن شروطاً ثلاثة مثلما جاء في قوله تعالى: ﴿انما قولنا لشيء إذا اردناه ان نقول له كن فيكون﴾⁵، حيث لا بد من ذات وإرادة وقول (كن). كما لا غنى عن ان تكون هناك شروط ثلاثة في العين الثابتة التي يراد لها الایجاد، وهي ان تكون لها شيئية، وان تسمع القول، وكذا تمتثل الأمر⁶. فلولاً ان هذه العين مستعدة للتكوين، ولها قابلية على الامتثال من نفسها، ما تكوّنت عند سماعها القول الإلهي. وهذا الاستعداد هو الحاصل لديها بفعل الفيض الأقدس. بل ان الموجد والمكون للشيء انما هو تلك العين للشيء بشرط سماعها الأمر، فليس الحق هو من أوجد الشيء، وانما أوجدته عينه الثابتة لا

¹ الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج1، ص329. كذلك: حيدر الأملي: المقدمات من كتاب نص النصوص، تصحيح وتحقيق هنري كربين وعثمان يحيى، طبعة طهران، 1975م، ص115-116.

² الأسفار، ج2، ص206.

³ اسين بلاثيوس: ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمه عن الاسبانية عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت - وكالة المطبوعات، الكويت، 1979م، ص268.

⁴ كتاب الحروف الثلاثة التي انعطفت اواخرها على اوائلها، ضمن رسائل ابن عربي (1)، مصدر سابق، ص135.

⁵ النحل/ 40.

⁶ وهو ما أشرنا إليه خلال القسم الأول من حلقة (نظم التراث).

غير، بدلالة قوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين﴾¹.

وتبعاً لهذه النظرية في التثليث فإن هناك ثلاثة أنواع من الایجاد التي اوجد الله فيها العالم. فثمة الایجاد بقول (كن) لا غير، حيث تم فيه ايجاد أكثر العالم. كما ثمة الایجاد بقول (كن) واليد الواحدة، مثل ايجاد جنة عدن والقلم وكتبة التوراة وغير ذلك. وأخيراً ثمة الایجاد بقول (كن) وكلتا يديه، وهذا النوع من الایجاد خاص بالإنسان، ولذلك فإنه خرج على صورة الحق كما في الحديث «خلق الله آدم على صورته»².

مع هذا فهناك موقف آخر لابن عربي إزاء قاعدة الصدور الأنفة الذكر، حيث عدّها صحيحة تماماً من الناحية العقلية، بل وتنطبق على جميع الموجودات باستثناء أحدية الحق، حيث الكثرة تصدر عنها، وذلك لأن أحديته خارجة عن حكم العقل وطوره «فأحدية حكم العقل هي التي لا يصدر عنها إلا واحد، وأحدية الحق لا تدخل تحت الحكم»³. كذلك فلو صدر عن الحق جميع العالم فإنه لا يصدر عنه إلا واحد، حيث انه مع كل واحد من حيث أحديته، لكن الأمر يختلف عما يقوله الفلاسفة كما أشار إلى ذلك⁴.

وهو في محل آخر رأى ان التعدد الصادر عن الواحد ممكن باعتبار القوابل لا باعتبار ذات الواحد. والمسألة عنده مفسرة بحسب ظهور الحقيقة الواحدة في المرايا المتعددة والمختلفة، حيث تتعدد الصور وتختلف في هذه المرايا مع ان الحقيقة واحدة، وكذا في علاقة المبدأ الحق مع تجلياته المختلفة. فهو لا يرى غير الذات الإلهية وهي متجلية في كل شيء، كأمر واحد يظهر بمظاهر مختلفة كلها تبدي كونها مرايا لحقيقة واحدة، أو انها أسماء وصفات هذه الحقيقة المطلقة، وان تجلي الواحد في المقامات والمراتب تظهر الوحدات المتعددة، تعدد الوجه الواحد في المرايا المتعددة، وليست هناك كثرة دالة على الاختلاف، حيث العدد لا يولد كثرة في العين، فالعالم كله وحدات ينضاف بعضها إلى بعض فتسمى مركبات⁵.

وكما قيل في الشعر⁶:

وما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت عدت المرايا تعددا

أو يمكن القول: إن صدور الكثرة أو التعدد عن الواحد هو باعتبار ما عليه الأعيان الثابتة التي هي قوابل متعددة وغير متناهية، وعليه صح ما يقوله العرفاء بأن المبدأ الحق هو الواحد الكثير فكيف لا تصدر عنه كثرة؟!

¹ فصلت/ 11. انظر: مطلع خصوص الكلم، ج2، ص51-52 و52.

² كتاب نسخة الحق، ضمن رسائل ابن عربي (1)، ص268.

³ الفتوحات المكية، ج2، ص33.

⁴ المصدر السابق، ج2، ص427.

⁵ كشف الغايات، ص354-355. وترجمان الاشواق، مصدر سابق، ص46.

⁶ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص345. وجامع الأسرار، ص203.

مع هذا فإن رؤية ابن عربي في علاقة المبدأ الحق بالكائنات هي رؤية مبتنية إلى حد بعيد على تلك القاعدة. فاستناداً إلى تصويره الرمزي تبعاً للألفاظ الدينية، إعتبر ان للتجلي مراتب، وان أول هذه المراتب هي الروح الكلي أو العقل الأول الموصوف بالقلم، ومنه تشتق سائر العقول، ثم النفس الكلية الموصوفة باللوح المحفوظ¹، حيث انها أول موجود انبعثي، فقد طلب القلم موضع أثر لكتابتة فانبعث من هذا الطلب اللوح، كانبعاث حواء من آدم، أي كان بين القلم واللوح أول نكاح معنوي معقول وله أثر حسي مشهود، ومنه عملنا بالحروف المرقومة عندنا². ومن عملية النكاح بينهما ولد توأمان، حيث أول ما القت النفس علم الطبيعة الكلية، والتي ظهرت عنها العناصر الأربعة، ثم بعدها الهباء أو الهيولى الكلية، ومن نكاح هذين التوأمين ولدت صورة الجسم الكلي. وهكذا استمر التوالد ونزل إلى العالم السفلي.

وفي محل آخر أشار ابن عربي إلى ان الله أوجد بعد تكون علم الطبيعة - وهي من عالم النور - الظلمة المحضة³، ومن ثم فاض عليها النور فظهر الجسم المعبر عنه بالعرش، وهو أول ما ظهر من عالم الخلق، ثم اوجد الكرسي في جوف العرش وجعل فيه الملائكة من جنس طبيعته، ثم خلق في جوف الكرسي فلماً في جوف فلك، وخلق في كل فلك عالماً يعمرونه هم الملائكة، إلى ان خلق المولدات الطبيعية⁴، حيث تصدر عن حركات السماوات والأرض أعيان المولدات والتكوينات⁵.

هكذا فلدى ابن عربي ان أصل النكاح والتوليد هو ذلك الذي حدث بين العقل الأول والنفس الكلية، أو بين القلم واللوح، ومنه سرى النكاح في عالم التوليد الكوني وغيره من العوالم⁶. فهو في العالم الطبيعي يسميه النكاح، ويسانحه في عالم الأرواح النورية فيطلق عليه الهمة⁷. ومن مترتبات هذا النكاح الوجودي ما ظهر من أنواع أخرى للنكاح والتوليد لا تمت إلى العالم الوجودي بصلة، مثل النكاح الذي يتم بين المقدمتين المنطقيتين لانتاج النتيجة⁸، وانه لا بد في الدليل من ثلاثة حدود⁹، وكذلك النكاح الخاص في التوليد الكوني ومقدمات الاستدلال¹⁰.

¹ يعبر ابن عربي عن اللوح المحفوظ أحياناً بالعقل، كما هو الحال في كتاب (شق الجيب بعلم الغيب، ضمن رسائل ابن عربي (1)، ص288).

² ذكر ابن عربي بهذا الصدد ما ورد في الشرع بأن أول ما خلق الله القلم ثم خلق اللوح وقال للقلم: أكتب، قال القلم: وما أكتب؟ قال الله له: أكتب وأنا أملي عليك. فخط القلم في اللوح ما يملي عليه الحق وهو علمه في خلقه الذي يخلق إلى يوم القيامة. وذكر ابن عربي ان عدد ما ضمه اللوح من الكلمات بعد الفراغ من الكتابة هو مائتي ألف آية وتسعاً وستين ألف آية ومائتي آية، وهو ما يكون في الخلق إلى يوم القيامة من جهة ما تلقى النفس في العالم عند الأسباب (الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج1، ص191. وج2، ص421).

³ ربما استند ابن عربي هنا إلى الرواية التي نقلها الغزالي من ان أول ما خلق الله القلم ثم اللوح ثم الظلمة الخارجة (لاحظ: معارج القدس، ص117).

⁴ الفتوحات المكية، ج1، ص190-192 و201.

⁵ المصدر السابق، ج1، ص218.

⁶ المصدر نفسه، ج1، ص191.

⁷ مطلع خصوص الكلم، ج2، ص470.

⁸ كتاب الحروف الثلاثة التي انعطفت اواخرها على اوائلها، ضمن رسائل ابن عربي (1)، ص135. والفتوحات

المكية، ج1، ص198 و195.

⁹ مطلع خصوص الكلم، ج2، ص54-55.

¹⁰ الفتوحات، ج1، ص226-227.

على ان المراتب التنزيلية، كما يتحدث عنها العرفاء ومنهم ابن عربي، هي مراتب تتصف بالنظام القائم حسب نظرية الإمكان الأشرف والمشاكلة، مثلما سبق لدى زملائهم الفلاسفة. فالعوالم الوجودية لدى العرفاء هي عوالم قائمة على المشاكلة والسخرية. فتبدأ المضاهاة بين الذات الإلهية والقلم أو العقل الأول، من جهة الاجمال والكلية، ثم بعد ذلك بين القلم واللوح المحفوظ أو النفس، وذلك من حيث التفصيل. كذلك هناك مضاهاة بين العرش والقلم من جهة الاجمال، وكون الأشياء فيهما على الوجه الكلي، وكذا هناك مناسبة بين الكرسي واللوح من جهة مظهريهما. فالعرش في المرتبة الحسية هو مرآة القلم، وما في القلم من أشياء مجملة وكلية مندرج في العرش بشكل كلي ومجمل أيضاً، والكرسي في المرتبة الحسية هو مرآة اللوح، فما في اللوح فهو في الكرسي، والقلم انموذج الذات ومرآتها ومظهرها ومنصتها ومجلاها، واللوح انموذج القلم ومرآته ومظهره ومنصته ومجلاه. والقلم نسخة الذات، واللوح نسخة القلم، والعرش نسخة القلم، والكرسي نسخة اللوح. وأما الإنسان الكامل فهو نسخة جامعة لجميع النسخ، وهو الجامع بين العالمين الإلهي والكوني، وبين هذا الإنسان وبين الحق مضاهاة في الجمع بين العوالم، وان كلاً منهما عبارة عن مرآة لذاته، فعلمه لذاته هو مرآة لذاته، وبين علم الحق وعلم الإنسان الكامل مضاهاة من حيث مظهريته لتفصيل ما أجمل، ومن ثم فإن علم الإنسان الكامل هو مرآة لعلم الحق، وان علم الحق متجل عليه وظاهر به¹.

بل العالم لدى ابن عربي له تماثل وتوازي مع الحروف، فهو مشتق من كلمة (كن)، تبعاً لقوله تعالى: ﴿انما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾²، وحيث ان هناك ثمانية وعشرين حرفاً، فإن العالم بدوره عبارة عن هذا العدد في المراتب لا يزيد ولا ينقص، ويقف العقل كأول مخلوق³، إذ كان العقل أو القلم هو أول خلق خلقه الله من النفس المسماة بالعماء أو الحق المخلوق به، والتي تتصف بقابلية فتح الله صور العالم فيها⁴، ثم النفس الكلية أو اللوح، ثم الطبيعة، ثم الهباء، ثم الجسم، ثم الشكل، ثم العرش، ثم الكرسي، ثم الاطلس، ثم فلك الكواكب الثابتة، ثم السماء الأولى، ثم السماء الثانية فالثالثة فالرابعة فالخامسة فالسادسة فالسابعة، ثم كرة النار، فكرة الهواء، فكرة الماء، فكرة التراب، ثم المعدن فالنبات فالحيوان فالملك فالجن فالبشر، ثم المرتبة - أي مرتبة الإله -، وهي الغاية في كل موجود، مثلما ان الواو هي غاية حروف النفس⁵.

ومثلما هناك كلمات العالم، فإنها تسمى في الإنسان حروفاً من حيث آحادها، وكلمات من حيث تركيبها، وكذا فإن أعيان الموجودات هي حروف من حيث آحادها،

¹ مرآة العارفين، ضمن رسائل في الفلسفة والعرفان، مصدر سابق، ص 13-15.

² ياسين/82.

³ العقل الأول هو الموجود الثاني، أي في المرتبة الثانية من الوجود. لاحظ: كتاب الحروف الثلاثة التي انعطفت واخرها على اوائلها، ضمن رسائل ابن عربي (1)، ص 138.

⁴ على ما يبدو ان العماء هنا بمعنى الوجود المنبسط العام كالذي تحدثنا عنه من قبل. علماً بأن ابن عربي استخدم هذا المصطلح ليشير به أيضاً إلى حضرة الذات الأحدية كما عرفنا.

⁵ الفتوحات المكية، ج2، ص 389.

وكلمات من حيث امتزاجاتها¹، فما الإنسان إلا عالم صغير، وما العالم إلا إنسان كبير.

هكذا يتضح انه لا يوجد اختلاف جذري بين الرؤية العرفانية والرؤية الفلسفية حول طبيعة التنزيل تبعاً لنظرية الصدور وما يترتب عليها من المشكلة والنظام التسلسلي.

2- تنزيل العالم السفلي

إن تنزيل العالم السفلي مدين في تبعيته لعالم الأجرام السماوية وعقولها المفارقة. وسنبحث هذه العلاقة بما تعبر عن نوع من الألوهة، هي ألوهة تلك الأجرام لعالم ما تحت القمر، وذلك بحسب الرؤيتين المتقاربتين الفلسفية والعرفانية..

الألوهة وفق النظر الفلسفي

يعتقد الفلاسفة ان عالم الأجرام السماوية هو المباشر الفعلي لعملية الخلق والتكوين التي تجري في عالم الأرض المسمى عالم ما تحت القمر، فعملية الاتصال بين العالمين تتم عبر الوسائط النفسية للأجرام السماوية، فليست العقول المفارقة هي التي تبشر مظاهر الخلق والتكوين في العالم الطبيعي، انما يتعلق الأمر بنفوس الأجرام التي تتوسط رتبها بين المفارقات والأجسام الحسية. وإذا كانت هذه النفوس هي المسؤولة المباشرة عن الخلق والتكوين، وكذا الحفظ والتدبير، فإن عملها هذا يكون بفعل شوقها وتشبهها بالمفارقات، وهي في صنعها للعالم الأرضي توسم بالآلهة.

فالفلاسفة لا ينفون صفة التأليه لهذه النفوس وعقولها المفارقة، ويعدونها تنتمي إلى العالم الإلهي قبال العالم السفلي الأرضي. فهم يحسبون الأجرام التي في هذا العالم أجراماً إلهية، وان صورها هي صور روحانية، وان السماء عندهم هي مسكن الروحانيين، وان النفوس الفلكية هي نفوس روحانية وملائكية، وان مبادئ هذه الأجرام هي آلهة، وهو ما صرح به أرسطو فنقل ذلك عن القدماء المظنون بأنهم الكلدانيون، وقد وافق على هذا الاعتقاد².

¹ الفتوحات المكية، ج2، ص386.

² تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1678 و1688-1690. وتهافت التهافت، ص483-484 و495. وقول يتلو رسالة الوداع من رسائل ابن باجة الإلهية، ص150.

وفي رسالة له إلى الاسكندر قال بأن العالم هو نظام الخلق كله، وإن ما علاه وأحاط به من أقطاره فهو محل الآلهة، والسماء مليئة من أجسادهم التي نسميها (كواكب)، وإن الأرض محصورة بالماء، والماء بالهواء، والهواء بالنار، والنار بالأثير، ولهذا صارت البلدة العليا محل الآلهة، وقُدرت السفلى محل الدواب المائية¹.

هكذا يعتقد الفلاسفة أن في الأجرام السماوية آلهة ذات نفوس وعقول كاملة هي التي تعمل على حفظ عالمنا الأرضي والعناية به أزلاً وأبداً من غير انقطاع². فلهذا السبب عظمها القدماء وحسبوا آلهة³. وقد تأثر الفلاسفة المسلمون بهذا الاعتقاد، ومن ذلك أن السهروردي اعتبر الشمس مثال الله الأعظم والوجهة الكبرى التي هي قبله العبادات القديمة، وبتبعيتها أصبحت النار هي القبلة، وبعد الشمس تأتي الكواكب المتعينة من الثوابت والسيارات، فوصفها بأنها «أصحاب السيادات المعظمون»، ووصف بعضاً من هذه الكواكب بأنه «السيد الأسعد صاحب الخير والبركات»، وعلى ما رجحه المحقق الدواني أن المقصود بهذا الكوكب هو القمر⁴.

والسؤال المطروح بهذا الصدد: كيف شاء للفلاسفة تفسير عملية التأثير ومن ثم الألوهة من قبل عالم ما فوق القمر على ما تحته؟ وبعبارة أخرى: ما هو نوع التأثير الحادث، وما هي طبيعة الألوهة المتصورة؟

للإجابة عن هذا السؤال لا بد أن نعي أولاً أن الفلاسفة قد اختلفوا في تحديد طبيعة هذه الألوهة وذلك التأثير. فقد كانت نظرية افلاطون تقرر بوجود جواهر مفارقة تعمل على إيجاد وحفظ الأنواع التي في عالمنا، الأمر الذي يجعل هذه الأنواع تتصف بالمشاكلة والتبعية لها، وفقاً لمنطق السنخية.

وكان لهذا الرأي صده لدى الإشرافيين بزعامة الشيخ السهروردي، وقد أطلقوا على تلك الجواهر العقول العرضية أو أرباب الأنواع، فلكل نوع عقله العرضي الذي يتكفل بوجوده وحفظه أزلاً وأبداً، ولهذا وُصف بالرب الحافظ للنوع والإله المتحكم به⁵.

وتمثل هذه الأرباب أو المثل كائنات عقلية تتوسط بين عالمين، أحدهما عالم المفارقات المحضة من العقول الطولية، والأخرى عالم الأنواع المحسوسة التي تكون مسؤولة عنها. فمثلاً أنها تتولد عن العقول الطولية وتكون تبعاً لها، فإنها بدورها

¹ أبو الريحان البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، ص87، عن مكتبة المصطفى الإلكترونية: www.al-mostafa.com.

² نُقل بأن هناك جماعة من العرب قبل الإسلام كانوا يعبدون أحد الكواكب ويعتبرونه رب الأرباب، ويسمى الشعري، حيث سئله لهم أحد أجداد النبي (ص) من أمه المكنى بأبي كبشة، وقد جاء بصده قوله تعالى: «وانه هو رب الشعري» النجم/ 49، وإن العرب كانت تقول عندما بشر النبي بالتوحيد: ما فعل ابن أبي كبشة - أي النبي - حيث أحدث عبادة إله واحد كما أحدث جدّ عبادة الشعري (الفتوحات المكية، ج1، ص242).

³ تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1594.

⁴ شواكل الحور في شرح هياكل النور، ص228-229.

⁵ المشارع والمطارحات، ص453 وما بعدها.

تصبح كفيلة بتوليد ما يناسبها من الأنواع المحسوسة، فيتولد كل نوع من الأنواع الأرضية تبعاً لمثاله المناسب من العقول العرضية المفارقة.

كذلك ان بعض شراح أرسطو مثل ثامسطيوس رأى انه لا بد من افتراض وجود جواهر مفارقة هي التي تفسر لنا علة ولادة بعض الأنواع الطبيعية عن غير مماثلاتها، مثل ولادة بعض الزنابير من أبدان الخيل الميتة، والصفادع من العفونة، والنار من الحركة.. الخ، ذلك انه إذا كان يمكن تفسير ولادة الأنواع الطبيعية عن مماثلاتها كالإنسان من الإنسان والحصان من الحصان، فإنه من العسير تفسير ذلك من حيث العلة الطبيعية، وبالتالي فلا بد من ان تكون هناك جواهر مفارقة هي التي تفيض صورها على تلك الأنواع من الخارج¹؛ وفقاً لمنطق السخية.

وقد تأثر الفلاسفة المسلمون بهذا الرأي فإعتبروا ان المفارق الذي يفيض بصوره على جميع الأنواع في عالمنا الأرضي هو واحد عبارة عن العقل الفعال الأخير الذي أطلقوا عليه لقب (واهب الصور)، باعتباره يفيض على كل جسم ما يناسبه من الصورة، وان عملية الافاضة والوهاب أطلق عليها (الابداع).

فهذا العقل هو علة وجود الهيولى الأولى للعناصر الطبيعية بذاته، كما انه علة الصور الفائضة على هذه العناصر، لكن بواسطة الاستعدادات الحاصلة من الحركات الفلكية².

على ان أرسطو لم يتقبل فرضية كون المفارق هو الفاعل في افاضة الصور على العالم الأرضي. فقد اعترض على نظرية التأثير المباشر للجواهر المفارقة، وإعتبر أنها لو صحت لكان لا معنى لوجود علل فاعلة ومحركة في عالمنا الأرضي³. وبحسب هذه النظرية فإن ما يحدث في عالمنا الأرضي من الكون والفساد؛ انما يأتي بفعل عدد من الحركات وليست واحدة. حيث بحركة السماء الأولى التي تحرك سائر الأجرام الأخرى تكون الأفعال دائمة، لكن بسبب كل من هذه الحركة وحركة الكواكب المتحيرة المتسببة عنها؛ تكون الأفعال دائمة ومختلفة، ومن ذلك يحصل الكون والفساد⁴.

مع هذا يظل الوصف الإلهي هو ذاته للقوى النفسية الوسيطة التي تتولد عنها المتولدات لدى النظرية الأرسطية، وكما عبرت عنها بأنها «قوى طبيعية إلهية تكون مثلها على ما تكون المهن الصناعية مصنوعات». ويعتقد أرسطو أن هذه القوى شبيهة بالعقل من حيث «أنها تفعل فعل العقل، وذلك أن هذه القوى تشبه العقل في أنها لا تفعل بآلة جسمانية»، حتى أن جالينوس كان يشك ويقول: «لا أدري أهذه هي الخالق أم لا». لذلك عظم أرسطو أمر هذه القوة ونسبها إلى المبادئ الإلهية لا

¹ تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1492-1494.

² شواكل الحور في شرح هياكل النور، ص188.

³ تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1731.

⁴ المصدر السابق، ج3، ص1585-1587.

الطبيعية رغم أنها غير مفارقة ولا تعقل ذاتها¹. بل كل ما هنالك هو «أنها ملهمة من قوى فاعلة هي أشرف منها وهي المسمى عقلاً».

ورأى ابن رشد أن هذه النسب والقوى الحادثة في الأسطقات عن حركات الشمس وسائر الكواكب هي التي ظن بها افلاطون أنها الصور. بينما عند أرسطو أن الفاعل لا يخترع الصورة، إذ لو اخترعها لكان هناك شيء من لا شيء². وهو النقد الذي وجهه ابن رشد لافلاطون وأتباعه كإبن سينا الذي اعتبر الفاعل يفعل الصورة في الهبولى، بينما عند ابن رشد إنه لو كان الفاعل يفعل ذلك «لكان يفعلها في شيء لا من شيء، وهذا كله ليس رأياً للفلاسفة»³، معتبراً أن توهم إختراع الصور كما هو الحال عند افلاطون «هو الذي صيّر من صيّر إلى القول بالصور وإلى القول بواهب الصور، وإفراط هذا التوهم هو الذي صيّر المتكلمين من أهل الملل الثلاث.. إلى القول بأنه يمكن أن يحدث شيء من لا شيء، وذلك أنه إن جاز الإختراع على الصورة جاز الإختراع على الكل»⁴.

مع إنّنا لو حملنا مسألة (الإبداع) على النحو المجازي، مثلها مثل الكثير من العبارات الفلسفية التي أطلقها الفلاسفة؛ لكان إشكال ابن رشد في غير محله. فلغة ابن سينا وغيره من الفلاسفة والمظنون كذلك من افلاطون؛ هي ليست لغة كلامية قائمة على الإمكان والجواز والخلق من لا شيء والابداع والاختراع، بل هي لغة مؤسسة على الضرورة والسنخية. والفعل المقال في هذه المسألة لا يتخلف عن هذه القاعدة من حيث إنه قائم على كون ما يحدث في عالمنا إنما هو مرتبط بما هو حاصل في العالم العلوي إرتباط الضرورة والسنخية، إذ لا يحدث في عالمنا شيء إلا وله أصله وسنخه الذي يحمل صفته بأكمله وجه وأجل صورة في العالم الآخر. والطريقة الأرسطية وإن كانت لا تقول بإختراع الصور، بل وتتكسر التأثير المباشر للعقل المفارق، إلا أنها تحكم العالم العلوي على العالم السفلي تحكماً قائماً على أساس العقل المفارق بصورة غير مباشرة، وعلى أساس النفس السماوية بصورة مباشرة، الأمر الذي يجعلها ليست مختلفة كثيراً عن النظرية الافلاطونية والفارابية السينووية، فهي تقصد بالإلهام العقلي في القوى الطبيعية بأنه عبارة عن الفيض النفسي الثابت والدائم أزلاً وأبداً كوسيط ورابط نازل من العالم العلوي إلى العالم السفلي.

بل إن هذا الفيض النفسي هو محل اتفاق جميع الفلاسفة القدماء كما أقرّ بذلك ابن رشد الذي عبّر عنه بأنه «مادة لطيفة وهي الحرارة النفسانية التي تفيض من الأجرام السماوية، وهي الحرارة التي ليست هي ناراً ولا فيها مبدأ نار، بل فيها النفوس المخلّقة للأجسام التي ههنا». كما رأى أن الفلاسفة لا يختلفون بأن في الأسطقات حرارة سماوية حاملة للقوى المكونة للحيوان والنبات، لكن البعض يسميها قوة طبيعية سماوية، بينما يطلق عليها جالينوس (القوة المصوّرة)، ويسميها أحياناً

¹ المصدر نفسه، ج2، ص 885 – 884

² المصدر السابق، ج3، ص 1502.

³ تهافت التهافت، ص 241.

⁴ تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص 1503.

(الخالق)، حتى أنه يقول «يظهر أن ههنا صانعاً للحيوان حكيماً مخلّقا له، وأن هذا يظهر من التشريح، فأما أين هو هذا الصانع وما جوهره، فهو أجل من أن يعلمه الإنسان». لذلك كان افلاطون يستدل على مفارقة النفس للبدن باعتبارها هي المخلّقة والمصوّرة له لا العكس.

يبقى السبب في ان النظرية الأرسطية لا تتقبل (المنطق الابداعي) الذي تقول به النظريات الأخرى وعلى رأسها نظرية افلاطون، فهو لأنها ترى ذلك يعني كون الصور المبدعة قد نتجت عن لا شيء، تبعاً لمبدأ (لا شيء ينتج عن لا شيء)، وهو المبدأ الذي يقتضيه منطق السنخية. وعلى ما يرى أرسطو ان الفاعل لا يخترع الصورة، ولو اخترعها لكان هناك شيء من لا شيء¹. بل عنده ان منشأ الصور كامن في المادة بالقوة، وانها تتحول إلى الفعل بسبب التحريك والايخارج. فالصور موجودة سواء قبل الاخراج والتحويل أو بعدهما، ففي المادة يكون وجودها بالقوة، وبعد الاخراج والتحويل يصبح وجودها أمراً واقعاً بالفعل. في حين ليس الأمر كذلك بحسب نظريات (المنطق الابداعي)، باعتبارها تفترض ان الصور غير موجودة بالمادة وانما هي صائرة إلى عالمنا السفلي من فوق.

ووفقاً لمنطق السنخية فإن النظرية الأرسطية تواجه إشكالاً قوياً حول الفصل الذي اقامته بين المادة وفعل الفاعل الحقيقي. ففي هذا العزل أو الفصل كيف يمكن تصور حمل المادة صفات الفاعل بالقوة على نحو ما من الأنحاء؟ وبعبارة ثانية: كيف يمكن ان تكون هناك سنخية بين الطرفين وهما من عالمين مستقلين لا رابط بينهما؟!

فهذا الإشكال بدوره ينقلب على التصور الأرسطي (الرشدي) للعلم الإلهي بالمستقبلات، إذ كيف يمكن للمبدأ الحق ان يعلم مستقبل الحوادث في ذاته، مع انها كامنة في المادة وهي غريبة ومنفصلة عنه بالمرّة؟ بل وكيف ان مضمون ما موجود في هذه المادة يقترب - بنحو ما من الانحاء - من مضمون ما هو كائن في الذات الإلهية، باعتبارها تمثل جميع الأشياء على النحو الأتم؟!

إذاً، لا يعقل ان تكون المادة، وهي تحمل هذا الخزين من المشاكلة، منفصلة عن المبدأ الحق والعالم الإلهي.

مع هذا نعتقد انه لا يوجد هناك فارق جوهري بين النظرية الأرسطية وغيرها من النظريات الفلسفية ذات سمة (الابداع). فكما عرفنا ان طريقة أرسطو تحاول ان لا تجعل من التأثير نتاج ما يفيضه المفارق السماوي من الصور، انما ترى ان فعل المفارق هو اخراج الصور من المادة أو الهويلى التي تختزنها بالقوة. فالفعل هو فعل المفارق، لكن طبيعة هذا الفعل والتأثير يختلف بين النظرية الأرسطية وغيرها، فبينما ترى سائر الطرق الأخرى ان الافاضة للصور تنزل من فوق؛ ترى النظرية الأرسطية انها تخرج من المادة بفعل التحريك المنتزل عبر تلك الكائنات السماوية.

¹ المصدر السابق، ج3، ص1502.

وفي كلا الحالين ان للمفارقات والجواهر السماوية تأثيراً في خلق العالم وتكوينه، وجعله على شاكلتها تبعاً لمنطق السنخية.

فمثلاً تقر النظرية الأرسطية بأن «المولد للنفس ليس معناه أنه يثبت نفساً في الهيولى وإنما معناه أنه يُخرج ما كان نفساً بالقوة إلى أن يصير نفساً بالفعل، ولذلك نجد النار تتكون عن الحركة كما تتكون عن نار مثلها.. وكل مُخرج شيئاً من القوة إلى الفعل فيلزم أن يوجد فيه بوجه ما ذلك المعنى الذي أخرجه، لا أنه هو هو من جميع الوجوه»¹. وكما ان الفعل الناتج هنا يكون على شاكلة الفاعل، فإن ما موجود في المادة من صورة يكون هو الآخر على شاكلة الفعل والفاعل، سواء كان ذلك في المماثلات أو غيرها، فليس هناك من فرق بينهما سوى ان الفاعل في غير المماثلات هو الشمس، بينما الفاعل في غيرها عبارة عن المماثل الأصل والشمس، فالإنسان مثلاً يولده إنسان والشمس².

لكن ليس هناك من اختلاف جذري بين النظرية الأرسطية وبين النظرية الابداعية التي إلتزم بها أغلب الفلاسفة المسلمين.

فنظرية أرسطو لا تنكر العناية العقلية والنفسية للأجرام السماوية على عالما التحتاني، بل ترى ان هذه الأجرام لما كانت «موجودات مدركة حيّة ذوات اختيار واردة» لذا انها تقوم بتدبير الحياة في عالما الأرضي، إذ «الحي لا يُدبره إلا حي أكمل حياة منه»³.

وتتم هذه العملية من غير قصد مباشر، حيث القاعدة الفلسفية تقر بأن من المحال ان يفعل الأكمل لأجل الأنقص، أو كما يقول الفلاسفة المسلمون (العالى لا يريد السافل ولا يلتفت اليه)، انما قد يفيد به باعتبار آخر من خلال شوقه وتعلقه بذاته أو بما هو أكمل منه، فحيث ان نفوس الأجرام السماوية تريد التشبه بعلمها المفارقة فإنه يتولد عنها - عبر ذلك - من الحركات أو الفيوضات ما يحيا به العالم السفلي. فمن هذه الناحية يكون للأجرام عنايتها بعالما السفلي، حيث أن القصد من حركتها ليس لأجل خروج صور الطبيعة من القوة إلى الفعل، بل ذلك يحصل ويتحقق بشكل تابع لكمالها الأول، وهو الشوق لما هو أكثر منها حسناً وكمالاً⁴.

فهذا هو ما يفسر تلك العلاقة بين العالمين العلوي والسفلي، أي العلاقة بين عالم الآلهة المتعالية وبين عبيدها التابعين في العالم التحتاني.

وإذا كان هذا الأمر هو ما يتفق عليه الفلاسفة، فإن مما يتفق عليه أيضاً هو انهم جعلوا رابط الآلهة بين العالمين العلوي والسفلي يمر عبر النفس السماوية، كوسيط

¹ المصدر السابق، ج3، ص1551-1552.

² المصدر نفسه، ج3، ص1464-1465.

³ تهافت التهافت، ص189-190.

⁴ المصدر السابق، ص484 و504. كذلك: تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1596-1598.

بين المفارق العقلي والجسم الطبيعي. فهم يحيلون ان يكون الجسم المادي بأسره يمكن ان يصدر مباشرة عبر المفارق العقلي، انما يرون ان الوسيط بين الجسم والمفارق هو تلك النفس السماوية ذات المادة الروحانية والأجسام اللطيفة غير المحسوسة.

ولدى الفارابي ان التأثير يتم عبر تخيلات الأجرام السماوية، فيحصل من جزئيات هذه الخيالات الحركات الفلكية التي بدورها تسبب التغير في الأركان الأربعة وما يظهر في عالم الكون والفساد من التغير¹.

وكذا ان ابن سينا اعتقد بأن افاضة الصور الطبيعية والنفوس النباتية والحيوانية عن العقل الفعال انما يتم عبر الأجرام السماوية تبعاً لاعتبارات نظرية الفيض التي أدخلها الفارابي².

ولدى الفلاسفة اليونان ان هناك فيضاً نفسياً هو تلك الحرارة النفسانية الفائضة عن الأجرام السماوية والتي تحوي النفوس المخلقة للأجسام الأرضية، فتتكون منها الحيوانات والنباتات والمعادن، وكان بعضهم يسميها الخالق أحياناً، كما هو الحال مع جالينوس، وان افلاطون يرى تبعاً لهذا التأثير ان النفس في أصلها مفارقة للبدن، وانها هي التي تقوم بخلقه وتصويره وليس العكس.

وعلى رأي ابن رشد، ان الفلاسفة يتفقون على وجود النفوس السماوية المخلقة لجميع أنواع الأجسام في عالمنا الأرضي، إلا ان موضع التردد في ذلك هو ان هذه النفوس إما ان تكون نفوساً وسيطة بين نفوس الأجرام السماوية وبين النفوس التي في أجسامنا الأرضية فيكون لها عليها تسليط، أو انها تكون بذواتها تتعلق بالأبدان التي تخلقها للشبه الكائن بينها، فإذا فسدت الأبدان عادت إلى عالمها الروحاني وأجسامها اللطيفة التي لا تحس، كما هي وجهة النظر الأرسطية³.

أما حول تكوين العقل البشري فيلاحظ ان الفلاسفة لا يعولون في ذلك على نفوس الأجرام السماوية، وانما يعدون ذلك من خلق العقل المفارق مباشرة، وفقاً لمنطق السنخية، إذ العقل لا يكونه إلا عقل يختص في إحداث القوى العقلية باعتبارها غير مخالطة للهيولى.

وتبعاً لمنطق السنخية، إن من المحال لدى النظرية الأرسطية أن يصدر عن العقل المفارق أي صورة مخالطة للهيولى، وان كل ما ليس بمخالط للهيولى بوجه ما لا بد ان يتولد عن المفارق الذي لا يخالط الهيولى مطلقاً، مثلما لا بد ان يتولد كل مخالط للهيولى عن مخالط للهيولى⁴. وبالتالي كان لا بد من ان يكون العقل المفارق الفعال هو الخالق والمكون للعقل البشري، فهو مبدأ فاعل وغاية لحركة هذا العقل، حيث

¹ رسالة عيون المسائل، ضمن الثمرة المرضية في الرسائل الفارابية، ص60.

² الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، نفس المعطيات السابقة، ص21. والمشارع والمطارات، ج1، ص450.

³ تهافت التهافت، ص577-579.

⁴ تفسير ما بعد الطبيعة، ج2، ص886.

يحركه على جهة ما يحرك العاشق المعشوق، ليكون العقل ممّا في النهاية بريئاً من المادة، فيصبح حاله حال جميع العقول المفارقة لجميع الأجرام السماوية، باعتبارها تمثل الكمال الأخير لهذه الأجرام، لكن العقل منا يظل أنقص وأقل كمالاً من العقل الفعال الذي يعمل على خلقه وتكوينه¹.

لقد اتضح معنا ان عناصر الألوهة التي يتبناها الفلاسفة تتمثل في خضوع العالم الأرضي بمكوناته لعالم الأجرام السماوية، فما موجود هنا انما يتم تخليقه وتكوينه تبعاً لنفوس تلك الأجرام وعقولها المفارقة، وان غاية ما تتحرك لأجلها الكائنات الأرضية هي التشبه بالهتها في عالم الأجرام السماوية، فهي تابعة لها ومتشبهة بها تبعاً لعلاقة المعلول بعلته. وليس هناك من فرق بين أولئك القائلين بنظرية الابداع وفيض الصور على عالمنا السفلي، وبين أولئك القائلين بنظرية اخراج الصور من خلال تحريك المادة. فالجميع يتفق على ان خلق عالمنا وتكوينه انما هو من جهة التأثير الحاصل بفعل الأجرام السماوية ونفوسها وعقولها المفارقة.

وبذلك ننتهي إلى ان الرؤية الفلسفية تجعل من عالمنا السفلي، بكل ما يحمل من تنوعات وصور، محكوماً بألوهة العالم العلوي في أجرامه ومفارقاته السماوية. فليس هناك من إله واحد، بل آلهة متعددة بعدد المفارقات والأجرام، مع الاعتراف بأن وراء فعل هذه الآلهة الوسيطة يقف الإله الأعظم المتمثل في المبدأ الحق، أو بالأحرى انه العقل الأول باعتباره الوجود المنبسط الذي تقوم به الأشياء وتحيا.

الألوهة وفق النظر العرفاني

من حيث الإجمال، لا تختلف المنظومة الاعتقادية لدى العرفاء كثيراً عما رأيناه في المنظومة الاعتقادية عند الفلاسفة، فهم أيضاً يعولون على الترتيب الحاصل في التنزيل، وان الاختلاف بينهما كما صرح به حيدر الأملي هو ان الفلاسفة يجعلون تأثير الحق على ما دونه عبر الوسائط، في حين إن العرفاء يوحدون الفعل الإلهي، وانه لا فاعل ولا مؤثر عندهم غير الحق تعالى، وان كلمات من أمثال ظهر وخلق وصدر هي ألفاظ متغايرة بمعنى واحد².

ويُصوّر العرفاء طبيعة العلاقة بين الحق وتنزلات الوجود على نحو ما تكون عليه العلاقة بين الواحد والعدد. فكما ان من تكرار الواحد ينشأ العدد ويتزايد بلا نهاية، فكذا ان من جود الحق وفيضه نشأت الخلائق وتزايدت من غير نهاية. كذلك فكما ان الاثنين هو أول عدد ينشأ من تكرار الواحد، فكذا ان العقل الأول هو أول موجود

¹ انظر بهذا الصدد: تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1612-1613. وج1، ص51-52. وتهافت التهافت، ص215.

² جامع الأسرار، ص146-147.

فاض عن الحق. وكما ان الثلاثة ترتبت بعد الاثنين، فكذا ان النفس ترتبت بعد العقل الأول. وكما ان الأربعة ترتبت بعد الثلاثة، فكذا ان الطبيعة ترتبت بعد النفس. ومعلوم ما يأتي بعد الأربعة من أعداد، فإن ما يناظره من وجودات بعد الطبيعة هي بحسب التسلسل عبارة عن الهيولى ثم الجسم فالفلك فالأركان فالمولدات. وكما ان التسعة هي آخر مراتب الأعداد، فكذلك المولدات هي آخر مراتب الموجودات الكلية، وهي المعادن والنبات والحيوان. فالمعادن كالعشرات، والنبات كالمئات، والحيوان كالآلوف، والمزاج كالواحد¹.

وواقع الحال ان التناظر بين الواحد والعدد من جهة، وبين الحق والتنزيل أو الخلق من جهة ثانية، مناسب في التعرف على طريقة العرفاء في فهمهم لحالة التنزيل الخاصة بالخلق، فهي تبدي شكلاً من الظهور والبطون. فالظهور لا يكون إلا للعدد، والواحد باطن فيه، وانه لولا الواحد ما ظهر العدد ولا كان بالإمكان ايجاده، والعكس ليس صحيحاً، حيث ان الواحد لا يتوقف على العدد. وكذا الحال فيما يتعلق بالعلاقة بين الحق والخلق، إذ ما ظهر لدى أفهام الناس هو الخلق، وان باطنه هو الحق، وانه لولا الحق ما ظهر الخلق. فالحق أساس الخلق، والعكس ليس صحيحاً.

فهذا هو التنزيل والايجاد بحسب الظهور والبطون. وهو تنزيل يعبر عن سريان الوجود الحق في الخلق، أو سريان الوجود المنبسط العام في جميع الموجودات العلوية والسفلية.

فإن عربي قد صوّر الطبيعة والكون في صيرورة غير متناهية، من حيث اظهار النفس أو تنفس العالم، وبذلك يدوم السريان ويتم حفظ الكون. وكما قال: «بالنفس كان العالم كله متنفساً، والنفس اظهره، وهو للحق باطن وللخلق ظاهر، فباطن الحق ظاهر الخلق، وباطن الخلق ظاهر الحق، وبالمجموع تحقق الكون، وبترك المجموع قيل حق وخلق، فالحق للوجود المحض، والخلق للإمكان المحض، فما ينعدم من العالم ويذهب من صورته فمما يلي جانب عدم، وما يبقى منه ولا يصح فيه عدم فمما يلي جانب الوجود ولا يزال الامران حاكمين على العالم دائماً، فالخلق جديد في كل نفس دنيا وآخره، فنفس الرحمن لا يزال متوجهاً، والطبيعة لا تزال تتكون صوراً لهذا النفس حتى لا يتعطل الأمر الإلهي، إذ لا يصح التعطيل، فصور تحدث وصور تظهر بحسب الاستعدادات لقبول النفس، وهذا أبين ما يكون في ابداع العالم»².

ويعبر هذا التنزيل عن تنزلات الحق وتقيد بالقيود، فإذا تقيد بقيد سمي به، حيث يسمى في أول تنزله بالعقل، ثم بالنفس، ثم بالفلك فالأجرام فالطبائع فالمواليد وهكذا. مع ان الحقيقة هي ان هذه الأشياء ليست عقلاً ونفساً وملكاً وما إليه، وانما هي أسماء دالة على الحق، ومن حيث التحقيق فإن الحق ليس له اسم ولا رسم، بل الحق والوجود هما من الأسماء الدالة عليه بحسب الاصطلاح لا غير، وانه لا وجود لغيره

¹ المصدر السابق، ص 193-194.

² الفتوحات المكية، ج 2، ص 420.

في الوجود¹، حيث وجود الخلق اضافي اعتباري ليس له عين في الخارج، فالحق إذا ظهر بوجوده لم يبق للخلق وجود. فمثل النسبة بينهما كالنسبة بين الشمس والظل الذي ليس له إلا الاسم والاعتبار، وهما أمران عديميان ليس لهما وجود في الخارج². ويمكن اعتبار الخلق عند العرفاء ما هو إلا احتجاب الحق في الخلق، حيث ظهر الخلق وبطن الحق³.

وكما قال القيصري ان ايجاد الحق للأشياء جعله يُظهرها ويختفي فيها⁴. لكن ذلك عند عموم الناس من غير أولي الكشف، أما لدى العرفاء فالأمر معكوس.

وهذا ما أكد عليه ابن عربي الذي قال: «إن العالم غيب لم يظهر قط، والحق تعالى هو الظاهر ما غاب قط، والناس في هذه المسألة على عكس الصواب، فيقولون العالم ظاهر والحق تعالى غيب، فهم بهذا الاعتبار في مقتضى هذا التنزل كلهم عبيد السوى»⁵. فالعلاقة بين الحق والعالم هي ذاتها العلاقة بين الوجود والماهية أو الأعيان الثابتة التي توصف بأنها ما شمت رائحة الوجود قط، أو انها غيب محض.

وكذا الحال وفقاً لصدر المتألهين، حيث ان احتجاب الحق في الخلق انما هو بالنسبة لذوي العقول الضعيفة في هذه الدنيا، أما بحسب النشأة الأخرى وبحسب العقول النيرة المقدسة فإن الحق هو المشهود الجلي، وان الخلق هو المستور الخفي⁶.

وكما صرح العرفاء بأن الحق قد «حجب الذات بالصفات، والصفات بالأفعال، والأفعال بالأكوان»⁷، وان ما نتوهمه من الكثرة الوجودية هي ذات الأعيان الثابتة التي ألبسها الحق للوجود. وحقيقة الأمر هي ان في كثرتها الموهومة واحداً كما يشهده كل عارف، حيث الوجودات الكثيرة هي كشخص واحد له أحوال مختلفة⁸.

لذلك قال العارف الأملي: ثبت من حيث العقل والنقل والكشف انه ليس في الوجود إلا الله. أو كما أشار العرفاء إلى أنه لا يعرف الله إلا الله، ولا يرى الله إلا الله، ولا يدل على الله إلا الله، ولا يحب الله إلا الله⁹.

لكن التنزيل يتخذ صورة ثانية لدى العرفاء عبر علاقة الأسماء بلوازمها وتوابعها، فتارة تكون اللوازم مجرد صور علمية، وهي التي تُعرف بالأعيان الثابتة، وأخرى أحكام هذه الصور ووجوداتها الخارجية. فمثلاً ان تلك الصور تعد لوازم الأسماء

¹ جامع الأسرار، ص 207-208.

² المصدر السابق، ص 175-176.

³ ابن عربي: تفسير القرآن الكريم، تحقيق وتقديم مصطفى غالب، انتشارات ناصر خسرو، طهران، الطبعة الثانية، 1978م، ج 2، ص 273.

⁴ مطلع خصوص الكلم، ج 1، ص 181.

⁵ جامع الأسرار، ص 163. كذلك: نقد النقود، ص 668.

⁶ تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج 6، ص 118.

⁷ جامع الأسرار، ص 162.

⁸ الفتوحات المكية، ج 1، ص 217.

⁹ نقد النقود، ص 702-703.

وعلى شاكلتها؛ فإن ظهوراتها الخارجية هي أيضاً تعبّر عن لوازمها وتوابعها التي لا بد ان تتجلى وتظهر بحسب تعييناتها الخاصة.

وهو أمر يطابق ما لدى الرؤية الفلسفية في علاقة العلة بالمعلول، حيث اتباع المعلول لعلته من غير مفارقة، وان للمعلول صورة في العلة يكون فيها على نفس الشاكلة.

أو يمكن القول إن العالم عند العرفاء منوط بكل من الأسماء الإلهية ولوازمها من الأعيان الثابتة. فطالما ان للأسماء هذه اللوازم التي تمثل العلوم التفصيلية الإلهية فإنه لا بد ان يكون لها الأثر في الوجود، وذلك شبيه بما عرفناه لدى الفلاسفة عندما عدا العلم الإلهي سبباً للتنزيل والايجاد.

وثمة تصوير بديع للكيفية التي تتم فيها هذه العملية من الايجاد كما طرحها ابن عربي. إذ تتخذ عملية الخلق والتكوين شكل العلاقة بين الأسماء الإلهية فيما بينها من جهة، وفيما بينها وبين الذات الإلهية من جهة ثانية، وذلك بطلب من الأسماء في ان يكون لها شيء من التأثير بظهور أحكامها، فلو لم ينشأ العالم لما ظهر شيء من أحكامها ولا أثارها، ولا تميز بعضها عن البعض الآخر.

ويبدأ ابن عربي في تصوير عملية الإيجاد، حيث يشير إلى أن الأسماء الإلهية أرادت أن تظهر أثارها بخلق العالم، فاجتمعت بحضرة المسمى - أي الذات الإلهية - ونظرت في حقائقها ومعانيها، فطلبت ظهور أحكامها لتمييز أعيانها بآثارها. فإسم الخالق وإسم العالم وكذا المدير والمفصل والباري والمصور والرزاق والمحيي وغيرها من الأسماء؛ كلها لم يكن لها من الآثار ما يميزها قبل خلق العالم وتكوينه. فقد نظرت هذه الأسماء في ذواتها ولم ترَ مخلوقاً ولا مدبراً ولا مفصلاً مصوراً ولا مرزوقاً، لذلك قالت: كيف يمكننا العمل ما لم تظهر الأعيان الثابتة لتتحقق أحكامنا فيها فيظهر سلطاننا؟ وكل ذلك جاء نتيجة اقتناعها بما سمعته من الأعيان الثابتة في طلبها الظهور والوجود، فقد سألت هذه الأعيان - وهي في حال عدمها - الأسماء الإلهية سؤال حال ذلة وافتقار، وقالت لها: إن العدم قد أعمانا عن إدراك بعضنا بعضاً وعن معرفة ما يجب لكم من الحق علينا، فلو أنكم أظهرتم أعياننا وكسوتونا حلة الوجود؛ أنعمتم علينا بذلك وقمنا بما ينبغي لكم من الاجلال والتعظيم، وكانت سلطنتكم أيضاً تصح لكم في ظهورنا بالفعل، واليوم انتم علينا سلاطين بالقوة والصلاحية، فهذا الذي نطلبه منكم هو في حقكم أكثر منه في حقنا. فقالت الأسماء إن هذا الذي تذكره الأعيان هو الصحيح، فتحركوا جميعاً بطلبه¹.

¹ يتابع ابن عربي تصوير كيفية ظهور الأعيان إلى مسرح الوجود فيذكر بأن الأسماء قد اقتنعت بطلب وسؤال الأعيان، فلجأت أول الأمر إلى الإسم الباري فقالت له: عسى أنك توجد هذه الأعيان لتظهر أحكامنا ويثبت سلطاننا، حيث الحضرة التي نحن فيها لا تقبل تأثيرنا. فقال الباري: ذلك يرجع إلى الإسم القادر، فاني تحت حيطته. فلجأوا إلى الإسم القادر وقالوا له مثل السابق فاجاب بقوله: أنا تحت حیطة المريد فلا اوجد عيناً الا باختصاصه، ولا يمكنني الممكن من نفسه الا ان يأتيه أمر الأمر من ربه، فإذا امره بالتكوين وقال له كن مكنتني من نفسه وتعلقت بايجاده فكونته من حينه، فالجؤوا إلى الإسم المريد عسى انه يرجح ويخصص جانب الوجود على جانب العدم،

ورغم ان ربط عملية التنزيل بالأسماء الإلهية تتماثل مع الطريقة الفلسفية في ربط التنزيل بالعلاقة العلية، إلا انه بحسب الرؤية العرفانية ليس هناك تأثير مثل الذي لاحظناه في تلك الطريقة. فالعرفاء لا يعترفون بالتأثير، ولا يعدون المبدأ الأول علة لما هو دونه من الموجودات. فالمبدأ الأول عندهم غني عن العلة والعلية، ولو انه ارتبط بهذه الرابطة لكان مفقراً إليها على نحو الإيجاب لا الاختيار، انما كان في الأزل ولا شيء معه، وأوجد العالم لا من شيء، وهو الآن كما كان ولا شيء، حيث ان العالم من حيث ذاته باق في عدميته لم يشم رائحة الوجود قط¹، فما هو إلا تلك الأعيان الثابتة التي هي من حيث ذاتها عدمية لم تظهر ولن تظهر أبداً. وان الحق على ذلك كان الدليل على نفسه وعلى إلهيته، وان العالم ليس إلا تجليه في صور الأعيان الثابتة، حيث يتنوع ويتصور بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها. ومعنى كونه إلهاً ورباً وخالقاً هو انه يظهر في الشيء، فظهوره فينا دليل على انه رب إله خالق لنا، فليس من موجود سوى الحق الذي يتنوع ظهوره بحسب خصوصية المظهر، ومنه يعلم ان العالم تجل منه، حيث انه الظاهر في العالم بحسب حقيقة وخصوصية الأخير من القبول. فمن حيث ظهوره في العالم المحدث كان دليلاً على نفسه انه أحدثه وأوجده². فهو الإله والرب والخالق بهذا المعنى المذكور لا غير.

ولدى ابن عربي ان لكل شيء روحاً أو ملكاً أو اسماً من أسماء الله هي التي تقوم بتشكيل الصور والأشكال في عالمنا دون ان يكون للعامل الطبيعي دور يذكر. فقد أشار إلى أن الله تعالى «لا يسوي صورة محسوسة في الوجود على يد من كان من إنسان أو ريح إذا هبت فتحدث أشكالاً في كل ما تؤثر فيه، حتى الحية والدودة تمشي في الرمل فيظهر طريق، فذلك الطريق صورة أحدثها الله بمشي هذه الدودة أو

فحينئذ نجتمع أنا والأمر والمتكلم ونوجدكم - اي الأعيان - فلجأوا إلى الاسم المريد وقالت الأعيان له: سألنا الإسم القادر في إيجاد اعياننا فافوق أمر ذلك عليك فما ترسم؟ فقال المريد: صدق القادر ولكن ما عندي خبر ما حكم الإسم العالم فيكم هل سبق علمه بإيجادكم فنخصص أو لم يسبق، فأن تحت حيلة الإسم العالم فسيروا إليه واذكروا له قضيتكم. فساروا إلى الإسم العالم فقال لهم: صدق المريد وقد سبق علمي بإيجادكم، ولكن الأدب أولى فإن لنا حضرة مهيمنة علينا هي الإسم الله فلا بد من حضورنا عندها فإنها حضرة الجمع. فاجتمعت الأسماء كلها في حضرة الله فقال: أنا إسم جامع لحقائقكم واني دليل على مسمى هو ذات مقدسة له نعوت الكمال والتنزيه ففقوا حتى ادخل على مدلولي، ولما دخل قال له المسمى: أخرج وقل لكل واحد من الأسماء ما يتعلق بما تقتضيه حقيقته في الممكنات، فاني الواحد لنفسي من حيث نفسي والممكنات انما تطلب مرتبتي وتطلبها مرتبتي، والأسماء الإلهية كلها للمرتبة لا لي الا الواحد خاصة فهو الإسم الله، ومعه الإسم المتكلم يترجم عنه للممكنات والأسماء، فذكر للأسماء ما ذكره المسمى فتعلق العالم والمريد والقائل والقادر فظهر الممكن الأول من الممكنات بتخصيص المريد وحكم العالم. ولما ظهرت الأعيان والآثار في الأكوان وتسلب بعضها على بعض وقهر بعضها بعضاً بحسب ما تستند إليه من الأسماء أدى ذلك إلى منازعة وخصام، فقالت الممكنات: إنا نخاف علينا ان يفسد نظامنا ونلحق بالعدم الذي كنا فيه، فنبهت الممكنات الأسماء بما القى إليها الإسم العليم والمدير فقالت: أنتم أيها الأسماء لو كان حكمكم على ميزان معلوم، وحد مرسوم، بإمام ترجعون إليه يحفظ علينا وجودنا ونحفظ عليكم تأثيراتكم فينا لكان أصلح لنا ولكم، فالجؤوا إلى الله عسى ان يقدم من يحد لكم حداً تقفون عنده، وإلا هلكنا وتعطلتم، فقالوا: هذا عين المصلحة والرأي، ففعلوا ذلك وقالوا: ان الإسم المدير هو ينيي أمركم فانهوا إلى المدير الأمر، فقال: أنا لها فدخل وخرج بأمر الحق إلى الإسم الرب وقال له: افعل ما تقتضيه المصلحة في بقاء أعيان هذه الممكنات، فاتخذ وزيرين يعينانه على ما أمر به؛ الوزير الواحد الإسم المدير، والوزير الآخر المفصل الذي هو الإمام، وقد قال تعالى: (يدير الامر يفصل الآيات لعلمك ببقاء ربكم توفنون) الرعد/ 2، فبذلك حد الإسم الرب لهم الحدود ووضع لهم المراسم لاصلاح المملكة والرعية، فكان ذلك على ابلغه مما جاء به الأنبياء من الوحي (الفتوحات المكية، ج1، ص402-403. ولاحظ هذا النص أيضاً في: تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج3، ص413-416).

¹ كشف الغايات، ص383-384.

² شرح الفصوص، ص350.

غيرها، فينفخ الله فيها روحاً من أمره لا يزال يسبحه ذلك الشكل بصورته وروحه إلى ان يزول فتنتقل روحه إلى البرزخ، كما في قوله تعالى: ﴿كل من عليها فان﴾¹. وكذلك الأشكال الهوائية والمائية لولا ان أرواحها ما ظهر منها في انفرادها ولا في تركيبها أثر، وكل من أحدث صورة وانعدمت وزالت وانتقل روحها إلى البرزخ فإن روحها الذي هو ذلك الملك يسبح الله ويحمده، ويعود ذلك الفضل على من أوجد تلك الصورة التي كان هذا الملك روحها»².

وقد طَبَّقَ هذه الفكرة حتى على الحروف وهيئتها نُطقاً وكتابة، بل وأقام علاقات ارتباطية بين الحروف والأسماء الإلهية والملائكة والإنسان. فكل إسم من أسماء الله الحسنى المختصة بالإنسان «روحانية ملك تحفظه وتقوم به، وتحفظها لها صور في النفس الإنساني تسمى حروفاً». وتسمى هذه الملائكة الروحانيات في عالم الأرواح بأسماء هذه الحروف³. فالملائكة أرواح هذه الحروف، وهذه الأخيرة أجساد تلك الملائكة لفظاً وخطاً. حيث بهذه الأرواح تعمل الحروف لا بذواتها، أعني صورها المحسوسة للسمع والبصر، المتصورة في الخيال، فلا يتخيل ان الحروف تعمل بصورها وانما بأرواحها، ولكل حرف تسبيح وتمجيد وتهليل وتكبير وتحميد لتعظيم خالقه، وان مظهره وروحانيته لا تفارقه. وبهذه الأسماء يسمون هؤلاء الملائكة في السماوات. وأكد ابن عربي ان ما من هؤلاء ملك إلا وقد أفاده⁴.

لكن رغم كل ما سبق فإنه لا توجد فوارق جوهرية بين العرفاء والفلاسفة حول مفاهيمهم الخاصة بالتنزيل، فالمال عندهما واحد من حيث مراتب التنزيل واعتباراته الأزلية التي لا تنتهي أبداً، لعدم انتهاء صفات الحق وأسمائه. بل ان الألوهة لدى العرفاء لها من الشمول ما هو أعظم مما لدى الفلاسفة. فمن حيث ان الحق عبارة عن جميع الأشياء؛ فإن هذه الألوهة تصبح شاملة لجميع هذه الصور، ومنه يعلم صحة عبادة آية صورة من صور العالم باعتبارها تمثل إحدى تعينات الألوهة. الأمر الذي جعل ابن عربي يعتبر فرعون صادقاً في قوله: ﴿أنا ربكم الأعلى﴾⁵، كالذي سنطلع عليه فيما بعد.

الايجاد وأزلية الصنع والحدوث

لمسألة قدم العالم علاقة صميمة بمنطق السنخية. فافتراض ان يكون المبدأ الأول قديماً؛ سيلزم ان ينشأ عنه قديم مثله، وهو العالم، وذلك سواء فسرنا الأمر تبعاً لعلاقة

¹ الرحمن/ 26 .

² الفتوحات المكية، ج2، ص439-440.

³ يذكر ابن عربي هذه الحروف بحسب ترتيب مخارجها حتى تعرف مراتبها، فالوها ملك الهاء ثم الهمزة، وملك العين المهملة، وملك الحاء المهملة، وملك العين المعجمة، وملك الخاء المعجمة، وملك القاف، وملك الكاف، وملك الجيم، وملك الشين المعجمة.. وهكذا حتى ينتهي بملك الواو (الفتوحات المكية، ج2، ص439).

⁴ الفتوحات المكية، ج2، ص439.

⁵ النازعات/ 24 .

العلة بالمعلول، أو تبعاً لعلاقة الذات بشؤونها وصفاتها وأحوالها الخاصة. الأمر الذي يحفظ للوجود وحدته، لأننا لو تصورنا ان هناك انفصلاً بين المبدأ الأول والعالم، كإن يكون قد خلق العالم من لا شيء، أي أوجده من العدم والإمكان المحض، فسيعني ذلك ان حقيقة الوجود تنطوي على ثنائية تامة، إذ ليس للمخلوق علاقة بموجده، وبالتالي لا يمكننا ان نحكم على هذا الوجود إلا بالتعدد والثنائية، وانه يقتضي أجنبية المخلوق عن الخالق.

لهذا كان برتراند رسل، كما أشار في (تاريخ الفلسفة الغربية)، يعتبر أن نظرية الفيض بعمومها، والتي تقول باستحالة خلق العالم من لا شيء، قد انتهت في فترات من العصور المسيحية إلى مذهب وحدة الوجود¹. وهو تقدير لا يخلو من وجهة؛ إذ بحسب منطق السنخية، الذي تُعَوَّل عليه نظرية الفيض والقول بقدّم العالم، تصبح جميع الأشياء ذات طبيعة واحدة مشتركة، وإن تفاوتت في مراتب الكمال والشدة. فوفقاً لقاعدة الإمكان الأشرف، يحمل كل نوع من الموجودات كمالات ما دونه من المراتب.

وتتنظم مراتب الوجود على هذا الأساس، بدءاً من المبدأ الأول الذي يشتمل على جميع الكمالات بأقصى درجاتها، وانتهاءً بأدنى المراتب التي لا تخلو من أثر تلك الكمالات، وإن كان على نحو ضعيف وخافت. فهذه هي فكرة وحدة الوجود التي تبررها نظريتنا الفيض وقدم العالم تبعاً لمنطق السنخية.

لقد اعتقد الفلاسفة بقدّم العالم من حيث الزمان بدوام الفلك والكواكب وبسائط الأجرام وصورها ونفوسها نوعاً وشخصاً، وكذا دوام المركبات وصورها ونفوسها نوعاً لا شخصاً. كما هناك حالة توفيقية مخففة لدى صدر المتألهين، حيث اعترف بالحدوث الزماني للعالم بكل ما فيه، سواء من الفلكيات أم العنصريّات، فالجميع عنده يقع تحت الفساد ويلحقه الفناء والعدم والزوال والدثور، ومن ثم يؤول إلى اخراج البواطن واطهار الحقائق غير الحسية يوم القيامة، كما استفاد في ذلك من كشفه لبعض الآيات القرآنية². لكنه مع هذا لم يتخل عن الاعتقاد بدوام الجود المطلق وأزلية الصنع والإفاضة على نسق واحد أزلاً وأبداً، رغم حدوث الكل زماناً³، من حيث ان كل حادثة تسبقها أخرى إلى ما لا بداية له⁴.

¹ برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، نشر وزارة التربية والتعليم، 1957م، ج2، ص808. كذلك: عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، مصر، الطبعة الأولى، 1966م-1967م، ص462.

² الغزالي: رسالة معراج السالكين من فرائد اللالي، نشر فرج الله ذكي الكردي، مصر، 1343هـ - 1924م، ص383. وصدر المتألهين: أسرار الآيات، ص90-91. ومفاتيح الغيب، ص436. وعرشه، ص230. ومجموعة رسائل ملا هادي السبزواري، تعليق جلال الدين اششتياني، انتشارات انجمن اسلامي حكمت وفلسفه ايران، 1401هـ، ص524 و526.

³ الأسفار، ج7، ص305. ومجموعة رسائل السبزواري، ص524 و526.

⁴ الملاحظ ان صدر المتألهين قد استخدم في (الأسفار، ج2، ص138) لفظة «لا إلى نهاية»، لكنه في بعض كتبه الأخرى منع هذه اللفظة عن الحوادث التي لا بداية لها، فاعتبر ان ما لا بداية له لا يعني وجود حوادث غير متناهية، إذ لا يوصف ما لا وجود له بالفعل باللاتناهي، كما لا يوصف بالنتاهي أيضاً (أسرار الآيات، ص85-86).

وكانت طريقته في إثبات دوام الحدوث وأزليته مستمدة من تحليله للحركة الجوهرية للطبيعة؛ ذات الهوية الاتصالية المتدرجة الوجود، فلهذا ان الحدوث والتجدد هو من لوازم الجوهر الجسماني الغير المجعول؛ باعتبار ان الذاتي لا يعلل، فلا يوجد جعل مستأنف يتخلل بين هذا التجدد وذلك الجوهر، إذ ما يرتبط بالحق تعالى أزلاً انما هو هذه الجواهر الثابتة التجدد، فقاعدة السخية لا تسمح بارتباط المتغير بالثابت، فإذا ما كانت العلة ثابتة فلا بد ان يكون المعلول ثابتاً مثلها، أي استناداً إلى كون علة الثابت ثابتة وعلة المتغير متغيرة¹. وهو من جهة أخرى إعتبر الأمر الثابت لطبيعة الجوهر الشخصي السائلة انما هو وجوده العقلي وصورته العلمية المفارقة؛ التي هي الحقيقة النوعية الثابتة الوجود في علم المبدأ الحق، المعبر عنها بالعقل العرضي أو رب النوع، والذي يمثل صورة عقلية ثابتة عند الحق وباقية في علمه مصونة عن التغير والحدوث².

إذاً، بحسب وجهة نظر هذا الفيلسوف العارف انه رغم جريان الحدوث في العالم فإنه يرتبط بالقديم ارتباط الثابت بالثابت، أزلاً وأبداً. الأمر الذي دعاه إلى توجيه عدد من الآيات القرآنية وتأويلها، كقوله تعالى: ﴿إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا﴾³، و﴿خالدین فیها ما دامت السماوات والأرض﴾⁴، و﴿عطاء غیر مجنوذ﴾⁵، و﴿وما كان عطاء ربك محظوراً﴾⁶.

وتعتبر نظرية ارتباط الحادث بالقديم، والمتجدد بالثابت، من المسلمات التي عول عليها الفلاسفة المسلمون، رغم انهم لم يستعينوا - قبل صدر المتألهين - بنظرية الحركة الجوهرية، ولا اعتقدوا بحدوث الأفلاك والأجرام السماوية، انما اعتمدوا على حلقة الوصل من الثبات الخاص لكل من الأنواع الأرضية رغم فساد أفرادها وزوالها، وكذلك الثبات الخاص باتصال الحركة الفلكية ودوامها، وان كانت طبيعتها التجدد والحدوث⁷.

ورغم ان هذه النظرية تستند إلى منطق السخية، لكن مع ذلك فإن هذا المنطق ليس بمقدوره ان يبرر النظرية التبرير التام، إذ لا يكفي القول بضرورة ان يتولد عن الثابت ثابت مثله، وكذا عن المتغير متغير مثله، بل لا بد ان يكون بين الطرفين تشاكل من حيث الطبيعة أو الحقيقة الخارجية، وهو ما لا تقدمه تلك النظرية، حيث لا شبه بين طبيعة الحدوث الثابت الوجود وبين ما عليه عالم الإله السرمدى.

وسبق لأرسطو ان أشكل على مثل استاذة افلاطون من خلال نفس هذا المنطق في كيفية ارتباط الثابت بالمتغير، إذ ما الذي يجمع بين المثل الثابتة وبين صورها الحسية

¹ الأسفار، ج2، ص138. وعرشيه، ص231.

² مفاتيح الغيب، ص390. وأسرار الآيات، ص64 و88.

³ فاطر/ 41.

⁴ هود/ 107.

⁵ هود/ 108.

⁶ الاسراء/ 20. انظر: أسرار الآيات، ص73-74.

⁷ لاحظ مثلاً رسالة التعليقات من رسائل الفارابي، ص15.

المتغيرة على الدوام؟ فحيث ان المثل ثابتة فلا بد تبعاً لذلك ان تكون صورها المتمثلة بالأشياء الحسية ثابتة مثلها، وهو خلاف الواقع¹.

لكننا نجد في نظرية افلوطين تصويراً للحركة والسكون في عالم العقول المفارقة، وهي انها أشبه ما تكون بالسكون، حيث ليس فيها من النقلة والاستحالة، ولا التغير ولا التبديل، وانما هي ثابتة على حال واحد هو ابتغاء علم العلة الأولى². كما ان صدر المتألهين قد فسر مقولة الحركة في العقل لدى افلوطين بأنها تعني الصدور لا التغير، باختلاف الحركات في العقل يعني اختلاف جهات الصدور كماً وكيفاً، كما مرّ علينا سابقاً³.

ومن الناحية الفلسفية ان نظرية قدم العالم، أو أزلية الصنع والحدوث، لها عدد من المبررات، أهمها ما يلي:

الأول: حتمية ارتباط العلة بالمعلول، واعتبار المبدأ الحق علة تامة واجبة، إذ لا يمكن أن ينفك عنه المعلول ما دام موجوداً، أزلاً وأبداً. فذاته واجبة بجميع ما لها من نعوت، ومنها نعت العلة، لأن موجب عليتها نفس الذات من دون حالة أخرى منتظرة، فبما تتحقق ذاتها تتحقق عليتها⁴. وأحياناً عبّر الفلاسفة عن ذلك بإرادته التي هي عين علمه الأزلي، فحكموا من خلالها بقدم العالم، كما استنتجه الطوسي في حكايته لرأي الفلاسفة⁵.

الثاني: استحالة الترجيح بلا مرجح. ولهذا المبدأ جانبان، أحدهما مسلم به لدى جميع مذاهب الفكر الإسلامي، والآخر هو موضع وجهات النظر والاختلاف بينها. فالأول يعني كون الحادثة لا يمكنها ان تقع ما لم ترتبط بعلة فاعلة ترجحها، وهو الذي يُعرف بمبدأ السببية العامة. أما الثاني فله معنى على سبيل الغاية، فهو يرتبط بصدور الفعل والسلوك عن الكائن الذي له شيء من القدرة والإرادة أو الاختيار، وهو موضع اختلاف المفكرين. فعدد من المذاهب الكلامية - خلافاً للفلاسفة - تعتقد بصحة صدور الفعل عن القادر من غير مرجح يرجح وجوده على عدمه. كما لا ترى ضرورة وجود مرجح يرفع طريقة تنفيذ الفعل واللحظة التي يتم فيها ذلك.

وقد طبقت المسألة الأخيرة على قضية الخلق. فالسؤال المتبادر: لو ان الله تعالى خلق العالم ابتداء في فترة ما من الفترات - على فرض وجود فترات زمنية قبل الحدوث -؛ فكيف رجّح هذه الفترة دون غيرها مع تساويها في الاعتبار؟

¹ اعلام الفلسفة العربية، ص362.

² افلوطين عند العرب، نصوص حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، 1955م، ص154 و209.

³ الأسفار، ج3، ص341-342.

⁴ الأسفار، ج1، ص191-193. وشرح الهداية الاثيرية، ص293-294. وحاشية الطوسي لكتاب الفخر الرازي

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص100.

⁵ لاحظ حاشية المحصل، ص233.

ولو أخطأنا التعبير في قولنا بالفترة الزمنية قبل الحدوث، فإن من الممكن استبدال السؤال بصيغة أخرى مناسبة، وذلك كالتالي: ما الداعي لأن يرجح الحق وجود العالم ابتداءً؛ على وجوده معه أزلاً؟

وفي معرض الاستدلال نجد تعارضاً في الاعتبار العقلية بالنسبة إلى كل من القائلين بالأزلية والابتداء.

فمبرر الكلاسيين هو أن اعتبار الحوادث لا بداية لها هو كاعتبار وجود علل غير متناهية، فكلاهما يواجهان مشكلة التسلسل الممتنع، حتى أن هناك من اعتبر ذلك متناقضاً¹. والحال أن تصور الأزلية في حد ذاته يمنع هذه الاعتبارات، إذ لا فرق بين أن تكون هذه الأزلية عبارة عن شيء واحد ثابت، أو هي عبارة عن حوادث متجددة، ففي كلا الحالتين ليست هناك بداية محددة.

أما موقف الفلاسفة فهو يستند - كما عرفنا - إلى المبدئين السابقين، أي اعتبار ذات الحق واجبة من جميع الصفات بما فيها صفة العلة التامة، وكذا استحالة الترجيح بلا مرجح.

مع أن الأخذ بأحد هذين المبدئين يكون على حساب الآخر، فهما لا يجتمعان معاً. فصفة العلة التامة القائمة على العلم الوجودي لا تبرر أن يحصل دور للقدرة والاختيار والإرادة ما لم تُفهم مجازاً، كما هو حال ما يريده الفلاسفة. فمثلاً رأى ابن سينا أن العلم الإلهي بالأشياء هو سبب وجودها، وهو نفسه يمثل القدرة². أما التعويل على مبدأ نفي الترجيح بلا مرجح فإنه مشروط بوجود تلك الصفات، لكونه مرتبطاً بمعاني تحقيق الغاية. ويبقى أن ما يتسق مع منطق الفلاسفة هو الأخذ بالمبدأ الأول دون الثاني.

هذا بالإضافة إلى أن المبدأ الثاني لا يؤيده الواقع. ففي ظل خيارات الإنسان لا مانع من اختيار طريقة معينة من بين طرق مماثلة لتحقيق غاية منشودة رغم عدم وجود المرجح، إذ تصبح عملية الترجيح موكولة إلى الغاية لا طرق الاختيار ذاتها، كما يطلعنا عليه الواقع. الأمر الذي اضطر الفلاسفة إلى افتراض عوامل سببية فاعلة وخفية تؤكد مضمون الترجيح بالمرجح الخفي، وبذلك تتحول القضية من معنى السببية ذات العلاقة بالغاية إلى معناها الصارم المنكر للقدرة وحرية الاختيار. وهنا نعود مرة أخرى إلى المبدأ الأول الذي يتسق مع مطالب العقل الوجودي.

لذا أجاب صدر المتألهين عن مسألة ما يبدو من ترجيح الإنسان لبعض الأمور المتكافئة دون وجود مرجحات ظاهرة، وذلك بالابتعاد عن منطق الملاحظة الواقعية

¹ شبهة التناقض تتحدد بما يقال: أن كل موجود يتوقف وجوده على وجود علل غير متناهية، فبعد وجود هذه العلل يوجد، ولكن انتهاء هذه العلل اللامتناهية يعني أن لها نهاية وهو تناقض (لاحظ موقف العقل والعلم والعالم، ج3، ص370). وواضح ما في هذا الاستدلال من خلل، حيث أن اللاتناهي أو اللابدائية إنما تحدث لا بعنوان أن لها نهاية أو بداية حتى يحصل التناقض، إذ البداية والنهاية لا تخص إلا الطرف الآخر من السلسلة، فلا تناقض.

² رسالة العرشية، ضمن رسائل ابن سينا، مصدر سابق، ص249.

وافترض عوامل خفية تسبب الترجيح في نفس المختار من دون ان يشعر، كالتأثيرات الخفية للأوضاع الفلكية والأمور العالية الإلهية¹. غير أن دلالة مثل هذه العوامل تتجاوز مجرد ترجيح بعض الأمور المتكافئة، إذ إنها تؤول في حقيقتها إلى القول بتسيير الإنسان بالكامل وسلبه حرية الاختيار.

بل ان قاعدة نفي الترجيح بلا مرجح تصبح هي ذاتها مستمدة من منطق العلية الصارم، أو الحتمية التي تتجاوز افتراض التعدد في الخيارات، أو إمكانيات القدرة والإرادة.

وأكثر من ذلك، فقد رأى بعضهم أن جواز الترجيح بلا مرجح لا يفضي فقط إلى إغلاق باب إثبات الصانع، بل يؤدي إلى تعطيل مطلق النظر العقلي والبحث والاعتماد على اليقينيات، لعدم الاطمئنان إلى ترتب النتائج على مقدماتها². وهي محاولة تهدف إلى جعل هذا الجواز يقتضي في حد ذاته اجتماع النقيضين، كما صرح بذلك السيد الخميني من العرفاء المعاصرين³.

بل حتى لو سلمنا بأن هذه القاعدة منتزعة عن قانون السببية العامة، أو هي عينها، فإن من غير الصحيح ان يستدل عليها بمبدأ عدم التناقض، وسبق لديفيد هيوم ان أثبت بطلان العلاقة بينهما، وهو أمر أيده المفكر محمد باقر الصدر في كتابه اللامع (الاسس المنطقية للإستقراء)، بل ونقد محاولتين استهدفتا إثبات السببية تبعاً لذلك المبدأ، إحداهما تعود إلى صدر المتألهين، والأخرى ترجع إلى المرحوم محمد حسين الطباطبائي⁴.

مهما يكن فإن ما يراد بقاعدة (استحالة الترجيح بلا مرجح) يختلف عما يتضمنه مفهوم السببية العامة، فترجيح بعض الطرق المتكافئة بدون مرجح؛ لا ينفي هذا المفهوم العام. فعملية الترجيح ليست منقطعة الجذور عن العلة الفاعلة التي تتاط بها تلك السببية. لذلك نجد ابن رشد قد وافق على هذا المعنى الذي تتضمنه القاعدة المذكورة، وإن كان بفعله هذا قد خرج عن المؤدى الفلسفي الذي عول عليه الفلاسفة من ضرورة ان تكون هناك حتمية في العلاقات السببية طالما انها محكومة بالعلة التامة الأولى. فقد ردّ في (تهافت التهافت) على بعض اشكالات الغزالي التي أثارها بهذا الصدد، فاعتبر مثال التمرتين المتساويتين تغليطاً، وذلك لأن أخذ ثمرة منهما ليس ترجيح إحداهما على الأخرى، وانما ترجيح أي منهما على الترك المطلق. وبالتالي فليس هنا تمييز المثل عن مثله، بل إقامة المثل بدل المثل، إذ يتم بلوغ المراد بأخذ أي من التمرتين على السواء⁵.

¹ الأسفار، ج1، ص209، وج2، ص260. وشرح الهداية الاثيرية، ص244. والمبدأ والمعاد، ص137-138.

² لاحظ نفس المصادر السابقة.

³ روح الله الموسوي الخميني: طلب وإرادة، ص363.

⁴ محمد باقر الصدر: الاسس المنطقية للإستقراء، دار المعارف، بيروت، طبعة رابعة، 1397هـ - 1977م، ص112-113. كذلك كتابنا: الإستقراء والمنطق الذاتي، دار المعارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2022م.

⁵ تهافت التهافت، ص104.

وما نود تأكيده هو ان أغلب أفعالنا وتصرفاتنا منبعثة عن ترجيح ما لا مرجح له. فنحن مثلاً حين نمد يدينا لنغترف غرفة من الماء الجاري لا نميز بين الجزيئات التي صادف ان تناولناها عن غيرها من الجزيئات المماثلة لها، أو حينما نخطو خطوات المسير لا يمكننا ان نميز بين الامكنة المتماثلة. وكذا في جميع الممارسات التي ألفناها في حياتنا اليومية. فلولا عدم الترجيح في مثل هذه الممارسات لكان من المستحيل علينا ان نقوم بأي حركة إرادية مهما كانت بسيطة.

وكما قيل ان حمار بوريدان لا وجود له. وبوريدان هو من الفلاسفة المدرسين الفرنسيين في القرن الرابع عشر؛ تصور حماراً واقفاً بين سطل ماء ومخلاة شعير يتنازعه، وقد تجاذبه الجوع والعطش، فظل حائراً متردداً بين البدء بالشرب والبدء بالأكل حتى لقي حتفه عطشان جوعان¹.

هكذا فإن العقل لا يحكم بضرورة وجود المقادير الخاصة بأحجام الأجرام وأشكالها وأوزانها ومسافاتهما على ما هي عليه فعلاً، فلا مانع ان كانت أعظم من ذلك أو أقل، ولو بنسب متساوية. لذا نقول ان مسألة خلق العالم في لحظة ابتداء دون غيرها لا تنفي المرجح على نحو الاطلاق، إذ ان ترجيح الغاية في وجود العالم على عدمه هو الداعي الثابت لأي لحظة ابتداء كانت، مثلما يحصل في الممارسات السلوكية للإنسان والتي أشرنا إليها قبل قليل.

وما ننتهي إليه فعلاً هو انه ليس لدينا بحسب ما أفادتتنا التصورات الفلسفية ما يؤكد الحدوث الأزلي، ولا كذلك العكس بحسب الأدلة العقلية، وربما غيرها من الأدلة. لكن يظل ان الحدوث الأزلي هو أمر يفرضه التسليم بمنطق العلية الصارم، حيث اعتبار المبدأ الأول في حد ذاته علة تامة. وكذا ان هذا الحدوث هو مما يقتضيه القول بالسنخية التي تجعل ضرورة وجود المناسبة التي تحفظ المراتب بعلمها ومعلولاتها. بل بحسب المنطق الأخير (السنخية) نجد ان الاتساق يتجاوز حد القول بأزلية الحدوث والعالم من الناحية النوعية؛ ليمتد إلى القول بأزلية كل الحوادث من غير غياب ولا زوال، كما هو مؤدى النظرية الإشراقية في العلم الإلهي، فتكون كل الأشياء حاضرة امام جناب الحق أزلاً وأبداً بلا غياب ولا انقطاع.

لكن لو ابتعدنا عن المسلمات الفلسفية، وانطلقنا من افتراض وجود القدرة التامة في المبدأ الأول، سنجد انه لا مانع عقلياً من كلا الفرضين المتنافسين: أزلية الحدوث (قدم العالم)، وابتداء الحدوث. فلكل من الفرضين بعض المبررات التي تسنده. فمبرر الأزلية هو عدم وجود المانع والصارف، وانه بهذا يترجح على الابتداء بأي لحظة مفترضة، إذ تصبح اللحظات أو الآنات متساوية، وإذا كان في جميع الآنات لا يوجد صارف ومانع، فإن أرجحها هو أقدمها وأولها، حيث في غير الأزلية يظل السؤال وارداً عن علة الخيار المتأخر مع انه لا مانع يمنع التقديم، وهكذا لا ينقطع السؤال ما

¹ تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط، ص249. ونجيب مخول: الغزالي وابن رشد، ضمن سلسلة مباحث في الفلسفة العربية (1)، توزيع مكتبة انطوان، بيروت، 1962م، ص111.

لم يكن الخيار في الصنع هو خيار أزلّي¹. أما مبرر الابتداء فقد يكون لدواع دينية تصرف النظر عن الأزلية، على شاكلة قاعدة (ان الله يفعل ما يشاء لا ما نشاء ولا يسأل عما يفعل)، أو من جهة صرف الذريعة عن ذوي الأفهام الناقصة من ان يتخللوا نفي الربوبية حال توصلهم إلى العلم بأزلية الحوادث، كما هو مبرر المادية الحديثة، أو لكون الإرادة الإلهية حريصة على التفرّد بالوجود قبل الخلق وبعده.. الخ.

لذا فقد رأى ابن ميمون (المتوفى سنة 1204م) ان أدلة أرسطو على القدم والأدلة المعارضة لها على الحدوث هي متعادلة القوة، وإعتبر العقل قاصراً عن البرهنة على أحد الطرفين، وان الوحي وحده يحسم المشكلة. وهذا هو نفس موقف القديس توما الاكوييني (المتوفى سنة 1274م)، إذ رأى ان العقل لا يمانع إمكان القدم والحدوث على السواء، معتبراً ان هذه المسألة هي من المسائل الجدلية لا البرهانية².

وبذلك نكون مترددين كتحرير جالينوس الذي لم يعرف إن كان العالم قديماً أم حادثاً³، أو كاعتراف ابن سينا في عدّه مسألة «العالم حادث أم أزلّي» هي من المسائل الجدلية الطرفين لفقدان الحجج البرهانية في طرفيها⁴، رغم كثرة ما أبداه من موقف مؤيد للفلاسفة في القول بقدّم العالم. وكذا ما أشار إليه ابن طفيل في رسالته (حي بن يقظان). مع انه من الناحية العقلية الصرفة قد يترجح الظن بأزلية الحدوث تبعاً لما قدمناه من تبرير.

وحتى لو لجأنا إلى الاعتبارات الأخرى، كاعتبارات ما يطلعنا عليه كل من الواقع - ومنه الواقع العلمي - والنص الديني، فذلك لا يفيدنا شيئاً يجعلنا نقطع الشك باليقين. فمن حيث الواقع، نتحدث أبرز النظريات العلمية عن أن للكون بداية، لكن هذه البداية لا تخبرنا شيئاً عن مواد الكون الأولية، كالمواد البسيطة والإشعاعات والجسيمات الذرية الدقيقة. وهي فضلاً عن ذلك نظريات افتراضية لا يمكن القطع بها⁵.

أما من حيث النص الديني، فالملاحظ ان القرآن الكريم رغم انه تحدث عن ابتداء خلق الحق للسموات والأرض، إلا انه لم يصرح بشيء إزاء بعض المواد الأولية، كال دخان والماء. وقديماً كان ابن رشد يرى انه ليس في القرآن آية واحدة تنص على ان الله كان موجوداً مع العدم المحض، لكنه إستظهر من خلال عدد من الآيات ان العكس هو الصحيح، مثلما هو الحال في وجود الماء والدخان، مما جعله ينتهي إلى اعتبار العالم بصورته حادثاً، وبمادته أشبه ما يكون قديماً⁶. وهو موقف لا يختلف عن

¹ للتوسع انظر: يحيى محمد: صخرة الإيمان، دار روافد، بيروت، الطبعة الاولى، 2023م. كذلك: فلسفة الشر ونظرية عجز المادة الأصلية، تم نشره في موقع فلسفة العلم والفهم بتاريخ: 11-1-2016:

<http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=112>.

² تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط، ص165 و183.

³ رسالة معراج السالكين، ضمن مجموعة رسائل الامام الغزالي (1)، ص78.

⁴ عن: القيسات لباقر ميرداماد، باهتمام مهدي محقق، مؤسسة مطالعات اسلامي، دانشگاه مك گيل، شعبة طهران، ص2.

⁵ للتفصيل انظر كتابنا: منهج العلم والفهم الديني.

⁶ ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تقديم وتعليق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1961م، ص42-43.

طريقته الأرسطية التي ترى المادة أو الهولي أزلية غير معلولة، لكن الله حركها واستخرج منها الصور الكامنة.

وواقع الأمر انه ليس في القرآن ما يدل على كلا الضدين: القدم والحدث، فلا توجد أي دلالة للآيات التي استدلت بها ابن رشد على القدم. أما ما يتعلق بنصوص الحديث فالأمر مختلف. إذ ثمة العديد من الأحاديث التي قد يبدو منها ما يؤيد فكرة الابتداء في الخلق، لكن مشكلتها هي انها تعاني من ازمة معرفية تخص السند والدلالة¹. ومن حيث المضمون ان بعض النصوص تنفي ان يكون شيء مع الله في الأزل، ومن ذلك ما جاء في بعض خطب الإمام علي انه قال: «وان الله سبحانه يعود بعد فناء الدنيا وحده لا شيء معه. كما كان قبل ابتدائها، كذلك يكون بعد فنائها، بلا وقت ولا مكان ولا حين ولا زمان. عدمت عند ذلك الاجال والاوقات، وزالت السنون والساعات. فلا شيء إلا الله الواحد القهار الذي إليه مصير جميع الامور، بلا قدرة منها كان ابتداء خلقها..»². وجاء عن أبي جعفر الباقر انه قال: «خلق الشيء لا من شيء كان قبله، ولو خلق الشيء من شيء إذا لم يكن له انقطاع أبداً، ولم يزل الله إذا ومعه شيء، ولكن كان الله ولا شيء معه، فخلق الشيء الذي جميع الأشياء منه، وهو الماء»³. كما جاء فيما كتبه أبو جعفر في دعاء له: «ياذا الذي كان قبل كل شيء، ثم خلق كل شيء، ثم يبقى كل شيء..»⁴.

على هذا فإن بعض العلماء كالنراقي قد عاب على الفلاسفة نفهم تقدير بداية لخلق العالم؛ متهمهم بأنهم قد خالفوا صريح الآيات والروايات، مما دعاه إلى الأخذ بنظرية الحدوث الدهري متجنباً نظريتي الحدوث الذاتي والزمني، معتبراً الزمان حادثاً بحدوث العالم، ومبطلاً لوجود حوادث لا بداية لها، لكنه خصص الحدوث برجوعه إلى العناية⁵.

وتعود نظرية الحدوث الدهري إلى الفيلسوف محمد باقر ميرداماد أحد أبرز اساتذة صدر المتألهين الشيرازي، وهي تؤكد على ان هناك عدماً واقعياً للعالم يسبق وجوده، خلافاً للحدوثين الذاتي والزمني⁶. مع ان هذا المعنى يتنافى مع متطلبات منطق السخية ولا يستجيب لعلاقة العلية بين المبدأ الأول والعالم كما تفترضها الرؤية الفلسفية، بل والرؤية العرفانية أيضاً.

¹ للتفصيل انظر كتابنا: مشكلة الحديث، دار العارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2021م.

² نهج البلاغة، لضابطه صبحي الصالح، نشر مركز البحوث الإسلامية في قم، ص267.

³ الصدوق: التوحيد، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم، باب التوحيد ونفي التشبيه، الحديث العشرين، ص67.

⁴ نفس الباب والمصدر السابق، ص47-48.

⁵ محمد مهدي النراقي: اللمعة الإلهية والكلمات الوجيزة، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين اشتياني، انتشارات انجمن فلسفة، 1398هـ، ص93-94 و147-148.

⁶ مرتضى مطهري: شرح المنظومة (للسبزواري)، مصدر سابق، ج4، ص75.

مهما يكن فرغم ان الفلاسفة يقرون بالفيض وايجاد الأشياء وتنزيلها، فإنهم يقرون العكس أيضاً، وهو التكامل والعودة إلى ما عليه العالم العلوي، أزلاً وأبداً. فهناك نزول وحلول، كما هناك صعود وإتحاد. وهو أمر سنتحدث عنه خلال الفصل السادس لهذا الكتاب.

أثر العشق في التكوين

تبعاً لمنطق السنخية والتشاكل فإن هناك حباً وعشقا متبادلاً بين المبدأ الحق والفيوضات التي ترشحت عنه. حيث جميع الممكنات تدرك الحق وتتشوق إليه فتتحو باتجاهه وتتحرك إلى طلبه بالتشبه. وكما قال الفارابي: إن «كل مدرك متشبه من جهة ما يدركه»¹.

فابتداءً ان للأجرام السماوية نفوساً وعقولاً كثيرة كما عرفنا، فكل كرة فلكية مبدؤها المفارق ونفسها التي تخصها، والتي تمتاز بالشوق والإدراك والتشبه، فيتحقق بفعل هذه العملية الحركة لجميع الأجرام.

ولدى الفلاسفة، وعلى رأسهم أرسطو، ان هناك تمييزاً بين المبدأ الأول وسائر المبادئ المفارقة، فهذه الأخيرة تتصف بأنها مختارة وعاشقة لغيرها، خلافاً لما هو الحال مع المبدأ الحق، باعتباره مختاراً بذاته، إذ كان الكل متحركاً نحوه، وهو المعشوق للكل². فلولا كونه معشوقاً ما تحرك شيء ولا تحققت غاية. وتجري العملية بأن يحرك المحرك الأول المتحرك الأول كما يحرك المحبوب المحب له، وهو يحرك ما دون ذلك عن طريق المتحرك الأول. أي ان السماء الأولى تتحرك عن المحرك الأول بالشوق إليه؛ بأن تتشبه بقدر ما في طاقتها، مثلما يتحرك المحب إلى التشبه بمحبوبه، وكذا تتحرك سائر الأجرام السماوية بالشوق تبعاً لحركة تلك السماء³. وهذا الحال مستمر ودائم، أزلاً وأبداً، باعتبار أن أرسطو وغيره من الفلاسفة يعدون المفارقات والأجرام ونفوسها لا تموت ولا تقبل الفناء. وهم قد جعلوا من العشق سبباً لتأثر العالم الكوني الذي تحت القمر، فحركة السماء والأجرام هي السبب في حدوث الأشياء وتكونها⁴، فبالعشق يؤثر المبدأ الأول في العقول، والعقول

¹ الفارابي: فصوص الحكم، مصدر سابق، ص66.

² تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1604.

³ المصدر السابق، ج3، ص1606. كذلك: الاسكندر الافروديسي: مقالة في القول في مبادئ الكل بحسب رأي أرسطو طاليس الفيلسوف، وهي في: أرسطو عند العرب، ج1، ص268.

⁴ طبقاً للنظرية القديمة في تكون الأشياء الأرضية هو ان العناصر أو الاسطقات الأربعة تمثل الأصل في جميع الأشياء والمواد الجسمية، وهي تتكون تبعاً لحركة الفلك المستدير، حيث للجرم تعلقات كلية وجزئية وهي قابلة لنوع من التغير الخيالي الذي تتولد عنه حركة الجرم، فيكون اتصال التخيلات سبباً لاتصال تلك الحركة. لكن لما كان الجسم يدور على شيء ثابت في حشوه، فإنه يلزم من محاكته له التسخين والحرارة، مما يفضي إلى الخفة التي تمثل صورة النار، في حين إن ما يبعد عن ذلك الدوران والاحتكاك يظل ساكناً، فيفضي به الامر إلى البرد والتكثف فيكون أرضاً. أما الوسط بين هاتين المنطقتين فهي أقل حرارة وكثافة، وهما يوجبان الترطيب، وهذه الرطوبة من حيث قربها من الحرارة مما تلي النار؛ تكون خفيفة فتتحول إلى هواء، ومن حيث قربها في الجهة الأخرى من

في النفوس، والنفوس في الأجرام السماوية، حيث تحركها حركة دائمة بالحركة الاختيارية الدورية تشبهاً بالعقول واشتياًقاً لها، ومن ذلك تتكون عناصر الأرض وأشياءها¹.

والملاحظ في هذه الرؤية ان الفلاسفة لا يعزّون لحركة الأجرام السماوية قصداً يهدف إلى حدوث الأشياء السفلية. فالغرض من هذه الحركة لا يتجاوز حالة التشبه بالعقول والاشتياًق إلى الحق وعبادته. فهذه الأجرام حية، وحركاتها إرادية قصدها عبادة الحق والتشبه به في الصفات، مما يعني ان تكوّن الأشياء يأتي بالقصد الثاني العرضي استناداً إلى قاعدة (العالى لا يريد السافل ولا يلتفت إليه)².

فالتشبه والتحريك نحو المحبوب تبعاً للحب والعشق هو ما فتأ الفلاسفة يؤكدون عليه لدى جميع الموجودات، سواء تلك التي في عالم الأجرام السماوية، أو في ما تحتها من الموجودات والكائنات الطبيعية، فمبرر ذلك قائم على وجود التشاكل والتشابه بين المراتب الوجودية، وبالأخص بين العلة والمعلول، وبالتالي بين مبدأ الوجود الأول وما دونه من الكائنات. لذلك ربط الغزالي بين ظاهرة الحب ومنطق السخية، فعد من أسباب الحب؛ المناسبة والمشكلة بين الحبيب والمحبوب، لأن شبيه الشيء منجذب إليه، مؤيداً كلامه بالحديث النبوي القائل: «الأرواح جنود مجنده، فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف». وبهذا الاعتبار جعل حب الحق سارياً في خلقه لوجود تلك المناسبة والسخية³.

وقبل الغزالي صرح ابن سينا في رسالة (العشق) الصوفية بأن سريان العشق في كل شيء ليس مكتسباً، بل هو غريزي في جميع الموجودات بالفطرة. فهذه الكائنات لا تعشق الخير المطلق المتمثل في الحق إلا لأنه ظاهر ومتجلي في كل شيء، بما في ذلك الهوى فضلاً عن الصورة وجميع البسائط الميتة والحية من مختلف الكائنات والنفوس، حيث تعشقه وتتشبه به وفقاً لاستعداداتها وقابلياتها التي يتجلى لها فيها، فكلما كان الموجود أكثر شرفاً وكمالاً فإن عشقه وتشبهه بالحق يكون أعظم، فالعشق والتشبه يتناسبان طردياً مع الشرف والكمال، فمع زيادة هذين الأخيرين يعظم الأولان، والعكس بالعكس. فمثلاً ان النفوس الملائكية تنال من الكمال ما ليس لغيرها من النفوس الأرضية، فهي تتشبه بالحق في صور ذاتها وتتعلقه وتعشقه بأفضل ما لديها من الصورة والإدراك أزلاً وأبداً. وانما يكون لها ذلك تبعاً لما لديها من القابلية والاستعداد العظيم في نيل التجلي الإلهي، باعتبارها تقع في المراتب القريبة للحق

الأرض؛ تكون باردة فيحصل الماء. وبهذا يكون الجرم السماوي في حركته سبباً لتكون العناصر الأربعة. فهذه هي الفكرة القديمة عن تكون العناصر الأرضية، والتي زالت مع التطور العلمي بعد النهضة الغربية الحديثة (انظر حول ذلك: رسالة الدعاوي القلبية، ضمن رسائل الفارابي، ص5. والمبدأ والمعاد لابن سينا، ص848. وكتاب ما بعد الطبيعة، من رسائل ابن رشد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية في حيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1366هـ - 1947م، ص162-163).

¹ رسالة في معنى الزيادة وكيفية تأثيرها، ضمن رسائل ابن سينا، انتشارات بيدار، ص337. وحكمة الإشراق، ص174-177. والمبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص173.

² التعليقات لابن سينا، ص102. ورسالة معراج السالكين من فرائد اللالي، مصدر سابق، ص42-43.

³ الغزالي: أحياء علوم الدين، دار أحياء التراث العربي، ج4، ص306.

ضمن هرم السلسلة الوجودية. في حين إن أقل كمال تتاله الكائنات هي أبعدھا عن الحق في تلك السلسلة، ومن ذلك المحسوسات الطبيعية، فهي - كما يقول أحد الفلاسفة القدماء - تتشبه بالحق، لكن لكثرة قشورها وقلة نورھا فإنھا لا تقدر على حكاية الحق¹. ويصل التسافل في السلسلة الوجودية مداه الأخير عند الهيولى، فوعاؤها الوجودي لا يستوعب إلا أضعف درجات التجلي وما يترتب عليه من عشق وتشبه². بل لضعف وعائها الوجودي فإن ابن سينا عجز عن إثبات العشق لها في سائر كتبه سوى رسالة (العشق)، مما حدا بصدر المتألهين أن ينكر عليه ذلك بالفدح والنقد³، لكونه لا يتسق مع المؤدى الذي يتطلبه منطق السنخية والمشاكلة.

ومن وجهة نظر ملا صدرا، ان الأصل في تجلي الحب والعشق عند الحق لجميع الوجودات يعود إلى حبه وعشقه لذاته، والذي هو عين علمه للذات المستجمعة لأوصاف الكمال ونعوت الجمال وأسماء الجلال. فلولا هذا الحب والعشق لما وجد العالم كما دل عليه الحديث: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف». وكما دل عليه ما قيل: «لولا العشق ما وجدت سماء ولا أرض ولا بر ولا بحر»⁴.

وسبق للحلاج (المتوفى سنة 309هـ) أن أشار في كتابه (الطواسين) إلى ان الحق تعالى قد تجلى لنفسه في الأزل، حيث كان ولا شيء معه، فشاهد سبوحات ذاته في ذاته، ونظر إلى ذاته فأحبها وأثنى على نفسه، فكان هذا تجلياً لذاته في ذاته، ومن ثم كانت محبة الذات هذه هي سبب الكثرة وإيجاد الكائنات بعده، حيث شاء الحق «أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلاً في صورة خارجية، يشاهدها ويخاطبها، فنظر في الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه، وهي آدم الذي جعله الله على صورته أبد الدهر.. وكان من حيث ظهور الحق في صورته فيه وبه؛ هو هو»⁵.

وكذا كان ابن عربي يرى ان الحب هو علة خلق العالم وأصل جميع الاعتقادات والعبادات، وهو سار في جميع الأكوان حتى الذرات، فبالحب يندفع الحق إلى الظهور بصور الخلق، بل وان بسببه يندفع الخلق إلى الفناء والتحلل من الصور ومن ثم الرجوع إلى الأصل⁶.

وبذلك يكون الحب والعشق متبادلاً بين الحق والخلق، وهو علة وجود العالم وحركته وكماله. مع الأخذ بنظر الاعتبار حالة النقص في النظرية الأرسطية، فهي لا تعترف بالعشق إلا من طرف واحد هو الداني للعالي تبعاً لقاعدة (ان العالي لا يلتفت إلى السافل)، أي انها لا تعترف بالعشق النازل إلى الداني، انما تكتفي بالعشق

¹ عن: تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج8، ص205.

² رسالة العشق، ص75 و22-26.

³ الأسفار، ج2، ص233 وما بعدها.

⁴ المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص136 و156.

⁵ احمد امين: ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الخامسة، ج2، ص78.

⁶ الفصوص والتعليقات عليه، ج1، الفصل الخامس والعشرين، ص2032، وج2، ص303 و326-327.

الصاعد إلى العالي. وبالتالي فإنها لا تبرر وجود المفارقات والأجرام السماوية تبعاً لتلك الظاهرة من العشق، إذ لا تعد المبدأ الحق عاشقاً ومحباً لغيره لتبرر بذلك ايجاده للكائنات. وبعبارة ثانية ان ظاهرة الایجاد في الأصل لدى النظرية الأرسطية لا تبررها مقالة العشق، وكأن الوجودات ظهرت بالعرض والصدفة نتيجة حركة الأجرام السماوية وتشبهها بالمفارقات والمبدأ الحق. وهي الصدفة ذاتها التي جعلت ما يخرج عن المادة من الصور على شاكلة المبدأ الحق رغم انها مستقلة واجنبية عنه كما عرفنا. في حين ان ظاهرة الایجاد مبررة لدى العرفاء وأغلب الفلاسفة المسلمين؛ انطلاقاً من العشق النازل، والذي يترتب عليه العشق الصاعد.

هكذا ان العشق في المرتبة الأولى من الوجود - عند الفلاسفة والمتصوفة المسلمين - هو السبب في وجود سائر المراتب والأشياء الأخرى.

العشق ومشكلة التفتات العالي للسافل

رغم ان الفلاسفة يقرون بقاعدة (العالي لا يريد السافل ولا يلتفت اليه)، إلا انهم لا يقصدون منها نفي ان يكون هناك طريق للسافل ينتفع ويستفيد به من العالي. فهم يفرقون بين الانتفاع والافادة بالقصد الذاتي أو الأول، وبين ما يحصل بالقصد العرضي أو الثاني. فمن حيث القصد الذاتي ان العلة لا تعتني بما هو دونها ولا تقصده في فعلها، فهي عالقة النظر إلى ما فوقها لتتشبه وتستكمل به في عشقها اياه دون ان تلتفت إلى ما دونها. أما بحسب القصد العرضي فإنه يترشح عن العلة انتفاع السافل بفعل ما تقوم به في قصدها الأول.

وقد جاء في قول الحكماء القدماء: «لولا عشق العالي لانطمس السافل»، وكما قيل: «وللأرض من كأس الكرام نصيب».

فهذا الترشح العارض للوجود السفلي كما يعبر عنه الفلاسفة، هو كالنتاج الثانوي لمادة الكون، لكنها ضرورية للحياة، وفقاً لوجهة النظر الفيزيائية المعاصرة.

وبحسب قاعدة الترشح الأنفة الذكر فإن الأجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر، انما تفعل أفاعيلها من التبريد والتسخين والتنويع، لحفظ كمالاتها وليس لانتفاع الغير منها. فانتفاع الغير انما يلزم عنها على سبيل الترشح.

وكذا الحال ان القصد من حركات الأجرام السماوية ليس نظام العالم السفلي، بل عشق النفوس الجرمية وتشبهها بمفارقاتها العقلية، ومن ثم ان هذه المفارقات لا تفعل أفاعيلها إلا من حيث عشق المبدأ الحق وطاعته والتشبه به، فمن كل ذلك يترشح نظام ما دون الأجرام من العالم السفلي.

إذاً، إن غاية جميع المحركات من القوى العالية والسافلة في تحريكها لما دونها إنما هو لأجل الاستكمال والتشبه لمعشوقاتها الفوقية، حتى تنتهي سلسلة التشبهات والاستكمالات إلى الغاية الأخيرة والخير الأقصى، وهو المبدأ الحق، فهو يمثل قصد جميع الموجودات وغايتها من التشبه والعشق، تبعاً لتشبهها بعلمها القريبة واستكمالها بها¹.

فلو أخذنا بعين الاعتبار النظام التسلسلي للعلل والمعلولات، وأن الالتفات المقصود هو الالتفات صاعد من المعلول إلى العلة؛ فإن أمر الحب يتوقف عند مرتبة المبدأ الحق، إذ لا غاية له في فعله سوى حبه لذاته، لعدم وجود ما هو أعلى منه يُقصد أو يُتوجّه إليه. فالعلة لا تنظر إلى المعلول ولا تلتفت إليه من حيث ذاتها، تطبيقاً للقاعدة الأنفة الذكر.

وبالتالي إن كل ما للسافل من علاقة لا يتعدى فيض ما يترشح عن العالي من نفع غير مقصود. وتبقى غاية العلة، في هذا السياق، متجهة إلى ما هو أعلى منها، لا إلى ما هو دونها.

وقد يبدو للقارئ أن الفلاسفة لا يقولون أي نحو من أنحاء الالتفات من قبل العلة إلى المعلول، خصوصاً العلة الثانوية بعد العلة الأولى، استناداً إلى نظرية الترشح، لكن حقيقة الأمر أن أغلبهم لا يقصدون نفي مطلق الالتفات، بل يعولون على الالتفات بالقصد الثاني.

ويمكن أن يقال إن هناك تفسيرين لمسألة الحب وعدم الالتفات العالي للسافل، أحدهما أرسطي ينكر أي نحو من أنحاء الالتفات نحو السافل، إنما يستفيد هذا الأخير من العالي تبعاً لنظرية الترشح من غير قصد تاماً. بل تبعاً لهذا التفسير أنه لا علم للعالي بوجود السافل إلا من حيث كونه صورة في ذاته.

أما التفسير الآخر فهو ذلك الذي تبناه أغلب الفلاسفة المسلمين، وهو أن العالي يلتفت إلى السافل بحسب القصد الثاني لا الأول.

فبناءً على هذا الاعتبار يمكن للعالي أن يحب السافل ويحنو عليه تبعاً لحبه لذاته، وبذلك يمكن أن تفسر نشأة الوجودات وترتيبها المحكم تبعاً لما عليه هذا النوع من الحب العرضي.

فمن حيث حب المبدأ الأول لذاته وقصده لها فإنه يحب ما يصدر عنها من الموجودات، بالعرض والتبعية، ولولا هذا الحب والقصد للذات لما نشأ حبه لسائر الموجودات ولا أرادها ولا أوجدها تبعاً للعناية.

¹ صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ص136-137 و140-141. كذلك الأسفار، ج2، ص281. ومفاتيح الغيب، ص370.

بل ان حب الحق لذاته هو عين علمه بالذات كما لدى صدر المتألهين، مما يعني ان هذا الحب الأولي لا بد ان يستلزم عنه حبه للوازمه وآثاره المتمثلة بالموجودات كافة، مثلما ان علمه بذاته يستلزم علمه بآثاره ولوازمه من الموجودات¹.

أو يمكن القول إنه لما كانت عناية الحق للموجودات هي نفس ذاته، فارادته هي عين الداعي، وهو نفس علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته، وبالتالي فهو في هذه العناية التي هي عين علمه بذاته، انما يكون مبتهجاً بها أشد الابتهاج، ومن ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما يصدر عنه، فيكون قصده وحبه وإلتفاته إلى ذاته بحسب القصد الأول، أما حبه لغيره فهو بالعرض، حيث ان حبه لذاته قد تقدم على حب كل شيء، ومن هذا الحب ترشح الحب والعناية بالسفليات.

هكذا يكون المبدأ الحق هو الفاعل والغاية والقصد والمقصود، كما انه آخر الأواخر من جهة كونه غاية تبتغيه جميع الأشياء، إذ تتشوق إليه طبعاً وإرادة، فهو المعشوق الحقيقي والخير المطلق².

لكن السؤال الذي يطرح بهذا الصدد: ما الذي دعا الفلاسفة يُجمعون على نفي إمكانية ان يلتفت العالي إلى السافل بحسب الذات والقصد الأول؟

عن هذا السؤال أجاب الفلاسفة بأن نظام الوجود قائم على ان الغاية والمقصود لا بد ان يكونا بالضرورة أكمل من القاصد. فلو ان العلة كان لها قصد ذاتي إلى معلول؛ لكان هذا القصد يطلب كمالاً من الطرف الذي يتوجه إليه، فتكون العلة مستكملة بما هو دونها، وهو محال³.

لهذا نفى الفلاسفة ان يكون للمبدأ الحق غرض غير ذاته، فكما قرر ابن سينا ان الغرض يفضي إلى الاستكمال بالغير، كما يفضي أيضاً إلى التكثر في ذاته، إذ على هذا الفرض لا بد ان يكون في المبدأ الحق شيء ما عنه ظهر القصد، وهو علمه بوجود القصد أو استحبابه أو خيرية فيه توجب ذلك، ثم قصد ما، وبالتالي الفائدة التي يستفيد فيها من القصد، وهذا التكثر محال⁴. كما استدل ابن سينا على بطلان ان يكون للمبدأ الحق قصد غير ذاته في فعله لنظام العالم، فلو توخى هذا القصد في فعل النظام لجاز عليه فعل غير النظام، كما هو جائز لدى البشر، وحيث لا يجوز عليه ذلك فيجب ان لا يكون النظام هو المتوخى لفعله⁵.

¹ المبدأ والمعاد، ص156.

² انظر: التعليقات لابن سينا، ص16 و18. ورسالة التعليقات، ضمن رسائل الفارابي، ص2. والمبدأ والمعاد لصدر

المتألهين، ص135-136 و139.

³ صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ص139. ورسالة أجوبة المسائل، ضمن رسائل صدر المتألهين الفلسفية، ص127.

⁴ ابن سينا: المبدأ والمعاد، ص75.

⁵ ابن سينا: التعليقات، ص163.

لكن لِمَ لا يقال: إن الحق لما كان عبارة عن كل شيء؛ فهو ناظر وملتفت إلى هذه الأشياء بعين نظره وإتفاته إلى ذاته؟ وبذلك يصبح غرضه متمثلاً في الذات أو الأشياء من دون فرق، ومن ثم ينتفي التكثر العارض، كما من المحال أن يفعل شيئاً آخر غير النظام. وهذا الجواب هو ذاته يقال بشأن كل علة في علاقتها بمعلولها.

كما لِمَ لا يقال أن إلتفات كل علة إلى معلولها يجري بحسب القصد الأول، بفعل الجاذبية الناشئة عن المشاكلة بينهما وفقاً للسنخية، رغم إلتفاتها إلى ذاتها وما فوقها من العوالي؟ لأن العلة تمثل كمال معلولها، فنظرها إلى ذاتها وحبها لها؛ يبرر حبها لمعلولها وإلتفاتها إليه ذاتاً، حيث شبيه الشيء منجذب إليه.

كما لِمَ لا يقال: إن كل علة تتوجّه إلى ما دونها بنظرة يغلب عليها طابع الرحمة والرأفة، من غير أن يكون لها غرض ذاتي تعود فائدته إليها، ما دامت كاملة في ذاتها مستغنية عن معلولها؟ وإذا طُبّق هذا التصوّر على المبدأ الحق، فإن غايته من الفعل ليست سوى تمام العطف والرحمة بآثاره، دون أن يكون له غرض يخص ذاته. ومن ثم يمكن اعتبار هذا الغرض هو الدافع الذي يمنعه من أن ينشئ غير هذا النظام المعهود، من دون أن يفضي ذلك إلى القول باستكمالته بمعلوله أو غايته، إذ إن غاية فعله لا تتجاوز الجود والرحمة فحسب.

لقد حاول الفلاسفة أن يدفعوا الكثير من الإشكالات التي ترد حول القاعدة (المتعالية) الأنفة الذكر بأجوبة مختلفة ومتعارضة أحياناً، وهي إشكالات مستمدة من أغلب ظواهر الواقع المشهود.

ومن هذه الإشكالات ما ذكره ابن سينا، وهو إنا نرى الاحسان إلى الآخرين من دون نفع شخصي يعود إلى المحسن، فكذا لِمَ لا يجوز للحق أن يفعل الاحسان للخلق من غير غرض آخر؟

فأجاب الشيخ الرئيس بأن مثل هذا السلوك للإنسان لا يخلو من غرض، إذ قد تكون إرادة الخير بالغير لتحصيل إسم حسن أو ثواب أو ثناء أو هو أمر واجب¹. مع أن هناك أحوالاً لا تتضمن تلك الدواعي الشخصية التي ذكرها الشيخ الرئيس. فمثلاً أن إنقاذ غريق يشرف على الموت؛ غالباً ما يحصل لدواع إنسانية محضة دون اعتبار آخر من حسن السمعة والثواب والخوف من العقاب وما إلى ذلك.

وهناك جواب آخر ذكره الغزالي لدفع الإشكالات التي ترد على القاعدة عبر عدد من الأمثلة الحياتية، مثل حراسة الراعي لغنمه وتعليم المعلم لتلميذه وارشاد النبي لأمتة، حيث اعترف بأن نفس هذه الأفعال لها دلالة على خسة الفاعل مقارنة بالمفعول لأجله، ولكن من تلك الجهة لا غيرها، إذ قد يكون الفاعل أشرف من ذلك المفعول في كل الجهات باستثناء تلك الجهة.

¹ التعليقات لابن سينا، ص18-19.

لذا صرح كجواب عن الفلاسفة: «قيل: أما الراعي فهو أخس من الغنم من حيث انه راع، وانما هو أشرف من حيث هو إنسان. وإنسانيته غير مطلوبة لأجل الرعاية فقط، فإن لم يعتبر منه إلا وصف كونه راعياً، فهو بهذا الاعتبار أخس من الغنم بالضرورة، كالكلب الحارس للغنم، فإنه أخس من الغنم بالضرورة ان لم يكن له وصف سوى كونه راعياً. فإن كان يتأتى منه الصيد فهو بذلك الوجه يجوز ان يكون أشرف. فأما هو من حيث انه حارس للغنم فقط بالضرورة يكون أخس منه، لأن ما يراد لغيره فهو تبع لذلك الغير، فكيف لا يكون أخس منه. وهو الجواب عن المعلم والنبي، فإن شرف النبي من حيث انه كامل في نفسه بصفات يكون بها شريفاً وان لم يشتغل باصلاح الخلق، فإن لم يعتبر منه إلا وصف الاصلاح لزم ان يكون المطلوب صلاحه أشرف من المستعمل في الاصلاح»¹.

والواقع ان هذا الجواب غير مقنع، فنحن لا نستطيع ان نحكم بخسة أو شرف الفاعل مقارنة بالمفعول لأجله إذا ما جزأنا الأمر ونظرنا إلى عين جهة الفعل الذي يقوم به دون النظر إلى اعتبارات أخرى، فقد يكون الفاعل مقدماً على فعله بالكرم والجود الذاتي دون اعتبار آخر، وهو من هذه الجهة لا يعقل ان يكون أخس من المفعول لأجله.

لهذا لا يجوز ان نحكم بخسة المعلم مقارنة بالتلميذ، والنبي مقارنة بأتمته، وكذا المنقذ مقارنة بالغريق، بل والخالق في ايجاده لمخلوقاته واعتناؤه بهم، وذلك من جهة ما يقومون به من أفعال لا تفسر بغير الشرف والجود. بدلالة انه لو صح ما يقوله الفلاسفة لتعين ان يكون شرف المعلم أقل عند تعليمه للتلميذ مقارنة بترك فعل التعليم، وكذا بالنسبة لما يقوم به النبي من اصلاح وارشاد لأتمته، فإنه تبعاً لذلك يكون أقل شرفاً وكماً مقارنة بتركه لهذا الفعل الحسن، ومثل ذلك في علاقة الخالق بخلقه.

وعلى هذه الشاكلة ما اختاره صدر المتألهين في بعض كتبه، حيث قرر بأن ما ثبت عند الحكماء من (ان العالي لا يلتفت إلى السافل) انما يراد بذلك العالي من كل وجه، وبالتالي يمكن ان يلتفت العالي إلى السافل لو كان أقل منه كماً في بعض الوجوه. وبه فسّر كيف ينفلج الجوهر النفساني من السماوات عن أحوال بعض الأرضيات كالنفوس الناطقة الشريفة، فيلتفت إلى تلبية طلباتها وإجابة دعواتها، وهو لا ينافي كون تلك النفوس أعلى من ذلك الجوهر في جوانب أخرى غيرها.

وبهذا الجواب نقدَ هذا الفيلسوف ما ذكره الشيخ الرئيس في (التعليقات) من تفسير علة انفعال النفوس السماوية بالأرضيات التي هي أدنى منها، كما يحصل في حالة استجابة هذه النفوس لدعاء الناس. إذ برأي الأخير انه لا يمكن للأرضيات ان تؤثر على العلويات السماوية، لكون هذه الأخيرة عللاً للأولى، وليس من المعقول أن يؤثر المعول على علته، وعليه إعتبر ان سبب الدعاء هو أيضاً منبعث من فوق، أي ان

¹ مقاصد الفلاسفة، ص 277.

النفوس السماوية هي التي تحفزنا على الدعاء، فنكون نحن وسبب الدعاء كلانا معلولين لعدة واحدة هي تلك النفوس الفوقية¹.

ومن الواضح ان إجابة ابن سينا أشد اتساقاً مع المنطق الفلسفي في حفظه للمراتب الوجودية. أما صدر المتألهين فله وجهة نظر أخرى تقوم على منطق المقامات المتعددة للشيء الواحد وفقاً للمذاق العرفاني، وبها يجوز للإنسان ان يتحد بالعلويات في بعض المقامات التي يترقى فيها، فيكون بذلك أعلى رتبة من بعض العلويات السماوية وإن كان في مقامات أخرى أقل منها، كما سيأتي تفصيله فيما بعد.

كما هناك إجابة أخرى تختلف عما سبق، وقد ذهب إليها صدر المتألهين ومن قبله ابن سينا. فقد عرض مثلاً حول قصد الطبيب من معالجة المرضى وتدبيره إياهم، رغم ان الطبيب هو أكثر كمالاً من المريض في علمه وتدبيره. وكان من المتوقع ان يعقد هذا العارف هذه المقارنة بين الطرفين ليزيل الإشكال المتعلق بتوجه الطبيب إلى المريض، لكنه لم يفعل، بل لجأ إلى التركيز على الغاية التي يراد تحقيقها من المعالجة، وهي الصحة، معتبراً الطبيب ليس فاعلاً لها إلا بالعرض، فواهب الصحة أجل من الطبيب وقصده؛ يهب الكمال على المواد حين استعدادها، فيكون المفيد شيئاً آخر أكثر من القاصد².

وهو جواب لا يرفع الإشكال ولا يحله، إذ يمكن ان يقال ان من قصد الطبيب شفاء المريض، وهو ملتفت لأجل هذه الناحية بالذات رغم انه لا يهب الكمال للمواد، وبالتالي كيف جاز له ان يلتفت إلى تقديم العون إلى مريضه مع انه أكمل منه في هذه الناحية بالذات؟

كذلك هناك إجابة أخرى مختلفة تمسك بها صدر المتألهين وقبله ابن سينا. فقد اعترف بأن الغاية كثيراً ما تكون أخس من القصد والقاصد، اعتماداً على ما إذا كان الأمر يقع على سبيل الغلط والخطأ أو الجراف، كما يقع لأفراد البشر من طلب ما هو أخس منهم، وهو يجري في عالم الفساد والكون، ولا يجري في عالم السماوات المصونة عن الخطأ والغلط³.

وهذا الجواب وان كان ينطبق على حالات كثيرة، لكنه لا ينطبق على حالات أخرى، فحاجة الإنسان مثلاً للماء والهواء والنار، ليست على سبيل الخطأ، مع ان الإنسان ليس أقل شأناً منها، ولا ان بدنه أقل قيمة من هذه المواد، فمثلاً ان البدن لا يخلو من ماء، وهو يزيد عليه بعناصر أخرى مختلفة؛ فيكون أعظم شأناً منه تبعاً للمقاييس الوجودية. وهو ما يدل على جواز احتياج الأكمل لما هو أنقص منه، كشرط للوجود والكمال والبقاء.

¹ الأسفار، ج6، ص402-403.

² المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص139-140. وابن سينا: النجاة، مطبعة السعادة، ص268.

³ المبدأ والمعاد، ص140. كذلك مفاتيح الغيب، ص370. والنجاة، ص268.

هكذا يلاحظ مما سبق ان هناك أجوبة عديدة لتبرير قاعدة عدم إلتفات العالي للسافل، بعضها يفيد ان فعل الفاعل ينطوي على وجود غاية مستترة تخص ذاته كما عليه ابن سينا، وبعض آخر يعتبر الفاعل الأشرف يجوز ان يكون أخس مما هو دونه من جهة نفس الفعل لا غير كما عليه الغزالي، كما ان هناك جوابين لصدر المتألهين، أحدهما يعد بعض الأفعال الغائية عرضية لا اعتبار لها من حيث القيمة، والآخر يعد الفعل يستبطن لونا من الغلط والخطأ.

لكن كما لاحظنا ان جميع هذه الأجوبة لا تفسر لنا بعض الظواهر المتعلقة بالأفعال العرضية للغير على نحو الجود والرحمة فحسب، مثل انقاذ الغريق، كما لا يسعها ان تبرر لنا لماذا يحتاج الأكمل إلى ما دونه ويقصده بالذات، سواء في الوجود أو الكمال أو البقاء، كما في حاجة الإنسان للماء والهواء.

ورغم نفي الفلاسفة للإلتفات الذاتي من قبل العالي للسافل؛ فإنهم مقرون بأن مقصود الشرائع وغايتها هداية الناس وسوقهم من الحضيض إلى الكمال بجوار المبدأ الحق¹. بيد ان من الممكن الإشكال على هذا الرأي وفق المنحى الفلسفي، وذلك بالقول: لماذا هذا الاهتمام والاعتناء؟ وما للتراب ورب الأرباب؟!

وينضوي هذا الإشكال تحت إشكال أعم منتزع عن منطق الإحتمالات، وهو ان قاعدة (عدم إلتفات العالي للسافل) تقضي إلى ان يكون تلائم الوجود بالصورة المنظمة الدقيقة على ما نراه؛ قد حدث للمصادفات العرضية الكبيرة، لكون مصالح الخلق لم تأت بالقصد الذاتي وانما جاءت على سبيل العرض. في حين يمكن تفسير هذا النظام البديع تبعاً للقصد الذاتي، أي ان النظام مقصود ليكون بهذه الدقة والروعة من الناحية الذاتية، وذلك استناداً إلى مبدأ البساطة ومنطق الإحتمالات.

ويمكن ان يجاب على الإشكال المطروح وفق المنطق الوجودي، وهو ان العالم لما كان يستند في صدره إلى السنخية؛ فإن ما نراه من مصالح ونظام دقيق انما جاء وفق ما كان في ذات الحق من طبيعة متسقة، وبالتالي فليس هناك من ضرر فيما لو لم يلتفت الحق إلى غيره إلا بالعرض، لأن مآل الأمر واحد، وهو ان نظام الحق في ذاته المقدسة لا بد ان ينعكس على الواقع؛ فيحدث النظام الدقيق ومصالح الخلق في العالم.

وبالفعل نجد هذا الجواب عند صدر المتألهين، إذ عرض إشكالاً على هيئة ما سبق، وهو انه لو كان غرض المبدأ الحق لا علاقة له بنفع الممكنات؛ فلماذا نرى هذا النفع والاتقان والتدبير العظيم الذي لا غنى للممكنات عنه؟

وكان جوابه هو ان كل ما نراه انما صدر عنه باعتباره منبع الخيرات ومنشأ الكمالات، وعليه كان لا بد من ان يصدر عنه أبلغ ما يكون في الكمال والاتقان

¹ المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص497.

والجمال، سواء من الضروريات كوجود العقل للإنسان، وارسال النبي للأمم، أو ليس من الضروريات مثل إنبات الشعر على الأشفار والحاجبين، وتقدير الأخصمين على القدمين، وما إلى ذلك¹.

والعجيب ان صدر المتألهين رغم كل ما سبق من دفاعه عن قاعدة (عدم إلتفات العالي للسافل) فإنه قام بخرقها ومناقضتها بحكم لحاظ العديد من ظواهر الواقع. إذ أصبح لا مانع لديه من ان يلتفت العالي للسافل بقصد ذاتي لا عرضي. وكما أقرّ هذا الفيلسوف من انه لما كان في جبلة المعلولات نزوع نحو عللها واشتياق إليها؛ لذا يحصل في جبلة هذه العلل رأفة وعطف عليها، كما يكون في الآباء والأمهات على الأولاد، وفي الكبار على الصغار، وفي الأقوياء على الضعفاء، وكذلك لشدة حاجة الضعيف إلى معاونة الأقوياء، وسر ذلك يعود بنظره إلى ان الجنس يحن على جنسه².

ولا شك ان هذا الجواب هو أوفق مع السخية وأليق بها من نفي الإلتفات الذاتي لليلة إلى معلولها.

¹ المصدر السابق، ص140.

² الأسفار، ج7، ص163.

خلاصة الفصل الثالث

نستخلص مما سبق النقاط التالية:

* إن الإدراك العلمي هو علة تنزّل المراتب الوجودية لدى الفلاسفة، وإن العلم هو سبب الوجود المنتزل وليس العكس.

* يتخذ التنزيل مراتب هرمية محددة، فيبدأ من الأكمل فالأكمل طبقاً لقاعدة (الإمكان الأشرف)، سواء كان ذلك لدى الفلاسفة أم العرفاء. ولدى الفلاسفة فإن التنزيل يتوقف على ما تحدده قاعدة (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد).

* إن مصدر الكثرة لدى الفلاسفة يتمثل في الاعتبارات الواردة لدى المصادر الأول المطلق عليه العقل الأول، في حين إن مصدر الكثرة لدى العرفاء هو بحسب الاعتبارات الواردة في ذات المبدأ الحق، فهو الواحد الكثير. أما الفلاسفة فقد خشوا أن يردوا هذه الكثرة إلى المبدأ الحق كي لا يلزم من ذلك التركيب؛ فيقتضي الأمر أن يكون معلولاً لغيره، ومن ثم لا يكون علة أولى.

* لقد قُدمت العديد من التبريرات حول نظرية الصدور وتفسير الكثرة الناتجة عن الوحدة، منها تلك التي تقوم على منهج الاعتبارات، كالأعتبارات الثنائية والثلاثية للفارابي وغيره. والبعض لم يلجأ إلى هذا النهج، بل اعتبر سبب الكثرة يعود إلى ما لدى المبدأ الحق من كثرة صورية، تبعاً للنسخية.

* يمكن تقسيم الوجود إلى ثلاثة عوالم: عالم الذات الإلهية، وعالم المفارقات والأجرام السماوية، والعالم السفلي المطلق عليه ما تحت القمر. وإن ترتيب الكمال والنشوء لهذه العوالم يأتي بهذا الترتيب المذكور، وإن عالم الأجرام السماوية هو عالم حي بسيط يتصف بنواحي الكمال التي يفتقر إليها عالمنا السفلي.

* إن ما يتوسط بين العالمين السماوي والأرضي هو النفس السماوية التي لها دور في خلق وتكوين عناصر الأرض ومركباتها. وإن الذي يعمل على خلق وتكوين العقل الإنساني هو عالم العقول المفارقة، وفقاً لما يُعرف بالعقل الفعال. وبالتالي فإن عالم الأجرام السماوية هو عالم إلهي تصدق عليه كل صفات الألوهة وخصائصها.

* إذا كان أمر التنزيل لدى الفلاسفة يعتمد على العقل الأول باعتباره قديماً مع كل قديم، وحادثاً مع كل حادث، وذلك لأن به يقوم كل شيء حتى أطلق عليه البعض الإله الصانع.. فإن الأمر عند العرفاء مختلف، حيث إن التنزيل عندهم ليس سوى تنزلات الحق وتقيدته بالقيود، فيتنزل أولاً باسم العقل ومن ثم بالنفس فالفلك... الخ.

* إن التنزيل لدى العرفاء لا تحكمه قوانين العلية مثلما هو الحال لدى الفلاسفة. فالثنائية التي يتحدث عنها الفلاسفة بإسم العلة والمعلول هي عبارة عن تشكلات للوحدة الإلهية وتجلياتها.

* إن الألوهة لدى العرفاء تأخذ أبعاداً أعمق مما هي لدى الفلاسفة، فلما كان الحق لدى العرفاء متعيناً بجميع الصور والمشاهد، لذا فإن الألوهة تصبح مجسدة بكل هذه الصور والأشكال، وبالتالي كانت العبادة لأي صورة من العالم مبررة.

* إن العالم سواء أخذناه بحسب الثنائية الفلسفية من العلة والمعلول، أو بحسب الوحدة العرفانية المتمثلة بالحق، هو قديم قدم الذات الإلهية.

* بحسب الرؤية الفلسفية إن أهم ما يبرر قدم العالم، أو أزلية الصنع والحدوث، هو حتمية ارتباط العلة بالمعلول، وكذلك استحالة الترجيح بلا مرجح، وهي نفس المبررات التي تبرر أبدية العالم والحوادث.

* إن عملية الخلق والتكوين لدى الرؤية الوجودية ليست منفصلة ومستقلة عن العشق والتشبه تبعاً لمنطق السخية. ولدى العرفاء انه لولا الحب والعشق ما تكوّن شيء من الأشياء. فالحب هو علة التكوين، وانه سار في كل شيء من الوجود، وان تكوين الأشياء وحركاتها قد فُسرّت على نحوين، أحدهما تبعاً لدور العلة الفاعلة التي يتبعها المعلول، والآخر بأنها نتاج تشبه المعلول لليلة وشوقه وإدراكه لها.

* إذا كان جميع الفلاسفة يُجمعون على ان السافل يعشق العالي ويلتفت إليه، فإنهم يختلفون بشأن إلتفات العالي في حبه وعطفه على السافل. فالتفسير الأرسطي ينفي ان يكون هناك أي إلتفات نحو السافل، انما تكون استفادة هذا الأخير من الأول عبر ما يترشح عنه من النفع غير المقصود، مثل ما يترشح عن حركة الأجرام من النفع للعالم السفلي، مع انها تقصد من حركتها التشبه بالمفارقات العقلية. أما التفسير الآخر الذي تبناه أغلب الفلاسفة المسلمين فهو انهم عدوا للعالي نوعاً من الإلتفات نحو السافل هو ذلك الذي يكون بالقصد الثاني لا الأول. فالعالي انما يحنو على السافل ويلتفت إليه لحبه لذاته فحسب.

خلاصة الجزء الأول

لقد قسمنا الرؤية الوجودية إلى ثلاث علاقات يتحد بعضها ببعض الآخر، وهي العلاقة الوجودية والإدراكية والتنزيلية. فمن حيث العلاقة الوجودية ان المعتبر لدى النظام الوجودي هو ان هناك وجوداً واحداً ينبسط على جميع الموجودات. ومن حيث العلاقة الإدراكية ان هذا الوجود هو في حد ذاته عبارة عن إدراك علمي سواء كان معبراً عن الإدراك العقلي أو ما دونه من الإدراكات الأخرى. ومن حيث العلاقة التنزيلية، فإن الوجود أو الإدراك العلمي محكوم بمراتب تفاضلية بعضها يفوق البعض الآخر ويتقدمه، سواء كان هذا التقدم مبرراً بحسب نظام العلية والسببية، أو مبرراً باعتبار الذات والصفات، أي تقدم الذات على الصفات، أو باعتبارات تقدم الوجود على الماهية.

لذا أمكننا التحدث عن التنزيل بحسب المنظار الوجودي، كما أمكننا التحدث عنه بحسب المنظار العلمي أو الإدراكي. فالتنزيل بحسب الوجود يبدأ بذات الحق فالعقل ثم النفس ثم الطبيعة الجسمية ثم الهيولى المادية. أما التنزيل بحسب العلم والإدراك فإنه يبدأ بالإدراك الإلهي فالعقلي ثم الإدراك النفسي الخيالي فالحسي فالصوري الطبيعي. فهذه الإدراكات بعضها يكون مشتقاً من البعض الآخر. وبالتالي يمكن القول إن الوجود عبارة عن عوالم إدراكية متفاضلة تبدأ بالمبدأ الحق وتنتهي بآخر العوالم الإدراكية وهو عالم الجسم والمادة. وذلك بنفس القدر والمساوغة التي نقول فيها ان الوجود يتفاضل فيما بينه بحسب المراتب الوجودية، فيبدأ من الوجود البحت ثم يتنزل وينبسط ويختلط فيه الوجود بالماهية، حتى ينتهي عند آخر مرتبة وجودية تلك المعبر عنها بالهيولى المادية. فالوجود هو إدراك متفاضل، بعضه يفوق البعض الآخر، كما ان الإدراك هو وجود متفاضل بعضه أقوى من البعض الآخر. وهذا التفاضل في الوجود أو الإدراك هو الذي يتضمن مفهوم الألوهة التعددية، حيث تتخذ الرتب الوجودية أو الإدراكية خاصية الألوهة بعضها للبعض الآخر، بحسب ما هي عليه من التقدم والكمال.

هكذا انتهينا إلى ان المفاهيم الثلاثة: الوجود والإدراك والتفاضل أو التنزيل، هي مفاهيم متساوغة توّطر بنية النظام الوجودي بكلا فرعيه الفلسفي والعرفاني، وكلها تعمل بفضل هيمنة ماكنة التوليد الوجودي المتمثلة بمنطق السنخية. وسنجد لهذه العلاقات البنيوية تأسيسها الفاعل في تحديد الفهم الخاص بالإشكاليات الدينية.

الجزء الثاني
الأصل المولد والإشكاليات الدينية

القسم الأول

الأصل المولد وأصول الإسلام

لهذا الجزء قسمان من البحث، أحدهما يدور حول الفهم الوجودي لأصول الدين الثلاثة (التوحيد والنبوة والمعاد) بالإضافة إلى إشكالية التكليف، أما الآخر فيختص بفهم النص الديني. وحول القسم الأول سنشهد ان للمحاور المتساوقة الثلاثة - التي تم الحديث عنها في السابق - حضوراً فاعلاً ومميزاً في آليات الفهم والتحديد.

فإشكالية التوحيد لها علاقة بمبحث الوجود، كما ان إشكالية النبوة لا يمكن فهمها بمعزل عن مبحثي الإدراك والتنزيل، وكذا الحال مع إشكالية المعاد والتكليف. مع الأخذ بعين الاعتبار حالة الانفتاح في المباحث المتساوقة الثلاثة عند تطبيقها على قضايا الإشكاليات الدينية. فالأولى لا يتم فهمها وفق علاقة الوجود فحسب، وانما هي منفعة أيضاً بالعلاقتين الأخريين، وكذا تخضع النبوة والمعاد بدورهما لهذا المزيج من المباحث المتساوقة، وإن كان ارتباطهما بعلاقتي الإدراك والتنزيل أشد من الارتباط بعلاقة الوجود.

الفصل الرابع

الوجود وحقيقة التوحيد

لقد جنى النظام الوجودي ثماراً توظيفية عديدة من مفهومه للوجود وعلاقته بالماهية، وأعظم ما يتجلى هذا الحال في معالجته لقضايا التوحيد. الأمر الذي جعلنا نبحث إشكالية هذه القضايا من تلك الزاوية بالخصوص، وذلك كما يلي:

لقد أنيط بالوجود بحسب معناه الفعلي تفريع العديد من المسائل الإلهية كإثبات وجود الله تعالى ووحدته ووحدة صفاته وما إلى ذلك.

فحول الاستدلال على وجود الله ذكر صدر المتألهين برهاناً اعتبره أسدّ البراهين وأطلق عليه سبيل الصديقين، وكأن فيه إيحاءً إلى أن الطرق الأخرى لا تخلو من كذب كما نبّه عليه السبزواري في حاشيته على (الأسفار)¹. وهو يعني أنه لا يوجد أي برهان يدل عليه إلا منه. وبحسب هذا الاعتبار ان الاستدلال بالآثار واللوازم لا يؤدي إلى اليقين، فالعلم اليقيني بالمسببات لا يكون إلا من جهة السبب، فكيف يمكن قلب القضية وعكسها؟ بل حتى الاعتماد على الوجود وأنه يقتضي واجباً لا يعطي - برأي هذا الفيلسوف - إلا قياساً شبيهاً بالبرهان².

وسبق لابن سينا أن اعتمد هذه الطريقة من البرهان واصفاً إياها بنفس صفات النهج الذي عوّل عليه ملا صدرا، وهو أنها تقيم البرهان بالاستعانة بالحق تعالى لا بغيره، وذلك من خلال مفهوم الوجود ذاته، لذا كانت عنده موضع اعتماد «الصديقين».

فكما قال في (الاشارات والتنبيهات): «تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبرأته عن السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وان كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف.. أي إذا اعتبرنا حال الوجود، فشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده من وجود. وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الكريم (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق..). أقول: إن هذا حكم لقوم. ثم يقول: (أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد)³. أقول إن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه»⁴.

¹ الأسفار، حاشية، ج6، ص13.

² المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص46.

³ فصلت/ 53.

⁴ الاشارات والتنبيهات، طبعة دار المعارف، مصدر سابق، القسمان الثالث والرابع، ص482-483.

كما زاد على ذلك في (التعليقات) بنفيه ان يصح هناك دليل أو برهان على الحق تعالى إلا منه. إذ عرّف الحق بأن وجوده يكون من ذاته، فلذلك الباري هو الحق وما سواه باطل. وان واجب الوجود لا برهان عليه ولا يعرف إلا من ذاته، فهو كما قال تعالى: ﴿شهد الله انه لا إله إلا هو﴾¹. كما ان كل ما وجوده لذاته فيجب ان يكون واحداً.. وواجب الوجود هو ما يكون الوجود بالفعل داخلاً في حقيقته، إذ هو وجوب الوجود لا لازماً لحقيقته².

وبرهان الصديقين هو غير دليل الامكان والوجوب كما ذكره ابن سينا في (النجاة) قائلاً: «لا شك ان ههنا وجوداً، وكل وجود إما واجب وإما ممكن، فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب، وان كان ممكناً فإننا نوضح ان الممكن ينتهي بدوره إلى واجب الوجود..»³.

والمهم هو ان طريقة الشيخ الرئيس في (الاشارات والتنبيهات) لا تختلف في حقيقتها عما استعان به صدر المتألهين من البرهان، والذي أطلق عليه سبيل الصديقين. فهذا البرهان هو أيضاً عبارة عن إثبات واجب الوجود من نفس الوجود مباشرة، والذي يشار له - برأيه - من خلال دعاء رواه الشيخ أبو جعفر الطوسي في كتابه (مصباح المتجهدين) عن الإمام الصادق (ع)، إذ قال وهو يعلم كيفية الصلاة: «فقل في السجدة الثانية: يا من هداني إليه ودلتني حقيقة الوجود عليه وساقني من الحيرة إلى معرفته»⁴.

وتحرير برهان هذه الطريقة يعتمد على بعض المصادرات كاعتبار الوجود حقيقة عينية واحدة بسيطة ومتفاوتة بالكمال والنقص. فإذا كان الوجود هكذا؛ فلا بد ان يكون كماله التام عبارة عن واجب الوجود، لأن الضرورة قاضية بتقدم التام على الناقص استناداً إلى أصل العلية كما مرّ معنا، وبه يثبت ان واجب الوجود يتمثل في الكمال التام للوجود.

وفي رسالة ملا صدرا (المشاعر) حدد القضية فاعتبر الوجود صرفاً مجرداً من غير مشوبة حد أو نهاية أو نقص أو عموم أو خصوص، وهو المسمى بواجب الوجود، فلو لم يكن مثل هذا الوجود موجوداً لما كان هناك شيء موجود، وبه لا يحتاج إلى الاستدلال على نفي التسلسل⁵.

وهذا البرهان لم يسدد - لدى فيلسوفنا - الثغرة الخاصة بإثبات وجود الله تعالى فحسب، بل كذلك إليه يعود الفضل في تسديد سائر الثغرات الأخرى التي تخص وحدته وعلمه وقدرته وقيمومته وما إلى ذلك من صفات.

¹ البقرة/ 185 .

² التعليقات لابن سينا، ص70.

³ النجاة، ص235.

⁴ الخراساني: النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة، مصدر سابق، ص37.

⁵ لاحظ: الأسفار، ج6، ص14-15. وأسرار الآيات، ص26-27. وشرح المشاعر، ص202-209.

فباعتبار ان الوجود حقيقة واحدة لا يعتريها نقص بحسب سنخه وذاته ولا تعدد يُتصور في عدم محدوديته؛ فإنه يثبت وحدته. وباعتبار كون العلم ما هو إلا الوجود؛ فإنه يثبت علمه بذاته وبما سواه، وكذا الحال مع الحياة. اما القدرة والإرادة فتثبتان بكونهما تابعتين للعلم والحياة، وكذا قيمومته؛ لكون الوجود الشديد فيّاض وفَعّال لما دونه من مراتب متأخرة عليه¹.

يظل ان برهان الصديقين يتمشكل بمصادرة تحليل الوجود بمعناه الفعلي، فالمشكلة التي واجهتنا سابقاً هي عدم معقولية تحقق الوجود البحت المجرد عن أي شيء آخر، وكذا عدم معقولية اعتباره عين العلم أو الحياة. وسبق للسهروردي ان إعتبر أدلة الفلاسفة على توحيد واجب الوجود صحيحة على فرض كون الوجود له صورة عينية في الأعيان حتى يبني عليه ذلك الكلام، أما لو أخذ الوجود كأمر اعتباري لما نفعت تلك الأدلة².

لكن مع هذا لو سلمنا جدلاً بجميع ما سبق؛ فإن نفي التسلسل يحتاج إلى دليل آخر اجنبي، إذ قد يقال ان رتب الوجودات متسلسلة من حيث تمامها، فكل كمال فوقه ما هو أكمل منه بلا نهاية.

نعم، لو أراد ذلك البرهان التخلص من مشكلة التسلسل فلا بد من الأخذ بمذاق الصوفية التي تستغني عن الاستدلال على واجب الوجود؛ لبداية كون الواقع شاهداً على الوجود، وهو عين الحق تعالى، فيثبت لها وجوده وتوحيده ونفي الحلول والاتحاد به مع الغير، إذ لا يوجد غيره ديار.

ولا شك ان هذه الحجة أولى من قول الفلاسفة، فهي لا تحتاج إلى أكثر من وجود شيء ما، دون اضطرار إلى افتراض وجود مراتب الكمال وتحديد هوية الواجب بالمرتبة الأولى وما يفضي إليه من الحاجة إلى دليل نفي التسلسل.

لكنّا مع ذلك ندرك فائدة تحليل الوجود لإثبات الواجب وتوحيده، إذ ان اعتباره ماهية سوف لا يكون بالمستوى الذي يمكن ان يدفع بها شبهة ابن كمونة كلياً، بخلاف ما لو كان محض الوجود، حيث يعبر عن حقيقة واحدة واجبة من جميع الجهات من دون نقص، كما نصّ عليه صدر الحكماء الشيرازي³، الذي إعتبر في بعض كتبه ان «الحاكم بوحدته وقيموميته ليس هو العقل أو الوهم بل ضرب من البرهان الوارد على القلب من عنده وقسط من النور الساطع من قبله يحكمان بأن مبدأ سلسلة الوجودات واحد حقيقي فياض بذاته»⁴.

¹ الأسفار، ج6، ص24-25.

² المشارع والمطارح، ص390-393.

³ الشواهد الربوبية، ص37-38. وشرح رسالة المشاعر، ص221-227.

⁴ الشواهد الربوبية، ص52.

الوجود ومسألة الصفات الإلهية

مثلاً أنيط بالوجود إثبات الذات الإلهية وتوحيدها، فإنه أنيط به أيضاً إثبات الصفات ووحدتها. فبالرغم من وجود الاختلاف والتكثر في معاني صفات الذات الإلهية، إلا أنها لا تختلف من حيث الحثثيات والاعتبارات، فكل حيثية هي بعينها حيثية الصفة الأخرى «فعلمه تعالى بعينه قدرته، وقدرته تعالى بعينه إرادته ذاتاً واعتباراً». مما يعني أيضاً أن الصورة المعقولة هي بعينها علم وقدره وإرادة¹.

والسبب في كل هذه الاعتبارات هو أن حقيقته تعالى لما كانت كل الوجود، فجميع صفاته الكمالية تصبح محض الوجود بدون شائبة العدم، فتكون ذاته كل تلك الصفات، لأن كل صفة عبارة عن وجود، إذ لو لم تكن وجوداً لكانت عدماً أو مشوبة بالعدم، وبالتالي تصبح كل صفة عين الذات، حيث لا فرق في الوجود التام في نفسه، فيكون علمه عين الوجود وعين ذاته من دون فرق، وكذا قدرته وإرادته وحياته، والحال نفسه يدل على عينية بعض الصفات لبعضها الآخر.

وعلى حد قول أحد أتباع صدر المتألهين من المعاصرين: ان «جميع الصفات الكمالية من العلم والقدرة والإرادة في السعة والاطلاق تدور مع الوجود حيثما دار»².

أما الاستدلالات التي طُرحت حول هذا المعنى؛ فمنها ما ذكره صدر المتألهين كما يلي:

أولاً: إن نفي عينية الصفات لذاته تعالى يلزم عنه التكثر في الذات لأجل كثرة صفاته.

ثانياً: لو كانت الصفات زائدة على ذاته للزم أن يكون كماله بأمر زائد عليه، فيكون بحسب ذاته ناقصاً.

ثالثاً: إن فيضان الصفات من ذاته على ذاته يستدعي جهة أشرف مما عليها واجب الوجود بالذات، فتكون ذاته أشرف من ذاته وهو محال بديهية. وأيضاً لكانت ذاته تتكرر، لأن حيثية النقص غير حيثية الكمال، وهو باطل³.

إلا أنه في محل آخر أخلّ بفحوى ما ترمي إليه تلك الاستدلالات، إذ كشف عن معنى آخر أخف مما أبداه آنفاً، فقال: «معنى كون صفاته عين ذاته أن هذه الصفات المتكررة الكمالية كلها موجودة بوجود الذات الأحدية، بمعنى أنه ليس في الوجود ذاته تعالى متميزاً عن صفاته بحيث يكون كل منها شخصاً على حدة، ولا صفة منه

¹ لاحظ: الأسفار، ج7، ص238. والمظاهر الإلهية، ص18-19. والمبدأ والمعاد لابن سينا، ص20-21.

² حاشية المظاهر الإلهية، ص18.

³ المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص72.

متميزة عن صفة أخرى له بالحيثية المذكورة، بل هو قادر بنفس ذاته وعالم بعين ذاته، أي يعلم هو نفس ذاته المنكشفة عنده بذاته، ومريد بإرادة هي نفس ذاته، بل نفس علمه المتعلق بنظام الوجود وسلسلة الأكوان من حيث أنها ينبغي أن توجد»¹.

وشبيه بذلك ما بيّنه من المقصود بقوله (صفاته عين ذاته)، فقد إعتبر هذه الصفات لا تزيد على ذاته بل هي عينها، بمعنى أن الحق تعالى من حيث حقيقته مبدأ لانتزاع الصفات عنه ومصادق لحملها عليه².

ووفقاً لهذا المعنى شبه صدر المتألهين علاقة الصفات بالحق كعلاقة الماهية بالوجود، فكما أن الوجود موجود في نفسه من حيث نفسه، والماهية ليست موجودة في نفسها من حيث نفسها، وإنما هي موجودة من حيث الوجود، كذلك صفات الحق وأسماءه فإنها موجودات لا في أنفسها من حيث الحقيقة الأحدية.

وهو بهذا أراد أن يكشف عن كون وجود الحق، الذي هو ذاته، هو بعينه مظهر جميع صفاته الكمالية من غير لزوم الكثرة³.

لكن ثمة فرق كبير بين التصريح الأول الذي ذكرناه، وبين التصريحات الأخيرة. ففرق بين أن نقول: «العلم عين القدرة، وهما عين الذات؛ ذاتاً واعتباراً»، وبين القول: «هو قادر بنفس ذاته، وعالم بعين ذاته»، أو القول: «حقيقته تعالى مبدأ لانتزاع الصفات عنه ومصادق لحملها عليه».

فالقول الثاني كما أنه معقول فهو أيضاً لا ينفي وجود الكثرة لصفاته ولو اعتباراً، من حيث صدق كونها موجودة بوجود واحد هو وجود الذات.

في حين إن المعنى الأول غير معقول. لهذا رفضته الصوفية مؤكدة على وجود النسب والاعتبارات المتكثرة في الذات، مما جعلها تحكم بجواز صدور الكثير عن الحق، مما لم يتقبله الفلاسفة ومنهم صدر المتألهين، رغم أن لسان حاله دال على قبوله مثل هذه الكثرة في الصفات. فعلى خلاف ما سبق ذكره إعتبر القدرة والإرادة تابعين للعلم والحياة الذين هما عنده عين الوجود⁴، مما يقتضي تكثر الصفات وعدم عينية بعضها للبعض الآخر، خاصة أنه قد صرح في محل آخر بأن التبعية تعني أن يكون للتابع وجود آخر غير وجود المتبوع⁵.

بل لدى صدر المتألهين تعبير آخر يحمل الكثير من المرونة والتخفيف الذي يلائم المسلك الصوفي، إذ يقول: قد «صح قول من قال أن صفاته عين ذاته، وصح قول

¹ الأسفار، ج7، ص238.

² لاحظ: المظاهر الإلهية، ص21. وشرح الهداية الاثيرية، ص295.

³ الشواهد الربوبية، ص38-39.

⁴ الأسفار، ج6، ص36.

⁵ المصدر السابق، ج6، ص282.

من قال انها غيره، وصح قول من قال انها لا عينه ولا غيره كما هو مذهب الأشعريين»¹.

ولعله يقصد انها موجودة بوجود الذات مع انها ليست زائدة عليه تعالى.

كما ان ما يחדش في وحدة تلك الصفات وعينيته للذات الواجبة، هو انه أجاز اعتبار ان يكون العلم عين العالم، والقدرة عين القادر، وكذا مع غيرهما من الصفات الذاتية باستثناء صفة الكلام²، إذ إعتبرها غير المتكلم ليوافق ما جاء في حديث الإمام موسى الكاظم الدال على هذا المضمون³، رغم ما يفضي به هذا المعنى من الاخلال بوحدة الصفات وعينيته للذات.

ومن الملاحظات الأخرى هي ان صدر المتألهين أضاف إلى تلك الصفات صفات أخرى تنبعث عنها، مثل كونه: حكيماً، غفوراً، خالقاً، رازقاً، رحيماً، مبدئاً، معيداً، مصوراً، منشئاً، محيياً، مميتاً، إلى غير ذلك؛ معتبراً انها من فروع كونه قادراً على جميع المقدورات. أيضاً ثمة صفات أخرى موازية لها مثل كونه: سميعاً، بصيراً، مدركاً، خبيراً، إلى غير ذلك من الصفات التي إعتبرها مما تتفرع عن كونه عليمّاً بالأشياء.

فجميع هذه الصفات، هي بحسب هذا الفيلسوف موجودة بوجود واحد بسيط رغم تكثر معانيها⁴.

مع انه في كتاب (المبدأ والمعاد) أبدى رأياً مخالفاً، إذ إعتبر تلك الصفات الإضافية مما لا يتكرر معناها ولا يختلف مقتضاها وان كانت زائدة على ذاته تعالى، فمبدئيته بعينها رازقيته، وكذا العكس، كما انهما بعينهما رحمته ولطفه، والعكس صحيح أيضاً، وهكذا في جميع تلك الصفات لا بد ان يكون بعضها عين البعض الآخر كي لا يؤدي تكثرها واختلافها إلى تكثر الذات واختلافها⁵.

كما ان صفة الجود رغم انه إعتبرها في كتاب (أسرار الآيات) من تلك الصفات الإضافية⁶، إلا انه في العديد من كتبه الأخرى عدّها من صفات الذات، مع انه عرّفها بما يناسب ادراجها ضمن باب الفعل لا الذات⁷، ومن ذلك انه في كتابه (المبدأ والمعاد) حسبها من صفات الذات لكنه عرفها بقوله: «جوده تعالى؛ فيضان الوجود

¹ المظاهر الإلهية، ص191. كذلك أسرار الآيات، ص40.

² صفة الكلام عند صدر المتألهين هي من الصفات الذاتية للمبدأ الحق «من حيث يخلق الأصوات والحروف في اي موضع كان من الأجسام لإفادة ما في قضائه السابق على من يشاء من عباده». مع ان هذا التحليل للكلام الإلهي لا يفهم منه صفة الذات بقدر ما يفهم منه صفة الفعل، خاصة انه ينفي الكلام النفسي الذي ذهبت إليه الأشاعرة (لاحظ المبدأ والمعاد، ص145).

³ كتاب التوحيد من شرح أصول الكافي، باب النهي عن الجسمية.

⁴ الأسفار، ج6، ص146-147.

⁵ لاحظ: المبدأ والمعاد، ص75. والمظاهر الإلهية، ص21-22. وشرح الهداية الاثريّة، ص295.

⁶ أسرار الآيات، ص44.

⁷ ربما لهذا عدها الطباطبائي من صفات الفعل لا الذات، كما في: (نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص287).

منه على كل ما يقبله بقدر ما يقبله، من غير منع وبخل وتعويض، سواء كان جوهرًا عينيًا أو ثناءً أو فرحاً أو دعاءً أو ضنيناً.. كان فعله منبعثاً عن ذاته وكرمه ناشئاً عن حاق حقيقته غير معلل بغيره ولا مستند إلى ما سواه فيكون فعله جوداً حقيقياً»¹.

بالإضافة إلى أن هناك صفات تشبيهية كتلك الخاصة باليدين والفرح والتعجب وغيرها، حيث يلاحظ أن صدر المتألهين، خلافاً لمن سبقه من الفلاسفة، قام بإثباتها وفاقاً مع الغزالي وابن عربي مثلما سنعرف لاحقاً. وكما عرفنا أن إثبات هذه الصفات يعود بنا إلى تصور المفهوم الآخر للوجود، الذي يصبح فيه المبدأ الحق ذاتاً وماهية ليس كسائر الذوات والماهيات.

أخيراً فإن صدر المتألهين يعترف بوجود صفات أخرى عدّها سلبية محضة، كالقدوسية والفردية والأزلية وغيرها، والاتصاف بها يرجع إلى سلب الاتصاف بصفات النقص².

الوجود ومسألة القدرة والإرادة

إن أهم الصفات التي تم تحديد كفيّتها تعويلاً على مفهوم الوجود هي العلم والقدرة والإرادة. وقد سبق أن استوفينا الحديث عن العلم الإلهي، وعرفنا أن أبرز النظريات التي طُرحت في هذا المجال هي نظرية صدر المتألهين الذي نقد نظرية ابن سينا، فقد أقرّ الأول بعلمه تعالى لجميع الأشياء مع كثرتها في مرتبة ذاته قبل اللوازم والخارج من دون اختلاف حيثية في ذاته، استناداً إلى قاعدة بسيط الحقيقة كل الأشياء، إذ أن ماهيات الأشياء مع كثرتها تكون موجودة بوجود واحد، والمولى يعقلها بعقل واحد هو كون وجوده نفس عاقلية، فهذا الوجود هو بعينه علم بالأشياء التي هي عين ذاته، كما رأينا. بل وعرفنا أنه لدى الفلاسفة أن العلم الإلهي هو عين وجود المبدأ الحق وليس زائداً عليه³. فالعلم والوجود متساوقان، بل أن العلم يثبت من حيث إثبات الوجود. مما يعني أنه بإثبات الوجود يثبت المبدأ الحق، كما يثبت علمه.

أما القدرة الإلهية فالملاحظ أن الفلاسفة وإن لم ينكروها صراحة، إلا أنهم حددوها بمحض الفعل بلا قوة، حيث لا توجد جهة إمكانية في ذات الواجب، فهو واجب من جميع الجهات، وهو فعل تام من دون قوة، باعتباره عين الوجود بلا عدم. إذًا، هناك تساوق بين الوجود وهذه القدرة كما عرفنا. فحيث الوجود طارد للعدم، فإنه لا شيء إلا وهو مقدور عليه بالإيجاد والتكوين. وبالتالي كانت القدرة متعلقة بكل شيء، إذ لو

¹ لاحظ: المبدأ والمعاد، ص147. والمظاهر الإلهية، ص21 و33. وشرح الهداية الاثيرية، ص295.

² المظاهر الإلهية، ص21. وشرح الهداية الاثيرية، ص295.

³ المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص85 وما بعدها.

كانت متعلقة ببعض الأشياء دون البعض الآخر لما كانت صرف حقيقة القدرة وتامامها¹. فالمعتبر في قدرة المبدأ الحق وكذلك إرادته انما صرفها من غير شائبة إمكان أو عدم، وهو ما يساوق معنى الوجود.

وأصل الخلاف بين الفلاسفة وغيرهم يدور حول الفعل إن كان يمكن ان يجتمع مع القدرة والإرادة، أم يحصل بعدهما؟ فالفلاسفة ذهبوا إلى الجواز، بل وجوب الحصول مع اجتماعهما²، في حين أحال جماعة من المتكلمين ذلك.

والواقع ان ذلك ممكن ولا ضرورة لنفيه، ومنه يمكن الحكم بقدّم العالم كما آل إليه الفلاسفة، لكن اعتبار القدرة والإرادة عين العلم يذهب بهما هباءً ويفقد هما صفتها الحقيقية.

فعند الفلاسفة، إذا نُسبت الممكنات إلى جهة صدورها عن علمه تعالى؛ كان هذا العلم قدرة من هذا الوجه، وإذا نُسبت إلى حيث علمه كافياً في صدورها؛ كان العلم إرادة³.

فالفارق بين الفعل القائم على أساس الطبع المحض والفعل القائم على أساس الإرادة؛ انما يُردّ إلى ذات العلم والشعور، إذ الأول منفك عن العلم بالفعل والمفعول بخلاف الثاني، لأن الفعل الذي لا يخلو من العلم والشعور؛ لا يخلو أيضاً من الإرادة والاختيار، من دون لزوم للسبق الذاتي والزمني للفعل. ولما كان مبدأ الموجودات يعلم حقيقة النظام في الكل؛ فلا محالة ان يكون علمه سبباً لوجود المعلوم، وبهذا تكون إرادته عين علمه بلا فرق⁴.

لذا حين يكون التعلق العلمي بالذات، كما هو نحو الوجود، فإن الإرادة يكون تعلقها بالذات أيضاً، اما لو كان التعلق العلمي بالعرض والتبعية، كما بالنسبة إلى الأعدام والنواقص، فإن الإرادة تكون كذلك أيضاً⁵.

وفي جميع الأحوال ان الفلاسفة يعدون العلم الإلهي بالأشياء هو سبب وجودها، وهو من هذه الناحية يُعبّر عنه بالقدرة، كالذي أشار إليه ابن سينا في بعض رسائله⁶.

والواقع ان القدرة والإرادة والاختيار ليست منفكة عن العلم، لكنها لو كانت عينه لاقتضى ان تكون صورية مسلوقة الحقيقة، ولو كان العلم شرطاً في تحققها لاقتضى ان تكون حقيقية لا مجازية؛ بغض النظر عما لو سبقت الفعل أم اقترنت معه.

¹ شرح رسالة المشاعر، ص282. والتعليقات لابن سينا، ص50-51.

² حاشية الطوسي للمحصل، ص233.

³ المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص131.

⁴ لاحظ: رسالة العرشية لابن سينا، ص10 و11. ومقاصد الفلاسفة، ص235. والمبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص51.

⁵ الخميني: طلب وإرادة، ص33.

⁶ رسالة العرشية، ضمن رسائل ابن سينا، مصدر سابق، ص249.

وما قيل، كما عن الغزالي، من ان القول بقدرته واختياره يتنافى مع القول بالعلة والمعلول¹؛ هو صحيح عند اعتبار قدرته وارايدته عين علمه. لكن لو كانت هذه القدرة والإرادة متممتين للعلة لأصبح التعارض والتنافي منفيًا.

وعليه لم يتمكن الفلاسفة من ان يوفقوا بين القول بالقدرة والإرادة من جهة، ومقاتلهم في اعتبار المبدأ الحق واجباً من جميع الجهات، بما في ذلك العلية المسندة إلى العلم أساساً، من جهة ثانية.

فشبهة القيد أو اليد المغلولة بذاتها تظل محكمة رغم بعض المحاولات التي رام فيها الفلاسفة ان يذبوا عن أنفسهم تلك الشبهة، والتي منها ما ذكره الطباطبائي من المعاصرين حين قال:

«معنى كونه تعالى فاعلاً مختاراً انه ليس وراءه تعالى شيء يجبره على فعل أو ترك فيوجبه عليه، فإن الشيء المفروض اما معلول له واما غير معلول. والثاني محال لأنه واجب آخر أو فعل لواجب آخر أو أدلة التوحيد تبطله. والأول أيضاً محال، لاستلزامه تأثير المعلول بوجوده القائم بالعلة المتأخر عنها في وجود علته التي يستفيض عنها الوجود، فكون الواجب تعالى مختاراً في فعله لا ينافي ايجابه الفعل الصادر عن نفسه ولا ايجابه الفعل ينافي كونه مختاراً فيه»².

وواضح ان هذا الكلام لا ينفي القيد الذاتي المتمثل في ضيق القدرة والإرادة ذاتاً وليس بفعل آخر مستقل. فإلى هذا القيد يمكن عزو طبيعة التأثير المحدد أزلاً وأبداً. وهو ما يستمد مبرره من تحكم منطق السنخية وما تقتضيه من الحتمية في علاقة العلية، فلو لا هذا المنطق لأمكن للفلاسفة ان يوفقوا بين التأثير القديم من جهة، والإرادة الأزلية من جهة ثانية، إذ لا تنافي بينهما عند التدقيق.

لهذا نسب الجامي إلى الحكماء نفهم للإرادة عن المبدأ الحق بالمرّة، معتبرين الأثر القديم لا يمكن ان يستند إلى الفاعل المختار، باعتبار ان المختار مسبوق بالقصد قبل ايجاد الشيء ضرورة³.

وتصحيحاً لهذا الموقف إعتبر الجامي ان الإرادة زائدة على الذات بحسب التعقل لا الخارج كما في سائر الصفات، وهو موقف وسط بين المتكلمين القائلين بزيادتها على الذات خارجاً وبين الحكماء الذين نسب إليهم نفيها تماماً، لكنه موقف لا يختلف عما أراده الفلاسفة من مآل، إذ لم يزد عن كون الإرادة والاختيار الإلهي هو نفس المعلوم المراد في نفسه دون أمر آخر. واعترف بأن هذا المعنى يشكل وسطاً بين الجبر والاختيار⁴.

¹ الغزالي: روضة الطالبين من فرائد اللآلي، نشر فرج الله ذكي الكردي في مصر، 1343هـ - 1924م، ص154.

² نهاية الحكمة، ص161.

³ الجامي: الدرة الفاخرة، مصدر سابق، ص28-29.

⁴ المصدر السابق، ص25-27.

لكن في ردّ ابن رشد على الغزالي ذكر بأن الفلاسفة يعدون الإرادة صفة زائدة على العلم، فالمبدأ الحق يعلم الضدين فيصدر عنه أحدهما بإرادته¹، أو ان البرهان على ان الحق مرید هو انه عالم بالضدين «فلو كان فاعلاً من جهة ما هو عالم فقط لفعل الضدين معاً وذلك مستحيل، فوجب ان يكون فعله أحد الضدين باختيار»².

مع انه لو صح كلام ابن رشد؛ لما كان علمه بذاته هو ذات علمه بالأشياء جميعاً، بل لكان علمه أكبر من ذلك؛ لعلمه بما يريده فيقع، والذي لا يريده فلا يقع.

والأعجب من ذلك قوله: «علم الله بالموجودات وإن كان علة لها فهي أيضاً لازمة لعلمه، ولذلك لزم ان يقع الموجود على وفق علمه»³.

مع ان هذا يناقض ما سبق تقريره من انه عالم بالضدين. فعلى تقريره الأخير ينبغي ان يكون هذا العلم علة لايجاد الضدين معاً لكونه عالماً بهما وليس بواحد منهما.

وكذا ما نسبته شيخ الإشراق السهروردي إلى الحكماء بأنهم لا يعتقدون بابداع الأشياء بناءً على إرادته، لكون الإرادة لا تكون إلا عند ترجيح أحد الجانبين على الآخر، فبذلك تقتضي الغرض إما لذاته أو لغيره، وهو منزّه عن هذا الأخير، لأن ذاته بنفسها مما تقتضي الوجود⁴. وما هذا إلا تعبير آخر عن أصالة الحتمية في علية المبدأ الحق. بل ان اعتبار الوجود حقيقة واحدة منبسطة على الأشياء بذاتها من دون اعتبار آخر، كما عليه رأي صدر المتألهين، لا يدع مجالاً للقول بالإرادة والقدرة ولا الخلق والابداع على النحو الحقيقي.

لهذا فإن ما يلزم عن مقالة الفلاسفة في عينية الإرادة للعلم ليس القول بقدّم العالم من حيث الأفلاك وأنواع الحوادث فحسب، بل يلزم عنها القول أيضاً بأزلية أفراد الحوادث قاطبة، حيث العلم بالحدث أزلي، والإرادة عين العلم، وهي متعلقة بالمراد المعلوم، فلا بد للحدث ان يكون أزلياً معها، بل وان يظل على حدوثه أبداً، وهو تناقض إن لم نقل بأنه عبارة أخرى عن قدّم الأشياء جميعاً من دون فرق بين الحوادث وغيرها.

فهذه المشكلة هي التي جعلت الفلاسفة يضطرون - اتباعاً لافلوطين - إلى القول بحضور الحوادث أمام الحق من دون غياب وعدم، وما هذا الذي نراه من غياب وعدم للحوادث انما هو بحسب بعض أوعية الوجود ذات الأفق الضيق.

¹ تهافت التهافت، ص 438-439.

² المصدر السابق، ص 450.

³ نفس المصدر، ص 532.

⁴ رسالة في اعتقاد الحكماء، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية من مصنفات السهروردي، مصدر سابق، ص 266. وعلى حد قول السيد الخميني انه يستحيل ان يكون فعله ذا غرض وغاية، بل الغاية في فعله هو النظام الأتم التابع للنظام الرباني وهو ذاته، فالفاعل والغاية فيه واحد هو ذاته تعالى (طلب وإرادة، ص 45).

هكذا فإن اعتبار الإرادة والقدرة هما عين العلم ذاته، وإن هذا العلم هو عين الوجود، وإن هذا الوجود منبسط.. إن اعتبار كل ذلك إنما يدل على قدم الكل من غير استثناء، وهنا تتولد لدينا شبهة الصوفية في جعل الكل واجباً من غير تمايز؛ كالذي سيأتي بحثه في الفقرة التالية..

انبساط الوجود ومشكلة السريان

لقد اعتبر الفلاسفة الذين قالوا بأصالة الوجود أن الوجود منبسط وساري في كل شيء على نحو التشكيك.

وبعبارة أخرى، ثمة اشتراك في الوجود الواحد بين الواجب وغيره، وإن الاختلاف بينهما قائم تبعاً لهذه الصفة من التشكيك¹، إذ تتقدم مراتبه بالكمال والنقص والشدة والضعف، مع اشتراكها في نفس الحقيقة المسماة بالوجود.

وهذا ما صرح به الشيخ الرئيس في كتاب (المباحثات) وغيره من الرسائل، حيث اعتبر الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف نوعاً، وإنما اختلافه بالشدة والضعف، على عكس الماهيات التي طبيعتها دالة على الاختلاف النوعي. فالإنسان مثلاً يخالف الفرس نوعاً لأجل ماهيته لا لأجل وجوده، ما دام للوجود اشتراك معنوي بين الأشياء².

رغم أن رأي ابن سينا في (الهيئات الشفاء) يخالف ما سلف ذكره، إذ ذهب إلى أن الوجود لا يختلف بالشدة والضعف، ولا يقبل الأقل والأنقص، بل يختلف في أحكام أخرى هي التقدم والتأخر والغنى والحاجة والوجوب والإمكان³.

ومع ما عُرف عن المشائين وما نسب إليهم القول بتعدد أفراد الوجود وتخالفها جميعاً من الناحية النوعية، ابتداءً من مرتبة واجب الوجود وحتى أدنى مراتب الممكنات، فإن قولهم بهذا التخالف النوعي لحقائق الوجودات يمكن توجيهه مثلما فعل صدر المتألهين، وذلك وفقاً لما للوجود من النعوت الذاتية الكلية للماهية في كل مرتبة، كتخالف مراتب الأعداد نوعاً بوجه، وتوافقها نوعاً بوجه آخر، إذ يصح القول إنها متحدة الحقيقة بتشابه ما تتضمنه من اجتماع للوحدات، كما يصح نعتها بالتخالف بحسب المعاني الذاتية المنتزعة عنها في كل مرتبة بما لا يشابه غيرها من المراتب الأخرى، كما لها آثار وخواص متخالفة تترتب عليها⁴، بدلالة أنهم يقرون بأن الوجود عبارة عن معنى بسيط لجميع الكائنات. لذا صرح هذا العارف بأن طريقته لا تختلف

¹ حاشية الطوسي للمحصل، ص96.

² شرح رسالة المشاعر، ص152-153 531. كما انظر بعض رسائل ابن سينا في: أرسطو عند العرب لبدوي، ص2412.

³ إلهيات الشفاء، ص276. كذلك الأسفار، ج2، ص188-189.

⁴ شرح رسالة المشاعر، ص152-153.

عن طريقة أهل المشاء عند التدقيق¹، وبذلك التوجيه يصبح التفكير الفلسفي متسقاً مع نفسه.

لكن بعض المتأخرين، كما هو الحال مع النراقي، أنكر على الفلاسفة قولهم بالحقيقة الوجودية المشتركة بين المبدأ الأول والممكنات الصادرة عنه، إذ إعتبر ان أفراد الوجود متعددة بسيطة ومختلفة الحقائق نوعاً، ولا دخل للممكنات بالوجود الواجبي سوى اشتراكها معه في إنتزاع الوجود المطلق منهما²، رغم انه وافق على أصالة الوجود وكونه يخضع للتشكيك فيتقدم بعضه على بعض ويكون بعضه أكمل من البعض الآخر، كما يرى الإشرافيون³. وهو بذلك قد تجاهل ما يؤكد الفلاسفة من ضرورة وجود وحدة مشتركة نوعية بين الأصل والفرع، أو العلة ومعلولها، تبعاً لمنطق السنخية الذي ابتنى عليه القول بالسريان الوجودي.

ولو أخذنا بمقالة سريان الوجود، كما أكد عليه الإشرافيون، وهو السريان الذي ينشأ عن المبدأ الأول ليحل في هياكل الماهيات؛ نلاحظ انهم يعتبرونه مجهول التصور⁴. وهو من هذه الناحية شبيه بعلاقة المبدأ الأول بالهيولى التي يحركها ليخرج منها صور الموجودات، كما في نظرية أرسطو، إذ تُعدّ هي أيضاً مجهولة التصور.

ولسريان الوجود المجهول على الماهيات شبه بالافتراض الفيزيائي القائل بوجود مادة مجهولة تملأ الكون أطلق عليها اسم (الأثير). والمقصود به هنا إما ذات المبدأ الأول كما عند الصوفية، أو الصادر عنه الذي قامت به سائر الممكنات الوجودية، كما عند الفلاسفة. فالوجود في كلا الحالين يعبر عن حقيقة واحدة تتحد بها جميع الماهيات بفعل انبساطه عليها، وهو بالتالي ظاهر بذاته ومُظهر للماهيات بظهوره الذاتي.

لذلك اعتبر صدر المتألهين بأن سريان الوجود على الأشياء هو سريان لا تُعرف حقيقته إلا عند العرفاء الراسخين في العلم.

فالعرفاء عبّروا عن هذا السريان تارة بالنفس الرحماني، وأخرى بالرحمة التي وسعت كل شيء، أو بالحق المخلوق به كما عند طائفة من العرفاء، وكذا بانبساط نور الوجود على هياكل الممكنات وقوابل الماهيات ونزوله في منازل الهويات⁵.

كما يسمى السريان أيضاً بمادة صور الممكنات، وربما كان ذلك من باب التشبيه بالمادة أو الهيولى التي ليس لها غير الإتحاد بالصور الطبيعية ليتحقق لها الفعلية والظهور¹.

¹ صدر المتألهين: الشواهد الربوبية، ص7. والمبدأ والمعاد، ص194.

² قرة العيون، ص236-237.

³ المصدر السابق، ص207.

⁴ المظاهر الإلهية، ص15.

⁵ صدر المتألهين: المشاعر، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1420هـ - 2000م، ص59.

ووفقاً لرأي العارف حيدر الأملي فإن حقيقة هذا الصادر المنبسط ليس لها إسم ولا رسم ولا وصف ولا نعت، باعتبارها صورة على شاكلة الحق، تبعاً لمنطق السخية. ومع ذلك فلهذا الصادر أسماء كثيرة بحسب اعتباراته المتعددة².

إذاً، سواء لدى العرفاء أم الفلاسفة، فإن ما يظهر من الأنواع الوجودية إنما هو بفعل انبساط هذا الوجود، ولولاه ما كان لشيء أن يظهر، رغم أن الظاهر هو هذه الأنواع التي تخفي خلفها ذلك الوجود المنبسط. الأمر الذي دعا البعض إلى أن يعتبر هذه الأنواع أوهاماً، أو أنها نتاج حلم في منام طويل لا يكشف عن حقيقة هذا الوجود المتأصل، كما سيأتي تفصيل ذلك لاحقاً.

هل الوجود المنبسط هو ذاته واجب الوجود؟

سبق أن عرفنا بأن القائلين بأصالة الوجود أقروا بانبساط الوجود وسريانه في كل شيء على نحو التشكيك. وقد أدى ذلك إلى إثارة شبهة مؤداها:

لِمَ لا يكون هذا الوجود المنبسط هو نفسه واجب الوجود؟ أو لِمَ لا يكون الكمال المتقدم للوجود قد انبسط وسرى إلى ما دونه؟

إذ تتأكد هذه الشبهة لا سيما عند التسليم بأن جميع الأشياء والحوادث تظل حاضرة شاخصة أزلاً وأبداً بلا غياب، كما أشرنا سابقاً. فكأن لهذه الحوادث نصيباً من سريان الوجود، بحيث لا يزول منها شيء، ولا يندم أو يتحول، إذ كل شيء له من كأس الكرام نصيب، كما في المثل.

¹ تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج2، ص12-13.

² فقد أطلق عليه العقل الأول لأنه يتعقل ذاته وذات منشئه وما عداه. وأطلق عليه التعيين الأول لأنه أول موجود تعينت به الذات المطلقة. وكذا أطلق عليه الحضرة الواحدية لأنه محل تفاصيل الأسماء في الحضرة الأحدية وتعيين أعيانها. وكذا روح القدس لأنه سبب الحياة السارية في جميع الموجودات من الملك والملوك. والامام المبين لأنه المتقدم على الكل والجامع لجميع الكمالات قوة وفعلاً. والمسجد الأقصى لأنه أقصى غاية التوجه إلى الله ونهاية مراتب الأنبياء والأولياء والأكمل والاقطاب. والروح الأعظم لأنه أعظم الأرواح القدسية والنفوس الكاملة الملكوتية. والنور لأنه ظاهر بذاته ومظهر لغيره. وحقيقة الحقائق لأن الحقائق كلها ترجع إليه ابتداء وانتهاء. والهيولى لأنه قابل لجميع الصور والأشكال والفعل والانفعال والألوان في الاعراض الصورية والمعنوية. والحضرة الإلهية لأنه منشأ أحكام الألوهية ومبدأ آثار الربوبية. والمادة الأولى لأنه مادة كل شيء. والهباء لأنه مادة الموجودات الممكنات. والإنسان الكبير لأنه الإنسان الحقيقي القائم به الوجود المسمى بكثرة الذر. وجبريل لأنه واسطة بين الله والخلق. والجوهر لأنه من الجواهر العالية في بقائه بذاته وقيام الغير به. والعرش لأنه إسم الرحمن الذي هو أول إسم بعد إسم الله. وخليفة الله لأنه الخليفة الأعظم في الوجود كله. والمعلم الأول لأن من حضرته ظهرت العلوم والحقائق والكمالات والاستعدادات. والقلم الأعلى لأن به تنتقش العلوم والحقائق على ألواح الأرواح وسطوح النفوس كلها، أو لأن شأنه - كما يقول صدر المتألهين - تصوير الحقائق في ألواح النفوس وصحائف القلوب، وبه يستكمل النفوس بالصور العلمية، ويخرج ذاتها من القوة إلى الفعل، كما بالأفلام ينتقش الألواح والصحائف ويتصور مادتها بصور الأرقام ونقوش الكتابة. كما أطلق عليه البرزخ الجامع لأنه الفاصل بين الظاهر والباطن، والخالق والمخلوق. والمفيض لأن من حضرته ينزل الفيض على جميع الموجودات مفصلاً. ومرآة الحق لأن الحق لا يشاهد ذاته على ما هي عليه الا فيه. ومركز الدائرة لأنه كالنقطة بين دائرة الوجود المنتهية إليه خطوط الموجودات كلها. والنقطة لأنه أول نقطة تعين به الوجود المطلق وسمي بالوجود المضاف (انظر: نقد النقود، مصدر سابق، ص690-695. وأسرار الآيات، ص46-47).

وسبق لابن عربي ان صرح بأنه لولا سريان الحق في الموجودات لما كان للعالم وجود. وكذا لولا الحقائق المعقولة الكلية، أي الماهيات، لما ظهر حكمها في الممكنات العينية. ومن هنا نفهم وجه افتقار وجود العالم إلى الحق.

وما يتبين من قول ابن عربي، كما فسّره شارحه الجُندي، أنه ما من موجود من موجود من الموجودات، ولا شيء من الأشياء، إلا وهو مظهر ومرآة ومحل ظهور للوجود الحق. فالحق ظاهر وسار في جميعها، غير أن ظهوره وتعيينه في كل مظهر انما يكون على قدر قابلية ذلك المظهر، لا بحسب ما عليه الحق في ذاته. ولولا هذا السريان النوري في المجالي؛ لما وُجد موجود، ولا شُهد مشهود قط¹. فالحق باطن الخلق، والخلق ظاهر الحق، ولا يمكن فرض زوال الحق عن العالم، ولا زوال العالم عن الحق، وإلا انعدم العالم بأسره، فالحق هوية الكل، وروح العالم الذي به حياته وبقاؤه ووجوده، وفيه وبه شهوده، والعالم مع قطع النظر عن الوجود الحق فإنه عدم محض لا يمكن شهوده «فكما انه يؤخذ في حد الإنسان الصورة الظاهرة والهوية الباطنة، ولا يزول باطن الإنسان عن ظاهره في حده، فكذلك الألوهة لا تزول عن العالم، لعدم زوال الرب عن المربوب، والإله عن المألوه، والعلة عن المعلول»².

إذاً، إن سريان الحق في الأعيان، كما صرح به العرفاء، أثار شبهة تفيد بأن نظرية الإشرافيين تصب في مقالة الصوفية لوحدة الوجود.

فمن الذين أثاروا هذه الشبهة الاستاذ محمد البيد آبادي الاصفهاني الذي فهم ان انبساط الوجود الواحد على كل الموجودات يفضي بواجبية الكل، مما يعني نفس الصورة التي تقولها الصوفية بالوجود المطلق الساري في كل شيء.

رغم ان هذا الحكم ليس بلازم، إذ يمكن فهم السريان بأنه عين الوجود غير المتعين بالوجوب والإمكان كما جاء في توجيه السيد الاشتياني³، حيث يتعين هذا الوجود بفعل الحق الساري والمنبسط على كل شيء، فلا يتصف بالحدوث ولا بالقدم ولا بالنقص ولا بالكمال باعتباره يشمل كل ذلك، وانه هو الذي يُعرف بسمه (الحق المخلوق به)، إذ بسببه وجد العالم، ولولاه ما ظهر شيء قط، وهو ذاته الذي يسمى بالإنسان الكامل⁴.

لذلك قال صدر المتألهين في تحديده لهذا النوع من الوجود: إن الوجود المنبسط المطلق «ليس عمومه على سبيل الكلية.. فإن الوجود محض التحصل والفعلية.. وهذا الوجود المنبسط لا ينضبط في وصف خاص ونعت معين؛ من القدم والحدوث والتقدم والتأخر والكمال والنقص، بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شيء آخر يكون متعيناً بجميع التعينات الوجودية والتحصيلات الخارجية، بل الحقائق الخارجية تنبعث من

¹ شرح فصوص الحكم، ص190-191.

² المصدر السابق، ص283.

³ لاحظ: تحفه، ص161، وحاشيتها.

⁴ تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج2، ص121.

مراتبه وأنحاء تعيناته وتطوراته، وهو أصل العالم وتلك الحياة والحق المخلوق به في عرف الصوفية، وحقيقة الحقائق، ويتعدد بتعدد الموجودات فيكون مع القديم قديماً ومع الحادث حادثاً ومع المعقول معقولاً ومع المحسوس محسوساً، وبهذا الاعتبار يتوهم انه كلي وليس كذلك»¹.

فالسريان - إذاً - متمثل في معلول المبدأ الأول، أو الصادر عنه المسمى بالوجود المنبسط العام، وذلك بحسب التصور الفلسفي، مثلما سبق لابن رشد ان أفاد ما يقارب هذا المعنى، وكذلك الغزالي قبله، حيث أشار إلى وجود روح تشترك بها جميع الموجودات، مثلما ان الواحد يشترك في جميع الأعداد².

مع هذا يظل الوجود واحداً وإن تعددت اعتباراته ومراتبه. فمرتبة الأول واجبة بذاتها خلافاً لما ينشأ عنها من المراتب الوجودية الأخرى التي هي واجبة بالتبع.

غير ان لفظ (الوجود المطلق) قد وقع في الاشتراك، إذ يطلق أحياناً على المبدأ الحق، وهو المقصود من تعبير الصوفية بحسب وجهة نظر صدر المتألهين، حيث يريدون به ذلك الوجود الخاص، أو الوجود بشرط لا شيء، ولا يقصدون الوجود الانبساطي، مشيراً إلى ان اطلاقهم التعبير بذلك جعلهم يتعرضون إلى تشنيعات فاسدة نتيجة الاشتباه.

كما يراد بهذا اللفظ الحق الإضافي الذي يُعبر عنه بهذه الأسماء: الحق المخلوق به، والوجود المنبسط، والوجود الظلي، والمرتبة الجمعية، وحقيقة الحقائق، والواحدية، وحضرة أحدية الجمع، ونفس الرحمن، والهباء، والعماء، والعناء.

وهذا الوجود بنظر الإشرافيين هو الذي ينبسط على هياكل الممكنات، إذ يُعد أول ما صدر عن الحق الأول، وبه يصح قول الحكماء: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد³. فهو يمثل تجلي الواجب على قوالب الممكنات، ويُعدّ معلولاً للحق تعالى، وأول تعيناته العقل الأول. وهو من ينطبق عليه الانبساط دون المبدأ الحق، وذلك تجنباً من تطور الذات الإلهية بالأطوار المختلفة⁴.

كما قد يراد بالوجود المطلق ذلك الوجود الساري في كل شيء، والمعبر عنه بـ (لا بشرط شيء). وهو ما تُتهم به الصوفية من القول بوحدة الوجود الشخصية، حيث الاعتراف بموجود واحد، وان هويات الممكنات أمور اعتبارية محضة وخيالات لا حقيقة لها خارجاً. فالحقائق وإن كانت متعددة في الخارج، إلا أن منشأ وجودها وملاك تحققها واحد، يتمثل في حقيقة الوجود المنبسط بذاته لا بجعل جاعل، بخلاف تعددها لكونها تعينات اعتبارية. وهذا يعني ان وجودها يعدّ حقيقة، لكن تعددها أمر

¹ ايقاظ النائمين، ص6.

² الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية، ضمن رسائل الامام الغزالي (4)، مصدر سابق، ص120.

³ ايقاظ النائمين، ص7 و9. كذلك: النظرة الدقيقة، ص3-4.

⁴ تحفه، ص133-134.

اعتباري¹. وهو ما يفضي إليه القول بالوجود الواحد الانبساطي أو الساري في كل شيء. أي ان الافتراض القائل بالوجود الواحد المنبسط يؤدي إلى عدم ضرورة الحفاظ على مرتبة خاصة للمبدأ الأول.

إذاً، الفارق بين الوجود المطلق لدى الإشراقيين ولدى الصوفية، هو انه لدى الإشراقيين يكون الحق فرداً من أفراد هذا الوجود، وأن للوجودات الأخرى ذواتاً مغايرة، تختلف فيما بينها، كما تختلف عن الذات الحقّة من حيث الكمال والنقص. فالوجود واحد لكنه يتفاوت نقصاً وكمالاً. في حين إن الوجود المطلق لدى الصوفية هو عين وجود الحق الذي ينبسط على هياكل الماهيات، فليس في العين ذات سواء، وليس في الدار ديار غيره².

وقد أثير في هذا السياق اتهام آخر، ذكره بعض المحققين كتعقيب على تعليق لصدر المتألهين على (الشفاء). فقد صرح الأخير بنفي الدور الباطل في المقالة التي تفيد بأن حقيقة الوجود هي أمر واحد في الواجب والممكن، وأن حقيقته هي الواجب في الوقت ذاته، فهي سارية في الممكن من دون دور. فردّ عليه البعض بأنه يلزم من هذا الكلام ان يتقدم نفس الوجود على نفسه، وتصبح حقيقته المنبسطة البسيطة واجبة كلها، سواء في المرتبة الأولى أم في بقية المراتب الأخرى، وهي عودة إلى مقالة الصوفية المنكرة من جديد³.

ويمكن أن يجاب على هذه الشبهة بمثل ما سبق، فواجب الوجود يحمل عموماً يشتمل على كل من الحقيقة الأصلية المتمثلة بعين الوجود الحق، والحقيقة الأخرى المتفرعة عنها، كما جاء في توجيه السيد الاشتياني⁴.

كما إعتبر الفيض الكاشاني ان معنى وجود واجب الوجود هو ان وجوده مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل وقابل، في حين إن معنى تحقق الوجود بنفسه هو انه إذا حصل فهو إما بذاته كما في واجب الوجود، أو بفاعل كما في ممكن الوجود، لكن تحقق الوجود في الحالتين لا يفتقر إلى وجود آخر يقوم به، بخلاف غيره من الماهيات التي يفتقر تحققها إلى الوجود، وهو أمر لا ينافي الإمكان الذاتي للوجود الممكن. إذ معنى ذلك انه تعلقي الذات، ارتباطي الحقيقة، فوجوده واجب، لكن من جهة التعلق والارتباط بالغير، خلافاً لما هو الحال مع واجب الوجود بذاته⁵.

كذلك إعتبر الكيلاني في كتاب (تحفه) انه إذا ثبت تأصل الوجود كحقيقة بسيطة منبسطة؛ فإنه يثبت كونه واجباً. وليس المقصد بالواجب إلا ذلك الذي لا يكون له علة، فيلزم القول بمقالة الصوفية. وبعبارة أخرى، ان الوجود لما كان حقيقة بسيطة

¹ قرّة العيون، ص122-123.

² تفسير صدر المتألهين، ج4، ص348-349.

³ تحفه، ص163-164.

⁴ لاحظ حاشية تحفه، ص164.

⁵ الفيض الكاشاني: أصول المعارف، نشر دانشكده الهيات، مشهد، ص8.

منبسطة؛ فهذا يعني انه لا علة له، وهو معنى الواجب، وحيث لا يجوز تعدد الواجب ببرهان التوحيد، لذا يكون الكل واجباً لا علة له، وهو رجوع إلى مقالة الصوفية¹.

و ينبغي هذا الاستدلال على الأمور التالية:

1- معنى الواجب هو الموجود بلا علة.

2- لا يمكن تعدد الواجب ببرهان التوحيد.

3- الوجود حقيقة منبسطة واحدة لا علة له.

إذاً، جميع الأفراد التي ينبسط عليها الوجود هي واجبة لأنه لا علة لها.

ومغالطة هذا الاستدلال هو انه جعل معنى الواجب بأنه الشيء الذي لا علة له، مع ان هناك الواجب بالغير والواجب بالذات. فالكل واجب من جهة كون المتفرع له حقيقة مستفاضة من نفس حقيقة الأصل، وهو يختلف عن مقالة الصوفية، لكون الفرع يتوقف على وجود الأصل مع بقاء الأخير في مرتبته الخاصة المتعالية. فالذي يجعل المقالة الفلسفية بعيدة عن الشبهة الصوفية انما هو بقاء المرتبة الأولى على ما هي عليه من دون سريان وانبساط بذاتها على هياكل الماهيات والأشياء.

وبالتالي فإن شبهة سريان الوجود لا تؤدي بالضرورة إلى القول بمقالة الصوفية. لكن - كما رأينا - ان الاعتقاد بنظرية (اتحاد العاقل بالمعقول) يفضي لا محالة إلى مضمون هذه المقالة. وكذلك الأمر مع ما ذهب إليه الفلاسفة من أن تعقل المجرد لغيره، في عالم العقول، هو في حد ذاته تعبير آخر عن إيجاده له.

حدود واجب الوجود بين الفلاسفة والصوفية

إن لمفهوم الوجود الحقيقي معنى مشتركاً بين الوجودات جميعاً². فمن هذا المعنى تُستنتج وحدة الوجود، سواء على طريقة الفلاسفة أم الصوفية.

فبنظر الفلاسفة ترتبط المراتب الوجودية بعضها ببعض الآخر في سلسلة هرمية تبدأ من واجب الوجود وتنتهي بالهيولى. فالأول هو أقوى ما يكون عليه الوجود، أما الهيولى فهي أضعف الكائنات وجوداً، في حين إن بقية الوجودات الأخرى تتوسط بين هذين الطرفين، لكن الجميع من المبدأ الأول وحتى الهيولى يشتركون في الصفة العامة للوجود الإنتزاعي، وهو عنوان لسريان الوجود على الكل في العين.

¹ تحفه، ص161.

² الأسفار، ج6، ص61.

وبلا شك ان هذا المعنى يدعو إلى طرح سؤال يفصل العرفان عن الفلسفة، وهو إذا كان الوجود سارياً في كل شيء، فكيف يصح اعتبار بعض الموجودات واجباً بذاته دون البعض الآخر؟

وبعبارة ثانية، لماذا لا يكون الكل واجباً للوجود بذاته من دون تخصيصه بمرتبة معينة، مادام الجميع يشترك بالوجود الواحد الخارجي؟ وكيف نعرف ان هناك فرداً مخصوصاً لواجبية الوجود بذاته دون غيره من الأفراد؟

هنا يفترق مذهب التصوف عن الفلسفة. فالصوفية لا تحتاج إلى اقامة دليل على دعواها في إثبات الحق وتوحيده ونفي الشرك عنه طالما تحسبه عين الوجود المطلق أو الكل¹. بينما يحتاج الفلاسفة إلى شيء من اعطاء الحجة واقامة الدليل على ذلك.

وبطبيعة الحال، لو قيل إننا نعرف واجب الوجود من نفس الوجود؛ لكان مصادرة على المطلوب، إذ جميع الأفراد يتصفون بالوجود، فكيف يصح تخصيص البعض دون البعض الآخر؟. إذاً، معرفة الوجود في حد ذاتها لا تبعث على تعيين الواجب.

يظل ان يقال ان معرفة واجب الوجود تحصل بصفة الكمال، لأن بعض المراتب أكمل من البعض الآخر. وهو ما استند إليه صدر المتألهين، حيث رأى ان للوجود حقيقة واحدة مشتركة بين الممكن والواجب، لكنها تختلف في درجات الكمال. فمراتب الوجود تتفاضل ذاتياً في هذه الصفة، إذ بعضها يفوق البعض الآخر من جهات عدة². وبالتالي أمكن تخصيص الوجود بالواجبية بنفس حقيقة الوجود المقدس عن النقص والقصور، وكذا تخصيصه بمراتبه ومنازله الأخرى في التقدم والتأخر والغنى والحاجة والشدة والضعف، وذلك من حيث شؤونه الذاتية وحيثياته العينية تبعاً لحقيقته البسيطة³.

لكن في هذه الحالة ان الكمال والنقص لا يمنع من اعتبار الكل عين حقيقة الواجب من غير حاجة إلى تخصيص فردٍ معيّن من الأفراد الوجودية، إذ تشترك جميعها في كونها واجبة الوجود دون تمييز فيما بينها من جهة التأثير والعلية. ولعل اعتبار الكل واجباً يحقق صفة كمالية أتمّ من جهة الوحدة أو التوحيد، وذلك لما في هذا الاشتراك من تكثيف لحقيقة واحدة جامعة.

هكذا إن مقالة الفلاسفة، في الوجود الواحد المنبسط على الأشياء جميعاً، قد فتحت الباب أمام الشبهات التي تتهمهم بالوقوع في خندق الصوفية. وهي شبهة لا تقتضيها تلك المقالة بالضرورة، لكن مع هذا لا يمكن دفعها أو تفنيدها ما لم يعودوا إلى مفهومهم الثنائي في العلية والتأثير، وذلك خارج نطاق مصادرة الوجود الواحد المشترك البسيط.

¹ الدرة الفاخرة، ص11-12.

² الأسفار، ج2، ص62.

³ شرح رسالة المشاعر، ص148-149.

وعليه لا يمكن نفي مقالة الصوفية، كما لا يمكن إثباتها (ولكل وجهه هو موليتها)¹.

أشكال وحدة الوجود

كثيرة هي الاتجاهات التي ذهبت إلى وحدة الوجود والقول إن أي شيء فيه كل شيء عبر التاريخ.

فمن ذلك ما يحدثنا البيروني عن مذهب البراهمة في وحدة الوجود، حيث يقول: «انهم يذهبون في الموجود إلى انه شيء واحد.. فإن باسديو يقول في الكتاب المعروف (بكيتا): أما عند التحقيق فجميع الأشياء إلهية».

وجاء في هذا الكتاب أيضاً: «إن ما سوى الواحد الحق خيال باطل.. إن من عرف عند موته ان الله هو كل شيء، ومنه كل شيء، فإنه متخلص»².

وان الرواقية كانت تقول بأن الله موجود في كل شيء³. هذا فضلاً عما هو معروف لدى مشاهير الفلاسفة الاغريق.

ومن الناحية المنطقية، فإن القول بوحدة الوجود هو أمر محتوم ما دام قد تمّ التسليم بوجود المشاكلة والسنخية بين الأصل وفرعه. إذ لا يُتصوّر تولد حقيقتين في العين، ما دام المعلول لا يملك حقيقة مستقلة مغايرة، بل هو لمعة من نور العلة، وشأن من شؤونها، وطور من أطوارها.

كما أن القول بأصالة الوجود يفضي هو الآخر إلى وحدة الوجود، حيث يصبح الوجود العام الانتزاعي عنواناً للوجودات الخارجية، وهو ذو معنى مشترك يحكي ما عليه الاشتراك في الحقيقة العينية. ومثل هذه الاعتبارات تُضي على الفلسفة طابع الالتزام بوحدة الوجود، شأنها في ذلك شأن العرفان.

وسبق لفيلسوف المنطق الفرنسي لاشلييه (المتوفى سنة 1918م) ان صرح بأن «الفلسفة في جوهرها تنزع إلى وحدة الوجود»⁴.

على ان لوحدة الوجود عدداً من الاعتبارات، فرغم انه يمكن تقسيمها إلى الوحدة النوعية للفلاسفة والوحدة الشخصية للعرفاء، إلا ان توجيهات الوحدة الشخصية تحمل عدداً من الاعتبارات والفهم، ويمكن ابراز هذه التوجيهات والأفهام كما يأتي:

¹ البقرة/ 148.

² يوحنا قمير: أصول الفلسفة العربية، المطبعة الكاثوليكية، 1958م، ص 48 و 51.

³ تهافت التهافت، ص 479.

⁴ محمد بديع الكسم: البرهان في الفلسفة، ترجمة جورج صدقي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1991م، ص 148.

أ- وحدة الوجود النوعية

وهي التي تعترف بوجود الكثرة في الوجود، فهناك واجب للوجود وممكن مرتبط به ارتباط المعلول بعلته. والعلاقة في هذه الوحدة هي المعبر عنها بالشبه والمشاكلة بين العلة ومعلولها، فكلاهما يشتركان في حقيقة وجودية واحدة بسيطة تبعاً لمنطق السنخية.

فمع ان هناك كثرة صادرة عن الواحد الحق، إلا ان طبيعة هذه الكثرة لا تخرج عن حقيقة الوحدة، وان هناك مشاكلات تراتبية بين هذه الكثرة؛ يجعلها جميعاً تندرج ضمن إطار هذه الوحدة.

وإذا كان من المعروف ان تبرير وجود الكثرة عن الواحد جاء وفقاً لاعتبارات قاعدة الفيض والصدور التي لا تجيز صدور الكثير عن الواحد مباشرة؛ فإن بعض المتأخرين بررها عن طريق السلوب العارضة لدرجات الوجود، فأى سلب من السلوب يعطي وجوداً خاصاً، وان المراتب العليا سلوبها قليل مقارنة بالمراتب السفلى، فكلما تنزل الوجود كلما ازداد سلوباً وبالتالي كثرة وجودية، فلولا هذه السلوب لم تكن هناك كثرة.

هكذا ترى هذه الطريقة ان حقيقة الوجود هي حقيقة واحدة لا كثرة فيها. إذ تأتي الكثرة، كما تشاهد في الأنواع والاجناس والأشخاص والخواص، من تلك السلوب التي تلحق درجات الحقيقة الوجودية.

فمثل ذلك كمثّل العدد، حيث كل عدد ينقص عنه واحد أو أكثر فإنه يكون أكثر سلباً، فمع انه لا توجد حقيقة غير العدد، لكن للعدد درجات متفاوتة بالكمال أو السلوب، فحقائق الأعداد تعبّر عن الكثرة، وهي مع كثرتها تشترك في حقيقة واحدة هي العددية، وان التفاوت بينها قائم على السلب، حيث ان اختلاف كل عدد عن غيره يعود إلى سلب من درجات العدد لا غير، وكذا الحقيقة الوجودية مقارنة بالكثرة التي فيها¹.

ولا شك ان الوجود في تفاوته من حيث الكمال والنقص، وكذا الشدة والضعف، يقتضي ان يكون الأصل حاملاً لجميع الكثرات على الوجه الألف، فهو بهذا عبارة عن كثرة في وحدة. كما يقتضي ذلك ان تكون هناك وحدة نوعية في المراتب المتعددة؛ لأن منبعها أصل واحد يضيف عليها صفته وحقيقته. لذا فهي عبارة عن وحدة في كثرة، وان كانت من جهة أخرى تعتبر كثرة في وحدة. فالقول بوحدة الوجود لا ينفي وجود الكثرة، وسواء لدى الفلاسفة أو العرفاء فإن الكثرة مرتبطة

¹ قرة العيون، ص221-226.

بالوحدة، وإن أحدهما يمكن أن يكون عين الآخر. فالوجود الواحد لا يتنافى مع أفراده المختلفة¹.

وهذا المعنى قد يؤخذ باعتبارات الوحدة النوعية للوجود كالذي سبق بحثه، وقد يؤخذ باعتبارات الوحدة الشخصية كما سنعرف لاحقاً.

وتتحدد الكثرة في الوحدة، وفقاً للاعتبارات الفلسفية، باندكاك كل الكمالات المختلفة في وحدة الذات الإلهية واتحادها بها؛ طبقاً لقاعدة (بسيط الحقيقة كل الأشياء).

أما الوحدة في الكثرة فتتحدد بسريان الوجود الواحد في هياكل الأشياء الكثيرة، فهي بهذا تفيد فعل المبدأ الحق، كما أن الكثرة في الوحدة تفيد ذات الحق لا فعله، وذلك من حيث جمعه لكمالات الكل.

وبهذا المعنى تُعد الكثرة في الوحدة متقدمة على الوحدة في الكثرة؛ تقدم الذات على فعلها، والحقيقة على سريان نورها².

لكن يظل أن نشأة التكثر في التصور الفلسفي يبررها فعل الحق المعبر عنه بالوجود الصادر أو العقل الأول المنبسط على كل الممكنات الوجودية، حيث أنه يعطي لكل منها حقها من الوجود والحياة.

مهما يكن فالملاحظ أن هذه الوحدة للوجود تنطوي على مقالة الجسمية كالذي صرح به صدر المتألهين. وهي مقالة تتفق مع المعنى الذاتي لا الفعلي للوجود، كما أشرنا من قبل. ومنه يصح نعت المبدأ الحق بأنه ماهية لا كالماهيات، أو ذات لا كالذوات.

فمن المعترف به أن ذات الحق تمثل جميع الماهيات أو الأعيان الثابتة، فلا غرو أن يكون هو الآخر ماهية هي عين كل تلك الماهيات المنطوية في ذاته.

ب - وحدة الوجود الشخصية

لوحدة الوجود الشخصية اعتبارات مختلفة تقضي إلى عدد من التصورات ليس بالضرورة أن يكون بينها شيء من التضاد والتنافي. فمن الممكن أن يجتمع تصور أن فأكثر ضمن مصداقية واحدة وإن اختلف اعتبار كل تصور عن الآخر، وذلك كالاتي:

¹ رسالة تحفه، ص136.

² النوري: رسالة بسيط الحقيقة ووحدة الوجود، مصدر سابق، ص15-18.

1- وحدة الذات والعالم الموهوم

يفترض هذا التصور انه لا وجود في الخارج غير الواحد الأحد، وان كل ما نطلق عليه العالم متوهم لا حقيقة له. فهو يعزو اللبس بين الوحدة والكثرة إلى الإدراك البشري، بمعنى ان الحقيقة الموضوعية وان كانت وحدة حقيقية لا تمايز فيها، إلا انها تظهر للإدراك البشري بهيئة عالم موهوم متكرر.

وبحسب ما ذكره ابن دهبان فإن العرفاء يقولون في وحدة الوجود على شاكلة ما يقوله الحكماء في الألوان، فوجودها مشروط بالضوء، حيث إذا غُدم الضوء لم يكن للألوان وجود، وكذا حال وحدة الوجود عند العرفاء، حيث ان الموجودات المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك العقلي، وان الوجود المفصل كله مشروط بوجود المدرك البشري، ولولا هذا المدرك لما كان هناك تفصيل واختلاف، بل لظهر الوجود البسيط الواحد¹.

وكما قال ابن عربي: «العالم متوهم ما له وجود حقيقي، وهذا معنى الخيال، أي خيّل اليك انه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق، وليس كذلك في نفس الأمر، إلا تراه في الحس متصلاً بالشخص الذي امتد عنه يستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الاتصال، لأنه يستحيل عليه الانفكاك عن الحق كما يستحيل على النور المنبسط من عين الشمس على أعيان العالم الانفكاك عنها، وكأستحالة انفكاك الظل عن امتد عنه»². بل ورأى ان الحياة الدنيا محض منام، وانها جعلت عبرة أو جسراً يعبر منها الإنسان كما يتم العبور من الرؤيا التي يراها النائم إلى ما تعنيه في عالم اليقظة، كالذي تنص عليه الآية القرآنية: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ افْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِن كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾³. وقد استشهد على ذلك بالحديث النبوي: (الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا)⁴. وجاء تفسيره لخلق السماوات والأرض على نحو احتجاب الحق في الخلق، أي اننا في هذه الدنيا قد خفي عنا الحق باحتجابه في الخلق، الأمر الذي يتسق مع اعتقاده بأن إدراكاتنا لا تسعفنا في مشاهدة الحق على ما هو عليه، وهو المقصود من كوننا نياماً لا نرى الحقائق كما هي. وصوّر لنا ذلك بمثل ما يحدث في إدراك الشعلة الجوالّة، حيث تحدث في عين الرائي دائرة، ومع ان ما يبصره الرائي هو هذه الدائرة النارية، إلا انه لا يشك في كونها غير موجودة. فثمة إدراك للدائرة مع انه ليس لها حقيقة، وذلك عين الصورة المخلوقة الظاهرة لإدراك العين، فيُحكم عليها بأنها خلق، وبالعلم والكشف يظهر انها حق مخلوق به، أما ما يظهر للعين فهو عدم في عين وجود⁵.

هكذا العالم متوهم وفقاً لما يراه الرائي، مع ان الرؤية تتعدد بعدد الرائيين، وهي تخفي حقيقة الوحدة. فالرؤية عائدة إلى الرائي دون أن تكون عين الحقيقة.

¹ مقدمة ابن خلدون، المكتبة التجارية الكبرى في القاهرة، لصاحبها مصطفى محمد، ص472.

² شرح الفصوص، ص413. ومطلع فصوص الكلم، ج1، ص473.

³ يوسف/43.

⁴ الفتوحات المكية، ج1، ص269. وفصوص الحكم والتعليقات عليه، ج1، الفص التاسع اليوسفي، ص101.

⁵ الفتوحات، ج1، ص836.

وعليه صرّح ابن عربي بأن طائفة من الناس قد زلّت أقدامهم عن مجرى التحقيق، فقالوا: ما ثمّ إلا ما نرى، فجعلوا العالم هو الله، والله نفس العالم، دون اعتبار وجود أمر آخر، وسبب هذه الزلة هو ذلك المشهد¹.

وقد يقال إن هذا التصور للعالم المتوهم يقترب من تصور الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانت في تمييزه بين ما لذاتنا وما في ذاته، حيث يرى وجود فجوة بين إدراك الحقيقة كما هي (الشيء في ذاته)، وبين معرفتنا النسبية كما لذاتنا.

لكن مع ذلك ثمة فارق بين التصورين السابقين، إذ يعترف العرفاء بإمكان إدراك الحقيقة الموضوعية كما هي، خلافاً لعمانوئيل كانت الذي يجعل (الشيء في ذاته) ممتنعاً عن المعرفة مطلقاً².

فالحقيقة التي تتوارى خلف الظاهر المحسوس وإن كانت خافية على أغلب الناس، إلا أنها ليست كذلك على الأنبياء والأولياء والعرفاء، الذين يستطيعون شهود الحق من حيث الباطن، كما يشهدون فناء الخلق، والبعث، والنشور، والحساب، والعرش، والميزان، وغير ذلك³، مما يشهده الناس عامة عند الموت.

وهم لا يعرفون ما العالم لأنهم لا يشهدونه عالماً. فهم يشهدون الحق عيناً ويشهدون العالم إيماناً، لكون الحق أخبرهم بأن هناك عالماً فأمنوا به وإن لم يروه، مثلما إن الناس يؤمنون بالله ولا يرونه⁴.

نعم، لدى بعض العرفاء، فإن مشاهدة الحق في ذاته ممتنعة، إذ تكون المشاهدة دائماً في مادة عينية، كما ذهب إلى ذلك ابن عربي في (فصوص الحكم)، مستشهداً بقوله تعالى: ﴿إن الله غني عن العالمين﴾⁵. لكنه في (الفتوحات المكية) أبدى رأياً مغايراً، حيث صرّح بأن العرفاء لا يشهدون في الكون إلا الله، وهم لا يعرفون ما العالم، لأنهم لا يشهدونه عالماً. فهم يشهدون الحق عيناً، ويشهدون العالم إيماناً، لكون الحق أخبرهم بوجوده فأمنوا، مثلما إن الناس يؤمنون بالله ولا يرونه⁶.

¹ ذكر الجنيد عن العارف السري بأنه قال: سمعت غليم الأسود - وهو من العارفين - يقول: من أقبل على الأشياء وهو يراها هربت عنه، ومن تركها أتته. فقال الجنيد له: كيف ذلك يا سري؟ فأجاب: إن غليم قال بأنه كان يكسب ويجهل دون أن يكفي ذلك معيشته، وإذا به يقرأ الآية القرآنية: ﴿قل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم..﴾، فترك الكسب متوكلاً على الله بالكفاية، وعندها كان يضرب بيده على الاسطوانة فتصير ذهباً. ثم قال غليم: يا سري هذه الأعيان - كالاسطوانة مثلاً - لا تنقلب إلى شيء آخر «ولكنك هكذا تراه». وعلى رأي ابن عربي إن قوله الأخير يعني أنه هكذا يرى الحق (كتاب المسائل من رسائل ابن عربي، ج1، ص18-19).

² للتفصيل انظر كتابنا: مفارقات نقد العقل المحض، مؤسسة الإنتشار العربي، الطبعة الأولى، 2016م.

³ تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج8، ص186.

⁴ الفتوحات، مصدر سابق، ج4، ص78.

⁵ آل عمران/ 97. انظر: شرح الفصوص، ص679. وفصوص الحكم والتعليقات عليه، ج1، الفصل السابع والعشرين، ص217.

⁶ الفتوحات، مصدر سابق، ج4، ص78.

2- وحدة الذات والكثرة المتطورة

يعبر الوجود عن المقابلة بين الوحدة والكثرة، بحيث تكون الكثرة متقومة بالوحدة وناشئة بفعل أطوارها. فالكثرة تتضمن الوحدة من دون عكس.

ومن أبرز الأمثلة المقرّبة لهذا المعنى مثال العدد. فحيث انه مؤلف من وحدات؛ لذا تكون له حقيقة واحدة لا تختلف بين أفراد العدد. كما من حيث ان كل عدد له ذاتية خاصة؛ لذا يلزم عنه تكثر الأفراد واختلافها. وكما ان العدد من غير واحد هو عدم؛ فكذا ان العالم من غير الحضور الإلهي لا يكون له وجود، فحضوره في العالم هو كحضور الواحد في العدد، مع ان الواحد ليس من العدد وانما أساسه. وكذا فيما يخص علاقة المبدأ الحق بالعالم، فمن حيث أنه ماهية؛ يلزم ان لا يكون له وجود، بل وجوده متوقف على الحضور الإلهي، وبالتالي فإنه لا وجود للعالم من غير هذا الحضور، مثلما لا قوام للعدد من غير الواحد.

ومن التشبيهات الأخرى التي تتفق مع هذا المعنى؛ التشبيه بالبحر وامواجه، والمداد وحروفه، وغير ذلك.

وخاصية هذا الشكل من وحدة الوجود هو ان الكثرة فيه هي كثرة متطورة عن الوحدة. ويبدو انها متحررة عن فكرة الأعيان الثابتة أو الماهيات. لكن تظل فائدتها للتقريب دون ان تلغي ما عليه الأعيان ككثرة منجمعة في عين الوحدة الإلهية، كما يصورها العرفاء عادة، مثلما قد نتصور ان الواحد يتضمن كل الأعداد وان لم يظهر ذلك عليه.

3- وحدة السريان الذاتي

وهي التي تعد وجود الكثرة ليس ناشئاً بفعل أطوار الوحدة، كما في التصور السابق لوحدة الوجود، وانما بفعل السريان الحاصل من الوحدة على الأعيان الثابتة. وتعد هذه الأخيرة معدومة ما شمت رائحة الوجود من حيث ذاتها، لكنها من حيث الوجود تكون هي هو.

لذا فبحسب هذا التصور ثمة تعين للمبدأ الحق، ومع وجود هذا التعين المنفرد في ذاته فإن له تعيينات أخرى يجمع فيها الأعيان والماهيات. والعلاقة بينهما أشبه ما تكون بعلاقة النفس بالجسد؛ إذ للنفس تعيينها الخاص المتجرد عن البدن، كما أن لها تعييناً سارياً في الجسد، يتلبس بالحواس الظاهرة والباطنة. وقد ذكر ان هذا السريان في هياكل الممكنات هو سريان مجهول الكنه، وهو ليس بالحلول، انما إدراكه موقوف على المكاشفة والمشاهدة ولا يمكن فهمه بطريق الاستدلال والنظر.

وقد مثل بعضهم على هذه العلاقة ببعض التشبيهات، من قبيل ان جبريل وميكائيل وعزرائيل يظهرون في الآن الواحد في مائة ألف مكان بصور شتى كلها قائمة بهم، فمن حيث العين والحقيقة للشيء هو وجود واحد، ومن حيث التعيين الصوري يظهر كثيراً¹. لهذا قال ابن عربي: «وإن كان الكل لله وبالله بل هو الله»². وهذا يعني ان الكل واحد، فليس غير الذات وسريانها، ومنه تظهر الموجودات المتكثرة.

لكن مع هذا يمكن تصور علاقة سريان الحق في الأعيان على نحوين كالآتي:

الأول: وهو يعبر عن سريان المبدأ الحق في الأعيان فيظهر به وجودها وتمايزها وكثرتها. ولولا الحق لما كان لها ظهور ولا تحقق في مرتبة العين، لكنها مع ذلك متميزة، ويظهر هذا التمايز بفعل سريان الحق. وهو حال أشبه بالتصور الكوانتي للجسيمات قبل وبعد القياس، وفقاً لمدرسة كوبنهاغن السائدة اليوم في الفيزياء³. فكان حضور الحق هو بمثابة القياس الكوني الذي يُظهر وجود الأشياء ويمنحها تعيينها الخاص بعد أن كانت في حال كمون أو تداخل احتمالات.

الثاني: وهو يعبر عن سريان المبدأ الحق في الأعيان، فتتفاعل به دون ان تظهر، بل الذي يظهر هو ذاته لا غير، وإن كان بأشكال شتى بفعل هذا السريان.

4- وحدة عدم التعيين الذاتي

وتعبر هذه الوحدة عن عدم تعيين واجب الوجود، انما يظهر ويتعين في كل موجود بحسبه، فالكل هو واجب الوجود من غير حصر ولا تقييد ولا تعيين خاص. فهو كالكلي الطبيعي، لا يوجد إلا بوجود أفراد فحسب. والعرفاء يعبرون عنه بالوجود الذي هو لا بشرط تعيين الماهية وعدمه.

فثمة وجود واجب مطلق بسيط، وان الكثرة فيه هي من مراتب هذا الوجود البسيط، وان الماهيات المختلفة تنتزع عنه، وان كل فرد من أفراد هذا الوجود المنبسط يعد فرداً واجباً، بلا تمايز بينه وبين غيره من جهة الوجوب، وانه لا توجد للواجب مرتبة خاصة لا تجامع بها بقية المراتب الأخرى، حيث الكل واحد، وان حقيقته تقتضي الاطلاق من غير حصر.

وقد نُقل عن بعض العرفاء قوله: ما رأينا شيئاً إلا ورأينا الله بعده، ولما ترقينا ما رأينا شيئاً إلا ورأينا الله معه، ولما ترقينا عن ذلك ما رأينا شيئاً إلا ورأينا الله قبله،

¹ قرة العيون، ص218-219.

² وقد علق الجندي في شرحه لقول ابن عربي المشار اليه: «وإن كان كل تعيين عين المتعين به وقائماً وظاهراً، بل هو هو، ولكن تعيين المطلق في المقيد ظهور مقيد وحد محدود» (شرح الفصوص، ص313).

³ للتفصيل انظر: منهج العلم والفهم الديني.

ولما ترقينا عن ذلك ما رأينا شيئاً إلا الله¹. فالكل هو الله والله هو الكل. وتعبيراً عن هذه الوحدة اعتبر السهروردي أن التوحيد الحقيقي هو أن يقول القائل: لا إله إلا أنا.

5- وحدة الذات وصفاتها

كثيراً ما يعبر عن الكثرة الوجودية بأنها تمثل صفات الله وأسمائه، والتي بعضها يتداخل مع البعض الآخر، حيث تتدك جميع الأسماء في باطن كل منها مع غلبة بعضها في الظهور على البعض الآخر.

وكما قال العارف أبو القاسم بن قسي: إن كل إسم إلهي يتسمى بجميع الأسماء الإلهية وينعت بها.

وأشار ابن عربي إلى أن سبب تداخل الأسماء بعضها ببعض، هو لأن كل إسم يدل على الذات الإلهية وعلى المعنى الذي سيق إليه، فمن حيث دلالاته على الذات له جميع الأسماء، ومن حيث دلالاته على المعنى الذي ينفرد به فإنه يتميز عن غيره من الأسماء، كالرب والخالق والمصور وغير ذلك. فالإسم - إذاً - عين المسمى من حيث الذات، وغير المسمى من حيث ما يختص به من المعنى². فالأسماء الإلهية هي عين المسمى من حيث الوجود وأحدية الذات، وإن كانت غيراً باعتبار كثرتها، وليس المسمى إلا عين هوية الحق السارية في الموجودات كلها³.

واستناداً إلى هذه الأسماء، التي بعضها يتضمن البعض الآخر لتعبر عن وحدة الذات والعين، فإن في كل جزء من العالم مجموع العالم، أو هو قابل لحقائق متفرقات العالم كله، فأى شيء يشتمل على كل شيء⁴.

فلدى العرفاء أنه ليس في الوجود غير الله وصفاته، وأحياناً يضاف إلى ذلك فعله، باعتبار السريان والعروض على الماهيات. فما موجود هو الذات والصفات والفعل مثلما صرح ابن عربي بذلك وقال: «ما ثم إلا الله الواجب الوجود الواحد بذاته الكثير باسمائه وأحكامه.. فوالله ما هو إلا الله فمنه واليه يرجع الأمر كله»⁵. وقال أيضاً: «ما ثم في الوجود إلا الله تعالى وصفاته وأفعاله»⁶.

علماً بأن الأفعال - هنا - لا تؤخذ بمعناها الظاهر، وإنما هي انبساط الحق وسريانه في الأعيان الثابتة التي هي من حيث ذاتها ما شمت رائحة الوجود.

¹ قرّة العيون، ص233.

² مطلع خصوص الكلم، ج1، ص350.

³ المصدر السابق، ج2، ص67.

⁴ المصدر نفسه، ج2، ص221.

⁵ الفتوحات المكية، ج1، ص837.

⁶ رسالة الانوار، من رسائل ابن عربي، ج1، ص1.

6- وحدة الذات وصورها

وفقاً لبعض المتأخرين فإنه يمكن تصوير وحدة الوجود على النحو التالي:

لما كان الفاعل الأول تامّ القدرة والعلم والفاعلية، فإن كل ما يتصوره وتتعلق به إرادته يتحقق في نفس الأمر وينطبع منقوشاً في لوح الخارج. ولأن النظام الكلي للموجودات، من الأزل إلى الأبد، متصورٌ لديه ومعلومٌ له على نحو تام منذ الأزل، فإن تعلق إرادته بجزئياته وتفصيله إنما يكون وفق التوقيئات الخاصة بكل جزء. وبالتالي، فإن الوجود الخارجي هو تجلٍ لإرادته الأزلية. لكن النظرة الأدق تذهب إلى أن نسبة ظرف الخارج ونفس الأمر إلى واجب الوجود، هي كنسبة ظرف الذهن بالنسبة لنا نحن البشر. فكما أن المفهومات الذهنية لنا ليست خارجة عن ذواتنا، كذلك فإن الموجودات الخارجية ليست خارجة عن الذات الإلهية، بل هي صور علمية منقوشة في علمه الأزلي. ومن هذا المنطلق قال بعض العرفاء: «إن الوجود الواجب عين جميع الموجودات» أي إن حقائق الموجودات الخارجية تمثل صوراً علمية للذات الإلهية، فهي بالتالي ليست خارجة عنها¹.

أو يمكن القول إن العالم يمثل فكرة في عقل الله، وفق تعبير اينشتاين².

بلا شك إن الصور السابقة التي ذكرناها حول وحدة الوجود الشخصية هي صور غير متنافية، ومن الممكن أن يجتمع بعضها مع البعض الآخر باعتبارات مختلفة. كما أن الجامع الذي يجمعها مع وحدة الوجود النوعية هو جامع الوجود المنبسط أو السريان.

وحدة الوجود والتصوير الرباعي

سواء لدى الطريقة الفلسفية أو الطريقة العرفانية، ثمة علاقة ثنائية منبثقة في عين الوحدة، وهي تتكشف من خلال مقالة السريان؛ بوصفها الرابط بين المبدأ الحق والآخر. ففي الطريقة الفلسفية يتمثل الآخر في هيئة المعلول المرتبط بعلمته، ويُفهم السريان وفقاً لتنزلات مراتب الوجود وكمالاته التشكيكية. أما في الطريقة العرفانية فيتمثل الآخر في الأعيان الثابتة، ويُفهم السريان وفقاً لتجلي الوجود الواحد على الماهيات بحسب قوابلها وطبائعها المختلفة.

¹ قرة العيون، ص 234-235.

² انور الجندي: الفكر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة بمصر، ص 354.

وعليه فمراتب السريان المتعينة عن المبدأ الحق، تارة تُفسر فلسفياً بحسب تنزلات الوجود المتفاوتة في الشدة والضعف، والتي تشترك جميعاً في حقيقة واحدة هي الوجود المنبسط، وأخرى تُفسر عرفانياً بوصفها تجليات للحق في صور الأعيان الثابتة، والتي تتميز باختلاف طبائعها، رغم وحدة الوجود الساري فيها، حيث تتكشف من خلال انبساط الوجود عليها.

لذا فالتكثر وفقاً للطريقة الفلسفية هو تكثر في الوجود المنبسط الواحد، أما وفقاً للطريقة العرفانية فهو تكثر في الماهيات والأعيان الثابتة.

لكن ثمة ثلاثة تصورات للعلاقة الأخيرة، الأمر الذي يجعل فهم السريان قائماً على تصورات أربعة أساسية، أحدها يتبع الطريقة الفلسفية، أما الثلاثة الباقية فتندرج ضمن الطريقة العرفانية. وهكذا يتضح أن تحديد وحدة الوجود يتخذ تصويراً رباعي الأبعاد. وتوضيح ذلك كما يلي:

لو فرضنا ان الوجود هو النور فإن سريانه تارة يُمثّل به وفقاً للطريقة الفلسفية، وأخرى وفقاً للطريقة العرفانية.

ومن أقرب الأمثلة على الطريقة الفلسفية: مثال الشمس وتنزلات نورها المتدرجة في الضعف، ابتداءً من صدره عنها، ومروره شعاعاً إلى القمر، ثم إلى مرآة على الأرض، فانعكاسه على سطح مقابل كجدار. فهذه التنزلات هي كمراتب تنزلات الوجود بحسب الشدة والضعف وفقاً لمنطق السخية. فالنور - وإن كان واحداً - إلا أن مراتبه تختلف في القوة والضعف. وبالتالي فإن حقيقة النور تتفاوت ذاتياً بالشدة والضعف، والتعدد والكثرة بحسب الهيئات والتشخصات. وكذا الوجود من حيث الاختلاف بالواجبية والممكنية، والجوهرية والعرضية، والغنى والفقر.

أما وفق الطريقة العرفانية، فإن حقيقة النور في مثالنا السابق لا تعرض لها هذه الأحكام من حيث ذاتها، بل تعرض لها بحسب تجلياتها وتعيناتها واعتباراتها وشؤونها. فالحقيقة واحدة في نفسها، والتعدد إنما يعرض بحسب اختلاف المظاهر والمرائي والقوالب أو الماهيات. وكما يقول ابن عربي: «فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات، فمن حيث هوية الحق هو وجوده، ومن حيث اختلاف الصور هو أعيان الممكنات»¹.

لكن العرفاء يمثلون على هذه الحالة بأنحاء مختلفة، ولكل منها أهمية خاصة في التوظيف العرفاني، وذلك كالتالي:

أولاً: من التشبيهات التي ذكرها العرفاء مثال نور الشمس الملقى على زجاجات مختلفة الألوان²، إذ تتكشف ألوانها وتبرق حين سريان النور فيها، وبدونه لا يظهر

¹ شرح الفصوص، ص 412.

² الأسفار، ج 1، ص 70-71.

لها لون أبدأً. فمع ان النور واحد، لكن الألوان التي تظهر فيها مختلفة. مما يعني ان طبائع الزجاجات تختلف بحسب ما هي عليه من قابليات، وليس بحسب ما عليه نفس النور المتحد في لونه وقوة سريانه في الجميع. وكذا يقال فيما يبدو من مراتب الوجود، حيث ان تعدده واختلافه وأشكاله لا يعود إلى ما هو عليه في ذاته، بل إلى ما عليه الأعيان والماهيات من تعدد واختلاف.

فالمبدأ الحق بحسب المثال السابق ظاهر وفياض بذاته كالنور، ومُظهر لغيره بالعرض، ولولا ظهوره ما ظهر شيء من الأشياء قط، إذ الأشياء من حيث ذاتها (كسراب بقية يحسبه الظمان ماءً حتى إذا جاء لم يجده شيئاً)¹.

ثانياً: ومن هذه التشبيهات الدالة على علاقة السريان بين المبدأ الحق والأعيان الثابتة؛ يبرز مثال النار والفحم، كالذي صورته لنا حيدر الأملي ومن قبله العارف القيصري.

فالفحم بما هو فحم لا نور ولا نار فيه، لكنه ينقلب بالتدريج إلى جمرة من النار عند وضعه فيها، وبهذا يكون حاملاً لصفاتها². وكذا فإن الحق عندما يفيض بنوره على الخلائق أو الممكنات ستصبح مشرقة ظاهرة بنوره، لحملها صفاته، بحيث يعبر عنها بأنها (هي هو).

والملاحظ ان المثالين السابقين يعطيان دلالتين مختلفتين للتصور العرفاني.

فالمثال الأخير حول النار والفحم، يبدي ان ما يظهر على الماهية هو عين الحق، وهو الذي أورثها صفاته وكخلها بنوره، فكان الحق هو الظاهر كالذي جاء في قول العرفاء (كان الله ولم يكن معه شيء، والآن كما كان). أما المثال الأول المتعلق بنور الشمس الملقى على الزجاجات، فيبدي ان ما يظهر يعبر عن صفات الماهية من حيث ذاتها، وان ظهرت بنور الوجود. وبحسب هذا المثال ان ظهور الخلائق ليس فيه ما يحمل صفات الحق، فالحق مخفي بوجودها، وهي ظاهرة بفعل الحق. وبذلك فإنها من حيث الباطن تعد حقاً، ومن حيث الظاهر فهي خلق.

ولا شك ان العرفاء يعولون في علاقة الحق بالخلق تارة بحسب المعنى الأول، وأخرى بحسب المعنى الثاني. وهناك وجه شبه بين المعنى الأول والمعنى الذي يقصده الفلاسفة، كما في تنزلات النور من الشدة إلى الضعف مع الاحتفاظ بحقيقة النور من غير اختلاف.

لذلك كان السهروردي يرى النور أشرف الموجودات، وان أشرف الأجسام أنورها، وان النور الأقوى هو أكثر قهراً وتأثيراً من غيره الأضعف، فتظهر صفات

¹ النور/ 39.

² مطلع خصوص الكلم، ج1، ص51. وأسرار الشريعة، ص213-214. وجامع الأسرار، ص393.

الأشياء بتأثير قهر ذلك النور الأعظم¹. فهو تعبير يؤكد ظاهرة تجلي الحق على غيره، فلا يظهر سواه، كالذي يفيد مثال الفحم والنار.

وعليه يمكن تفسير ما قاله بعض العرفاء عن نفسه بأنه الحق، وما وقع به النصارى من وهم عندما تخيلوا ان المسيح هو ذات الحق، مع ان ما يظهر في قلب العارف، كما يرى الغزالي، هو إشراق نور الله الذي تلاً في ذاته، كالذي يرى كوكباً في مرآة أو في ماء فيظن أن الكوكب في المرآة أو في الماء، فيمدّ يده إليه ليأخذه وما هو ببالغه².

ثالثاً: ثمة نحو ثالث من التمثيل يُعدّ أقرب التشبيهات وأشملها، وهو تقريب المعنى بتجلي الصورة الواحدة في المرايا المتعددة والمختلفة.

فرغم ان الصورة واحدة في العين، إلا انها تظهر بأشكال مختلفة، كما يبدو عليها التقدم والتأخر، وكأن هناك أشياء متشابهة يتقدم بعضها على البعض الآخر.

وتبعاً لهذا المفهوم اعترض ابن عربي على الفلاسفة حين تصوروا الفلسفة هي «التشبه بالآله جهد الطاقة»، فخطأ هذا المعنى، حيث «ما تشبه أحد بأحد، بل الصفة في كل واحد كما هي في الآخر، وانما حجب الناس التقدم والتأخر وكون الصورة واحدة، فلما رأوها في المتقدم ثم رأوها في المتأخر قالوا: ان المتأخر تشبه بالمتقدم في هذه الصورة وما علموا ان حقيقتها» واحدة.. «فالكل صفة كمال لله تعالى فهو موصوف بها كما تقتضيه ذاته، وانت موصوف بها كما تقتضيها ذاتك. والعين واحدة والحكم مختلف، والعبد يعبد والرحمن معبود، فليس التحلي في الحقيقة تشبه فإنه محال»³.

وعلى هذا الحكم أشار ابن عربي إلى ان العين واحدة مع كثرة العيون، وهو هو. فمثلاً ان الوالد عين ابنه، وان ابراهيم ما هم إلا بذبح نفسه المسمى باسحاق⁴، وانه هو نفسه ظهر بصورة كبش، وظهر بصورة ولد، وهو نفسه من يظهر بصورة صاحبتة، وما نكح سوى نفسه، فمنه صاحبة والولد، والأمر واحد في العدد. إذ ظهر الوجود الحق الواحد في مراتب عدة بصور مختلفة وصيغ مفترقة ومؤتلفة، فكان لكل مرتبة وصورة وتعين بإسم غير الآخر، فمنه صاحبة والوالد والولد والزوج والفرد

¹ هياكل النور، مصدر سابق، ص92.

² الكشف والتبيين في غرور الخلق اجمعين، ضمن مجموعة رسائل الامام الغزالي (5)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1414 هـ - 1994 م، ص185. والمقصد الأسنى، ص166.

³ الفتوحات، ج2، ص473.

⁴ ذلك ان ابن عربي يرى ان المأمور بالذبح هو اسحاق خلاف ظاهر القرآن ورأي أكثر المفسرين، حيث ذهب البعض إلى كونه اسحاق كما أشار إلى ذلك القيصري (مطلع خصوص الكلم، ج1، ص386). وقد احتمل أحد مشايخ روح الله الخميني من العارفين ان ما اخطأ به ابن عربي لم يكن خطأ في كشفه، وانما في تمثل الكشف عندما ينتزل في دائرة خيال النفس. فالكشف يخص المعنى المجرد عن اللباس والصورة، حيث المكاشفات مجردة دائماً، لكن عند تمثل هذا الكشف في صورة خيالية فإنه يمكن ان يكون التمثل خاطئاً، فيظهر في الخيال صورة اسحاق لا إسماعيل، لوجود بعض الأسباب. وعلى رأيه ان خطأ هذه الصورة ينبع في الغالب باعتبار ما عليه المعتقد والمألوف الذي ألفته نفس ابن عربي (الخميني: تعليقات على شرح فصوص الحكم، ص124).

والواحد. فمع كثرة الصور غير المتناهية فالعين واحدة، هي الوجود الحق الذي لا كثرة فيه¹.

وبحسب هذا المعنى، فإن الصورة من حيث الاختلاف والتعدد يُعبّر عنها بالخلق، لكنها من حيث التشابه وعودتها إلى حقيقة واحدة يُعبّر عنها بالحق، فهي حق في خلق.

ففي مذهب ابن عربي ان الحق هو الوجود، أما الخلق فهو الوهم والخيال، فما من خلق نراه إلا وهو عين الحق. فالوجود المشهود عياناً «هو الحق المسمى بالخيال والوهم في العرف خلقاً، أي افكاً، فإن الخلق لغة افك مفترى (إن هذا إلا اختلاق)²، وأيضاً خلق بمعنى قدر، فإن الموجود المشهود حق تقدره أنت في وهمك وخيالك انه غير الحق، وذلك زور وبهتان واختلاق ليس للقاتل به عند الله خلاق بالوهم يخلق الإنسان في ذهنه ما يشاء ويسميه بموجب تعيينه في ذهنه بما يشاء»³.

كما أن الصورة، بحسب هذا المعنى، إذا نُظر إليها من جهة اختلافها، عبّرت عن المعنى الأول (الخلق)، وإذا نُظر إليها من جهة تشابهها وعودتها إلى أصل واحد، عبّرت عن المعنى الثاني (الحق). فهي بذلك جامعة بين المعنيين السابقين باعتبارين مختلفين. والوجود في مراتبه العلوية يظهر بحسب المعنى الثاني، أما في مراتبه السفلية والضعيفة، فيظهر بحسب المعنى الأول.

لذلك كان الشكل الثالث جامعاً بين المعنيين السابقين، وانه حامل للاعتبارات المتضادة، وبه يمكن حل العديد من الاشكالات، كما انه قابل للتوظيف حسب الحاجة والطلب؛ إما على نحو المعنى الأول أو الثاني.

إذاً، لأجل التمييز بين المعاني الأربعة، التي تختزل الرؤية الوجودية في التعبير عن العلاقة بين الحق والخلق، سوف نطلق على المعنى الفلسفي منها (المعنى الفلسفي لوحدة الوجود)، وعلى المعنى العرفاني الأول (المعنى العرفاني الخلق)، كما سنطلق على المعنى العرفاني الثاني (المعنى العرفاني الحقي)، وأخيراً نطلق على المعنى العرفاني الأخير (المعنى العرفاني الجامع).

وقديماً كان يُظن ان الخلاف الحاصل في تفسير تعدد مراتب الوجودات واختلافها، انما ينحصر بين التصورين الفلسفي والإشراقي والعرفاني، فأحدهما يعول على شدة الوجود الواحد وضعفه، بينما يعول الثاني على طبيعة الماهيات التي يعرض عليها الوجود.

¹ شرح الفصوص، ص 337-338. ومطلع خصوص الكلم، ج 1، ص 343-344.

² ص 7.

³ شرح الفصوص، ص 423. ومطلع خصوص الكلم، ج 2، ص 14.

ومع هذا لم يستبعد صدر المتألهين ان يكون الخلاف بين الفريقين عائداً إلى التفاوت في الاصطلاحات وأنحاء الإشارات، والتفنن في التصريح والتعريض، وكذا الاجمال والتفصيل، مع اتفاقهم جميعاً في الدعائم والأصول¹.

وربما يكون المعنى العرفاني الحقي ما يعطي لصدر المتألهين الحق في التوفيق بين الرؤيتين الفلسفية والعرفانية، لما يوجد بينهما من التقارب البين. لكن رغم ذلك لا يصح اختزال المعنى العرفاني الخلقي. فثمة حاجة إلى الجمع بين جميع الاعتبارات والتقريب بينها، وهو ما يتم عبر المعنى العرفاني الجامع، وبه تتحدد الكثير من الفوائد التوظيفية، تارة باعتبار المعنى العرفاني الحقي المقارب للمعنى الفلسفي، وتارة أخرى باعتبار المعنى العرفاني الخلقي. ولكل من هذه المعاني حدودها الخاصة المميزة.

ووفقاً لهذه الاعتبارات، قد يرى البعض العالم حقاً، وقد يراه خلقاً، كما قد يراه حقاً وخلقاً. وكل المشاهدات تجري بانحاء مختلفة كالتى يصورها العرفاء.

ومن ذلك ما أشار إليه البعض من انك إذا كنت تشهد الكثرة والاختلاف، ورأيت ان هذه الكثرة من عين الوحدة، وفيها نسبها واضافاتها، فأنت من أهل الله. وان كان مشهدك حجابات الكثرة وصنميات الأشياء، ولا ترى غير العالم، فأنت من أهل الحجاب. وإن رأيت حقاً بلا خلق، فأنت صاحب شهود حالي، وإن رأيت حقاً في خلق، وهو غيره، فأنت قائل بالحلل أو الإتحاد. وإن رأيت خلقاً في حق، مع أحدية العين فأنت على الشهود الحقيقي. وان شهدت حقاً في خلق، وخلقاً في حق، من وجهين وباعتبارين، مع أحدية العين، فأنت كامل الشهود².

وكما قال القيصري: إن كنت ترى الوحدة فقط، فأنت مع الحق وحده لارتفاع الاثنينية، وان كنت ترى الكثرة فقط، فأنت مع الخلق وحده، وان كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجة، والكثرة في الوحدة مستهلكة، فقد جمعت بين الكماليين، وفزت بمقام الحسينيين³.

¹ تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج5، ص332.

² شرح الفصوص، ص413-414.

³ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص342.

خلاصة الفصل الرابع

نستخلص مما سبق النقاط التالية:

* عرفنا ان التوحيد لدى الفلاسفة يستمد مشروعيته وحجتيته من مفهوم الوجود بمعناه الفعلي. فبهذا المفهوم تمكن الفلاسفة من إثبات وجود الحق، كما وتمكنوا من إثبات وحدة الصفات وعينيته للذات الإلهية. وانه بفضل المفهوم المشار إليه لم تعد شبهة ابن كمونة في تعدد القديم الأزلي واردة. وبعبارة أخرى، لقد تم توظيف الوجود بمعناه الفعلي لإثبات واجب الوجود وتوحيده، وكذلك إثبات الصفات ووحدتها. وأهم هذه الصفات صفة العلم، لكونها سبب وجود الأشياء، وعليها تم تحديد صفتي القدرة والإرادة باعتبارهما عين هذا العلم. وهما بهذا المعنى لا يحملان المعنى المتعارف عليه.

* وعرفنا ان ما يلزم عن عينية الصفات بعضها للبعض الآخر قدم الحوادث وأزليتها وفقاً لتصورات الفلاسفة. حيث إذا كان العلم عين الإرادة، وان هذه الأخيرة لا ينفك عنها المراد بالضرورة، وحيث ان العلم قديم أزلي؛ لذا فالإرادة والمراد قديمان وأزليان بالضرورة أيضاً. وهي نتيجة تتفق مع التسليم بمبدأ العلية في علاقة المبدأ الحق بغيره، إذ يقتضي منه قدم الأشياء جميعاً. أيضاً فحيث ان العلم متحد بالمعلوم، فذلك يقتضي وحدة العالم والمعلوم، وبالتالي وحدة الوجود ذاتها.

* لقد عُدّ سريان الوجود على الماهيات أو الأعيان الثابتة سرياناً مجهول التصور. لكن مع هذا يمكن حمله على عنوانين، أحدهما يمثل سريان الذات الإلهية فيكون الوجود الحق والساري كلاهما يعبران عن حقيقة واحدة هي الحقيقة الإلهية كما يدعي العرفاء. أو انه يمثل سريان الصادر عن الذات الإلهية المعبر عنه بالعقل الأول، وبالتالي يصبح الوجود متعيناً بالمبدأ الحق وصدوره أو فعله، فهو يمثل عين الذات والفعل لا غير، كالذي يصوره لنا الإشراقيون من الفلاسفة.

* تعتبر وحدة الوجود متأصلة بحسب المنظورين الفلسفي والعرفاني، وهي ما تجعل التوحيد الإلهي الذي تدعو إليه الأديان السماوية منقلباً إلى أشكالها المختلفة. إذ تصبح العلاقة التي تربط الحق بالخلق قابلة للتلبس بهذه الوحدة على الصعيدين النوعي والشخصي. فسواء أخذنا بالنظر الفلسفي أو بالنظر العرفاني فإن الوجود يعبر عن حقيقة واحدة هي واجبة الوجود، وان الألوهة هي ألوهة شاملة للكل؛ لكن ضمن مراتب متفاوتة، وانه لا يوجد تمييز جذري بين الخالق والمخلوق كالذي تبشر به الأديان السماوية. فلما كان الاثنان يشتركان في حقيقة واحدة متأصلة لذا كان الكل متصفاً بها، رغم تفاوت الحال بينهما. ويزداد الأمر ايغالياً لدى النظر العرفاني، فهو

لا يضع مجالاً لوجود الغير. فقد سمي العالم بالسوى والغير باعتبار إضافته إلى الممكنات، وإلا فالوجود هو عين الحق¹.

* ثمة أشكال متعددة لتصوير وحدة الوجود، بعضها يدل على وحدة الوجود النوعية، وأخرى على وحدة الوجود الشخصية، وإن هناك تقريبات لهذه الأشكال عبر الأمثلة التي يقدمها الفلاسفة والعرفاء، مثل تصور علاقة الشمس بتنزيلات النور عنها، وعلاقة الواحد بالعدد، والبحر بأمواجه، والشخص بصوره في المرايا، وغير ذلك. وقد رأينا أن هناك أربعة تصورات أساسية لوحدة الوجود، أحدها يعود إلى التصور الفلسفي، وهو وحدة الوجود النوعية، والبقية تعود إلى التصور العرفاني، فالأول منها يدل على أن ما يظهر في العين هو صفات الحق، والثاني يدل على أن ما يظهر هو صفات الخلق والماهية؛ وإن كان ظهورها بفعل نور الحق، أما الثالث فهو جامع بين هذين الأخيرين.

¹ نقد النقود، مصدر سابق، ص 669.

الفصل الخامس

الإدراك وحقيقة النبوة

تمهيد

إن أهم ما سنتعرف عليه خلال هذا الفصل هو ان فهم النبوة لدى الفلاسفة والعرفاء مستمد من العلم الإلهي المعبر عنه بكل شيء.

فالفلاسفة والعرفاء يقدرّون للنبي علماً هو العلم بجميع الأشياء. ويكون النبي بعلمه هذا معبراً عن (السيرة الذاتية) لطبيعة المبدأ الحق. وهم يعدّون مبرر هذا العلم مستمداً مما في نفس النبي من العقل الفلسفي كما في الرؤية الفلسفية، أو العقل العرفاني كما في الرؤية العرفانية. فالكمال الذي يتشرف به النبي ليس بالنبوة بما هي نبوة، وانما بما يمتلك من عنصر فلسفي يطلع فيه على جميع العلوم والمعارف، أو عنصر الولاية العرفانية التي تتكشف له خلالها كل الحقائق، على شاكلة الحق الذي تتكشف له حقائق الموجودات جميعاً. وبهذا يصبح عقل النبي عقلاً يستغرق كل الأشياء بما يستمدّه من العلم اللدني الفوقاني.

يضاف إلى ذلك، ان الفلاسفة والعرفاء يدركون بعداً آخر للنبوة يترتب على العلم الشمولي، وهو البعد المتمثل في الولاية والحاكمية. فلدى الفلاسفة ان النبي أو الفيلسوف مفوض بحسب ما له من العقل الفلسفي لأن يحكم العالم على صورة ما يحكم المبدأ الحق الموجودات، بتكميل النفوس البشرية وإيصالها إلى غاياتها المتمثلة بالمفارقات السماوية، أو على شاكلة ما يسمى بالمدينة الفاضلة كما لدى الفارابي¹. فيشترط في رئيس هذه المدينة ان يكون حكيماً فيلسوفاً نظير المبدأ الأول الذي يرأس مملكة الوجود. والفيلسوف يطرح نفسه – هنا - كأعلم من في الأرض لإصلاح المملكة الاجتماعية مثلما هو الحال مع المبدأ الأول؛ باعتباره أعلم من في الوجود، إذ بعلمه تتحدد العناية بالوجود، حيث العناية عين العلم، والعلم عين الوجود.

أما لدى العرفاء فالأمر أكثر بعداً وعمقاً، فعندهم ان سلطة النبي أو الولي العارف لا تنحصر بالسلطة الظاهرة التي يحكم بها النبي الناس، بل تتقدم عليها سلطة أخرى تفوقها وتكون علة لها، فهي تشكل نيابة عظمى عن المبدأ الحق لصنع العالم وتكوينه.

¹ يرى الفارابي ان المدينة الفاضلة «تصير شبيهة بالموجودات الطبيعية، ومراتبها شبيهة أيضاً بمراتب الموجودات التي تنبثق من الأول وتنتهي إلى المادة الأولى والاسطقسات، وارتباطها وانتلافها شبيهاً بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وانتلافها. ومدير تلك المدينة شبيه بالسبب الأول الذي به وجود سائر الموجودات. ثم لا تزال مراتب الموجودات تنحط قليلاً قليلاً فيكون كل واحد منها رئيساً ومروّساً إلى ان تنتهي الموجودات الممكنة التي لا رئاسة لها أصلاً، بل هي خادمة وتوجد لأجل غيرها وهي المادة الأولى والاسطقسات» (الفارابي: السياسة المدنية، طبعة انتشارات الزهراء، ص84).

وهذه هي إحدى إسقاطات المنظومة الوجودية، فكما سنرى ان العرفاء اسقطوا كلاً من العلم الإلهي وكيفية التنزلات الحقية أو الخلقية على العلاقة التي تخص النبي والعارف بالوجود. فهذه العلاقة هي أيضاً عبارة عن علم وصنع وإيجاد، أو انها علاقة ألوهة.

إن ما يثير الاهتمام في الموقف الوجودي من النبوة، هو انه رغم الاتفاق المبدئي بين الفلاسفة والعرفاء حول ما تمثله هذه المرتبة من حقيقة علمية أو إدراكية، إلا ان الملاحظ هو ان كلاً من الفريقين لم يولها حظاً يفوق المرتبتين اللتين يتمتعان بهما، كلاً على حدة، وأعني بذلك مرتبة الفلسفة والعرفان.

فالفلاسفة جعلوا النبوة أقل مكانة وقدرة علمية مقارنة بالفلسفة. وكذا ان العرفاء فعلوا الشيء نفسه في المقارنة بينها وبين العرفان. لكن مع الأخذ بعين الاعتبار ان النبي له أكثر من درجة ومقام، فهو لدى الفلاسفة نبي وفيلسوف، وهو لدى العرفاء نبي وولي عارف، وهو تخريج يبعد عنهم التهمة التي يعدون فيها أنفسهم أفضل من الأنبياء وأرقى درجة منهم. وعليه كان لا بد ان نلقي ضوءاً على طبيعة المرتبتين اللتين يمثلهما النبي بحسب رؤية كلا الفريقين، وهما النبوة والفلسفة، وكذا النبوة والولاية العرفانية، تبعاً لما سبق ان بحثناه حول كل من العلم الإلهي وتجلياته في العقول المفارقة، وقضية التنزيل وما لها من علاقة بالألوهة وصنع العالم.

لنبدأ أولاً بالرؤية الفلسفية، ثم نعقبها بنظيرتها العرفانية..

الرؤية الفلسفية وحقيقة النبوة

عرفنا فيما سبق ان عقل الإنسان يكوّنه عقل مفارق يسمى العقل الفعال، فليس لهذا الأخير تأثير مباشر على الجسم، انما يتحقق تأثيره لما هو على شاكلته من العقل الإنساني.

فكما قرر الفارابي ان العقل الفعال مختص بكمالات الإنسان العقلية، فهو يمنح الإنسان قوة ومبدءاً يمكنه من ان يسعى من تلقاء نفسه إلى سائر ما يبقى له من الكمالات¹.

وعليه لما كان الإنسان مرتبطاً بألوهة العقل الفعال؛ لذا تتعين حركته الكمالية بالاتصال بهذا العقل الكلي، بل والاتحاد به. فالإدراك انما يكون لما هو شبيه له كما يقول الفلاسفة من أمثال ابن سينا، ومن ثم فإن علاقة الاتصال تكون بين المتشابهين، أو انها تقضي إلى حالة الاتحاد التي هي أعظم وأشد من حالة الشبه؛ كالذي انتهى إليه

¹ السياسة المدنية، ص71-73.

صدر المتألهين¹. لذا فالاتصال، أو الإتحاد بالعقل الفعال، هو ميزة كل من الفيلسوف والنبى، كما سنرى.

وبحسب الرؤية الفلسفية، فإن حقيقة النبوة تتمثل في نفس جامعة لعوالم ثلاثة من العلوم الكمالية، هي: قوى الإحساس، والتخيل، والتعقل. وقد قُدِّر أن يكون للنبى عقل مستفاد يتصل بالعقل الفعال². واقتضى هذا التقدير أن يتساوى النبى والفيلسوف في الاتصال وكسب المعرفة. فكلاهما يتصل بالعقل الفعال المتمثل من الناحية الدينية بجبريل، وهو يمتلك أفضلية كمالية باعتباره يمثل مصدراً للمعلومات النبوية وغير النبوية على السواء. والتفاضل وفقاً لهذه الرؤية إنما يكون بحسب الرتبة الوجودية، وليس من حيث القيم المعيارية أو الأخلاقية، خلافاً لما تذهب إليه بعض اتجاهات النظام المعيارى.

وما يميز القوى الثلاث بعضها عن بعض هو أن القوة الأولى (العقلية) تُمكن النبى من إدراك الحد الأول دفعة واحدة؛ إذ ينتقل من المعقولات الأولى إلى المعقولات الثانية في أقصر الأزمنة، لشدة اتصاله بالعقل الفعال. ذلك لأن العقل الفعال يفيض على نفس النبى بالعلوم، فتصبح هذه النفس عقلاً مستفاداً أدنى رتبة من العقل الفعال؛ باعتباره علّتها.

أما القوة الثانية (التخيل) أو الحس الباطنى، فهي تحاكي القوة الأولى وتكون مثلاً لها وفقاً لمنطق السنخية، إذ تقوم بتصوير العلوم العقلية بأمثلة محسوسة ومسموعة من الكلام، بحيث يتمثل للنبى ما يعلمه من نفسه فيراه ويسمعه، فيرى في نفسه صوراً نورانية هي الملائكة، ويسمع أصواتاً هي كلام الله أو وحيه، وهي من جنس ما يحصل للبعض الذين يمارسون الرياضات الروحية، ومن جنس ما يحصل لبعض المجانين، وكذلك من جنس ما يحصل للنائم في منامه، حتى عُذَّ النوم جزءاً من أجزاء النبوة³. أو كما قال ابن سينا: «إن الرؤيا الصادقة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة»⁴. وخاصية هذه القوة في النبوة هي للدلالة على المغيبات والانداز.

في حين إن القوة الثالثة (الحسية) تتيح لنفس النبى تغيير الطبيعة، والتأثير في مادة العالم، كما تؤثر النفس في بدنها، ومن خلال ذلك تحدث الخوارق والمعجزات، بالتأثير في هيولى العالم بإزالة صورة وإيجاد صورة أخرى، كإن تؤثر في استحالة الهواء غيماً ومن ثم مطراً. لذلك صرح الفلاسفة بأنه قد ثبت في الإلهيات أن الهيولى مطيعة للنفس ومتأثرة بها، وأن هذه الصور تتعاقب عليها من آثار النفوس الفلكية، وأن النفس الإنسانية من جوهر تلك النفوس وشديدة الشبه بها. وهذا ما يبرر تأثير

¹ غلام حسين ابراهيمى دينانى: قواعد فلسفى در فلسفه اسلامى، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگى، طهران، الطبعة الثانية، 1366 هـ.ش، ج2، ص330-332.

² المبدأ والمعاد لابن سينا، ص116-120 61-01. والشواهد الربوبية، ص340-344 443. ومقاصد الفلاسفة، ص380-381.

³ مفاتيح الغيب، ص118.

⁴ رسالة الفعل والانفعال، ضمن رسائل الشيخ الرئيس ابن سينا، انتشارات بيدار، قم، ص223.

النفس الإنسانية في هيولى العالم، وإن كان غالب تأثيرها على بدنها الخاص، لكن يمكنها أن تؤثر على سائر الأبدان كما يحصل في إصابة العين مثلاً¹.

هذه قوى النبوة الثلاث التي اعتقد الفلاسفة أنها قد تجتمع في فرد واحد كما هو الحال مع النبي، وقد لا تجتمع وتتفرق، وهو الغالب في الناس².

فبالنسبة إلى القوة الأخيرة (الحسية) يلاحظ أن لأغلب النفوس قدرة في تأثيرها على أبدانها من خلال الأوهام، فتحصل التغييرات من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاحمرار وغيرها. فهذه التغييرات في البدن هي نتاج تصور الإنسان وخيالاته. لكن للنبي قدرة على تغيير العالم الخارجي، بفعل ما يكسبه من تصورات نفسية، مما يفسر معاجز الأنبياء الخارقة. وهذه القوة يشارك بها الأولياء في كراماتهم، ومثل ذلك ما يحصل لذوي العيون المؤثرة³.

وبالنسبة إلى القوة الثانية (المتخيلة)، وهي مرتبة وسطى بين الإدراكين العقلي والحسي، فالملاحظ أن ما يحصل من إلهام للناس بما سيكون في المستقبل كالتنبؤ في المنام، أو ما يسمى بالرؤيا، إنما هو وظيفة يقترب بها الإنسان من مرتبة النبوة. والفارق هنا بين الناس والأنبياء هو أن إلهام الناس يحدث في المنام، أما إلهام الأنبياء فيحدث في المنام واليقظة عبر الاتصال بسطوع العقل الفعال وإشراقه على النفس بالمعقولات، إذ يكتسب النبي الصور ويتخيل المعقولات ويصورها في الحس المشترك بأعظم ما يكون. وعليه كان العقل الفعال أشرف من نفس النبي وغيره من النفوس البشرية باعتباره علة وهي معلولة⁴. أما نفوس الناس فإنها لا تتصل بالعقل الفعال وإنما تتصل بنفوس الأجرام السماوية التي تعلم بكل ما يجري في عالما الأرضي⁵.

تبقى القوة الأولى الموصوفة بالقدسية، فخاصيتها أنها تمكّن غالبية الناس من معرفة الاستنباطات وترتيب النتائج حدساً بلا تفكير، كمن ينظر إلى حدوث الحركة فيدرك مباشرة بأن الحادث لا بد له من سبب⁶.

وقد تجتمع هذه القوى الثلاث بصورة كاملة لدى الفيلسوف⁷. وبنظر البعض أنها تجتمع عند العارفين الأولياء على وجه التابعين للأنبياء⁸. لكن في جميع الأحوال أن ذلك لا يجعل وجود فارق هام أو نوعي بين الأنبياء والفلاسفة تبعاً للرؤية الفلسفية، أو بينهم وبين العرفاء تبعاً للرؤية العرفانية. الأمر الذي يبرر الاعتقاد باستغناء الفلاسفة

¹ مقاصد الفلاسفة، ص 380-381.

² المبدأ والمعاد لابن سينا، ص 116. وكذا: مقاصد الفلاسفة، ص 383.

³ المبدأ والمعاد لابن سينا، ص 120. ومقاصد الفلاسفة، ص 380-381.

⁴ رسالة في معنى الزيادة وكيفية تأثيرها، ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، ص 47.

⁵ المبدأ والمعاد لابن سينا، ص 119 و 117.

⁶ مقاصد الفلاسفة، ص 382.

⁷ الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتحقيق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1959م، ص 101.

⁸ الشواهد الربوبية، ص 344.

والعرفاء عن النبوة خلافاً لغيرهم من الناس، بدعوى التمكن من الاتصال والاتحاد بالعقل المفارق (جبريل) ومن ثم الكشف عن الحقيقة وتحصيل السعادة التي يدعو اليهما الأنبياء بحق.

وتبعاً للرؤية الفلسفية، لو قمنا بمقارنة بين الفيلسوف والنبي، سنرى انهما يشتركان بالقوة الأولى العقلية، ويكون أحدهما في المرتبة التي يكون فيها الآخر، حيث ان نفسيهما تضاهيان العقل الفعال، وإن كانتا أقل منه شرفاً في العلم والرتبة، فهو علة وهما معلولان، والعلة أشرف من المعلول. لكن الفارق بينهما، كما حدده ابن سينا، هو ان النبوة ظاهرة فطرية، في حين إن الفلسفة مكتسبة¹.

أما لو قمنا بمقارنة بين حقيقة الفلسفة وحقيقة النبوة، فسنرى ان الأمر مختلف تماماً. إذ تصبح المقارنة بين القوتين العقلية والتخيلية، فالقوة الأولى تمثل الفلسفة، فيما تمثل الأخيرة النبوة. وبالتالي جاز اعتبار تفوق الأولى على نظيرتها في العلم والرتبة رغم ما بينهما من مساوكة. فالمقرر ان النبوة من سنخ الفلسفة لكونها تعبر عن المضامين المجردة للأخيرة بالمحاكاة والتصورات التشبيهية.

وبعبارة أخرى، تتقوم الفلسفة بقوة العقل القدسية، والنبوة بقوة التخيل، وإن بينهما رابطة من المساوكة المعرفية، حيث تتصف الأخيرة بمحاكاتها وحاجتها للأولى. إذ تعمل الأولى على إبراز الحقائق بالصور العقلية الكلية، فيما تقوم الثانية بتخيل هذه الصور لتعبر عنها بالرموز والأمثال والتشبيهات. وقد تبلغ النبوة أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة، إذ بها يستقبل الإنسان في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها من المحسوسات، كما يستقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، فيراها كخيالات ذهنية. لكن مهما بلغت النبوة من الكمال فهي لا تبلغ مرتبة العقل والتجرد².

مع هذا لا بد من الأخذ بعين الاعتبار ان الرؤية الفلسفية تعتبر الأنبياء فلاسفة أيضاً، أي ان كل نبي فيلسوف بالضرورة، لكونه يكسب المعقولات المجردة عن العقل الفعال. وبالتالي فإن للنبي بعدين لاختلاف المقامات، أحدهما كفيلسوف يستقبل استفاضة المجردات عن العقل الفعال، والآخر كنبي يحاكي الفيلسوف بمحاكاة قوته الخيالية لقوته العقلية. وكما يصف الفارابي النبي بأنه يكتسب النبوة والفلسفة عن طريق ما يفيضه الله تعالى إلى عقله المنفعل بتوسط العقل الفعال، حيث يستمد منه المعلومات عبر العقل المستفاد، ثم يتحول ذلك إلى قوته المتخيلة، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً تام التعقل، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون، ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات. وهذه المرتبة هي أكمل مراتب

¹ اذ يقول ابن سينا: «اعلم ان النفوس البشرية تتفاوت بالعلم والشرف والكمال، فإنه ربما ظهرت نفس من النفوس في هذا العالم، نبوية كانت أو غيرها، وبلغت الكمال في العلم والاعمال بالفطرة أو بالاكْتِسَاب حتى تصير مضاهية للعقل الفعال وإن كانت دونه في الشرف والعلم والرتبة العقلية، لأنه علة وهي معلولة، والعلة أشرف من المعلول» (رسالة في معنى الزيادة وكيفية تأثيرها، ص 46-47).

² آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 94.

الإنسانية، بل وأعلى درجات السعادة. إذ تصبح نفس النبي «كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذي قلنا»¹.

وعليه فالنبي كفيلسوف هو أعظم منه نبياً يوحى إليه. كذلك فكمال النبي أعظم من كمال الفيلسوف الصرف، باعتبار أن الأول يحمل كمالين؛ الفلسفة والنبوة، أو أنه يجمع بين البرهان المفيد لليقين والتخيّل المفيد للاقتناع.

وقديماً قال جابر بن حيان الكوفي: «أن الشرع الأول إنما هو للفلاسفة فقط، إذ كان أكثر الفلاسفة أنبياء؛ كنوح وإدريس وفيثاغورس وطاليس القديم، وعلى مثل ذلك إلى الاسكندر»².

لكن نتساءل: إذا كان كل نبي فيلسوفاً، فهل يجوز العكس، فيصبح من الممكن أن يكون الفيلسوف نبياً؟

لا شك أن اتجاه الفارابي يتقبل ذلك ولا يرى فيه مانعاً. فعلى رأيه أنه يجوز للإنسان بلوغ مرحلة النبوة من خلال الاتصال بالعقل الفعال، بالطرق الإرادية والفكرية والبدنية³، حيث تبلغ القوة المتخيلة عنده نهاية الكمال⁴.

لكن بحسب وجهة نظر ابن رشد، فإن المسألة تختلف، إذ يُصرّح بوضوح أن كل نبي هو فيلسوف من دون عكس⁵. ولا شك أن اتجاه الفارابي أقرب إلى الروح الفلسفية وأكثر اتساقاً معها، مقارنة برؤية ابن رشد.

وربما يكون الموقف الأكثر اتساقاً ومنطقية هو الإقرار بضرورة أن يكون الفيلسوف نبياً، وذلك تبعاً لمبدأ الترقّي الوجودي، حيث لا يمكن بلوغ مرتبة كمالية عليا ما لم يسبق ذلك الأدنى رتبة منها. فالإنسان وفق هذا المسار، لا يمكنه أن ينال قوة العقل القدسية إلا إذا حقق أولاً كمال مرتبة القوة المتخيلة، فكل إدراك ضرب من الوجود، وبالتالي لا يمكن أن يصبح فيلسوفاً قبل أن يمرّ بمقام النبوة.

وبعبارة أخرى، نحن إزاء تدرّج في المقامات، حيث مقام الفلسفة أرفع من مقام النبوة، ولا سبيل إلى تحقّق الأول إلا بعبور قنطرة الثاني، وإلا كان ذلك قفراً غير مشروع في سلّم الوجود، مما لا يتفق مع المنطق الوجودي.

بل أكثر من ذلك، لا مناص من أن يكون كل فيلسوف نبياً من غير عكس. فالنبي، وإن بلغ كمال القوة المتخيلة، إلا أنه ليس من المعلوم أن يحظى بكمال القوة العقلية (البرهانية)، وبالتالي جاز أن لا يكون فيلسوفاً وفاقاً مع المنطق الوجودي.

¹ آراء أهل المدينة الفاضلة، ص104.

² زكي نجيب محمود: جابر بن حيان، مكتبة مصر، ص234.

³ آراء أهل المدينة الفاضلة، ص85.

⁴ المصدر السابق، ص94.

⁵ تهافت التهافت، ص86.

ويبدو أن الفلاسفة المسلمين تقصدوا إخفاء هذا اللزوم لاعتبارات التقية، كي لا يظهر لدى الآخرين أنهم يجعلون الفلاسفة أعظم من الأنبياء بإطلاق.

من وجهة نظر الفلاسفة، تُعتبر مهمة الفيلسوف أعظم من مهمة النبي. فبينما يتعامل النبي مع الظاهر، يتعامل الفيلسوف مع الباطن. وبينما يقتصر دور النبي على الإقناع، يتخذ الفيلسوف دور البرهان والكشف عن الحقيقة. وإنه إذا كان النبي يأتي بالشرعية كتنزيل إلهي، فإن الفيلسوف يقوم بدور القيوم الذي يوضح حقائق ما يأتي به النبي.

وحيث أن النبي والفيلسوف يتصلان بالعقل الفعال (جبريل)، فإن كليهما يستفيد من هذا الاتصال في اكتساب العلم الإلهي الكلي. فالنبي والفيلسوف يتلقيان الوحي عبر العقل الفعال، وبالتالي لهما معاً نفس الأهلية في تغيير الشرائع وتوجيهها¹.

والأمر لا يقتصر على ذلك، إذ المقرر لدى الفلاسفة أن الإنسان في قربه من العقل الفعال يتحول إلى كائن إلهي، فيصبح عقلاً ومعقولاً بذاته²، ومن ثم حاملاً لصفة العلم الإلهي التي تُعنى بايجاد الممكنات وخلق العوالم والأكوان.

لكن هل يعني هذا أن الفلاسفة والأنبياء يمتلكون العلم الإلهي بكل شيء، وبالتالي القدرة على خلق الأشياء والتأثير في الكون؟

لا شك أن ما يتمخض عن الموقف الفلسفي هو خلع صفة الألوهة في العلم والتكوين على كل من الفلاسفة والأنبياء. حيث يعتبر كل من النبي والفيلسوف حاملاً للسلطة التي تستخلف سلطة الحق الإلهية أو سلطة المفارقات السماوية.

خصوصاً وأن الرؤية الفلسفية تشير أحياناً إلى أن غرض الفيلسوف ليس مجرد الاتصال بالعقل الفعال، بل الإتحاد به، فيكون هو هو، حيث يصبح العقل نفسه، ويعبر عن كل شيء، وهي السعادة القصوى بالنسبة إلى الفيلسوف.

فالفلاسفة يذهبون إلى أن غاية الحكيم هي أن يتجلى لعقله كل الكون ويتشبه بالإله الحق³.

وقيل أن هذا القول هو جوهر ما بلغه فلاسفة الإسلام عن الرأي الرواقي القديم¹. وهو في جميع الأحوال يمثل عين الرؤية الفلسفية التي يدعو لها فلاسفة النظام الوجودي.

¹ السياسة المدنية، طبعة انتشارات الزهراء، ص79-81.

² المصدر السابق، ص36.

³ عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، عرض وتعريف حسين جمعة، دار دانية للنشر، الطبعة الأولى، 1990م، ص152.

فابن باجة - مثلاً - يرى الفيلسوف تام العقل وينظر إلى كل شيء بعين هذا العقل، فيرى العقل في كل شيء ويصير هو إياه². وبهذا تجاوز ابن باجة من سبقه من الفلاسفة، مثلما أشار إلى ذلك بنفسه³.

وكذا هو الحال فيما قرره ابن رشد من قبول الإتحاد على شرط ان يكون ذلك قائماً على التعليم الكسبي، تمييزاً له عن الإتحاد المدعى من قبل الصوفية⁴. فاتحاد النفس بالعقل الفعال، يجعلها تكون هي هو، وهو هي، فإن النفس تبلغ بذلك درجة تكون جميع الموجودات فيها أجزاء ذاتها، وتسري قوتها في كل شيء، كما يصبح وجودها غاية كل شيء من المخلوقات⁵.

تلك هي الرؤية الفلسفية التي تجعل من النبي أو الفيلسوف في إتحاده بالعقل الفعال عبارة عن إله ينطوي علمه على كل شيء، وانه يصبح مصدر قيام وتكوين كل شيء، وكذا هو غاية كل شيء. وسنجد ان لهذه الرؤية شاكلتها المعمقة لدى نظيرتها العرفانية.

الرؤية العرفانية وحقيقة النبوة

نجد في الرؤية العرفانية صورتين مختلفتين بعض الشيء عن حقيقة النبوة، أحدهما مقتبسة عن الموقف الفلسفي، حيث فيها يؤخذ بتلك القوى الثلاث التي استند إليها الفلاسفة، واضفي عليها صبغة عرفانية. أما الأخرى فإنها لا تلتزم بهذه القوى، وانما تؤسس لنفسها مفهوماً مستقلاً عن النبوة، وإن كانت لا تبتعد كثيراً عن الصورة الأولى. واستعراض الصورتين سيكون كالآتي:

الرؤية الأولى

حول الصورة الأولى ذهب صدر المتألهين إلى ان الإنسان مكون من عوالم ثلاثة تعطي قوى معرفية ثلاث هي تلك التي تحدت عنها الفلاسفة، أي القوة العقلية والخيالية والحسية. فالإنسان يتصرف بكل من هذه القوى في عالم من العوالم الثلاثة: الدنيا، والآخرة، وعالم الوحدة والربوبية الذي يفوقهما. والإنسان بحسب غلبة كل نشأة يدخل في عالم من هذه العوالم. فمن حيث حسّه هو من جملة الدنيا وضمن جنس الحيوانات، ومن حيث نفسه هو من جملة الملكوت الأسفل، أما من حيث روحه فهو

¹ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص85.

² رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجة، ص167-168.

³ رسالة الوداع، المصدر السابق، ص114 و143.

⁴ ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، مقدمة احمد فؤاد الاهواني، ص95.

⁵ مفاتيح الغيب، ص586.

من جملة الملكوت الأعلى، والغالب في الناس هو النشأة الحسية الدنيوية. لكن حيث ان كل إدراك هو ضرب من الوجود، لذا فكمال كل واحد من هذه القوى يوجب التصرف في عالم من تلك العوالم بحسب المناسبة والسخية.

ويمتاز النبي بأن فيه تكتمل هذه القوى وتشتد جميعاً. فبالقوة العاقلة يتصل بالقدسين ويجاور المقربين وينخرط في سلوكهم، بل ويفوق عليهم عند اتصاله بالحق وفنائته عن الخلق واندكاك جبل إنيتته، كما أخبر النبي (ص) عن نفسه في قوله: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل». وبقوة التخيل المصورة فإنه يشاهد الاشباح المثالية والأشخاص الغيبية، وكذا يتلقى الأخبار الجزئية منهم ويطلع على الحوادث الماضية والآتية. أما بقوة الاحساس فإنه يتسلط بها على الأفراد البشرية وتتفعل عنها المواد وتخضع له القوى والطبائع الجرمانية خضوع السافل للعالي، فلها قدرة تحريكية تؤثر في هيولى العالم لتزيل صورة أو تلبس أخرى. فمثلاً انها تحيل الهواء إلى الغيم، وتحدث الأمطار، وتسبب الطوفان، وتهلك الأمم وتشفي المرضى وتروي العطشى وتخضع الحيوانات. وتفسير هذه الأمور هو ان الأجسام لما كانت عبارة عن ظلال وعكوس مطاعة لما فوقها من المجردات، فإن النفس كلما ازدادت تجرداً وتشبهاً بتلك المبادئ القصوى فإنها تزداد قوة وتأثيراً في ما دونها من الأجسام، لهذا تتصاع لها هذه الأخيرة، ومنه نفهم كيف تؤثر نفوسنا على أجسامنا الخاصة، وعند اشتداد القوة النفسية الحساسة فإنه يمكنها ان تؤثر على الغير، كالذي يحدث في المعجزات والكرامات وغيرها.

هكذا فإن جوهر النبوة جامع للنشآت الثلاث، وان النبي يعلم بالقوة العقلية كالملائكة، ويخبر بالقوة النفسية كالأفلاك، كما انه يحكم بالقوة الحسية كالملوك.

وحيث ان العوالم الثلاثة المذكورة متطابقة ومتحاكية بحسب منطق السخية، لذا فإن كل ما يدركه الإنسان من عالم العقل له حكاية منه في عالم الاشباح الباطنية، فالصورة المحاكية للجوهر العقلي هي نفس الملك الذي يراه النبي والولي. اما النبي بما هو نبي فإنه يدرك الأمر عن طريق الحكاية والصورة. وأما الولي فيما هو ولي يدرك الأمر عن طريق التجرد الصرف، وهو ذات التجرد العقلي، وبالتالي فإن الولاية العرفانية تكون أفضل أجزاء النبوة¹. ويظل ان مجموع هذه القوى هي من خصوصيات الأنبياء، أما آحادها فهي مما يتحقق لدى غير الأنبياء، فالأولى تتحقق لدى الأولياء والحكماء، وضرب من الخاصية الثانية يوجد في أهل الكهانة والرهبنة، أما الثالثة فقد تكون في الملوك ذوي الهمة وشدة البأس².

وهنا نجد نفس محاكاة الفلاسفة في تصورهم لحقيقة النبوة، سوى اضافة الصبغة العرفانية عليها بدل الصبغة الفلسفية، مع بعض التعديل كما تقتضيه الطريقة العرفانية، وبالذات فيما يتعلق بموقفها من القوة العقلية في النبوة، إذ منحتها دوراً

¹ تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج8، ص335-339. وج7، ص135.

² المصدر السابق، ج7، ص134.

يفوق ذلك الذي قدّمه لها الفلاسفة. فكما عرفنا ان هؤلاء قدروا لهذه القوة حالة اتصال بالعقل الفعال، أو حتى الإتحاد به كأقصى حد ممكن، بينما في الصورة العرفانية تجاوز الأمر ذلك الحال ليصل إلى حالة الإتحاد والفناء بالذات الإلهية. وتظل سائر الآراء هي نفسها، بما في ذلك حالة التساوق في علاقة النبوة بكل من العرفان والفلسفة تبعاً للرؤيتين. فالنبوة تحمل في ذاتها تلك القوة القدسية العقلية، والتي هي لدى الفلاسفة عبارة عن حقيقة الفلسفة، ولدى العرفاء عبارة عن حقيقة العرفان، فيكون النبي بنظر أولئك فيلسوفاً، وبنظر هؤلاء عارفاً. كما يظل الجزء الأفضل في النبي كونه فيلسوفاً هناك، وعارفاً هنا.

لكن تظل هذه الرؤية لا تمثل الموقف الغالب للعرفاء من حقيقة النبوة، فهي حالة توفيقية إشراقية تسعى إليها صدر المتألهين في بعض كتبه، لكنه لم يتوقف عندها كما سنرى.

الرؤية الثانية

إن النبوة عند العرفاء، كما يروي العارف حيدر الأملي نقلاً عن الغزالي، هي «قبول النفس القدسي حقايق المعلومات والمعقولات عن الله تعالى بواسطة جوهر العقل الأول المسمى جبريل تارة وبروح القدس أخرى، والرسالة تبليغ تلك المعلومات»¹.

وهنا نواجه ذات الإشكالية التي ظهرت في الفهم الفلسفي للنبوة، والمتمثلة في تصورهما لاستقبال النفس النبوية للمعلومات من العقل الكلي المفارق. غير أن الفارق يكمن في موقع جبريل داخل سلسلة العقول، فبينما يمثل عند الفلاسفة العقل الفعال الأخير ضمن سلسلة المفارقات العقلية؛ فإن جبريل في التصور العرفاني يُعد العقل الأول في هذه السلسلة.

ومع ذلك، لم يكتفِ الأملي بالتحديد السابق، بل ذهب أبعد من ذلك حين قدّم تصوراً مزدوجاً لفلسفة النبوة من خلال فهمين اثنين، أحدهما أكمل من الآخر، وأطلق عليهما: الطريقة والحقيقة.

فالنبوة بحسب أهل الطريقة، كما رأى القيصري تبعاً لابن عربي، هي مظهر عدل لحقيقة الأسماء والصفات. فالله تعالى له ظاهر وباطن؛ والباطن يشتمل على الوحدة الحقيقية للغيب المطلق، والكثرة العلمية أو حضرة الأعيان الثابتة. أما الظاهر فهو مكتنف على الدوام بالكثرة، لأن ظهور الأسماء والصفات بخصوصيتها الموجبة لتعددتها؛ لا يتحقق إلا ان يكون لكل منها صورة مخصوصة، وبالتالي يلزم التكثر. وحيث ان كلاً منها يطلب ظهوره وسلطنته وأحكامه، فإنه يحصل النزاع والتخاصم

¹ أسرار الشريعة، ص90. وجامع الأسرار، ص450-451.

في الأعيان الخارجية باحتجاب كل منها عن الإسم الظاهر في غيره. الأمر الذي احتاج فيه إلى مظهر حكم عدل ليحكم بينها، ويحفظ نظام العالم في الدنيا والآخرة، ويحكم بين الأسماء بالعدالة، ويوصل كلاً منها إلى كماله ظاهراً وباطناً. وهذا هو الذي يسميه العرفاء «النبي الحقيقي والقطب الأزلي أولاً وآخرأً وظاهراً وباطناً، وهو الحقيقة المحمدية (ص)». أما النبي الذي يأتي لاحقاً لتجسيد هذا الحكم بين المظاهر، فهو مجرد نائب عن النبي الحقيقي.

إذاً، الأنبياء (ع) هم مظاهر الذات الإلهية من حيث ربوبيتها للمظاهر وعدالتها بينها. فالنبوة مختصة بالظاهر، ويشترك جميعهم في الدعوة والهداية والتصرف بأمر الخلق¹.

هكذا فالنبوة طابع الألوهة، حيث تمارس دوراً تكوينياً منظماً هو أعظم وأعمق من الظاهر الذي تمارسه نبوة الأنبياء المشخصة في الدعوة والانذار والهداية، بل ان هذه الأخيرة ليست سوى مرآة تحاكي الأولى تبعاً لمنطق المناسبة والسنخية. وسنرى ما لهذه الفكرة من تجليات.

أما بحسب أهل الحقيقة، وهو الفهم الأتم والأكمل للنبوة، فإنها عبارة عن الخلافة الإلهية المطلقة، وهي تتعدد بحسب المراتب التي تجسّد تجليات هذه الخلافة.

فالنبوة، في هذا الفهم، ليست مجرد وحي ظرفي، بل هي إنباء حقيقي وذاتي أولي، لا يصدر إلا عن الروح الأعظم، الذي بعثه الله أولاً إلى النفس الكلية، ثم إلى النفس الجزئية، لينبئهم بلسانه العقلي عن الذات الأحدية والصفات الأزلية والأسماء الإلهية والأحكام الجلية والمرادات الجسمانية.

فكل نبي من آدم (ع) إلى محمد (ص) هو مظهر من مظاهر نبوة الروح الأعظم. فنبوته ذاتية دائمة لا تنقطع. إذ حقيقته هي حقيقة الروح الأعظم، وصورته هي صور تلك التي ظهرت فيها الحقيقة بجميع أسمائها وصفاتها، وسائر الأنبياء مظاهرها ببعض الأسماء والصفات، حيث تجلت في كل مظهر بصفة من صفاتها وإسم من أسمائها، إلى ان تجلت في المظهر المحمدي بذاتها وجميع صفاتها وختمت به النبوة، وكان الرسول (ص) سابقاً على جميع الأنبياء من حيث الحقيقة، ومتأخراً عنهم من حيث الصورة².

وبعبارة أخرى، إن وجود الأنبياء والأولياء وصورهم الظاهرة متأسس على الحقيقة المحمدية. إذ تتجلى هذه الحقيقة في صور جميع الأنبياء، بما في ذلك الصورة الجسمانية للنبي محمد (ص)، ثم في صور الأئمة والأولياء من بعده، حيث يستقون علومهم - جميعاً - من تلك الحقيقة.

¹ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص124. وأسرار الشريعة، ص92-93. وجامع الأسرار، ص391-392.

² أسرار الشريعة، ص93-94.

وقد أقرّ العرفاء بأن علومهم ومبلغ كمالهم لا يتحقق إلا من خلال الروح المحمدية، فهي الأصل في الفيض المعرفي والعرفاني الذي يتلقونه.

وقد عبّر صدر المتألهين عن هذا المعنى بوضوح، حين اعتبر أن نفوس هؤلاء الكاملين تتحول إلى عقول بالفعل، وأن العقل بالفعل هو الوجود الحقيقي بعينه، والحياة الأخروية في صورتها العقلية. فالنبي، بروحه المقدسة، هو سبب وجوداتهم الحقيقية، ومبدأ كمالاتهم العرفانية، ومنشأ فيضان الكمالين: الأولي الأقدس والثانوي المقدس. فهو الوسيط بينهم وبين الحق، ومبدأ فطرتهم في سلسلة الافتقار النزولي، كما أنه المرجع الأسمى في تحقق كمالاتهم ضمن سلسلة الارتقاء الصعود.

لكن الملفت للنظر ان صدر المتألهين استعان ببعض الآيات ليدل بها عبر التأويل على هذا الحال من طبيعة الصلة الوجودية بين العرفاء والروح المحمدية. إذ جاء في قوله تعالى: ﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض﴾¹، حيث اعتبر أن (المؤمنين) في هذه الآية هم العارفون، وأن النبي محمداً (ص) هو الأب الحقيقي لهم، ومن ثم كانت أزواجه أمهاتهم، مراعاة لحقيقة هذه الأبوة. وهذه الأبوة، كما فسرهما، ليست على نحو العلاقة النسبية الظاهرة، بل هي بمعنى العلية، أي أن النبي (ص) علة وجودهم الحقيقي، والعلة أولى بالمعلول من المعلول نفسه، إذ إن الشيء في نسبته إلى علته واجب الوجود، في حين نسبته إلى نفسه ممكن الوجود. فلو لم يكن روح النبي (ص) هو العلة في وجوداتهم الحقيقية؛ لما كان أولى بهم من أنفسهم، تبعاً لمنطوق الآية².

هذا على الرغم من ان القياس الذي لجأ إليه هذا العارف في تأويل الآية غير صحيح، حيث إعتبر النبي أباً حقيقياً للمؤمنين مثلما دلل على ذلك بامومة أزواجه، وهو ما لا يتفق مع النص القرآني الذي ينفي أبوة النبي لهم، كما في قوله تعالى: ﴿ما كان محمد أباً أحد من رجالكم﴾³.

وإذا قيل ان الآية الأخيرة لا تتحدث عن الأبوة الحقيقية، قلنا فهل كانت الآية الأولى المستدل بها تتحدث عن شيء يتعلق بتلك الابوة أو الامومة الحقيقية، أو الأولوية التكوينية من علاقة العلية؟!

وتكتمل الصورة في رسم معالم النبوة، فتصبح حقيقتها ليست تلك التي قيل بأنها تأخذ العلم عن العقل الأول جبريل، فهي في هذه الحالة أعظم من العقل الأول. وكما سنرى ان هذا العقل في منظور الأملي يكون وزيراً للنبوة أو الروح الأعظم. لذا فالأخير هو ذلك المسمى بالصادر الأول أو الوجود المنبسط الذي تتقوم به كل الخلائق والكائنات، ويكون العقل الأول على رأسها. وبالتالي تصبح للنبوة خصوصية

¹ الاحزاب/ 6.

² تفسير صدر المتألهين، ج4، ص135-136.

³ الاحزاب/ 40.

الانبساط والخلافة المطلقة التي يتأسس عليها خلق الأشياء وتكوينها، ومن ثم فهي نبوة تكوينية قبل ان تكون قيمية معيارية تمارس دور الهداية والانداز.

وللنبوة في هذا المعنى مظاهر تتفاوت تكاملاً بحسب منطق السنخية، وما محمد خاتم الأنبياء إلا رسول جاء على سنخ نبوة محمد الأول الذي سبق جميع الأنبياء، بل والخلق أجمعين.

تلك هي نبوة العقل الأول التكوينية والتي سيتم اجلاء فهمها عند ربطها بقضية الولاية، حيث تصبح النبوة والولاية العرفانية تعبران عن حقيقة واحدة ذات وجهين ظاهر وباطن. فمن حيث الظاهر هي نبوة، أما من حيث الباطن فهي ولاية.

وثمة تناظر واضح بين هذه الرؤية وبين التصور الفلسفي. فكما أن الفلسفة تمثل باطن النبوة، والنبوة ظاهرها؛ كذلك تُعدّ الولاية العرفانية باطن النبوة، والنبوة ظاهرها. وبهذا المنطق يتقدّم الفلاسفة على الأنبياء بالفضل بحسب منزلة الفلسفة من النبوة، وكذا الحال ذاته في تقدم العرفاء على الأنبياء بالفضل بحسب منزلة الولاية من النبوة.

الحقيقة المحمدية والولاية التكوينية

قدّر العرفاء للنبي محمد حقيقة عليا مجردة لها صفة الولاية التكوينية، وتتمثل فيما يُعرف بالإنسان الكامل، والذي اعتبروه سبب ايجاد العالم وبقائه أزلاً وأبداً، دنيا وآخره¹.

فالولاية التكوينية هي تلك السلطنة التي تعمل على خلق وتكوين العالم بكافة شؤونه ومظاهره. وهي بهذا المعنى تنوب عن الحق وتتوسط بينه وبين الخلق، وهي التي يعبر عنها الفلاسفة بالعقل الأول، أو الصادر والمتعين الأول²، حيث انه من جهة العلم جامع لكل شيء، ومن جهة الفعل تقوم به السماوات والأرض وما بينهما. فهو يسري في كل شيء، ويمد الحياة لكل شيء، لذلك يُسمى (الإله الصانع) تمييزاً له عن (الإله المتعال).

¹ تفسير صدر المتألهين، مصدر سابق، ج5، ص120.

² لدى بعض العرفاء ان التعيين الأول يتمثل في مقام الأحدية، وان التعيين الثاني هو مقام الواحدية (الخميني: تعليقات على مصباح الإنس، ص226). لكن لدى الأملي ان البحث عن المتعين الأول تارة يكون قبل أول كثرة وأخرى عندها. إذ يرى ان أول تعين تعينت به الذات قبل أول كثرة فرضت في الوجود هو علمه بذاته، لأنه اذا صار عالماً بذاته صارت ذاته معلومة له، وكل معلوم لا بد ان يكون معيناً، فيكون أول تعينه علمه بذاته، بالتالي لا بد ان يكون هذا العلم واسطة بينهما اي بين الله من حيث هو عالم وبين ذاته من حيث هي معلومة، فتحصل ثلاثة اعتبارات، هي اعتبارات العلم والعالم والمعلوم، وهذا عين الكثرة. إذاً ان علمه بذاته هو سبب تعينه، كما انه سبب تعين كل واحد من معلوماته، وهي الأعيان الثابتة، ويكون الله هو الفاعل والقابل حقيقة واعتباراً لا غير. اما من حيث الكثرة الخارجية فإن الحق تعالى تعين أولاً بحقيقة واحدة قابلة للكثرة كلها، وهي المسماة بالتعيين الأول والعقل والروح والإنسان الكبير والحقيقة المحمدية وما إلى ذلك، فهي كالهولي لصور الموجودات كلها (نقد النقود، مصدر سابق، ص685).

من هذا المنطلق، رأى ابن عربي أن الحقيقة المحمدية هي أول التعينات، فهي النور الأول المتجلي عن الذات الإلهية، والذي نشأت منه سائر الكائنات. وهي تمثل صورة الإنسان الكامل، الجامع لكل حقائق الوجود. وهي «الحق ذاته ظاهراً لنفسه في أول تعين من تعيناته في صورة العقل الحاوي لكل شيء. وإذا كان آدم هو الإنسان الظاهر المتعين بالوجود الخارجي في صور افراده، فمحمد هو الإنسان الباطن المتعين في العالم المعقول»¹. وهو إسم الله، أو إسمه الأعظم الذي تحققت به جميع المراتب والنسب والظهورات والتعينات، أو انه مسمى الله الظاهر كأول متعين من تعينات الهوية الغيبية. وهو من حيث كونه متعيناً بحقيقة الإنسان الكامل؛ فإنه مستغرق جميع الذوات الموجودة والنسب العدمية المفقودة والأفعال والأخلاق والنعوت والصفات المذمومة والمحمودة بحيث لا يخرج شيء أصلاً عن محيطه، لكنه غير متكرر بهذه الكثرة، حيث يتعالى عن الظهور بما يناقض الكمالات الإلهية، فإن الله هو «أحدية جمع جميع الكمالات الأسماوية المؤثرة والحقائق الفعالة الوجودية الوجودية لا غير... وأما غير مسمى الله خاصة مما هو مجلى له أو صورة فيه، فإن كان مجلى له فيقع التفاضل بين مجلى ومجلى.. وان كان صورة فيه فالذي يسمى الله هو الذي لتلك الصورة.. ولا يقال هي هو ولا هي غيره»².

وبحسب العرفاء، فإن حقيقة الإنسان هي مظهر لجميع الأسماء الإلهية، فكل مخلوق وموجود سوى الإنسان له حظ من بعض أسمائه دون الكل، أما الإنسان فله كل الأسماء، وهو سبب تعلم الإنسان الأسماء الحسنى كلها دون الملائكة كما في الآية، لأن حقيقة الإنسان مظهر جامع لمظاهر كل الأسماء، خلافاً لغيره من الموجودات، إذ كل واحد منها يعد مظهراً لبعضها. فالملائكة مظهر لأسماء السبوح والقدوس والسلام ونحوها، والشياطين مظهر للمضل والمتكبر والعزیز والجبار وغيرها، والحيوانات مظاهر للسميع والبصير والحي والقدير وما إليها، وكذا ان النار مظهر للقهار، والهواء مظهر للطيف، والماء مظهر للنافع، والأرض للصبور، والأدوية السمية للضار، والدنيا مظهر للأول، والآخرة للآخر، وهكذا³. وبذلك فإن للإنسان حظاً في ان يكون مظهراً لجميع الأسماء الجمالية والجلالية⁴. أو هو «مظهر جميع الأسماء والصفات ومجمع كل الحقائق والآيات، فهو الكتاب الجامع»⁵. وهو المعبر عنه بإسم الله الأعظم الذي يجمع هذه الأسماء على النحو الاجمالي. فهذا الإسم هو صورة الإنسان الكامل أو مظهره، وهو نفس حقيقة النبي الأكرم، فالله هو إسم للذات الإلهية باعتبار جامعيتها لجميع النعوت الكمالية، وصورته الإنسان الكامل، وأشير إليه بقول النبي: «أوتيت جوامع الكلم»، فهو روح العالم وخليفة الرحمن⁶.

¹ الفصوص والتعليقات عليه، ج2، ص320 و321 و323.

² شرح الفصوص، ص341-342.

³ أسرار الآيات، ص42. وجامع الأسرار، ص134-135.

⁴ الطالقاني: أصل الأصول، ص78.

⁵ إيقاظ النائم، ص51.

⁶ مثلما ان إسم الله الأعظم يجمع جميع الأسماء الحسنى، فإن صدر المتألهين اعتبر اسمي الحي والقيوم شاملين لجميع تلك الأسماء أيضاً، أي انهما يرادفان إسم الله الأعظم. فقد صرح بصدد قوله تعالى: (الله لا إله الا هو الحي القيوم) البقرة/ 255، بأن الحي القيوم مشتمل على جميع الصفات الكمالية والنعوت الإلهية، لأن اسمه الحي مشتمل على

والإنسان الكامل حيث انه جامع لجميع الأسماء فهو من هذه الناحية يجمع بين الحقيقتين الإلهية والعالم. فقد إعتبر العرفاء ان الإنسان ناشئ على صورة الرحمن تبعاً للحديث النبوي «خلق الله آدم على صورته، أو على صورة الرحمن»¹. وهو الحديث الذي اثبتت الدراسات الحديثة ان له أثراً يهودياً في سفر التكوين. وقد تعمد العرفاء توظيفه في نظريتهم حول الإنسان الكامل. فالإنسان نسخة مختصرة من الحضرة الإلهية، ولذلك خصّه الله بصورته كما في الحديث السابق. فهو صورة الحق تعالى وظهوره وتجليه، في حين يعبر الإنسان الكبير المتمثل في العالم عن الصورة الظاهرة لهذا الإنسان، أو انه مظهر هذا الإنسان. وبالتالي يمكن القول إن العالم هو صورة الحق، أي ان له مناسبة ومشابهة من هذه الناحية مع الحق تعالى.

فالإنسان نسخة من الصورتين الحق والعالم، إذ نشأت صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره، ونشأت صورته الباطنة على صورة الحق تعالى. وان صورته الظاهرة لا تقتصر على الجسمانية فحسب، بل تشمل جميع الخلقة من الجسم والروح والقوى والعقل والمعاني والصفات، وكل ما يصح اطلاق الخليفة الكامل عليه مما هو سوى الله. أما الصورة الباطنة فهي على صورة الحق، حيث ان الإنسان الكامل يحوي جميع الأسماء الإلهية الفعلية الوجودية وجميع نسب الربوبية. فهو: حق واجب الوجود، وحَيّ وعالم وقدير ومتكلم وسميع وبصير، وهكذا جميع الأسماء. لكن لا بذاته، بل بالذات الإلهية، وعلى الوجه الأكمل. فباطن الإنسان على صورة الله وظاهره على صورة العالم وحقيقته². فليس في الكائنات من هو أعظم جمع للوجودات غيره «فهو مجلّى الحق، والحق مجلّى حقائق العالم بروحه الذي هو الإنسان، وأعطى المؤخر لأنه آخر نوع ظهر، فأوليته حق واخريته خلق، فهو الأول من حيث الصورة الإلهية، والآخر من حيث الصورة الكونية، والظاهر بالصورتين، والباطن عن الصورة الكونية بما عنده من الصورة الإلهية»³.

وكما ذكر ابن عربي ان الرقائق المجتمعة في الإنسان هي كل من العالم والحق، فأدم من العالم ومن الحق بمنزلة بنيه منه، إذ كانت فيه رقيقة من كل صورة في العالم تمتد إليه لتحفظ عليه صورته، ورقيقة أيضاً من كل إسم إلهي تمتد إليه لتحفظ عليه مرتبته وخلافته، فهو يتنوع في حالاته تنوع الأسماء الإلهية، ويتقلب في أكوانه تقلب العالم كله، وهو صغير الحجم لطيف الجرم سريع الحركة، فإذا تحرك حرّك جميع العالم، واستدعى بتلك الحركة توجّه الأسماء الإلهية إليه⁴.

جميع الأسماء الذاتية، فيدل على وجوب الوجود ووجوب الايجاب، ومستلزم للإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام، والقيوم باعتبار ان معناه مبالغة في القيام لادامة الموجودات على وجه التمام فهو مشتمل على جميع الأسماء الفعلية كالخالقية والابداع والتكوين والانشاء والاعادة والتقديم والتأخير والارسال والانزال والبعث وغير ذلك من صفات الفعل. وبرأيه انه اذا تجلّى البارئ على عبد بهاتين الصفتين فإن العبد يصبح من المكاشفين، حيث لا يرى في الوجود الا الحي القيوم، وبالتالي فإن هذين الاسمين عبارة عن الإسم الأعظم لمن تجلّى له (أسرار الآيات، ص42-44).

¹ صحيح البخاري، حديث 5873. ومثله: صحيح مسلم، حديث 2841.

² شرح الفصوص، ص189.

³ الفتوحات المكية، ج2، ص458-459.

⁴ المصدر السابق، ج2، ص237.

هكذا تكون نسخة الإنسان الظاهرة مضاهية للعالم بأسره ، أما نسخته الباطنة فتضاهي الحضرة الإلهية، فهو الكلي على الإطلاق والحقيقة، وهو الحد الفاصل بين الله والعالم باعتباره يمثل صورة الله، والعالم بمثابة المرآة التي تعكس تلك الصورة، وذلك إما أودعه الحق جميع الأسماء وجعله روحاً للعالم، ولهذا فهو يتصف بأنه قابل لجميع الوجودات قديمها وحديثها¹، وهويته معدة من كل شيء؛ لكونه أول الأسباب الفاعلية الكونية نزولاً، وانه يكمل ذاته من كل شيء؛ لكونه آخر الأسباب الغائية الكمالية صعوداً.

فالإنسان الكامل هو نسخة مختصرة جامعة لجميع العوالم الكونية والعقلية وما بينهما، من عرفها فقد عرف الكل، ومن جهلها فقد جهل الكل². لذلك كان الإنسان أكمل الموجودات، فكل ما سواه يعد خلقاً إلا هو فإنه خلق وحق³. فأدم أو الإنسان هو الحق باعتبار ربوبيته للعالم واتصافه بالصفات الإلهية، وهو الخلق باعتبار عبوديته ومربوبيته⁴. ورغم ان الله قد أضله وأخرجه من الجنة الروحانية كما تشير إلى ذلك بعض الآيات، إلا ان هذا لا يقدر في خلافته وربوبيته⁵. فكل إنسان نصيب من الربوبية، وأما الربوبية التامة فهي للإنسان الكامل باعتباره الخليفة وصاحب الولاية التامة، وكذلك فإن له العبودية التامة⁶.

فالخلافة لدى العرفاء لا تصح إلا للإنسان الكامل. فكما ذكر الجندي من ان الله قد خلق آدم على صورة الرحمن، فالعلاقة بينهما علاقة خلافة، حيث لا بد ان يكون الخليفة على صورة مستخلفه وإلا فهو ليس بخليفة، وبعدها اوجد الله العالم على صورة آدم، باعتبار ان العالم صورة تفصيل النشأة الإنسانية، وان الإنسان هو صورة جمعها الأحدية، فالإنسان هو غيب العالم، والعالم شهادته وظاهره، لكون الكثرة والفرقة هي حجاب ظاهر، وان الجمعية الأحدية هي غيب باطن، وبالتالي فالإنسان هو روح العالم وقلبه ولبه وسره الباطن⁷.

هذه هي المشابهة بين ذات الحق والإنسان، وبين هذا الأخير والعالم. حتى ان البعض صرح بأن ذات الحق عبارة عن إنسان إلهي تقليداً لما جاء به افلوطين⁸. كما انها ذاتها تستبطن فكرة الخلافة والولاية. وبالتالي فليس هناك من يمثل هذه الكمالات من المضاهاة والشمول وصفات العلم والخلافة والقدرة على الابداع والخلق والتكوين غير صاحب الكمالات الإنسانية والوجودية المعبر عنه بالحقيقة المحمدية.

¹ نقش الفصوص، من رسائل ابن عربي، جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1948م، ج1، ص1-2. والفصوص والتعليقات عليه، ج1، الفص الأول، ص48-49، والفص الخامس والعشرين، ص199، وج2، ص12 و329.

² مفاتيح الغيب، ص497-498.

³ تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج2، ص11-12.

⁴ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص212.

⁵ المصدر السابق، ج1، ص209.

⁶ المصدر نفسه، ج1، ص4094. كذلك: تعليقات على شرح فصوص الحكم، ص178.

⁷ شرح الفصوص، ص183.

⁸ افلوطين عند العرب، ص146. وعرشيه لصدر المتألهين، ص240 02. وشرح أصول الكافي، كتاب التوحيد، باب النهي عن الجسمية.

وقد كان أكسانوفان (عاش حوالي 500 ق.م) يسخر من مشاكلة الله للإنسان، أو اعتباره صورة مكبرة للأخير، كالذي أشرنا إليه خلال حلقة (نظم التراث).

إذاً، إن فكرة الحقيقة المحمدية نابعة من فكرة الإنسان الكامل الجامع للكل. كذلك فإن فكرة الولاية هي أيضاً تنبع من هذه الفكرة عبر ما استخلفه الحق ليكون خليفة له في التكوين والايجاد.

فمشروعية الولاية تستمد من الخلافة كما صوّرها العارف الأملي، وإن الخلافة هي تلك النيابة عن الله في التكوين والايجاد، وبالتالي فإن للولاية تكويناً هي تلك المسماة بالولاية التكوينية.

فالأملي قد نقل عن الصوفية رأيهم بأن الولاية والسلطنة لا تجوز مباشرة من الذات القديمة من دون واسطة، استناداً إلى بعد المناسبة بين عزة القدم وذلة الحدث، لذا لا بد من أن يولي القديم ما ينوب عنه في التصرف والولاية والحفظ والرعاية، وصفة هذا النائب هي أن له وجهاً في القدم يستمد به من الحق تعالى، ووجهاً في الحدث يمد به الخلق، ومن ثم فقد جعل الله على صورته خليفة يخلف عنه في التصرف، وخلع عليه جميع أسمائه، وسماه إنساناً لإمكان وقوع الإنس بينه وبين الخلق برابطة الجنسية والانسية، كما جعل له بحكم اسميه الظاهر والباطن حقيقة باطنة وصورة ظاهرة ليتمكن بهما من التصرف في الملك والملكوت. وحقيقته الباطنة هي الروح الأعظم، وهو الأمر الذي يستحق به الإنسان الخلافة، والعقل الأول وزيره وترجمانه، والنفس الكلية خازنه وقهرمانه، والطبيعة الكلية عامله. وأما صورته الظاهرة فهي صورة العالم من العرش إلى الفرش وما بينهما من البسائط والمركبات، وهذا هو الإنسان الكبير¹.

مع أنه قد يقال إن اعتبار العقل الأول وزير الروح الأعظم، والذي هو روح النبوة أو حقيقة النبي محمد كما عرفنا، ينافي ما قد سبق أن صرح به الأملي من أن النبوة هي قبول النفس القدسي حقائق المعلومات عن الله تعالى بواسطة العقل الأول. لكن قد يجاب عن ذلك بأن الروح الأعظم، أو روح النبوة، هي غير ما ذكر من النبوة، فالأولى لها دلالة الولاية والخلافة بخلاف الثانية، أي تصبح للنبوة حالتان، إحداها ظاهرة تنفعل عن العقل الأول، أما الأخرى فهي باطنة يُعبّر عنها بالولاية.

كذلك فقد صرح الأملي في محل آخر بأن العقل الأول هو ذاته الروح الأعظم وليس وزيره، وهو المعبر عنه بالخليفة الأعظم والقلم الأعلى والإنسان الكبير وقطب الأقطاب وآدم الحقيقي وما إلى ذلك².

¹ أسرار الشريعة، ص94.

² جامع الأسرار، ص380.

كما نجد ان صدر المتألهين قد عدّ الحقيقة المحمدية هي ذات العقل الأول. فعنده ان محمداً هو أول سلسلة الوجودات الممكنة وآخرها، أو يمثل بداية السلسلة ونهايتها. فعند الاقبال والبداية هو عقل أول، فهو أول الجواهر والعقول، وقائد سلسلة العلل والمعلولات، وفتح باب الرحمة والجود، وواسطة فيض الحق في الوجود. وهو عند الادبار والنهاية عقل آخر؛ هو زبدة العناصر والأصول وخاتم كل نبي ورسول، وثمرة شجرة عالم الأضداد، وسائق العباد إلى منزل الرشاد ودرجة السداد، وهادي الخلق إلى رضوان الله الملك الحق والمعبود المطلق. فهو بالتالي أشرف من كل الممكنات والمخلوقات بما في ذلك الملائكة المقربين¹.

والفارق بين الأملي وصدر المتألهين، هو ان الأملي اعتبر العقل الأول يتمثل في جبريل، وان محمداً يفوقه منزلة ورتبة، والذي إليه يستند في وزارته، رغم انه عدّ النبوة متأثرة بجبريل أو العقل الأول. في حين إن محمداً لدى ملا صدرا عبارة عن نفس العقل الأول، وليس ثمة ما يفوقه سوى الحق تعالى.

لكن لو إعتبرنا ان الصادر الأول هو الوجود المنبسط الذي يكون العقل الأول أعلى مراتبه، وانه يمثل نفس هذا العقل، فيكون له اعتباران: أحدهما يمثل تلك الذات المتقدمة التي ينطوي فيها العالم على نحو الاجمال، والآخر يمثل ذلك الوجود المنبسط الذي يظهر به جميع ما في العالم على نحو التفصيل.. فلو إعتبرنا العقل الأول بهذه الصورة التوجيهية التي قرّبها صدر المتألهين للتوفيق بين المشربين الفلسفي والصوفي²، لكان ما يريده هذا الفيلسوف لا يختلف عما يريده الأملي من النبوة والحقيقة المحمدية والإنسان الكامل.

وبحسب سلسلة التنزّل في نظام الوجود لدى صدر المتألهين، يبدأ المسار من الحقيقة المحمدية التي تمثّل العقل الأول، وهو أول تجلّ للحق في عالم الإمكان. يلي ذلك مرتبة الحقيقة العلوية التي يُطلق عليها في بدء وجودها التجديدي: النفس الكلية الأولية، أو اللوح المحفوظ، وتُعرف حينئذٍ بالعقل الفرقاني. أما في ظهورها الجسماني البشري الأخير، فهي المتمثلة في عيسى بن مريم. وتتواصل هذه السلسلة بالتدرّج وفق الأقرب فالأقرب من مراتب العقول والنفوس الكلية، وذلك بعد العقل الأول والنفس الأولى، حيث تتجلّى في صور الأنبياء والمرسلين سابقاً، وصور الأولياء والأئمة المعصومين لاحقاً، ثم يتبعهم الحكماء والعلماء³.

وعلى هذا الأساس، تنبني أركان ثلاثة تمثل المنظور الفلسفي للوجود، وهي: المبدأ الحق، والعقل الأول، والعالم. إذ يقوم العقل الأول بدور الوسيط بين المبدأ الحق والعالم، أو هو فعل المبدأ الحق في العالم، والمعبر عنه بالإنسان الكامل، أو الحقيقة المحمدية. ويتميز بأنه يحمل صورة ذلك المبدأ، وان العالم يحمل صورته ومظهره، وذلك استناداً إلى مبدأ السخية الذي يحكم العلاقات الوجودية في مراتب التجلي.

¹ تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج5، ص70.

² الأسفار، ج7، ص116-117. وعرشه لصدر المتألهين، ص23.

³ تفسير صدر المتألهين، ج4، ص128.

وكما صرح ابن عربي بأن الخلائق مرئي للحق تعالى، وإن أكمل المرئي وأعدلها وأقومها هي مرآة محمد، حيث إن تجلي الحق فيها أكمل من كل تجل. فليس في الموجودات من وسع الحق سوى الإنسان الكامل أو محمد (ص)، وما وسعه إلا بقبول الصورة¹. لذا فهو يوصي القارئ ويقول: «اجهد إن تنظر إلى الحق المتجلي في مرآة محمد (ص) لينطبع في مرآتك فتري الحق في صورة محمدية برؤية محمدية، ولا تراه في صورتك»².

بذلك تصبح النبوة المحمدية غير متميزة عن الألوهة. فنحن هنا أمام عين واحدة هي الألوهة والنبوة. بل إذا كان العرفاء السنة يكتفون بمحمد كإله صانع وخالق لكل ما هو موجود، فإن العرفاء الشيعة أضافوا إلى ذلك الأئمة من أهل البيت، وبعضهم - مثل السيد الخميني - استشهد بحديث منسوب إلى أحد الأئمة يقول فيه: لنا مع الله حالات، هو هو ونحن نحن، وهو نحن ونحن هو³.

وبالتالي فإنه سواء لدى العرفاء السنة أو الشيعة؛ يكون محمد هو ذلك الإله الذي تتوقف عليه جميع التنزلات الوجودية والخلقية. الأمر الذي يجعل التوحيد والنبوة والولاية أو الإمامة؛ كلها تندمج في وحدة واحدة هي الله في بعض تنزلاته ومراتبه.

ويمكن القول إن هذه الرؤية تتوافق مع الاعتبارات الفلسفية، فالنبي أو الولي يعد بحسب هذه الاعتبارات هو ذلك الذي تنزل تبعاً لقاعدة الصدور (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد)، وإن الواحد الصادر ليس منفصلاً عن الحقيقة الإلهية، فليس هو من العالم ولا من الموجودات المفعولة أو القابلة للجعل والتأثير، بل شأنه شأن الإله في الخلق والتكوين.

هكذا لا تقتصر الوساطة المحمدية، وكذا وساطة الأئمة من أهل البيت، على المجال الديني من التبليغ والهداية، بل إنها تسبق ذلك لدى الوساطة التكوينية التي يتقوم بها الخلق كله، فلولا هم لاستحال أن يُخلق شيء أو يظهر موجود قط⁴.

وبنظر البعض إن فيهم تتجسد العلل الأرسطية الأربع. فعلى رأي الشيخ أحمد الاحسائي إنهم علة فاعلية لكونهم نفس المشيئة الإلهية التي تمّ بها خلق العالم وتكوينه، فهم الخالقون الرازقون المميتون⁵، وإن علة اليجاد هذه هي المحبة ذاتها، فكل موجود إنما هو موجود بحبهم، ومن لم يحبهم فلا يوجد قط⁶. وهم أيضاً علة مادية، حيث إن جميع الخلق خُلِقوا من مادة الشعاع القائم بأنوارهم. كذلك فهم علة

¹ الفتوحات المكية، ج2، ص458-459.

² المصدر السابق، ج4، ص431.

³ انظر مثلاً: روح الله الموسوي الخميني: مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، تقديم أحمد الفهري، مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ - 1983م، ص114.

⁴ يوظف عرفاء الشيعة بهذا الصدد حديث الكساء وغيره لاعطاء هذا المعنى من وجود الولاية التكوينية والغائية.

⁵ أحمد بن زين الدين الاحسائي: شرح الزيارة الجامعة، دار المفيد، الطبعة الأولى، 1420هـ - 1999م، ج1، ص33.

⁶ شرح الزيارة الجامعة، ج1، ص203.

صورية، إذ كل فرد من الخلائق إن كان طيباً فصورته من أنوار هياكلهم، أو من أنوار هياكل هياكلهم وهكذا، وإن كان خبيثاً فصورته تأتي على خلاف أنوار هياكلهم، وبالتالي فإن تجلياتهم تكون في جميع الأشياء، وإن الحديث النبوي القائل (من عرف نفسه فقد عرف ربه) يصدق عليهم، حيث إن من عرف نفسه فقد عرفهم، ومعنى أن الله يريدنا إياهم في أنفسنا هو أنه يريدنا أن أنفسنا هي ذات شعاعهم وظهورهم لنا بنا، فيُعرفون كما يُعرف الشخص بظهور شبحه في المرأة، أما المبدأ الحق في ذاته فلا يمكن أن يُعرف، بل يُعرف بمعرفتهم، وكما يقول تعالى: ﴿وله المثل الأعلى في السموات والأرض﴾¹، ويقول الإمام علي: «نحن الاعراف الذين لا يعرف الله إلا بسبيل معرفتنا»². وأخيراً فهم علة غائية، حيث خُلق الخلق لأجلهم وإن إياب الناس إليهم وحسابهم عليهم³. فهم أول السلسلة النزولية وآخرها غاية، كما أن السلسلة عبارة عن تجلياتهم⁴. وعليه «فكل الخلق منهم وكل الخلق بهم وكل الخلق لهم وكل الخلق إليهم، بل الخلق هم»⁵.

هكذا أن الأئمة عبارة عن ذلك الإله الصانع الذي تحدثت عنه الهرمسية، أو هم ذلك الإله الإبن الذي تحدثت عنه النصاري في تثليثها للأمر الواحد. ومن حيث المنظور الفلسفي فكلها تعني العقل الأول أو الصادر المنبسط العام، فما هي إلا تطبيقات الاعتبارات الفلسفية على العينة الدينية.

والعرفان في تطبيقاته مدين في ذلك إلى تلك الوجهة من النظر. فعندهم أن أول موجود أوجده الله هو العقل، وهو ذاته عبارة عن الحقيقة المحمدية وكذا العلوية. ويوظف العرفاء في هذا الصدد عدداً من النصوص الدالة على النبي محمد تصريحاً وتلويحاً كأول صادر صدر عن المبدأ الحق.

ومن هذه النصوص الأقوال المروية عن النبي⁶: أول ما خلق الله نوري - أو روعي⁷ .. كنت نبياً وأدم بين الماء والطين.. خُلقت أنا وعلي من نور واحد قبل أن يخلق الله آدم بأربعة عشر ألف عام.. خلق الله روعي وروح علي بن أبي طالب قبل

¹ الروم/ 27.

² هناك جملة من الأحاديث المروية عن الأئمة يجملها الاحساني كالتالي: بنا عُرف الله، ولولانا ما عُرف الله، ولا يُعرف الله إلا بسبيل معرفتنا، ومعرفتنا معرفة الله، ونحن أركان توحيده (شرح الزيارة الجامعة، ج1، ص251).

³ شرح الزيارة الجامعة، ج1، ص190.

⁴ مما جاء في وصف أهل البيت ما ذكره الشيخ الاحساني بأنهم «صفات الله وأسماءه وآلوه ونعمه ورحمته الواسعة ورحمته المكتوبة، وهم وجه الله الذي يتوجه إليه الأولياء، وهم إسم الله المبارك ذو الجلال والاکرام، ووجه الله الباقي بعد فناء كل شيء، والوجه الذي يتقلب في الأرض، ومقصد كل متوجه.. وهم اوعية غيبه، وهم ظاهره في سائر المراتب وجميع المعاني والمقامات. آياتهم ظاهرة في الافاق وفي أنفس الخلق، ومعجزاتهم باهرة، وهم ملوك الدنيا والآخرة» (شرح الزيارة الجامعة، ج1، ص48).

⁵ شرح الزيارة الجامعة، ج1، ص252.

⁶ ورد في الأحاديث التي تتحدث عن أول ما خلقه الله؛ لفظ النور والعقل والمداد والروح والقلم، وقد وجهها العرفاء إلى معنى واحد هو العقل، مثل ما جاء عن النبي (ص) قوله: أول ما خلق الله نوري. وأول ما خلق الله العقل. وأول ما خلق الله القلم. وأول ما خلق الله الروح. وأول ما خلق الله العرش. وأول ما خلق الله جوهر محمد. والمداد نوري (كتاب شق الجيب بعلم الغيب، مصدر سابق، ص288. وجامع الأسرار، ص144 و380. ومعارج القدس، ص117).

⁷ تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج5، ص123.

ان يخلق الخلق بألفي عام.. بُعث علي مع كل نبي سراً، ومعني جهر¹. ومثله قول علي: كنت ولياً وأدم بين الماء والطين². الخ.

وعلى هذه الشاكلة ثمة بعض النصوص التي يوظفها العرفاء الشيعة لما يقولونه حول قدم ولاية الأئمة وباطنيتها وان بها يقوم كل شيء.

ومن ذلك ما نقله العرفاء من رواية عن الإمام الصادق - كما في كتاب الاختصاص للمفيد - انه قال لتلميذه المفضل بن عمر: ان الله تبارك وتعالى توحد بملكه فعرف عباده نفسه ثم فوض إليهم أمره وأباح لهم جنته، فمن أراد الله ان يطهر قلبه من الجن والإنس؛ عرفه ولايتنا، ومن أراد ان يطمس على قلبه؛ أمسك عنه معرفتنا.. يا مفضل والله ما استوجب آدم ان يخلقه الله بيده وينفخ فيه من روحه إلا بولاية علي، وما كلم الله موسى تكليماً إلا بولاية علي، ولا أقام الله عيسى بن مريم آية إلا بالخضوع لعلي³. وعلى هذه الشاكلة ما نقوله من رواية عن الإمام علي انه قال: «أنا وجه الله، أنا جنب الله، أنا يد الله، أنا القلم الأعلى، أنا اللوح المحفوظ، أنا الكتاب المبين، أنا القرآن الناطق، أنا كهيعص، أنا ألم ذلك الكتاب، أنا طاء الطواسين، أنا حاء الحواميم، أنا الملقب بياسين، أنا صاد الصافات، أنا سين المسبحات، أنا النون والقلم، أنا مايدة الكرم، أنا خليل جبريل، أنا صفوة ميكائيل، أنا الموصوف بـ (لا فتى)، أنا الممدوح في (هل أتى)، أنا النبا العظيم، أنا الصراط المستقيم، أنا الأول، أنا الآخر، أنا الظاهر، أنا الباطن»⁴.

علاقة الولاية بالنبوة

قلنا ان العرفاء يصورون الولاية بأن لها معنى مباطناً للنبوة. فالنبوة هي ظاهر الولاية، والولاية باطنها⁵. أو يمكن القول إن الولاية هي نوع من النبوة؛ تلك التي أطلق عليها ابن عربي (النبوة العامة)، وان النبوة هي درجة من الولاية. كما يصح القول إن للنبوة درجتين، إحداها دنيا، وهي الرسالة التي تختص في العلم بالشرعية. والأخرى هي الولاية التي تفوق الأولى منزلة ومكانة. كذلك يصح عكس المسألة والقول بأن للولاية درجتين، إحداها النبوة الخاصة أو الرسالة، والأخرى النبوة العامة. وكما قال ابن عربي: «النبوة والرسالة هي خصوص رتبة في الولاية على بعض ما تحوي عليه الولاية من المراتب»⁶. وفي هذه الحالة يكون النبي ولياً، كما يكون الولي نبياً.

¹ جامع الأسرار، ص382.

² أسرار الشريعة، ص94. وشرح الزيارة الجامعة، ج1، ص113.

³ شرح الزيارة الجامعة، ج1، ص334.

⁴ جامع الأسرار، ص383.

⁵ شرح الفصوص، ص238. ومطلع خصوص الكلم، ج1، ص124.

⁶ شرح الفصوص، ص493.

ولدى تقسيم العارف حيدر الأملي فئمة ثلاث مراتب بعضها يستبطن البعض الآخر، وهي الرسالة والنبوة والولاية. حيث ان لها ظاهراً وباطناً وباطن الباطن، أي ان لها قشراً ولباً ودهناً. فالقشر هو الرسالة، واللّب هو النبوة، والدهن هو الولاية، وان الأخيرة هي باطن النبوة، وان النبوة هي باطن الرسالة. وبالتالي فإن الولي باطن النبي، والنبي باطن الرسول. وان كل رسول نبي، وكل نبي ولي، لكن من غير عكس، أي ليس كل نبي رسولاً، ولا ان كل ولي نبي. وأعظم هذه المراتب الثلاث هي الولاية، ثم النبوة، ثم الرسالة، تبعاً لغور الباطن.

وعلى شاكلة هذه المراتب ثمة الشريعة التي تنزل منزلة دون الطريقة، وهذه دون الحقيقة. وكذا الوحي فإنه دون الالهام¹، وهذا دون الكشف. وكذا الإسلام فإنه دون الايمان، وهذا دون الايقان².

إذاً، لدى العرفاء ان الولاية أعظم من النبوة والرسالة. وكما قال ابن عربي: ان «الولي فوق النبي أو الرسول»³. وحيث يعظم العرفاء الولاية قبال النبوة؛ فإنهم لا يعنون بذلك تعظيم الأولياء على الأنبياء، وانما يرون ان في النبي مرتبتين إحداها باطنة وهي الولاية، وأخرى ظاهرة، وهي النبوة أو الرسالة.

ومن حيث المقارنة صرح ابن عربي ان الرسل كأولياء عارفين، هم أرفع من كونهم رسلاً. فالولاية والمعرفة تجعلهم في بساط المشاهدة في الحضرة المقدسة. في حين ان الرسالة تنزلهم إلى العالم الأضيّق ومشاهدة الأضداد ومكابدة الأسماء الإلهية القائمة بالفراغ الجابرة. كما ان لمرتبة الولاية أفضلية على مرتبة الرسالة، فمرتبة الولاية والمعرفة لها جهة حقانية، وبالتالي فهي أبدية ودائمة الوجود، ومرتبة الرسالة لها جهة خلقية، لذا فهي منقطعة غير أبدية، إذ تنقطع بالتبليغ، والفضل للدائم الباقي، وان الأولى متعلقة بالآخرة، بينما تتعلق الثانية بالنشأة الأولى الدنيوية، لأن بخراب الدنيا يرتفع التكليف فلا تبقى إلا الولاية. كما ان الولي العارف مقيم عنده، والرسول خارج عنه، وحالة الإقامة أعلى من حالة الخروج⁴.

ومن المبررات التي أدلى بها ابن عربي في ترجيح الولاية على النبوة ما ذكره من ان الولي هو صفة من صفات الله كما جاء في النص القرآني، حيث سمى الحق نفسه «الولي الحميد»، ولم يرد من صفاته النبي أو النبوة، ولهذا انقطعت النبوة والرسالة ولم تنقطع الولاية، باعتبار ان اسم الولي يحفظها، فهي ثابتة لا تزول أزلاً وأبداً، إذ لو انقطعت الولاية لم يبق لها إسم، مع ان الولي هو إسم باق لله تعالى. وعلى عكس

¹ لدى الغزالي مفاضلة أخرى معاكسة بين الوحي والالهام، تبعاً للاصطلاح التقليدي لهما. فهو يقول: «لم يفارق الوحي الالهام في شيء من ذلك، بل في مشاهدة الملك الملقى للعلم، فإن العلم انما يحصل في قلوبنا بواسطة الملائكة» (الغزالي: ميزان العمل، حققه وقدم له سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، الطبعة الأولى، 1964م، ص221).

² جامع الأسرار، ص385-386.

³ شرح الفصوص، ص492.

⁴ كتاب القربة، من رسائل ابن عربي، ج1، ص8-9. وكتاب مقام القربة، ضمن رسائل ابن عربي (1)، ص242. ومطلع خصوص الكلم، ج2، ص139-143. وجامع الأسرار، ص386 و389.

ذلك النبوة حيث انها من الصفات الزمانية والمكانية، لذا تنقطع بانقطاع زمن النبوة والرسالة. وللولاية من الشمول بحيث ان من درجاتها النبوة والرسالة، لكن ليس لأحد بعد النبي محمد (ص) ان يصل إلى درجة النبوة الخاصة بالتشريع؛ لأن بابها مغلق. فللولاية حكم الأول والآخر والظاهر والباطن بنبوة عامة وخاصة وبغير نبوة¹. على ذلك إعتبر العرفاء ان ولاية النبي محمد هي أكمل وأتم وأعظم من نبوته ورسالته وتشريعه².

ومثلما لا بد للنبي من ولاية، فلا بد للولي العارف من نبوة، وإلا فإنه غير معول عليه، وكما قال ابن عربي: «كل ولاية لا تكون نبوة لا يعول عليها»³.

وتأتي نبوة الولي العارف من حيث ان طبيعة الولاية هي نبوة عامة غير منقطعة، بخلاف الحال مع النبوة الخاصة بالتشريع، وبالتالي كان الأولياء الكاملون أنبياء تابعين. إذ النبوة مقام يعطى للنبي المشرع كما يعطى لغيره من التابعين الذين يجرون على سنته. وهو بإتباعه يكون قد أخذ النبوة بالاكتساب، حيث لم يأتيه شرع من ربه يختص به، ولا شرع يوصله إلى غيره، كما هو الحال مع هارون مقارنة بموسى.

فهذا هو معنى اكتساب النبوة، حيث يأتي بالإتباع ولا يختص بتشريع⁴. وعليه لا يعتبر ابن عربي نفسه وغيره من العرفاء المسلمين الكاملين أنبياء بالمعنى الخاص الذي هم فيه مشرعون، وانما يعتبرهم وارثين وتابعين لولاية محمد (ص).

وهو في مقدمته لكتاب (فصوص الحكم) أعلن ان ما أتى به انما من محمد أمره ان يتلوه على الناس لينتفعوا به⁵. وصرح بأن لهذه الأمة أولياء أطلق عليهم (أنبياء الأولياء)⁶. مما يعني انهم أنبياء بالمعنى العام للنبوة، ولهم وظائف ما للنبي إذا ما استثنينا التشريع، حيث انهم يسمعون الوحي (جبريل) ويسألون النبي ويصحون الأخبار⁷، ولهم فوق ذلك كرامات هي معجزاتهم كأولياء؛ مثلما للنبي معجزاته كنبى.

ولعل العرفاء مضطرون لنفي النبوة التشريعية من قائمة وظائفهم العرفانية لاعتبارات التقية، كي لا يُتهموا باستحداث أديان جديدة. وإلا فمن حيث الاتساق ان نبوة التشريع ليست بعزيزة عليهم طالما ان مقامهم يفوق مقام هذه النبوة نظراً لولايتهم، وانهم مطلعون على الغيب ومتصلون بالقطب الأزلي للولاية، وهو الحقيقة

¹ الفتوحات، ج3، ص100. ومطلع فصوص الكلم، ج1، ص243.

² شرح الفصوص، ص492. ومطلع فصوص الكلم، ج2، ص139-140.

³ رسالة لا يعول عليه، من رسائل ابن عربي، ج1، ص10.

⁴ الفتوحات، ج2، ص6. ويقول الجندي في هذا الصدد: «لما كانت النبوة نسبة بين الخلق والنبي فهي منقطعة ولا بد، أي لا ينزل الملك إلى أحد بعد رسول الله (ص) بشرعية مخالفة لهذه الشريعة أبداً، فهي منقطعة لذلك. وأما الولاية فغير منقطعة، لأن الأخذ عن الله والقاؤه وتجليه وتعليمه واعلامه والهامة غير منقطعة أبداً عن أولياء الله، لأن الله سمى نفسه بالولي الحميد، ولم يسم بالنبي ولا الرسول» (شرح الفصوص، ص239-240).

⁵ شرح فصوص الحكم، ص109 و111 و112. وفصوص الحكم والتعليقات عليه، ج1، ص47.

⁶ الفتوحات المكية، دار احياء التراث العربي، ج1، ص203.

⁷ المصدر السابق، ج1، ص203-204.

المحمدية. فلو أخذنا بهذه الاعتبار حق أن يكون كل ولي عارف نبياً، مثلما يكون كل نبي ولياً عارفاً.

لذا نُقل عن السهروردي أنه كان يقول: لا أموت حتى يقال لي: قم فأنذر. كما نُقل أنه اشتهر عن ابن سبعين (المتوفى سنة 667هـ) قوله: لقد تحجّر ابن آمنة واسعاً بقوله: لا نبي بعدي.. فعلق الذهبي على ذلك بالقول: إن كان ابن سبعين قال هذا فقد خرج به عن الإسلام¹. وروى الذهبي عن ابن دقيق العيد أنه قال: جلست مع ابن سبعين من ضحوة إلى قريب الظهر، وهو يسرد كلاماً تعمل مفرداته، ولا تعقل مركباته.

على أن بين الولاية العرفانية والنبوة عنصراً مشتركاً هو كشف حقائق الوجود بقوة قدسية تفوق العقل. وقد كان الغزالي يرى أن فوق العقل طوراً للكشف تُشاهد فيه أرواح الأنبياء والملائكة وسماع أصواتهم وغير ذلك. وذكر ابن عربي في (رسالة الأنوار) أن بين النبوة والولاية ثلاثة مشتركات، أحدها أن العلم عندهما هو علم من غير تعلم كسبي، والثاني أن الفعل لديهما هو فعل بالهمة بخلاف ما جرت عليه العادة بوجود الأثر المادي في التأثير الفعلي، أي أن الفعل عندهما هو فعل خارق للعادة. أما الثالث فهو أنهما يريان عالم الخيال في الحس المشهود خلافاً لسائر الناس. لكن مع هذا فإنهما يفترقان بمجرد الخطاب، حيث أن مخاطبة الولي غير مخاطبة النبي. وهو يرى أن كل ولي لله فإنه يأخذ بوساطة روحانية نبيه الذي هو على شريعته، ومن ذلك المقام يشهد². لكنه في (الفصوص والفتوحات) ذهب إلى أن الكل يأخذ من مصدر واحد كما سنعرف.

مهما يكن فإن الاعتراف بمشاركة الأولياء للأنبياء بمزية العلم بالحقائق ومشاهدة عالم الخيال، وكذا التأثير على العالم الجسماني بالهمة بما يُعرف بالمعجزات والكرامات، كل ذلك يجعل من الولي تعبيراً آخر عن النبي، والعكس صحيح أيضاً. وبالتالي جاز أن لا يُسد باب النبوة مثلما أن باب الولاية غير مسدود، رغم أن الولاية مكتسبة بالرياضات والمجاهدات، بخلاف النبوة الخاصة بالتشريع، حيث تأتي مباشرة من غير اكتساب.

ويظل أنه بنظر العرفاء أن العارف أفضل من النبي في نبوته الخاصة بالتشريع، تبعاً لفضل الولاية على النبوة الخاصة. فالولي على قسمين كما يذكر الآملي: أحدهما هو الذي تكون ولايته أزلية ذاتية حقيقية، ويسمى بالولي المطلق، وهو القطب الأعظم. أما الآخر فهو الذي تكون ولايته مستفادة من ذلك الولي المطلق، ويسمى بالولي المقيد، وهو الإمام أو الخليفة. وكلا القسمين يرجعان إلى حقيقة النبي محمد

¹ الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص 547 و 586. وفي رواية أخرى أنه قال: لقد زرب ابن آمنة حيث قال: لا نبي

بعدي (عن: درء تعارض العقل والنقل، ج 1).

² رسالة الأنوار، من رسائل ابن عربي، ج 1، ص 15-16.

(ص) وورثته من أهل بيته. وحيث ان النبوة مختومة من حيث الإنباء، فلم يبق إلا الولاية من حيث التصرف في النفوس أبد الآباد، إذ يكون التصرف إلى غير نهاية، فباب الولاية مفتوح وباب النبوة مسدود، كما عرفنا¹.

فمن هذه الناحية اعتقاد عرفاء الشيعة بأفضلية الأولياء الأئمة من أهل بيت النبوة على سائر الأنبياء باستثناء نبينا محمد، وكذا رأى بعض عرفاء السنة أفضلية ولاية عرفائهم على أولئك الأنبياء، ومن ذلك ان ابن عربي نصّب نفسه كولي يفضل سائر الأنبياء بفضل مقام تبعيته لولاية النبي (ص) على جميع سائر الأنبياء والمرسلين. إذ جعل من نفسه خاتماً للأولياء على غرار خاتمية محمد للأنبياء، ورأى بحسب هذه الخاتمية التابعة لنبينا محمد؛ ان كل نبي أو رسول أو ولي انما يرث منه العلم الباطن باعتباره خاتماً للأولياء، وهو بدوره ورثه مباشرة من نبع الفيض؛ روح محمد أو الحقيقة المحمدية². فقد أعلن بأن الرسل لا تشهد العلم «إلا من مشكاة خاتم الأولياء، فإن الرسالة والنبوة - أي نبوة التشريع ورسالته - ينقطعان، والولاية لا تنقطع أبداً. فالمرسلون من كونهم أولياء، لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء، فكيف من دونهم من الأولياء»³.

وبعبارة أخرى، تبعاً لهذه الرؤية فإنه يتمتع وصول أحد من الأنبياء وغيرهم إلى الحضرة الإلهية ما لم يكن ذلك بالولاية. وهي من حيث جامعية الاسم الأعظم؛ تكون لخاتم الأنبياء، ومن حيث ظهورها بتمامها في الشهادة؛ تكون لخاتم الأولياء، فصاحبها واسطة بين الحق وجميع الأنبياء والأولياء⁴.

ولا شك ان هذا المعنى يعطي لخاتم الأولياء ما ليس لخاتم الأنبياء من الفضل والرتبة، سواء كان الخاتم بالولاية العامة كما يتمثل في عيسى، أو بالولاية الخاصة المقيدة كما يتمثل في ابن عربي ذاته⁵.

وفعلاً فإن هذا الشيخ جعل خاتمته للأولياء تفضل خاتمية الرسل، أو ان مقام ختمه للأولياء يعلو مقام ختم النبي للرسل، وذلك من حيث رسالته لا ولايته. فهو يتفوق على النبي (ص) كرسول مشرع، وإن كان دونه من حيث الولاية.

وكما قال: «وإن كان خاتم الأولياء تابعاً في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من الشرايع، فذلك لا يقدح في مقامه ولا يناقض ما ذهبنا إليه، فإنه من وجه يكون انزل، كما انه من وجه يكون أعلى».

¹ أسرار الشريعة، ص 99-100.

² الفصوص والتعليقات عليه، ج 2، ص 24-25، وج 1، الفصل الثاني، ص 62.

³ شرح الفصوص، ص 238 و 231. ومطلع خصوص الكلم، ج 1، ص 243-244.

⁴ مطلع خصوص الكلم، ج 1، ص 243.

⁵ شهد الشيخ الأعرابي في الفصوص وغيره من الكتب على نفسه وعلى النبي عيسى بختم الولاية، اذ عدّ نفسه خاتم الأولياء بالولاية الخاصة، وان عيسى هو خاتمهم بالولاية العامة، فذكر انه اجتمع مع جميع الأنبياء حين أقام بقرطبة حيث بشره هود بأن الأنبياء اجتمعوا لتنهئته على ختمه للولاية. وهو في الفتوحات شهد لعيسى بالولاية العامة ولرجل في عصره ادعى انه شاهده وجالسه، وقد عدّه أقل رتبة من عيسى (الفتوحات المكية، ج 1، ص 243).

وقد أُيدَ كلامه هذا بما اعتقده من شواهد حسية تاريخية، كما جاء في بعض الروايات، مثل فضل عمر بن الخطاب في حكمه بما يطابق حكم به الله في قتل أسرى بدر، وكان رأي النبي هو العكس. كذلك ان النبي قال في تأبير النخل: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»¹. وكل ذلك يعود إلى اختلاف المقامات، وان العارف والولي يمكنه الترقى من مقام إلى مقام آخر غيره حتى يصل إلى بغيته في الفناء في التوحيد الذي يُعدّ أرقى المقامات، كما سنتحدث عنه قريباً.

الإتحاد وتعدد مقامات الأنبياء والعرفاء

عرفنا فيما مضى ان الحقيقة الواحدة لها تنزلات متفاوتة بالكمال والنقص والعلة والمعلولية. وحقيقة الإنسان لا تبعد عن هذه الاعتبارات، حيث تتضمن عدداً من المقامات المتفاوتة اعتماداً على درجة الكمال والرقى. فبحسب نظرية الإتحاد يمكن للعارف ان يترقى من مراتب العقول والنفوس إلى أقصى الغايات؛ مسافراً من المحسوسات إلى الموهومات ثم منها إلى المعقولات حتى يتحد بالعقل الفعال بعد تكرار الاتصالات وتعدد المشاهدات²، الأمر الذي يفضي إلى جواز إتحاده وفنائه في ذات المبدأ الحق، فيكون له بذلك مقامات متعددة تتفاوت بالكمال، وإن كانت تتطابق في الحقيقة وفقاً لمنطق السنخية.

وكذا هو الحال مع الأنبياء ومنهم نفس نبينا محمد (ص)، فكما جاء عن صدر المتألهين انه في مقام «قاب قوسين أو أدنى» عقل بسيط قرآني متحد مع المعقولات كلها، وهو قلم الحق الأول وكلمة الله التامة التي فيها جوامع الكلم كما جاء في قوله (ص): «أوتيت جوامع الكلم». وفي مقام آخر هو لوح نفساني فيه تفاصيل العلوم وصور الحقائق المرسومة من قبل قلم الحق الفعال³. وهو في جميع المقامات تارة يأخذ الكلام عن الله مباشرة بلا واسطة ملك⁴، وتارة ثانية بواسطة جبريل⁵، وثالثة في مقام غير هذا المقام الإلهي الشامخ⁶، وأخيراً انه كان يسمع كلام الله في هذا العالم الحسي⁷. فعلى ذلك تكون هناك مقامات أربعة للنبي (ص) في أخذه واستماعه للكلام الإلهي⁸.

¹ شرح الفصوص، ص240-241. ومطلع خصوص الكلم، ج1، ص244-245.

² مقدمة رسائل فلسفي، ص4.

³ أسرار الآيات، ص13.

⁴ كما قال سبحانه: ﴿ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى، فأوحى إلى عبده ما أوحى، ما كذب الفؤاد ما رأى، أفتمارونه على ما يرى﴾ النجم/ 8-12.

⁵ كما في قوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى، علمه شديد القوى ذو مرة فاستوى، وهو بالافق الاعلى﴾ النجم/ 3-7.

⁶ كما في قوله تعالى: ﴿ولقد رآه نزلة أخرى، عند سدرة المنتهى، عندها جنة المأوى، اذ يغشى السدرة ما يغشى ما زاغ البصر وما طغى، لقد رأى من آيات ربه الكبرى﴾ النجم/ 13-18.

⁷ كما في قوله عز وجل: ﴿وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين، وانه لفي زبر الأولين﴾ الشعراء/ 192-196.

⁸ أسرار الآيات، ص53.

وبسبب تلك المقامات المتفاوتة والمتفقة الحقيقة، إعتبر صدر المتألهين ان للأنبياء نوعاً واقعاً بين الإنسان والملك، أو هو في الحد المشترك بين عالمي الملك والملكوت، فإنهم كالملائكة في اطلاعهم على ملكوت السماوات والأرض، وكالبشر في أحوال المطعم والمشرب والمنكح، فمثلهم كمثل المرجان حيث انه كالحجر والنخل في الوقت نفسه. وإلى هذا المعنى فسر قوله تعالى: ﴿ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً﴾¹.

وبهذا استطاع ملا صدرا ان يجمع بين اعتبار النبي (ص) بشراً كسائر الناس، مثلما صرحت بذلك النصوص القرآنية، وبين نفي بشريته كالذي يدعيه العرفاء.

فاعتبر النبي (ص) في قوله المروي عنه: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل» قد أخبر عن مرتبته الباطنية، وعدّ هناك حالاً آخر غير ذلك المقام؛ كما جاء في بعض الآيات مثل قوله تعالى: ﴿ما أدري ما يفعل بي ولا بكم إن الحكم إلا لله﴾²، وقوله سبحانه: ﴿لا أعلم الغيب ولا أقول لكم اني ملك، ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء﴾³.

وقد أفضى به هذا التلفيق إلى ان يأول سياق بعض الآيات ويحكم بكفر من إعتبر النبي ذا حقيقة بشرية، فذكر يقول: «لا شبهة في ان نفس من هو خير الخلاق لا تساوي في الحقيقة النوعية لنفس من هو شر الخلاق.. واعلم ان الله قد حكم بكفر من قال بأن نفس النبي (ص) مماثلة لنفوس سائر البشر في قوله: ﴿ذلك بأنه كانت تأتيتهم رسلهم بالبينات فقالوا أبشر يهودونا فكفروا وتولوا﴾⁴، وقوله تعالى: ﴿أبشراً منا واحداً نتبعه﴾⁵، وأما قوله تعالى: ﴿قل انما أنا بشر مثلكم﴾⁶، فإنما ذلك بحسب هذه النشأة الظاهرة»⁷.

كذلك فبحسب نظرية المقامات المتعددة، علل صدر المتألهين امتناع النبي (ص) عن إجابة اليهودي الذي سألته عن معنى الروح في قوله تعالى: ﴿ويسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾⁸، فعزا ذلك إلى محدودية السائل وعدم استيعابه، باعتبار ان النبي والعرفاء إذا ما عبروا من مقام إلى مقام، كان يعبروا من عالم الروح ليصلوا إلى ساحل بحر الحقيقة، فإنهم سيعرفون عالم الأرواح وما دونها بأنوار مشاهدات صفات الجمال، وإذا ما فنوا بسطوات الجلال عن أنانية وجودهم ووصلوا إلى لجة بحر الحقيقة فإنهم يكشفون بهوية الحق، وإذا ما استغرقوا في بحر الهوية الأحدية وبقوا ببقاء الألوهية فإنهم يعرفون الله بالله،

¹ الانعام/ 9. انظر: أسرار الآيات، ص 154-155.

² الاحقاف/ 9.

³ الاعراف/ 188. انظر: أسرار الآيات، ص 172-173.

⁴ التغابن/ 6.

⁵ القمر/ 24.

⁶ الكهف/ 110.

⁷ أسرار الآيات، ص 143-144.

⁸ الاسراء/ 85.

فيوحدونه ويققدسونه ويعرفون به كل شيء، كما جاء في دعاء النبي (ص) فيما روي عنه انه قال: «ربي أرني الأشياء كما هي»¹.

لهذا قام بتأويل الآية التي تقول: «ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا»²، ففسرها بأنها تعني ما كنت تكتسب بالدراية والفهم صورة ما في الكتب العلمية، ولست تتعلم الايمان من معلم غير الله، ولكن جعل الله قلبك نوراً عقلياً تتنور به حقائق الأشياء ويُهتدى به إلى ملكوت الأرض والسماء³.

ومثل ذلك قام بتأويل آية عدم تمكن موسى من رؤية الحق تبعاً لاختلاف المقامات. فالقرآن الكريم صريح في نفي إمكان الرؤية الإلهية حتى بالنسبة إلى الأنبياء، كالنبي موسى، رغم مكانته الرفيعة عند الله⁴.

لكن بحسب المفاهيم الوجودية فإن كل موجود يرى الحق ويشاهده بحسب وعائه الخاص. وبالتالي ان مسألة شهود الحق ورؤيته قد تثير بعض الإشكاليات المتعلقة بالنص الديني، وهذا ما دعا ملا صدرا إلى محاولة التوسط والتوفيق بين صراحة النص وبين مضامين تلك المفاهيم القبلية، فأجاب بأن موسى انما كان يرى الحق تعالى بما هو متجل للأولياء، وأراد ان يراه في صورة التجلي التي لا يدركها إلا الأنبياء، وحيث ان الأنبياء متفاوتون في مقام المشاهدة، فبعضهم لم ينل ما يناله البعض الآخر، لذا أراد موسى ان يرى الحق سبحانه على الوجه الذي يطلبه مقامه كنبى، لأنه كولي يراه دائماً ولا يمكن طلب الحاصل فعلاً⁵.

وحقيقة ان هذا الجواب بعيد عن الاقتناع، لأن الله سبحانه قد اسند رؤيته إلى إستقرار الجبل، وبحسب المفاهيم الوجودية لم يكن الجبل أعظم إدراكاً من موسى حتى يسند إليه ويعول عليه. وبالتالي فما ذلك إلا التأويل الذي نهى عنه هذا العارف، كما سنعرف لاحقاً.

ونخلص مما سبق إلى ان العارف وكذا النبي والولي بإمكانه الإتحاد بحسب المقامات المتعددة، لا فقط مع العقل الفعال، بل حتى مع ذات الحق والفناء فيه.

وكما سبق ان ذكرنا، بأن صدر المتألهين وان كان ينكر الحلول والإتحاد، فانما يريد بذلك وجود أمرين مختلفين. أما مع وجود حقيقة واحدة غير متعددة فالإتحاد عنده من الضرورات العرفانية، فهو لا يعني اجتماع أمرين معاً، بل هناك رقائق

¹ أسرار الآيات، ص105-106. كذلك: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) للفخر الرازي، ج21، سورة الاسراء، تفسير آية ويسألونك عن الروح. وقد ورد الدعاء بصيغة: ارنا الأشياء كما هي.

² الشورى/ 52.

³ أسرار الآيات، ص18.

⁴ مثلما جاء في قوله تعالى: «قال ربي ارني انظر اليك، قال لن تراني، ولكن انظر إلى الجبل فإن إستقر مكانه فسوف تراني، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً» الاعراف/ 143.

⁵ مفاتيح الغيب، ص191.

تذهب وتتكامل فتتحد وتنفى في الحقائق التي أعلى منها، دون ان تترك محلها خالياً، بل تنشأ أبدالها من الرقائق الأخرى لتحل مكانها وتتخذ دورها على سبيل الخلق والإعادة. وان العارف والولي يمكنه الترقى بفعل سلسلة الإتحادات فيتحول من مقام إلى آخر أعلى حتى يصل إلى آخر المقامات، وهو مقام المعاد والفناء. رغم انه في تفسيره لسورة البقرة نفى تعدد المقامات لغير الإنسان الكامل، فالملك والإنسان والشيطان والحيوان وغيرها كلها ليس لها إلا مقام واحد فقط، وهو ان كلاً منها يكون تابعاً لإسم إلهي واحد، هو ربّه الخاص لا يتعداه، أما تعدد المقامات فهي من خاصة ذلك الكامل¹.

وذكر بعض العرفاء المحققين ان الخلق اتصف أولاً بالوجود، ثم العلم، فالقدرة، فالإرادة، فالفعل. وحيث ان المعاد هو عود إلى الفطرة الأصلية والرجوع إلى نقطة البداية، لذا لا بد ان تنتفي تلك الصفات بالتدرج والترتيب المعاكس. على هذا فإن السالك العارف لا بد ان ينتفي منه الفعل أول الأمر، فيكون تقياً زاهداً في الدنيا. ثم بعد هذا المقام لا بد ان ينتفي منه الاختيار والإرادة، حيث تستهلك إرادته في إرادة الله. وبعده لا بد ان تنتفي عنه القدرة حتى لا يرى لنفسه حولاً ولا قوة ولا قدرة مغايرة لقوة الحق وقدرته، فيكون في مقام التوكل والتفويض. وبعده لا بد ان تنتفي منه صفة العلم لاضمحلال علمه في علم الله، وهو مقام التسليم. ثم بعد ذلك لا بد ان ينتفي وجوده، فيكون في وجود الله حتى لا يكون له في نفسه عند نفسه وجود، وهو مقام أهل الوحدة، والذي هو أجل المقامات وأفضلها، حيث انه عبارة عن الفناء في التوحيد².

وبذلك تكون مقامات الأنبياء والعرفاء مقامات منبسطة بانبساط الوجود الواحد مثلما قدمنا.

إذاً، بحسب الرؤية الوجودية، يتجسد الإله في النبوة بكل ما يحمله من علم وفعل. فكما ان العلم الإلهي شامل لكل شيء، كما فصلنا الحديث عنه خلال الفصل الثاني، فكذلك هو الحال مع العلم النبوي، إذ يمتلك العلم الشمولي، سواء استناداً إلى العقل الفلسفي كما يصوره الفلاسفة في اتصال النبي بالعقل المفارق الفعال، أو استناداً إلى العقل العرفاني كما يصوره العرفاء في اعتبار النبوة بمنزلة العقل الأول أو الروح الأعظم.

أما من جهة الفعل فمن الواضح ان الألوهة في النبوة بادية الظهور. فهي لدى التصور الفلسفي نابعة من اتصال النبي بالعقل المفارق الفعال، وهو إله البشر الذي يتوسط بالنيابة عن المبدأ الحق³، ومنه يكتسب النبي القدرة على الخلق والتكوين، كما

¹ تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج3، ص411-412.

² أسرار الآيات، ص224-225.

³ السياسة المدنية، طبعة انتشارات الزهراء، ص80.

يظهر ذلك في المعاجز والكرامات. وتبلغ الألوهة ذروتها عند القول بإتحاد النبي مع العقل الفعال، حيث يصبح هذا هو ذاك، كما صرح به بعض الفلاسفة أحياناً.

أما في التصور العرفاني، فالأمر أعمق وأشمل من السابق، إذ لا تقف الألوهة عند حدود العقل الفعال، بل تتدك في الوسيط الذي تقوم به الخلائق كلها، وهو المعبر عنه بالإله الصانع، والوجود المنبسط، والفعل الشامل، والحق المخلوق به، والمشئة الإلهية، وإسم الله الأعظم، ومسمى الله، وغير ذلك من التعابير.

وبحسب هذا الفهم الوجودي، فإن الوظيفة الجوهرية للنبوة ليست معيارية تتعلق بإصلاح الناس في سلوكهم وأخلاقهم ومعاملاتهم الفردية والاجتماعية، بل هي وظيفة وجودية حتمية ترتبط بكل من العلم والإيجاد تبعاً لسلسلة مراتب الوجود. فغايتها إمداد التنزلات العلمية وإيصالها إلى النفوس البشرية، لتحصيل السعادة عن طريق الفيض العلمي المقتبس من العالم العلوي، وهي بذلك مختصة بتكميل النوع البشري¹.

فالنبوة بهذا المعنى، تلعب دور الوسيط العلمي في ربط النفوس بالعالم العلوي. وهي من حيث العلم، تحكي السيرة الذاتية للمبدأ الحق، كما أنها من حيث الفعل، تحاكي ما يقوم به هذا المبدأ من إيجاد العالم والتأثير فيه.

لكن لما كانت السيرة الذاتية للمبدأ الحق هي العلم بذاته، وإن هذا العلم سبب الإيجاد والصنع، كالذي اطلعنا عليه من قبل، لذا تتحدد النبوة على وفق هذه السيرة، أي أنها علم وإيجاد. وبما أنها علم، فهي تؤثر وتخلق. فالنبي، إذاً، عالم بالموجودات وصانع لها بقدر ما له من العلم بها.

وبعبارة أخرى، إن اتصال الفلاسفة والعرفاء بالعلة التكوينية للعالم، والتي هي عند الفلاسفة عبارة عن العقل الفعال الأخير، وعند العرفاء عبارة عن العقل الأول وما شاكله.. يجعل منهم آلهة في العلم والتكوين، إذ يعرفون كل شيء، ويستطيعون خلق كل شيء، وذلك انطلاقاً من أن العلم هو علة الإيجاد والتكوين، أو من أن الاتصال بالعلة يورث المتصل صفاته الشبيهة، الأمر الذي يوظفون به ما يروى: (عبدني أطعني تكن مثلي تقل للشيء كن فيكون). فكيف بالقائلين بنظرية الإتحاد، إذ يغدو العارف أو الفيلسوف هو ذاته ذلك العقل الذي يعلم كل شيء، ويمتد فعله في كل شيء؟

¹ شواكل الحور في شرح هياكل النور، مصدر سابق، ص246.

خلاصة الفصل الخامس

نستخلص مما سبق النقاط التالية:

* إن منزلة النبوة لدى الرؤيتين الفلسفية والعرفانية لا تفوق منزلة رتبة الفلاسفة وكذلك العرفاء. وإن الأنبياء في الوقت ذاته هم فلاسفة بحسب الرؤية الأولى، وعرفاء بحسب الرؤية الثانية. وإن المكانة التي يحظونها بفلسفتهم وعرفانيتهم هي أعلى وأهم من كونهم يحملون رتبة النبوة.

* ضمن الرؤية الفلسفية، إن ما يناسب الروح الحكمية هو ضرورة أن يكون الفلاسفة أنبياء من دون عكس. بمعنى أن الأنبياء ليس بوسعهم أن يكونوا فلاسفة ما لم تكتمل عندهم القوة العقلية التي يتحلى بها الفلاسفة. وبالتالي فإن النبوة بحسب هذه الروح غير قابلة للانقطاع.

* إن للفيلسوف بحسب الرؤية الفلسفية مزايا ووظائف تفوق تلك التي للنبوة. فكشف الحقائق والتعامل مع الباطن والقيام بدور القيمومة هي كلها من مهام الفيلسوف لا النبي. فلهذا الأخير وظائف تتعلق بالتعامل مع الظاهر والأمثال والرموز التي تقرب المفاهيم الدينية إلى أذهان الناس بالاقناع رغم خلوها من الحقيقة.

* إن الغاية التي يتحراها الفيلسوف هي أن يتشبه بالإله فيكون عقله علماً بكل شيء. فهو يتصل بالعقل الفعال، أو حتى يتحد به فيكون هو ذاته، الأمر الذي يكتسب فيه الصفات الإلهية، أو أنه يصبح ذاتاً إلهية شاملة لكل شيء، وبذلك تكون له القدرة على الفعل والصنع والإيجاد. فالعلم هو علة الإيجاد كالذي اطلعنا عليه من قبل. أما الغاية التي يتحراها العارف فهي أن تتحد نفسه بالمقامات الفوقية حتى يفنى في ذات الحق، وهو أيضاً حريص على أن تكون ذاته حاوية وعالمة بكل شيء، ومن ثم تكون له القدرة على الخلق والإيجاد.

* إن نفس النبي بحسب الرؤية الفلسفية تمثل نفساً جامعة لقوى إدراكية ثلاث، هي قوى الحس والتخيل والتعقل. وأنه بقوة التخيل يتصف بالنبوة، وبقوة التعقل يتصف بالفلسفة، وبجمع القوتين يكون أكمل الناس وأسعدهم درجة، حيث يجمع ما بين النبوة والفلسفة. وهما قوتان تشاكل الأولى منهما الثانية وتحاكيها، إذ تكتمل القوة الفلسفية (العقلية) بفيض العقل الفعال، ومنه يترشح الفيض إلى القوة النبوية (الخيالية)، فيصدر عنها الأمثال والرموز على شاكلة ما عليه القوة العقلية.

* إن النبوة بحسب الرؤية العرفانية تتخذ صورتين: إحداها تكاد تكون متطابقة مع الرؤية الفلسفية، حيث تقتبس منها القوى الثلاث ووظائفها، سوى أن الأمر يختلف من حيث إبدال العنصر الفلسفي بالعنصر العرفاني في القوة العقلية لقوى النبوة. وأيضاً أن القوة العرفانية تجاوزت حدود العقل الفعال الأخير كما هو معهود لدى الفلاسفة، ففي أقصى كمالها تصل إلى حد الفناء والاتحاد مع الذات الإلهية. أما

الصورة الثانية فهي أيضاً تؤكد على ان النبوة تمثل النفس التي تتقبل ما يفيض عليها العقل المفارق، كالذي لاحظناه بحسب الرؤية الفلسفية. لكن بحسب الرؤية العرفانية يكون العقل المفارق هو العقل الأول أو الصادر الأول وليس العقل الفعال الأخير. ولا شك ان هذه الصورة هي المعهودة لدى أوساط العرفاء مقارنة بالأولى.

* بحسب الرؤية العرفانية يتم إتحاد النفس النبوية بالعقل الأول جبريل، وهما متحدان مع الحقيقة الإلهية، وهي صيغة لا تختلف عن تلك التي شاعت لدى النصارى من ان هناك حقيقة إلهية واحدة تحمل ثلاث مراتب متحدة، هي الله وابنه عيسى وروح القدس.

* للنبوة بحسب الرؤية العرفانية ملكتان ساميتان، إحداها معرفية حيث فيها كل الحقائق، والأخرى تكوينية بما لها من ولاية في تكوين الخلق وتصريفه، وهذا ما يبرر وصفها بالإله الصانع المستخلف عن الإله المتعال. وهي بحسب هاتين الخصوصيتين يطلق عليها الحقيقة المحمدية التي تنشأ عنها سائر المراتب الوجودية، وتتمظهر بها الاشكال والصور الخلقية. فهي عبارة عن إسم الله الأعظم، والإنسان الكامل، والوسيط الجامع بين حقيقتي الحق والخلق.

* إن النبوة والولاية العرفانية يعبران بحسب الرؤية العرفانية عن حقيقة واحدة لها وجهان ظاهر وباطن، فمن حيث الظاهر نشهد النبوة، ومن حيث الباطن تكون الولاية، وهذه الأخيرة أعظم من الأولى. كذلك فبحسب هذه الرؤية ان الولاية العرفانية هي نبوة دائمة لا تقبل الانقطاع، وان النبوة الظاهرة منقطعة. فعدم انقطاع النبوة يأتي بفضل الولاية العرفانية التي تمثل باطن النبوة وجوهرها الأسمى. وهذا يعني ان العرفاء هم أنبياء، كما يعني ان العرفاء يفوقون الأنبياء في نبوتهم الظاهرة بفضل ولايتهم. مع ان كل نبي عارف، لكنه بالعرفان أكمل منه بالنبوة، وذلك على شاكلة ما تقوله الرؤية الفلسفية من ان كل نبي فيلسوف، لكنه بالفلسفة أكمل منه بالنبوة.

* إن حقيقة محمد بحسب النظر العرفاني هي الصادر الأول المعبر عنه بالعقل الأول والوجود المنبسط، والذي تتقوم به حياة العالم. فمحمد من هذه الناحية يمثل الإله الصانع قبال الإله المتعال. فهو الله المتعين قبل سائر التعينات، وهو الإنسان الكامل، ومنه تكونت الأشياء جميعاً، كما انه غاية الكل. وعلاقته بسائر الأنبياء هي علاقة قيومية. وان ولاية العرفاء تستمد فعلها الوجودي منه، حيث يتمظهر بمظاهر مختلفة، مثل صور الأنبياء، ثم الأئمة، وبعدهم العرفاء والحكماء. فالكل يستمد وجوده وعلمه وتأثيره منه.

* إذا كان العارف الكامل نبياً، وان النبي هو إله يتقوم به كل شيء، فإن النتيجة المنطقية تقول بأن العارف الكامل هو ذاته عبارة عن إله.

* بحسب الروح الوجودية، إن للفلاسفة والعرفاء، والأنبياء أيضاً، قدرة على تغيير العالم وتسييره، بفعل ما يحملونه من العلم الشمولي والقوة الحسية. لكن يظل ان تغيير العالم بحسب الرؤية الفلسفية هو أقل درجة مما تدعيه الرؤية العرفانية.

* لا يوجد فصل لدى العرفاء بين التوحيد والنبوة والولاية، فكلها تعبر في جوهر الأمر عن الذات الإلهية وتنزلاتها، أو هذه الذات وفعلها المطلق الساري في كل شيء. فللنبوة والولاية منزلة الألوهة، حيث بيدها تصريح الخلق والتكوين، كما بيدها الهداية وتقرير المصير. لذلك فإنها لا تخرج عن التوحيد، إذ هي عين صفة المشيئة والإرادة، وإذا أخذنا باعتبار ان صفات الحق عين ذاته، وانها موجودة بوجوده، فإن ذلك يجعلها لا تتجاوز حد التوحيد، ولم يعد لدينا تعدد في الأصول، حيث تتحد الولاية والنبوة والتوحيد في أصل واحد هو حقيقة الإله وما يحمله من مرتبتين يُعبر عنهما بالإلهين: المتعال والصانع.

الفصل السادس

التنزيل وحقيقة المعاد

تمهيد

إن فهم المعاد وفق الرؤية الوجودية يعتمد - ولا بد - على فهم التنزيل الذي تحدثنا عنه في الفصل الثالث. فلهذه الرؤية شكلان من الحركة، إحداهما نزولية (حلولية)، وأخرى صعودية (اتحادية). وما لم يفهم التنزيل بكونه البدء والتكوين؛ فسوف لا يفهم التصعيد بتمثيله للعودة إلى ما عليه الأول. فكما أن هناك رقائق للصور تنزل إلى أدنى درجة لها في العالم السفلي، بما يسمى قوس النزول، فكذا تكون في قبالها صور تترقى لتعود مرة ثانية إلى التجرد والالتحاق بالعالم العلوي، تبعاً لما يُعرف بقوس الصعود.

وبالتالي فإن المعاد هو العودة إلى عالم الإدراكات المجردة من العقول والنفوس السماوية، أو هو ذات العالم الإلهي. مما يؤكد أن فهم طبيعة المعاد لا يتم إلا بفهم المبدأ الذي تنزل عنه العالم، وعلة هذا التنزل.

وفي جميع الأحوال، أن حلقات السلسلتين الأنفتي الذكر تمثل حالات متفاوتة من الإدراك، وأن التجرد فيه هو غاية العودة والمعاد. فعلم الإنسان مثلاً هو غاية وجوده في الحياة¹، كالذي شهدناه خلال الفصل السابق، وسيؤكد لنا ذلك ضمن بحثنا التالي..

فنحن نواجه إشكالية أساسية لها علاقة بعلة النزول والصعود لصور الكائنات، ومنها النفوس البشرية. فلماذا تنزل الوجودات؟ كما لماذا تعود إلى ما كانت عليه مرة أخرى؟ وكيف تجري العملية أزلاً وأبداً؟ فالمبدأ هنا يساق العودة والمنتهى..

لا شك أن هناك صوراً عديدة تطرحها الرؤية الوجودية لتبرير النزول والصعود ومن ثم دوام الفيض أزلاً وأبداً، فتارة أن الأمر عائد إلى ما عليه نظام العلية، وأخرى إلى ما تستلزمه طبيعة الصفات والأسماء الإلهية، وكذا ما يتضمنه العشق والحب، وإلى فعل العناية والسلوك نحو الغاية الكمالية عبر الاتصال المعرفي والاتحاد بالأصل مرة أخرى... الخ. فهي تفاسير متعددة ذات مضامين متقاربة.

فأمامنا عدد من القضايا الجوهرية التي تحتاج إلى البحث مما لها علاقة بالمبدأ والمعاد، أبرزها طبيعة الدوام الذي تفرضه مسألة أزلية الحدوث والصنع التي تحدثنا

¹ أسرار الآيات، ص138.

عنها فيما سبق، بما في ذلك دوام وأزلية الأنواع الحية، وعلى رأسها الإنسان. فما نوع العلاقة التي تربط هذا الدوام والأبدية بالنشأة التي عليها المعاد؟

كما لا بد من بحث طبيعة اللحاق بعالم الآخرة بحسب المفاهيم الوجودية، وتبيان ما تؤكد هذه المفاهيم من العودة إلى العالم الأصلي؛ عالم الكمال والتجرد والوحدة، أو عالم العقل والعلم والإدراك المفارق، مع بحث كيفية تفسير العقوبات الربانية وسائر الشرور. وهل يتوافق ذلك مع فكرة الرجوع إلى الأصل الكامل؟.. وأين موقع كل هذا من حتمية المراتب الوجودية وثباتها؟.. الخ.

المعاد ونظرية دوام الأنواع

وفقاً للضرورة الفلسفية فإن أنواع الكائنات تستمد وجودها وبقائها من وجود علها الثابتة كما عرفنا من قبل. فهي ثابتة الوجود بثبات هذه العلل. ومن المتفق عليه ان علل هذه الأنواع عبارة عن عقول مفارقة.

فالأنواع الأرضية من الجماد والنبات والحيوان، كلها موجودة بوجود العقل المفارق. حيث يتمثل هذا العقل لدى المشائين بالعقل الفعال الأخير، وهو آخر العقول الطولية، لكنه لدى الإشرافيين بزعامة الشيخ السهروردي عبارة عن العقول العرضية المفارقة، وهي التي لا يتعلق بها جعل ولا تأثير، بل تعد عقولاً تشتمل عليها الذات الإلهية، فهي موجودة بالجعل الثابت للذات، ولها أحكام ثابتة وأثار لازمة هي مظاهرها.

وسواء لدى المشائين أو الإشرافيين، فإن لوازم هذه العقول من الأنواع الأرضية، تتصف بالوجود والبقاء الثابت أزلاً وأبداً، رغم زوال الأفراد على التوالي.

فمن حيث الأزل ان كل فرد يسبقه آخر، وهكذا من غير بداية محددة. ومن حيث الأبد فإن كل واحد يلحقه آخر إلى ما لا نهاية له. ومبرر كل ذلك يستند إلى ضرورة بقاء المعلول عند بقاء علته الثابتة، أو لوجود اعتبارات أخرى ثانوية كوجوب ثبوت الفيض ودوامه، ووجود العناية التي تأبى انقطاع النوع، أو لعدم التعطيل في الوجود والأسماء الإلهية المقدسة كالذي يقوله العرفاء، أو لكون القاصر لا يدوم، وما إلى ذلك من مبررات.

ان جميع تلك الاعتبارات تؤكد ضرورة بقاء المعلول، سواء كان متعلقاً من الناحية الفعلية بشخص معين كالأفلاك والأجرام التي لكل منها علة يعبر عنها بالرب، بما في ذلك الأرض¹، أو كانت أفراداً متكررة بالفعل، كما في الأنواع الأرضية. إذ الغاية

¹ لاحظ: الأسفار، ج6، ص143. والشواهد الربوبية، ص164.

الذاتية ليست وجود شخص محدد بعينه، وانما هي وجود الماهيات النوعية بالخصوص¹.

على ان الذي يحفظ دوام قابلية وجود أفراد غير متناهية العدد في الطبيعة؛ انما هو التضاد والكون والفساد.

فعلى رأي الفلاسفة انه لولا التضاد ما صح الكون والفساد، ولولا الكون والفساد ما أمكن وجود أشخاص ونفوس غير متناهية، سواء كانت حيوانية أو إنسانية أو غيرها². فالتضاد والفساد والكون يحفظ الوجود غير المتناهي للأفراد، وكل ذلك متعلق بحفظ وحماية العقل الفعال كما لدى المشائين، أو بحفظ العقول والأرباب كما لدى الإشرقيين³.

وقد اقتضى ذلك الحال ان تكون الأنواع دائمة الافاضة أزلاً وأبداً، فمن الأزل لا بداية لأفرادها، ومن حيث الأبد لا نهاية لفنائها.

وكما قال صدر المتألهين: «إن الأنواع» لا محالة صادرة عن الواهب مبدعة قبل الزمان والزمانيات والأمكنة والمكانيات، قبلية بالذات في عالم الدهر، إذ لا مانع في ذاتها من قبول فيض الوجود، ولا ضاد للجواد المطلق. ولا مبطل ومعتل للمفيض الحق عن وجوده وفعله ومنعه وابداعه. فهي لا محالة فائضة عنه أبداً. وأما التي تفنقر في خصوصيات أفرادها الشخصية إلى سبق إمكان استعدادي وراء إمكانها الذاتي فهي أيضاً فائضة، حيث طبيعتها المرسلة في عالم الصنع والابداع وان كانت في تعييناتها الشخصية مرهونة الهويات بالمادة والاستعدادات والأزمنة والأوقات. وبالجمله فالافاضة عليها من جانب المفيض ثابتة دائمة وان كان المفاض عليه، وهي الأنواع بحسب الهويات والوجودات، متجددة دائمة بئدة. فإذا جميع الماهيات وصور الأنواع على الدوام فائضة من جانب الله أبد الدهر وإن كان العالم الجسماني بجميع ما فيه ومعه وله حادثاً زمانياً مسبقاً بعدم زمانى»⁴.

كما ذكر ان النفوس الإنسانية الناطقة تستمر في حدوثها أزلاً وأبداً، باعتبارها غير متناهية بخلاف الأبدان المتناهية، وحيث انها لا تحدث إلا مع الأبدان «فلا بد من وجود مدة غير منقطعة، وأدوار غير متصرفة ليحصل بحسب الأدوار والحركات واستعدادات القوالب المتعاقبات نفوساً ناطقة قرناً بعد قرن ونسلاً بعد نسل، ليتم الأزل بالأبد ويكمل البداية بالنهاية ولا يصير نعمة الله بتراء ولا جوده منقطعاً وفضله

¹ يقول صدر المتألهين: «ان الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم ليس وجود شخص معين من النوع، بل الغاية الذاتية ان توجد الماهيات النوعية وجوداً دائماً فإن أمكن ان يبقى الشخص الواحد منها فحينئذ لا يحتاج إلى تعاقب الأشخاص، فليس للأجرام الا شخص واحد كما في الشمس والقمر، وان لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما في الكائنات الفاسدة فحينئذ يحتاج إلى الأشخاص المتعاقبة لا من حيث ان تلك الكثرة مطلوبة بالذات، بل من حيث ان المطلوب بالذات لا يمكن حصوله الا مع ذلك، فتكون اللانهاية في الأشخاص غاية عرضية لا ذاتية، فالغايات الذاتية متناهية، فهذا بيان غاية الطبيعة المدبرة للنوع» (الأسفار، ج2، ص266-267).

² المشارع والمطارحات، ص466.

³ الأسفار، ج7، ص77.

⁴ المصدر السابق، ج7، ص267.

معطلاً، ولذلك قال تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَاداً لَكَلِمَاتُ رَبِّي لَنَفَدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾¹.

فكل ذلك يجري من خلال استمرار الفيض ودوام الجود بنسق واحد على الأشياء أزلاً وأبداً²، حيث يظل الفيض سارياً على العالم الطبيعي الذي تتبدل وجود أجزائه ويتجدد حالاً بعد حال، لكن كلياته تبقى أبداً، كالأفلاك، وكليات العناصر الأربعة، وكليات الأنواع المركبة المحفوظة بتعاقب الأفراد³.

ويواجه هذا التفكير إشكاليتين كالتالي:

أولاً:

إن بقاء الفيض والاستناد إلى العلية والمعلولية يجعل من إثبات القيامة الكبرى أمراً يصعب تحقيقه. فلما كانت الأنواع رهينة وجود عللها، وإن عللها العقلية ثابتة لا تقبل التحول والتغير، فهي لا محالة لا بد أن تظل ثابتة مدى الدهر، حتى يكون الفيض سارياً على نسق واحد أزلاً وأبداً من دون حدوث أمر طارئ يستجد عليها. وليس من حل لهذه المشكلة إلا بالقضاء على فكرة العلية وسلب الثبات من العلل العقلية والأنوار المجردة.

ومع انه قد يقال: ان الأخذ بفكرة الإتحاد، ورجوع الخلائق إلى المبدأ الأصل بالاتحاد والفناء فيه، يمكن ان يقدم لنا تبريراً مفيداً وناجحاً لقيام القيامة الكبرى، وهو الأمر الذي يتجاوز فكرة العلية بالكامل. لكن مع ذلك فإن هذا الطرح العرفاني لا يتجاوز الثبات في وجود الأسماء الإلهية من أرباب الأنواع، ولا كذلك ثبات مربوباتها من الأنواع ودوام الفيض. أي انه لا فرق بين الطرحين الفلسفي والعرفاني من ضرورة وجود كائنات ثابتة تعمل على دوام الفيض وبقاء الأنواع أزلاً وأبداً، سواء فسرنا الأمر تبعاً لفكرة العلية والعقول المفارقة، أم وفقاً لفكرة الأرباب والأسماء الإلهية عبر التجلي الإلهي.

فكما قال ابن عربي: ان كل تجلي يعطي خلقاً جديداً، ويذهب في قبالة بخلق آخر، وهذا الذهاب هو الفناء عند التجلي⁴. وكذا ما أشار إليه حيدر الأملي من ان المعاد هو عود مظاهر بعض الأسماء إلى مظاهر أسماء أخرى. أو هو ظهور الحق بصور اسمي الباطن والآخر مع أسماء أخرى، كالعدل والحق والمحيي والمميت، كما ان الدنيا والمبدأ هما ظهوره بصور اسمي الظاهر والأول مع أسماء أخرى كالمُبدئ والموجد والخالق والرازق وأمثالها، لتوفية حقوق كل اسم من أسمائه غير المتناهية.

¹ أسرار الآيات، ص 48-49.

² الأسفار، ج 7، ص 305.

³ لاحظ الأسفار، حاشية الطباطبائي، ج 8، ص 305.

⁴ مطلع خصوص الكلم، ج 2، ص 97.

على ان أسماءه، بحسب الجزئيات والأشخاص، غير متناهية، لكنها بحسب الكليات والأنواع متناهية. ومن ثم يجب ان يكون الحق متجلياً على الدوام بصورة أسمائه وصفاته دنيا وآخرة. لهذا ذهب بعض العرفاء إلى ان الدنيا والآخرة مظهران من مظاهر الحق، وعليه لا بد ان يكونا حادثين على الدوام من غير انقطاع وتوقف في آن أو زمان.

هكذا فإن القيامة عبارة عن تغيير عالم الظاهر وتبديله ورجوعه إلى الباطن دائماً. كما ان الدنيا عبارة عن ظهور الباطن بصورة الظاهر على الدوام ورجوعه إليه أيضاً. فالأسماء وإن كانت كثيرة لكن لا يخرج حكمها عن هذه الأربعة: الأول والآخر والظاهر والباطن، وهي ذاتها عبارة عن الدنيا والآخرة.

على ان لكل إسم اقتضاء وأحكام، فالآخرة من اقتضاء الإسم القهار والواحد والأحد والصمد والفرد والمعيد والمميت وغير ذلك. أما الدنيا فمن اقتضاء الإسم الظاهر والمبدئ والأول والموجد وغير ذلك. رغم ان كل واحد من هذه الأسماء هو نفس الآخر، لكون المغايرة في الأثر والأحكام لا في الذات والحقيقة¹.

وعليه يظل الفارق بين الطرحين الفلسفي والعرفاني هو ان الرؤية العرفانية تجيز عمليتي الحلول والاتحاد أزلاً وأبداً بتجاوز فكرة العلية والثنائية التي تؤكد على الفوارق الثابتة بين العلة ومعلولها. مما يعني ان كلا هذين الطرحين لا يسعهما تفسير مسألة الحشر الجماعي للقيامة الكبرى؛ ما لم يُعترف بتكثُر الحشر والقيامة وتسلسلهما أزلاً وأبداً، حيث يتم في كل مرة حشر الخلائق العائدة واستبدالها بغيرها، وهكذا على نسق واحد من دوام الفيض والحشر أزلاً وأبداً. لكننا سنجد لصدر المتألهين بعض الآراء التي تناقض فكرتي دوام الفيض وبقاء الأنواع وأربابها، تعويلاً على ما أبداه من تلفيق جامع بين العرفان والنص الديني.

ثانياً:

لقد أفادنا العلم الحديث بأن لكل نوع عمراً محدداً على وجه التقريب، وان أغلب الأنواع الحية قد انقرضت، فكيف نوفق بين هذه الحقيقة وبين تأكيد الفلاسفة على ضرورة وجود الأنواع أزلاً وأبداً؟

فهناك أربع دعائم ذكرها صدر المتألهين كي يبرهن على قوله بوجود الأنواع أزلاً وأبداً:

1- إن العناية الإلهية تأبى انقطاع الأنواع.

2- ضرورة جريان قاعدة الإمكان الأشرف في كليات الأنواع.

¹ أسرار الشريعة، ص 106-107.

3- إن ثبوت المثل النورية، أو العقول العرضية، التي لها عناية بأفراد أنواعها المادية، ينافي انقطاع كليات الأنواع، ولو للحظة واحدة من الزمان.

4- إن أفراد الطبيعة عند العرفاء عبارة عن أسماء الله وتجلياته، فكيف يجوز ان لا تدوم هذه الأسماء والتجليات؟

وتعبر هذه الدعائم جميعاً عن حقيقة واحدة تتفق مع منطق العلية والسنخية في ثبات العلة والمعلول؛ مهما تلونت الاعتبارات والمجازات.

مع ذلك، ثمة بعض الأجوبة التي طرحها المرحوم العلامة الطباطبائي في سبيل إيجاد عناصر الاتساق، والتوفيق بين مبدأ ثبات العلية ودوام الفيض - بوصفهما من الضرورات الفلسفية - وبين حقيقة انقراض بعض الأنواع كما تقررهما الضرورات العلمية¹.

ففي البداية، نقد الطباطبائي فكرة العقول العرضية كما طرحها الإشراقيون، ولم يوافق عليها إطلاقاً. إذ رأى أن ما ذهب إليه الفلاسفة من القول بدوام بقاء الأنواع واستمرار النظام المدبر لها؛ مبني من وجه على فكرة ثبوت أرباب الأنواع، ومن وجه آخر على أصول موضوعة متعارف عليها بحسب منطق علم الفلك القديم. غير أنه لم يكثرث بالوجهين معاً، واعترض على ما قدمه صدر المتألهين من ذرائع، وذلك كالتالي:

فقد أجاب عن الذريعة الأولى الخاصة بالعناية؛ بأن هذه العناية لا تتفك عن مراعاة حال المقتضيات والشرائط والعلل المعدة، فمن الجائز بحسب ذلك ان يكون استعداد الأوضاع والأحوال لظهور بعض الأنواع محدوداً زماناً، مما يأذن بالإنقراض، وقد تسنح له فرصة الوجود مرة أخرى حين يستأنف حضور الاستعداد من جديد، فيكون الفيض والعناية محفوظين رغم ما يحصل من تقطعات مؤقتة، بل لديه ان انقراض بعض الأنواع نهائياً من دون عودة ورجوع، لا يمنع حفظ دوام الفيض والعناية، من حيث ان سائر الأنواع الأخرى تظل مستفيدة منه.

ولا شك ان ذلك مبني على رفض فكرة أرباب الأنواع أو العقول العرضية.

وشبيه بذلك ما أجاب به عن الذريعة الثالثة، وهو ان العقول العرضية على فرض تقديرها ليست بعلل تامة، وانما هي فواعل يتوقف فيضها على اجتماع الشرائط المعدة، فكلما اجتمعت هذه الشرائط استأنفت الأنواع ظهورها من جديد.

أما جوابه عن الذريعة الثانية، فهو انه لم يسلم بثبوت الأخس الذي يمثل شرط توقف القاعدة عليه.

¹ يقدر العلماء أن نسبة انقراض الأنواع تبلغ أكثر من 99%، أي أن الأنواع الباقية هي أقل من 1%..

في حين إن جوابه عن الذريعة الرابعة، فهو انه رغم تسليمه بأن صور الأفراد عبارة عن أسماء إلهية وتجليات ربانية، لكنها ليست من الأسماء والتجليات الكلية، بل هي أسماء وتجليات كونية لا يجب فيها الدوام والاستمرار¹.

على ان ما قدمه صدر المتألهين من مبررات وذرائع؛ ينسجم تماماً مع روح العرفان والفلسفة معاً. فمن حيث العرفان لا بد للأسماء والتجليات الكونية ان تكون محفوظة ومصانة عن النقص. أما من حيث الفلسفة فإن ثبات العلية بين العلة والمعلول لا بد ان يكون محفوظاً أيضاً. ولم تكن محاولة الطباطبائي موفقة من الناحية الفلسفية، فلو ان بعض الأنواع انقرضت لكان يجب ان يكون هناك تداخل في الشروط المادية. مع ان هذه الشروط هي أيضاً تمثل أنواعاً محكومة بشروط ثانية وأرباب أخرى، فكل تغير مفاجئ يحصل فيها لا بد ان يقتضي تغييراً في غيرها من الشروط النوعية، وهذا الحال محال لأنه يؤدي إلى تسلسل الأنواع بغير نهاية. أما لو فرضنا ان مقتضى التغير يلوح نفس الأرباب، فهو محال أيضاً؛ باعتبارها تمثل - عند الفلاسفة - عقولاً ثابتة لا تتغير أزلاً وأبداً.

والواقع ان هذا الاعتراض لا يصدق على الإشراقيين والعرفاء فحسب، بل يعم حتى على المشائين الذين نفوا ان تكون هناك عقول عرضية تضاف إلى العقول الطولية. إذ يظل ان كل تغير نوعي طارئ يقتضي التغير في علته العقلية المفارقة، وهو أمر محال باعتبار ان العلة المفارقة علل ثابتة لا تقبل التغير أزلاً وأبداً.

المعاد والعودة إلى الأصل الإلهي

يُجمع الفلاسفة على ان النفس لها أصل إلهي سابق على البدن، وهم من هذا المنطلق اعتقدوا بضرورة مفارقتها له بعد اكتمال مهمتها من بلوغ الحد الذي يجعلها قابلة للانفصال عنه كلياً. مما يعني ان النفس لا بد لها ان تعود إلى عالمها الإلهي الذي تنزلت منه. أي فكما ان هناك تنزلاً، فهناك عود وصعود. وهنا نجد عدداً من المسائل المتعلقة بهذه العودة. فأولاً ان النفس لها قوى ودرجات متباينة من الإدراك والتجرد، وعلى هذا التعدد والاختلاف لا بد ان نميز: أي هذه القوى مؤهلة للعودة والبقاء، وأياها يندثر وينمحي بهلاك البدن؟ ثم كيف جرى تفسير العودة لدى الرؤية الوجودية؟ كذلك ما هو مصير النفوس الشريرة والجاهلة؟ فهذه المسائل وغيرها سنتعرف عليها خلال الفقرات التالية:

يؤكد الفلاسفة بأن النفس التي تفارق البدن هي تلك التي تتصف بالتجرد وتكون موضعاً للعلم العقلي. فهم يتفقون كما ينقل ابن رشد على ان النفس المخالطة للهوى، والتي توصف بأنها مخلقة لأنواع الأجسام والأبدان الأرضية ومصورة لها، تعود إلى

¹ الأسفار، ج7، حاشية ص 315-316 و 305-306، وج2، حاشية ص 266-267.

مادتها الروحانية الإلهية¹. أما النفس التي لا تخالط الهيولى والتي ليس لها علاقة بتخليق البدن وتصويره، فإن الفلاسفة يختلفون في حدود ما هو قابل للتجرد والرجوع إلى الأصل الإلهي.

فعند أرسطو ان جميع قوى النفس تبطل سوى العقل المكتسب المسمى بالعقل المستفاد، بخلاف العقليين المتبقين، وهما العقل الهيولاني والعقل بالملكة.

فالعقل الهيولاني هو عقل بالقوة، أي محض استعداد لقبول وإدراك المعقولات، فهو بالتالي خال من الصور. أما العقل بالملكة فهو العقل الذي تحصل فيه المعقولات وكان من الممكن استحضارها متى شاءت النفس من غير جهد ولا تكلف. في حين إن العقل المستفاد فهو ذلك الذي تكون فيه المعقولات حاضرة عند العقل من غير غياب.

فهذه هي قوى العقل الثلاث²، وكلها دائرة عند أرسطو باستثناء العقل الأخير.

لكن اتباع أرسطو من المشائين القدامى وجدوا ان العقل الهيولاني هو أيضاً محفوظ بالبقاء لا يقبل الفساد والانذار.

ولابن رشد أكثر من موقف، فهو في (تهافت التهافت) وقف مع سائر المشائين في عدم التسليم بفساد العقل الهيولاني، حيث وصفه بأنه يعقل أشياء لا نهاية لها في المعقول الواحد، ويحكم عليها حكماً كلياً، وما جوهره هكذا فهو غير هيولاني أصلاً³، كما انه ليس مجرد محض قوة واستعداد فحسب. لكنه في (تفسير ما بعد الطبيعة) لم يخالف أرسطو في فساد هذا العقل، انما خالفه حول العقل بالملكة الذي رأى ان فيه ما هو فاسد وما هو غير فاسد، فمن حيث فعله فهو فاسد، لكنه من حيث ذاته فهو باق غير مندثر باعتباره داخلاً علينا من الخارج⁴.

ولدى بقية الفلاسفة المسلمين، فالمعول عليه هو ان العقل الهيولاني وكذا العقل بالملكة كليهما يعدان غير مندثرين، كالذي أكد عليه ابن سينا⁵.

¹ تهافت التهافت، ص 578-579.

² لدى الفلاسفة المسلمين كثيراً ما حسبوا ان قوى العقل عبارة عن أربع، هي العقل الهيولاني والعقل بالفعل والعقل بالملكة والعقل المستفاد، وهناك تقارب بين العقليين المتوسطين، فقد قيل عن العقل بالملكة انه عبارة عن العلم بالمعقولات الأولى أو الضرورات، وان له استعداداً لاكتساب سائر المعلومات الأخرى. بينما الحال في العقل بالفعل هو ان تحصل فيه النظريات وتختزن، بحيث يمكن للنفس ان تستحضرها متى شاءت «من غير تجشم كسب جديد» كالذي جاء في تعريفات الجرجاني (جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج 2، ص 85). وكذا جاء في تعريف السهروردي ان صفة العقل بالملكة هو ان يحصل للنفس المعقولات الأولى أو الضرورات، كما ان لها تحصيل سائر المعقولات بالفكر أو الحدس، في حين ان العقل بالفعل هو ان يكون للنفس ملكة على استحضار المعلومات الحاصلة متى شاءت من غير كسب جديد (جيرار جهامي: موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، 1998م، ص 496). فالفارق بين هذين العقليين، هو ان العقل بالملكة عبارة عن عقل كسبي، بينما العقل بالفعل عبارة عن عقل استحضاري.

³ تهافت التهافت، ص 578-579.

⁴ تفسير ما بعد الطبيعة، ج 3، ص 1489-1490.

⁵ ابن سينا: كتاب النفس من الشفاء، طبعة جامعة اكسفورد، لندن، 1959م، ص 209. كما انظر مقدمة كتابه المباحثات، في: أرسطو عند العرب، ج 1، ص 120.

نظريات الفلاسفة للمعاد

تتخذ كيفية المعاد وفق الرؤية الفلسفية الوجودية عدداً من الاطروحات نجملها بأربع كما يلي:

الاطروحة الأولى:

تقرّ هذه الاطروحة التي ذهب إليها أغلب الفلاسفة بأن المعاد ليس جسمانياً، وإنما يجب ان يكون محلاً للعلم بما لا ينقسم ولا يمكن الإشارة إليه حسيّاً¹. وهو ما قال به الفارابيان واتباعهما.

فابن سينا - مثلاً - صرح بنفي المعاد الجسماني في رسالة (الأضحوية في أمر المعاد) بما لا مزيد عليه²، كما انه لَوَّح إلى نفيه في رسالة (دفع الغم من الموت)³، وفي كتاب (المبدأ والمعاد) ذكر عنواناً أوماً فيه إلى ذلك المعنى، حيث كان نصه: (في السعادة والشقاوة الوهمية في الآخرة دون الحقيقية)⁴، وأبدى في كتاب (النجاة) نفس الحال من التلويح⁵، وإن كان في موضع آخر من الكتاب المذكور، وكذا في (الهيئات الشفاء)، ذكر نصاً حاول ان يظهر فيه مظهر المعتقد بالمعاد الجسماني، وكما قال: «يجب ان تعلم ان المعاد منه مقبول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث.. ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس اللتان للأنفس»⁶.

وأهم ما في الأمر هو ان الشيخ الرئيس قام بتقديم بعض المبررات التي دفعته إلى نفي المعاد الجسماني، حيث انها مستلزمة من الغاية التي حصر الفلاسفة عنايتهم بها، وهي الغاية المتمثلة بالإدراك المعرفي المجرد. باعتبار ان المادة تصبح معيقة لبلوغ هذه الغاية، ومن ثم تحصيل السعادة التامة⁷.

¹ نصير الدين الطوسي: رسالة قواعد العقائد، وهي منشورة خلف تلخيص المحصل، انتشارات مؤسسة مطالعات اسلامي، 1980م، ص465.

² ابن سينا: رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق سليمان دنيا، دار الفكر العربي بمصر، الطبعة الأولى، 1368هـ - 1949م، ص50-51 و55-57. كذلك: المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص423-424.

³ رسالة في دفع الغم من الموت، ص50.

⁴ المبدأ والمعاد، ص114.

⁵ اذ ذكر في (النجاة، ص712) بأنه يجب على النبي ان يقرر عند البشر أمر المعاد على وجه يتصورون كيفية وتسكن إليه نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثلاً مما يفهمونه ويتصورونه. وأما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجعلاً.

⁶ انظر النجاة، ص682. والهيئات الشفاء، ص423.

⁷ ابن سينا: كتاب النفس من الشفاء، ص220.

وقد اختلف الفلاسفة حول النفوس الساذجة عن العلوم كلها؛ إن كانت تعدم أو تعاد¹. فابن سينا حيث انه لم يتمكن من إثبات تجرد القوة الخيالية للإنسان؛ فقد صار متحيزاً في بقاء النفوس الساذجة بعد الموت، فتارة اضطر إلى أن يقول ببطولانها كما في رسالته (المجالس السبعة)، وأخرى قال إنها باقية لكونها تدرك بعض الأوليات والعمومات². وهو لم يقطع باستخدام النفس للجرم السماوي بعد مفارقة البدن، فهو وإن كان يبدو عليه شيء من الميل إلى هذا الاعتقاد في شرحه لكتاب (اثولوجيا)، إلا أنه اعترف في (المباحثات) بالقصور عن إدراك مثل هذا الأمر، دون أن يجزم إن كان فعلاً يمكن للنفس أن تستخدم الجرم السماوي بعد مفارقة البدن أم لا³.

كما ظهر لدى شيخه الفارابي بعض التردد حول النفوس الجاهلة والشريرة. ففي كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) اعتقد بأن النفوس الشريرة تبقى بعد الموت في آلام أبدية لا نهاية لها، مقرأً إن ما يهلك ويصير إلى عدم إنما هي فقط النفوس الجاهلة على مثال ما يكون للبهائم والسباع والأفاعي⁴. لكنه في (السياسة المدنية) اعتبر النفوس الشريرة التي لا تصغي إلى قول مرشد ولا معلم ولا مقوم تتحل وتعدم لأنها تظل نفوساً هيولانية غير مستكملة استكمالاً تفارق به المادة أو البدن، فإذا بطل البدن بطلت هي معه، وبالتالي لا بقاء إلا للنفوس الكاملة⁵.

بل رغم أن هذا المعلم أقرّ - في مجمل ما كتبه - بجوهرية واستقلالية النفس عن البدن، ورأى أنها تفارقه كلياً دون أن تعود إليه⁶، لكن كما ذكر ابن طفيل، انه في شرحه لكتاب (الأخلاق) وصف «شيئاً من أمر السعادة الإنسانية وأنها إنما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار. ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه: (وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز).. إذ جعل مصير الكل إلى العدم. وهذه زلة لا يقال⁷».

الاطروحة الثانية:

وهي التي تعود إلى ابن رشد في تبنيه لموقف الفلاسفة الاغريق من المشائين، حيث أنكر المعاد النفساني في صورته الجزئية، مثلما أنكر الحشر الجسماني حيث مآله الفساد والتحلل، واعتقد ان النفوس بعد مفارقة الأبدان لا بد ان تكون واحدة بالعدد. وبالتالي فالخلود الذي يتحدث عنه ابن رشد ليس فردياً، حيث تتحد النفوس

¹ مفاتيح الغيب، ص590.

² الطريحي: ابن سينا، بحث وتحقيق، مطبعة الزهراء في النجف، 1949م، ص175-176. والأسفار، ج9، ص115.

³ المباحثات، في: أرسطو عند العرب، ج1، ص197-198.

⁴ آراء أهل المدينة الفاضلة، ص118.

⁵ السياسة المدنية، تحقيق وتقديم وتعليق فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، 1961م، ص83.

⁶ رسالة الدعاوي القلبية، ضمن رسائل الفارابي، ص10.

⁷ انظر مقدمة حي بن يقظان.

البشرية بعقل الإنسانية الشامل والمعبّر عنه بالعقل الفعال. وقد شبّه ذلك بالضوء، حيث ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة، ثم يتحد عند انتفاء الأجسام، وكذا الأمر في النفوس مع الأبدان، إذ تتحد بانتفاء الأخيرة¹.

لكن لابن رشد رأياً آخر تجاوز فيه الرأي المشائي الأنف الذكر. فقد تبنى القول بالمعاد النفساني كالذي عليه الفارابيّان حسب نظرية التمثيل التي سيمر علينا تفصيل الحديث عنها فيما بعد.

وأكثر من هذا أشار ابن رشد إلى معنى آخر قد يكون مختلفاً عما سبق. ففي بعض مصنفاته - كما في التهافت والمناهج - أقرّ ببعث الأجسام، لكن لا بهذه الأجسام الطبيعية وإنما بأمثال لها². فالعائد إنما هو أمثال هذه الأجسام الدنيوية وليس عينها، فالمعدوم يحال أن يعاد نفسه³.

وابن رشد لم يحدد إن كان يقصد بذلك نفي المعاد الجسماني كلياً على طريقة الفارابي وابن سينا وغيرهما من جمهور الفلاسفة المشائين، أم كان يرى المعاد الجسماني على صورة المثل المعلقة كما هو الحال عند الإشراقيين كالشيخ السهروردي، أو لا هذا ولا ذاك، بل شبيه بما لجأ إليه صدر المتألهين، كالذي سيمر علينا عما قريب؟

الاطروحة الثالثة:

وهي تعود إلى السهروردي القائل بأن المعاد الجسماني يعبر عن عالم وسيط وجامع بين العالمين الحسي والعقلي، وهو عالم الخيال والمثل المعلقة، فهو يجمع صور جميع الموجودات العقلية والحسية. وتتصف هذه المثل بأنها خارجية منفصلة عن النفس في عالم التجرد والآخرة، على شاكلة ما كان يقوله افلاطون مع بعض الفوارق، حيث إن المثل الافلاطونية نورية ثابتة، بينما المثل المعلقة على صنفين، فمنها المستنيرة للسعداء، كما منها الظلمانية للأسقياء.

وفي جميع الأحوال إن المثل المعلقة ليست حالة في قوام مادي، كما إنها ليست خيالات نفسية داخلية، كالذي عليه نظرية الفارابيّين وغيرهما. وهو أمر يتسق مع نظريته النورية في الشهود والحضور، حيث في هذه الحالة تكون النفس مدركة لتلك «البرازخ» من المثل إدراكاً حضورياً بالشهود.

¹ تهافت التهافت، ص 84-93.

² المصدر السابق، ص 586.

³ المصدر نفسه، ص 586.

الاطروحة الرابعة:

وتعود هذه الاطروحة إلى صدر المتألهين، الذي عدّ مشكلة القول بنفي المعاد الجسماني هي من أهم المسائل التي دفعت الفلاسفة إلى ان يعتبروا الشرع خطابياً جاء ليقنع عوام الناس¹، الأمر الذي أثار حفيظة هذا العارف فردّ عليهم بذات المقياس الذي شيّدوه لفهم النص. فذكر في ردّه بأنه لو كان من الصحيح ان الشارع جاء ليقنع الناس بالإيهام؛ للزم ان يُضلّ الصالحين ويفضي بهم إلى العذاب المؤبد، نتيجة الجهل بحقيقة علم المعاد².

لكن هذا العارف هو أيضاً لم يراع هذا التحذير الذي نبّه عليه. ومن ذلك انه إعتبر معصية آدم التي شهد لها النص القرآني والكتب السماوية الأخرى لا تفيد المعنى الحقيقي للنص، وانما هي من التجوزات والرموز، مداراة لضعفاء العقول من الناس³. وكأنه بهذا أعاد إنتاج الصورة التي نادى بها الفلاسفة، وبرر لها بعضهم ضمن تصويره الخاص في حكايته الرمزية (حي بن يقظان).

وعلى رأي صدر المتألهين فإن هناك أنواعاً متعددة من المعاد للممكنات الوجودية حسب مراتبها؛ تصل إلى ستة أنواع⁴. وتتصف أغلب هذه المعادات بأنها صورية وقائمة بحسب اعتبارات نظرية الاتحاد، فكل شيء يتحد بما يناسبه. ومن بين هذه المعادات هناك المعاد الخاص بالإنسان والذي بدوره يشتمل على عدد من المعادات بحسب مقاماته ومرتبه.

ويعترف هذا الفيلسوف العارف بأن من ضمن هذه المعادات المعاد الجسماني، لكنه صوري يخلو من العنصر الطبيعي المادي، وبالتالي فإن له وجوداً متوسطاً بين عالمنا المادي والعالم العقلي المجرد، فلا هو من هذا العالم، ولا انه من ذاك، بل وسط أو بين بين.

والمعادات الستة هي كالتالي⁵:

¹ انظر مثلاً ما يقوله ابن سينا في: رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق سليمان دنيا، دار الفكر العربي بمصر، الطبعة الأولى، 1368هـ - 1949م، ص50-51.

² يقول صدر المتألهين: «إن الذي صرف النصوص الواردة في أخبار الآخرة عن ظاهرها ومؤداها وحول الآيات الدالة على أحوال القبر والبعث عن منطوقها وفحواها، وزعم أنها عقلية أو وهمية محضة، وليس لها وجود عيني؛ جهل أو تجاهل انه لو كان الأمر كما توهم وأوهم، لزم أن يكون تشريع الشرايع للاضلال والغواية لا للارشاد والهداية، ولم يعلم ان أولئك الهداة الصادقين المعصومين عن الغلط والخطأ قرروا، إن الذي قرر في نفسه العقائد الفاسدة ورسخ في ذاته العلوم الباطلة، كانت نفسه ظالمة جاهلة معذبة أبداً، إذ هي لا يزول عنها أبداً ولا يزول الملكات التي هي آثار الأفعال والأعمال قطعاً... فلو لم يكن مفهوماتها الظاهرة ومعانيها الأولية حقة، لكانت ضلالات وجهالات، ومن اعتقدها كان معذباً لما قرروه، فيلزم ان يكون ما اكتسبه الصلحاء والاتقياء لنيل الدرجات يوجب حرمانهم عن الجنات واللذات وأن لا يكونوا في الجنة أبداً ولم يكن لهم لذات قطعاً» (المبدأ والمعاد، ص413-414).

³ الأسفار، ج8، ص364.

⁴ هناك من يرى وجود اثنتي عشرة قيامة، صورية ومعنوية، بحكم التطبيق بين عالمي الآفاق والأنفس، كالذي يذهب إليه حيدر الأملي في رسالته: المعاد في رجوع العباد (تصدير عام لكتاب الأملي: جامع الأسرار، ص4).

⁵ مفاتيح الغيب، ص600-601.

1- عالم الروحانيات المحضة، وهي الأرواح العالية والعقول القدسية والصور المفارقة والمثل الإلهية والأرباب النورية، حيث معادها إلى الذات الأحدية.

2- عالم النفوس الفلكية.

3- عالم الأجرام العظيمة، حيث معادها بحسب قواها، فمن حيث قوتها الخيالية فإلى عالم النفوس والأمثال، ومن حيث قوتها الهيولية فإلى دار البوار ومهوى الأشرار ومنزل الكفار، ومن حيث طبيعتها المتجددة في كل حين وزمان فإلى ما إليه تميل وتستحيل من الصور المثالية المتماثلة المتصلة، لا المتضادة المتخالفة المتفاضلة.

4- عالم الصور المتضادة والعناصر المتفاسدة، حيث معادها يكون باعتبارين، أحدهما باعتبار التصالح والجمع والوحدة فيما بينها، فأول معادها إلى هيئة الجماد ومنه إلى النبات ثم إلى الحيوان. أما الاعتبار الآخر فمعادها إلى ما هو ضدها حيناً، وإلى ما يماثلها حيناً آخر.

5- عالم الهيوليات، ومعاد كل منها إلى البوار والهلاك.

6- عالم الإنسان، حيث له عدة معادات بحسب نشأته العديدة الحاصلة له من تركيب جسده وطبعه وروحه ونفسه وعقله. فله بحسب كل نشأة بعث وحشر ومعاد. مما يعني ان هناك خمسة منازل ومقامات في البعث للإنسان: فالأول عبارة عن بعث قلبه الجسدي من قبر الأرض بحسب غلبة الأرضية عليه. والثاني عبارة عن بعث قلبه من قبر قلبه. والثالث هو بعث روحه من قبر قلبه. والرابع هو بعث نفسه من قبر روحه. والخامس هو بعث عقله من قبر نفسه¹.

وبحسب هذا التعدد في المعاد فإن صدر المتألهين لجأ إلى تأويل بعض الآيات، كقوله تعالى: ﴿كما بدأكم تعودون﴾²، فإعتبرها تعني كما بدأكم في الأول من العقل ثم النفس فالجسد، فستعودون على العكس؛ من الاكثف حتى الألف فالألف³.

ويستفاد من ذلك بأن المعاد النهائي لأغلب الأنواع التي مرّت معنا هو الصورة أو الإدراك على أنواعه المختلفة.

وتبعاً لنظرية ملا صدرا يمكن القول بوجود نوعين من المعاد للنفوس البشرية، أحدهما هو الذي تتحد فيه النفوس بالعقل الفعال كلياً⁴، على شاكلة ما لجأ إليه ابن رشد

¹ مفاتيح الغيب، ص 612-613.

² الاعراف/ 29.

³ مفاتيح الغيب، ص 663.

⁴ بهذا الصدد يقول صدر المتألهين: «وليس بواجب في كل فرد من الإنسان ان يحشر مع بدن من الأبدان، بل الكاملون في العلوم انما يحشرون إلى الله، مفارقين عن الأجسام بالكلية، منخرطين في سلك الملائكة المقربين»، (تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج 8، ص 86).

في نظريته المشائية، أما الآخر فهو الذي تكون فيه النفوس على شكل صور مثالية عينية معلقة ومنفصلة عن بعضها، حيث أثبت مفارقة قوة النفس الخيالية التي كان الفلاسفة يظنون انها قوة مادية تفنى بفناء البدن.

ويعتبر صدر المتألهين أبرز القائلين بتعدد أنواع المعاد تبعاً لاعتقاده بتعدد أنواع البشر.

فوفقاً لرأيه ان الإنسان وإن كان نوعاً واحداً في الظاهر، بحسب ما تخرج مادته الجسمانية من القوة إلى الفعل، لكنه متخالف الماهية في الباطن، بحسب ما يخرج عقله الهولاني من القوة إلى الفعل¹.

فعند خروج النفوس من القوة الهولانية تصير أنواعاً متخالفة بحسب غلبة الصفات ورسوخ الملكات. فكل نوع من جنس هو ما يغلب عليه من صفات بهيمية أو سبعية أو شيطانية أو ملائكية²، وكل فرد من الإنسان يعود إلى مبدئه الذي انشأه. فالبعض يكون الحق علة وجوده، ومباشر تكوينه بيديه، فيكون معاده إليه. وبعض آخر يكون مبدأ وجوده القريب هو آخر مراتب العقول المفارقة، لذا فمعاده يكون إليه. كما ان هناك بعضاً ثالثاً يكون وجوده بمدخلية بعض الشياطين الذين هم عمّار عالم الشر، لذلك فمعاده إلى النار التي هي أصل وجوده حيث يتألف منها الشيطان.. وهكذا³.

مهما يكن فالصورة التي رسمها صدر المتألهين للمعاد الإنساني هي أيضاً لم تعبّر عن ظاهر النص.

صحيح ان هذه الفيلسوف قد صرح بوجود جسم صوري عيني، لكنه نفى - من الناحية المبدئية - ان يكون للجسم الطبيعي وجود في العالم العلوي، معتبراً ان النشأة الآخرة إدراكية علمية، ففيها أبدان صورية ونفوس غير متناهية، إذ لا يمتنع اجتماع هذه الأعداد في غير الوضعيات المادية لعدم التزاحم والتصادم ونفي التركيب الوضعي والعلوي⁴.

على ان اعتقاد هذا الفيلسوف بجسم صوري عيني، قد جاء كحلٍ يتوسّط فيه بين معطيات النص الديني من جهة، وقبليات النزعة الوجودية القائمة على منطق السنخية من جهة أخرى⁵.

¹ تفسير صدر المتألهين، ج8، ص130.

² المصدر السابق، ج7، ص393.

³ المصدر نفسه، ج8، ص55-56.

⁴ مفاتيح الغيب، ص600.

⁵ يقول صدر المتألهين بهذا الصدد: ان أمور الآخرة «موجودات خارجية وثابتات عينية.. وليست انها بحيث يمكن ان ترى بهذه الابصار الفانية البالية كما ذهب إليه الظاهريون، ولا انها أمور خيالية وموجودات مثالية لا وجود لها في العين، كما يراه الإشرافيون وتبعهم آخرون. ولا انها مجرد أمور عقلية أو مفهومات ذهنية، وليس بأشكال وهيآت مقدارية وصور جسمانية كما يراه جمهور المتفلسفين من اتباع المشائين. بل انها صور عينية جوهرية

فقد خالف المشائين في نفيهم للمعاد الجسماني، كما خالف الإشرقيين الذين عوّلوا على المثل الخارجية، غير أنه لم يقل بالبدن العنصري الطبيعي كما توحى بذلك ظواهر النصوص الدينية¹، بل تبّنى بدنًا صوريًا، شبحًا ظليًا، وقالباً مثاليًا ملازمًا للجوهر النفساني المفارق، دون أن يتضمن استعدادات أو مواد أو حركات. إذ إن نشأة الأبدان في الآخرة لا تقوم على الجهات القابلية كما هو الحال في الدنيا، بل تصدر عن الجهات الفاعلية، بإبداع الحق لها كأطلال مثالية وصور فعلية للنفوس. فهي بهذا الاعتبار ليست مادية، لأن المادة متصفة بالزوال والتحوّل، بخلاف الصورة التي تتسم بالثبات والفعلية والبقاء².

ورغم أن هذا الفيلسوف يسلم مبدئيًا بضرورة الأبدان الصورية في النشأة الأخرى، إلا أن موقفه بشأن أبدان النفوس الشقية أمر يختلف، إذ يعترف بأن لها أبداناً طبيعية عنصرية، الأمر الذي يلزم عنه بعض التناقضات، كما سنعرف لاحقاً. ناهيك عن بعض الترددات والمفارقات التي تخص الفوارق النوعية بين طبيعة أهل السعادة وأهل الشقاء.

فحول النفوس السعيدة من أهل الجنة، رأى هذا العارف أن تمتعها يكون بما لديها من صور محسوسة تتضاعف بلا مزاحمة ولا تضايق، إذ ليس من المحال اجتماع صور غير متناهية دفعة واحدة، طالما أنها لا تخضع للترتيب الزمني أو المكاني الذي يجري عليه براهين الامتناع³.

وبالتالي فإن لأهل الجنة عالماً صورياً يتناسب مع كمالهم، فلا يجري عليهم تجدد واستحالة وتغير، إذ إن حركاتهم وأفاعيلهم تنتمي إلى نمط آخر من الوجود، لا عناء فيه ولا لغوب⁴، فالزمن لديهم زمنٌ يحضر فيه الماضي والمستقبل في لحظة واحدة، والمكان مجلسٌ ينطوي فيه كل ما تسعه السماوات والأرض. وإن نعيمهم من الجنة لا يمكن أن يكون من المحسوسات الطبيعية، إنما هو من المحسوسات الصرفة المجردة عن عالم الطبيعة والهيولى، مثلما يراه الإنسان في نومه من صور محسوسة لا تنتمي إلى العالم المادي، والنوم جزء من أجزاء النبوة، ونشأته مثال النشأة الآخرة.

موجودة في الخارج لا في هذا العالم الهيولاني، بل في عالم الآخرة، وعالم الآخرة جنس لعوالم كثيرة كل منها أعظم من مجموع هذا العالم بما لا نسبة بينهما، ولكل نفس من الأخيار عالم عظيم الفسحة ومملكة أعظم مما في السماوات والأرض بعدة أضعاف»، (المبدأ والمعاد، ص 427).

¹ ومن ذلك ما تلوّح إليه النصوص القرآنية التالية: «إني يحيي هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه..» البقرة/ 259.. «وإذا قال إبراهيم رب انني كيف تحيي الموتى، قال أولم تؤمن، قال بلى ولكن ليطمئن قلبي، قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعياً، واعلم أن الله عزيز حكيم» البقرة/ 260.. «والله انبئكم من الأرض نباتاً ثم يعيدكم فيها ويخرجكم إخراجاً» نوح/ 17.. «وإذا القبور بعثرت علمت نفس ما قدمت وأخرت» الانفطار/ 4.. «يحسب الإنسان أن لن نجعل عظامه، بلى قادرين على أن نسوي بنانه» القيامة/ 3-4.. «وقالوا إذا كنا عظاماً ورفاتاً ءأنا لمبعوثون خلقاً جديداً، أو لم يروا أن الله الذي خلق السماوات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم» الاسراء/ 98-99.. «قل يحييها الذي أنشأها أول مرة» يس/ 79.

² صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ص 375-376 و 395-407. والأسفار، ج 9، ص 18-19 و 32.

³ الأسفار، ج 9، ص 379.

⁴ ربما يستلهم صدر المتألهين - هنا - ويوظف ما سبق إليه افلوطين من تفسير الحركة في العالم العلوي كالذي مرّ علينا من قبل.

أما رأي هذا العارف حول أهل النار، ففيه تردد واضح. فهو تارة لا يفرق في شكل المعاد بين أهل النفوس السعيدة والشقية، فكلاهما عبارة عن صورة بلا مادة، وفعل بلا قوة¹، وأنه يلزم عنهما - معاً - الأبدان الظلية والقوالب الشبحية المثالية، مثلما يلزم الظل عن الضوء².

لكنه يرى - تارة أخرى - أن أبدان النفوس الشقية هي من جنس عالم الطبيعة والمادة، فيحدث لها التجدد والتبدل والاستحالة، وتتقلب من صورة إلى أخرى، لأن طبائعها من القوى الجسمانية المادية، وأن دار الجحيم هي من جنس هذه الدار، وحيث أن أفاعيل القوى المادية وانفعالاتها متناهية؛ فلا بد فيها من انقطاع وتبدل. وبالتالي لا بد من تبدل الأبدان واستحالة المواد، وذلك تبعاً للحركة الدورية الصادرة عن الأجسام السماوية المحيطة بالأجسام الأرضية المتصفة بالفساد³.

وتتنطوي هذه الرؤية على تناقض صارخ، إذ كيف يمكن الجمع بين أبدان متغيرة ومتجددة، وبين نفوس تمثل صوراً بلا مادة، وفعلاً بلا قوة؟!!

فالتأثير المتبادل بينهما يفترض كونهما من سنخ واحد، فإما أن يكونا معاً في طور التغير والتجدد، أو أن يكونا كلاهما تامين بالفعل، سواء أكان هذا التمام في صورة السعادة أم الشقاء، وإلا فما وجه العلاقة بينهما؟!!

وكدلالة أخرى على تناقض ما قدمه صدر المتألهين، هو أن التسليم بوجود الأجسام الطبيعية لأهل الشقاء في الدار الآخرة، يعني القبول بوجود عدد غير متناهٍ من هذه الأجسام المادية، وهو أمر قد أحاله هذا العارف ليثبت به الوجود الصوري للأجسام كما عرفنا.

مهما يكن، فهذه النظرية ذات التفريق النوعي للأبدان بين أهل الشقاء وأهل السعادة؛ هي مما لا تساعد عليه النصوص القرآنية. كما أن القول بوجود الجسم الصوري غير الطبيعي هو أيضاً مما لا تساعد عليه تلك النصوص.

أن عدم التوافق بين ظاهر النصوص من جهة، وبين الرؤية الوجودية لصدر المتألهين من جهة ثانية، تثير لدى القارئ تلك الإشكالية التي طرحها هذا العارف حول الجهل بطبيعة المعاد، والتي حكم فيها على كل من جهل المعاد وتصوره على غير حقيقته الفعلية بأنه واقع في العذاب لا محالة.

فهل يصح أن يقال أن نظرية صدر المتألهين لا تختلف عن سائر النظريات الأخرى التي لم تصور المعاد على صورته الحقيقية، أو على الأقل إنها قد ابتعدت عن ظاهر النصوص القرآنية، وبالتالي فإنها محكومة بنفس ذلك الحكم؟

¹ الأسفار، ج9، ص18.

² تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج6، ص407.

³ مفاتيح الغيب، ص682. والأسفار، ج9، ص381-382.

أو يقال على العكس، وهو ان كل من آمن بالمعاد بالشكل الذي يخالف فيه نظرية هذا العارف فإنه ممن يصيبه العذاب، كالذي صرح به في (المبدأ والمعاد)، معتبراً هذا الأمر من الكفر والخذلان والعصيان¹.

علماً بأنه في كتابه (الأسفار العقلية الأربعة) صرح بأن أغلب المسلمين لم يعرفوا حقيقة المعاد وإن أقرروا به لساناً، وبذلك جرى عليهم حكم المسلمين². وبالتالي هل يمكن القول إن أغلب المسلمين هم ممن يصدق عليهم ذلك الحكم من الكفر والخذلان؟!

مع هذا فهو في (كسر أصنام الجاهلية) إعتبر كسائر الفلاسفة، ان الخطأ والجهل في الأصول الأساسية للاعتقاد، كوجود الله وصفاته وأفعاله وكتبه ورسله واليوم الآخر، يفضيان إلى الهلاك وسوء العاقبة، وان الرسوخ عليها يورث العذاب المؤبد، مستثنياً من ذلك البله وكل من آمن بتلك العقائد ايماناً مجملاً ساذجاً وراسخاً جازماً ممن لم يخض في البحث والنظر، وكذلك كل من اقتدى بالصلحاء وقلدهم في نظرهم الصحيح، وما عدا أولئك فليس بآمن من خطر سوء العاقبة ولو كان من أهل الصلاح والزهد، إذ لا يُنجي بنظره إلا الاعتقاد الحق الراسخ³.

الإدراك ومنشأ السعادة والشقاوة

بحسب الرؤية الفلسفية، إن لوجود الإنسان غاية تتمثل في اللذة المعرفية. فتحصيل المعرفة، هو السعادة التي وجد لأجلها الإنسان، وان الإدراك العقلي كلما ازداد علماً ومعرفة فإنه يزداد سعادة، حتى يصل الحال إلى السعادة القصوى عند بلوغه العقل الفعال.

فأرسطو كغيره من الفلاسفة يرى الإدراك هو سبب اللذة والسعادة⁴، وكلما تنامي الإدراك تنامت اللذة، حتى يكون تمام الإدراك كفيلاً بتحقيق كمال اللذة. مما يعني ان السعادة القصوى تتحقق في حال كمال العقل، وهو لا يتحقق إلا عبر الاتصال بالعقل المفارق⁵، حيث التجرد عن المادة والطبيعة والإلتحاق بعالم الألوهية الذي فيه النشوة والخلود، وهو ما يمثل غاية الفيلسوف.

وسواء لدى الفلاسفة أم العرفاء، فإن المعرفة تشكل غاية الإنسان وسعادته، وان أبلغ حالات السعادة هي معرفة الحق، مع الأخذ بعين الاعتبار ان الفلاسفة يحددون

¹ صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ص3953. وتفسير صدر المتألهين، ج8، ص86.

² الأسفار، ج9، ص180.

³ صدر المتألهين: كسر أصنام الجاهلية، حققه وقدم له محمد تقي دانش بزوه، مطبعة جامعة طهران، 1340 هـ.ش. - 1962م، ص7 و60-61.

⁴ تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1616.

⁵ المصدر السابق، ج3، ص1612.

هذه المعرفة بالعلوم العقلية¹، أما العرفاء فيحددونها بعلوم المكاشفة. وبالتالي فإن أرفع علوم المكاشفة هي معرفة الحق وصفاته وأفعاله، باعتبارها غاية قصوى تُطلب لذاتها وتُنال بها السعادة العظمى².

أو كما أشار ابن طفيل في حكايته (حي بن يقظان) إلى أن كمال الإنسان ولدته هو مشاهدة المبدأ الحق على الدوام مشاهدة فعلية من غير انقطاع حتى لا يتخللها ألم³.

إذاً، بحسب هذه الرؤية تكون السعادة مطلوبة لذاتها والإنسان يكدح لطلبها ولا ينالها إلا بالحكمة أو العرفان، حتى يتجلى لعقله أو قلبه كل الكون، ويتشبه بالإله الحق، أو حتى يتحقق له الاتحاد بما فوقه من العقول المفارقة والمبدأ الحق. فهذا هو ما يعول عليه الفلاسفة والعرفاء بشكل أو بآخر.

فقد اعتبر الفارابي أن أقصى مراتب الكمال والسعادة التي يمكن أن يبلغها الإنسان هو أن يصير في مرتبة العقل الفعال (جبريل)، وذلك عند مفارقة الجسم والمادة تماماً⁴.

وفي محل آخر قرر بأن سعادة الإنسان وكماله لا يحصلان عند بلوغ مرتبة ذلك العقل، بل دونه درجة، وذلك بتأمل حقائقه الأزلية. أما شقاء الأنفس الجاهلة فيحصل بسبب حرمانها عن كسب تلك الحقائق والاتصال بالعقل المفارق⁵.

إضافة إلى أن هذا الفيلسوف اعتبر أن من عوامل زيادة الابتهاج والسعادة؛ هو أن النفوس الناطقة بعد الموت تتصل ببعضها للتشابه فيما بينها، فيعقل بعضها بعضاً على جهة اتصال المعقول بالمعقول، وكلما زاد عدد النفوس المجردة زاد تعقلها، ومن ثم زادت لذاتها وابتهاجها تبعاً لذلك. أي أن النفوس السابقة تزداد ابتهاجاً كلما لحقتها النفوس المقبلة التي تتجرد عن أبدانها، وتظل العملية آخذة على التوالي بالابتهاج إلى ما لا نهاية له بحكم الاتحاد بين النفوس المجردة. وتمثل هذه السعادة غاية ما يقصدها العقل الفعال⁶.

كذلك رأى ابن سينا - هو الآخر - أن عقل الإنسان في الدنيا أخذ بالتدرج والتحول إلى مراحلها العليا حتى تصبح المادة معيقة عن بلوغه أعلى درجات الكمال والسعادة، فتحصل المفارقة عن البدن كلياً عند الموت⁷. وهذا هو معنى القول بعودة النفس إلى أصلها الإلهي، أي تحقيق أعظم قدر ممكن من التجرد والإدراك بسبب مفارقة البدن، حيث تحصل اللذة والسعادة القصوى الأبد الدهر.

¹ السهروردي: رسالة هياكل النور، مصدر سابق، ص93.

² تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج6، ص97.

³ ابن طفيل: حي بن يقظان، طبعة دار الافاق الجديدة، ص183.

⁴ كتاب السياسة المدنية، طبعة انتشارات الزهراء، ص32.

⁵ آراء أهل المدينة الفاضلة، ص85.

⁶ المصدر السابق، ص113 و114. كذلك: السياسة المدنية، ص82.

⁷ ابن سينا: كتاب النفس من الشفاء، ص220.

هكذا يتضح ان الفلاسفة يجعلون من أمر المعاد أمراً دالاً على ما له علاقة بكمال النفس من الناحية المعرفية والعقلية.

وانطلاقاً من هذا الموقف فسّروا المسألة الدينية الخاصة بالثواب والعقاب، وكذا الايمان والكفر والجنة والنار، استناداً إلى وجود العلم والحرمان منه. فالجهل العلمي في الفلسفة يمثل سبباً أصيلاً لمختلف الكفر والعذاب والشقاء، حيث تدرك النفس ما يفوتها من كمال العلم فتعذب بتلك الحسرة¹. وعلى العكس، ان النفس حين تحصل على العلوم العقلية اليقينة فإن ذاتها تصير عقلاً قدسياً ونوراً إلهياً من حزب الملائكة المقربين².

وأكثر من هذا، إن الفلاسفة اعتبروا العلم باعثاً على السعادة والايمن؛ حتى مع عدم مزاوله العمل الصالح في الحياة³.

غير أن هذه الاعتبارات تأتي على خلاف ما يراه أتباع النظام المعياري، إذ يرون أن سعادة الإنسان ونجاته تتوقف على طاعته لأوامر المكلف، وأن الطاعة والعبادة كما يريدونها المكلف هي القنطرة التي تفضي إلى نيل السعادة، بخلاف العصيان والجحود اللذين يؤديان إلى الهلاك. ووفقاً لهذا الفهم، يستخدم هؤلاء مفردات معيارية في الحكم على مخالفيهم، من قبيل: التضليل، والتكفير، والتفسيق.

أما أتباع النظام الوجودي، فإنهم ينظرون إلى المسألة من زاوية مغايرة، إذ يوظفون مفردات معرفية في توصيف مخالفيهم، مثل: التجهيل، وضيق الأفق العقلي أو الذوقي، وذلك بناءً على الغاية التي رسموها للإنسان، والتي تتمثل في بلوغ كمال العقل وسمو الذوق الشهودي.

وفي جميع الأحوال ان النفس بحسب الرؤية الفلسفية تنزع إلى معشوقها من حيث الطبع لتكتمل به، وهو كمال القوة العقلية التي ترتسم فيها صور نظام الوجود وحقائقه وما يترتب على ذلك من السعادة القصوى.

فإذا كانت هذه النفس لاهية عن هذا المعشوق بسبب لهوها بالمادة والبدن؛ فستصاب بالألم والعذاب عند المفارقة بموت البدن وتحررها منه. فمثلها حينئذ كمثّل الخدر الذي يمنعنا من الشعور بالألم عند وجود ما يستدعي ذلك، لكنه يظهر عند زوال هذا الخدر، فيحصل العذاب. فالشقاوة - إذأ - هي لأولئك الذين لهم القوة العقلية واكتسبوا الشوق إلى كمالها من غير ان يحصلوا على شيء من فعل هذه القوة⁴.

¹ تلخيص المحصل، ص390. وأسرار الآيات، ص2-10. ومفاتيح الغيب، ص115. ومقدمة ابن خلدون، ص515.

² أسرار الآيات، ص28. وقد قال صدر المتألهين بهذا الصدد: «الذي يدل على ان العلم جنة والجهل نار، ان كمال اللذة في إدراك المحبوب، وكمال الألم في البعد عن المحبوب، فلذة الذوق عبارة عن إدراك الطعوم الموافقة للبدن... وأما النفس الناطقة الإنسانية فلذتها وكمالها في المعقولات الدائمة.. ولهذا قالت الحكماء: كمال النفس في ان يصير عالماً عقلياً مضاهياً للعالم الموجود، فإن العالم عالم بصورته لا بمادته» (مفاتيح الغيب، ص110).

³ لاحظ أسرار الآيات، ص4.

⁴ النجاة، ص689-690. والهيئات الشفاء، ص427-428.

وعلى العكس من ذلك بالنسبة إلى النفس التي تبلغ حد الكمال من القوة العقلية، حيث إذا فارقت البدن فإنها تستكمل الكمال الذي تبلغه، إذ في ملابستها للمادة تكون مثل ذلك المصاب بالخطر؛ لا تشعر باللذة التامة والسعادة القصوى، وهي تشعر بذلك عند مفارقة البدن، كمن زال عنه الخدر¹.

مهما يكن فقد أسس الفلاسفة نظرياتهم في تفسير قضايا المعاد استناداً إلى المدارك المعرفية. فالجنة والنار وغيرهما هي تعابير يراد بها قوى الإدراك المعرفي للإنسان وما يترتب عليها من سعادة أو حرمان.

فمثلاً فسّر ابن سينا الصراط والجنة والنار وأبوابهما وما إليها؛ تبعاً لقوى الإدراك الحسية والخيالية والعقلية. فالجنة عنده هي العالم العقلي، والنار أو الجحيم هي عالم الخيال والوهم، والقبور هي عالم الحس. ويتم تحصيل الجنة أو السعادة القصوى من خلال المرور بالصراط الدقيق من الحس فالخيال والوهم ثم إلى العقل². أي أن الجنة لا تتحقق إلا عبر المرور بعالم العطب والجحيم.

وقد كانت هذه الطريقة من التفسير موضع تأييد عدد من الفلاسفة، كالذي ذهب إليه صدر المتألهين، حيث رجح ما عليه الشيخ الرئيس في تفسيره لأبواب الجنة والنار³.

وثمة من ذهب إلى أن عالم الكون والفساد هو نفسه جهنم، وذلك في قبال الجنة المتمثلة بعالم الأرواح المجردة، وأن النفس التي تقصر عن الكمال تبقى في جهنم محرومة عن العالم العلوي، ولا تفارق عالم ما تحت القمر. فالآلام والأوجاع لا تلوح إلا النفوس المتعلقة بالأجساد، أما تلك التي تتجرد منها وتلتحق في عالم الأفلاك فإنها تكون بريئة من هذه الآلام.

فالنفس إذا كان عشقها الكون مع الجسد الحيواني، وأن معشوقها اللذات المحسوسة وشهواتها الجسمانية، فسوف لا تبرح هذا العالم الأرضي ولا تشتاق الصعود إلى الملكوت الأعلى، وبالتالي لا تدخل الجنة وتتحول إلى النفوس الملكية في عالم الأفلاك السماوية⁴.

فهذا هو رأي اخوان الصفا الذين اعتبروا النفس الآثمة الشريرة تظل معذبة نفسياً، ونادمة عمياء في جهالاتها، وسائحة في قعر الأجسام المدلهمة دون فلك القمر، كل ذلك يجري لها بعد أن تفارق الجسد دون أن تصل إلى عالم الآخرة⁵، بل تبقى هائمة هاوية في عالم الكون والفساد بما يُطلق عليه «التناسخ»، حتى يتم تطهيرها ومن ثم

¹ معارج القدس، ص151. ورسالة هياكل النور، مصدر سابق، ص93.

² ابن سينا: رسالة إثبات النبوات، حققها وقدم لها ميشال مرمورة، دار النهار، بيروت، 1968م، ص58-61. وتسع رسائل لابن سينا، ص89-90.

³ أسرار الآيات، ص218.

⁴ رسائل اخوان الصفاء وعلان الوفاء، أعداد وتحقيق عارف تامر، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1995م، ج3، ص53-54.

⁵ المصدر السابق، ج3، ص65-66.

مفارقته لهذا العالم الحسي. وهم بذلك ينوهون بوجود العذاب النفسي دون الاعتقاد بالنار الحسية كما هو مصور لدى النصوص الدينية¹.

وأرى ان هذا الرأي لآخوان الصفا هو أقرب التصورات اتساقاً مع المنظومة الفلسفية، وذلك لاعتبارين:

أحدهما ان حصر العذاب والشقاء في عالم الأجسام السفلية يتسق مع طبيعة هذا العالم مقارنة بالعالم العلوي السماوي، وحيث لا يوجد غيرهما؛ لذا فمن المنطقي ان يعد الأول نار جهنم، ويعد الثاني جنة الخلد.

أما الاعتبار الآخر فهو ان الالتحاق بالعالم العلوي عبر مفارقة النفس للبدن لا بد ان يجعلها سعيدة كاملة باعتبارها قد أصبحت ضمن عالم النفوس والمفارقات السماوية، فمن أين يأتيها الشقاء؟!

لذا كاد البعض ينكر العذاب باعتبار ان مفارقة النفس للبدن تعني كمال النفس، وما يبقى منها من كدورات يمكن ان يُمحي بالعذاب المحدود، وإن يكون هذا العذاب لأيام معدودات، ثم بعدها ترجع النفس إلى صورتها الحقيقية من الكمال، فتعود إلى حظائر القدس وحسن المآب².

إذاً، فالقول بمفارقة النفس للبدن يستلزم تحقيق غايتها من التجرد والالتحاق بأصولها العقلية المفارقة التي تضي عليها السعادة والكمال. لكن الفلاسفة المسلمين لم يلتزموا بهذه النتيجة التي تترتب على منظومتهم الفلسفية، إذا ما استثنينا آخوان الصفا، ربما لاعتبارات دينية لا غير.

ولا شك ان الأمر لا يختلف كثيراً عما ذهب إليه العرفاء، حيث الغاية التي أكدوا عليها هي المعرفة والشهود، وانهم واجهوا في بعض الاعتبارات نفس الإشكالية المتعلقة بمسألة العذاب والشقاوة، تبعاً للنصوص الدينية، وإن كانت لديهم اعتبارات أخرى يمكن التعويل عليها في تبرير هذه المسألة. الأمر الذي سنتعرف عليه خلال الفقرة التالية..

دوام العذاب وانقطاعه عند العرفاء

لقد أقرّ الفلاسفة والعرفاء بلزوم وقوع العذاب والشقاء بعد الموت، غير أن أغلبهم يرى أن هذا العذاب لا يدوم، بل إن مآل الخلق جميعاً هو إلى الرحمة واللذة. ومع ذلك، فإن إنكارهم لدوام العذاب لا يعني إنكارهم للخلود في النار. فعلى رأي ملا

¹ المصدر نفسه، ج3، ص66-67.

² تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج4، ص338.

هادي السبزواري أن دوام العذاب لم يبلغ حد الضرورة الدينية، بخلاف أصل الخلود الذي يُعدّ من ضروريات الدين¹.

ومن ذلك إعتبر ابن عربي في (فصوص الحكم) أن خلود العذاب منقطع ومآله إلى اللذة والنعيم في النار²، بل أنه عد الجميع مأجوراً وسعيداً ومرضياً عنه، وإعتبر أن من العباد من تدركهم بعض الآلام في الآخرة، ومع هذا فلا يقطع أحد من أهل العلم الذين كشفوا الأمر على ما هو عليه، أنه لا يكون لهم في دار جهنم نعيم خاص؛ إما بفقد ألم كانوا يجدونه فارفع عنهم، فيكون نعيمهم راحتهم من وجدان ذلك الألم، أو يكون لهم نعيم مستقل زائد كنعيم الجنان في الجنان³.

وهو في (الفتوحات المكية) إعتبر أنه لا دليل للعقل على وجود العذاب الدائم أو غيره، بل أجاز أن يرتفع هذا العذاب عن أهل النار مع كونهم فيها، فعلى رأيه أنه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط، بحيث يكون الله إلهاً بجميع أسمائه ومع ذلك من غير ألم وعذاب. وبالتالي فإنه ينتهي إلى أن التحقيق في أمر العذاب ومدته لا يكون إلا من خلال النص المتواتر أو الكشف الواضح الذي لا تدخله شبهة⁴.

في حين إعتبر في رسالة (مراتب علوم الوهب) أن بقاء الصفات الذاتية هو لازم، والعذاب مؤبد، خلافاً لما جاء في (الفتوحات المكية) وغيره. فقد ذكر أن في النشأة الأخرى ليس هناك مزج ولا تداخل كما هو حاصل في الحياة الدنيا، فلا يظهر الكافر في صورة المؤمن، ولا المؤمن في صورة الكافر، ولا السعيد في صورة الشقي، ولا الشقي في صورة السعيد، ولا الكلب في صورة الإنسان، ولا الإنسان في صورة الكلب، بل الكلب كلب والإنسان إنسان، ويزول حكم الأوصاف العرضية وتبقى الصفات الذاتية اللازمة متميزة لا تمتزج بأمر ولا تظهر في صورة عرضية أبداً، بل يتردد في ذاتها بين لوازمها إن خيراً فخيئراً، وإن شراً فشرّاً، أبداً بدين لا يتناهى أمدّها ولا ينقضي أبدّها، نعيم محقق وعذاب مطلق، ولا تلتبس الصور على ناظرها ولا يحجب أولها بآخرها، قد ظهرت في العين فلا تبديل ولا تحويل، ولن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً⁵.

على أن هناك تبريرات عديدة لانقطاع العذاب ونفي دوامه، منها أن الشقاء عارض غريب لا يدوم ولا يبقى، تعويلاً على أن مآل النفوس هو الرجوع إلى أصلها من الكمال؛ كما هو الحال عند ابن سينا⁶. أو باعتبار أن الرحمة ذاتية وهي تسع كل

¹ مجموعة رسائل السبزواري، مصدر سابق، ص470. والشواهد الربوبية، ص313. والأسفار، ج9، ص346-347.

² ذلك أنه يقول: «وأما أهل النار فمآلهم إلى النعيم، ولكن في النار، إذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العذاب أن تكون برداً وسلاماً على من فيها، وهذا نعيمهم، فنعيم النار، بعد استيفاء الحقوق، نعيم خليل الله حين القي في النار، فإنه عليه السلام تعذب برؤيتها وبما تعود في علمه وتقرر من أنها صورة تؤلم من جاورها من الحيوان»، (شرح الفصوص، ص565).

³ شرح فصوص الحكم، ص441 و459. ومطلع خصوص الكلم، ج2، ص45-46.

⁴ الفتوحات المكية، ج1، ص332-333.

⁵ كتاب مراتب علوم الوهب، ضمن رسائل ابن عربي (1)، ص123.

⁶ لاحظ: النجاة، ص695. والهيئات الشفاء، ص431.

شيء، بينما الغضب عرضي قسري لا يدوم، وهو مسبوق بالرحمة. أو لكون حركة الأشياء في النهاية كالبداية، وإن الكل مساق إلى الحق تعالى كما بدأ منه. أو باعتبار أن منطق السنخية يقتضي أن يكون كل موجود عبارة عن لمعة من الأصل¹. أو لأن هناك بعض القضايا العقلية والوجدانية التي لا تسمح بخلود العذاب، كتلك التي ذكرها صدر المتألهين، ومن قبله ابن عربي.

فبالنسبة إلى صدر المتألهين، فقد أشار إلى ما ذكرناه من اعتبارات، بل وأضاف إليها بعضاً آخر، إذ اعتبر أن تعذيب الله بعض عباده عذاباً أبدياً يقتضي إشكالاً عظيماً، خاصة عند القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين²، حيث أن الله خالق العباد وهو مبدئهم ومعادهم، وشأن العلة الفاعلة الافاضة والايجاد على معلوله، إذ ليس المعلول إلا رشة من رشحات وجوده ولمعة من لمعات هذا الوجود، والتعذيب الأبدي ينافي الایجاد والعلية. وأيضاً فإن ذاته محض الرحمة والخير والنور، وكل ما يصدر عنه يجب أن يكون من باب الجود والطف والكرم، ووجود العاهات والشرور إنما يكون عنه بالعرض وعلى سبيل الشذوذ والندرة، ولأنه سبقت رحمته غضبه، فإن الرحمة ذاتية والغضب أمر عارض، والعارض الاتفاقي لا يكون أكثرياً ولا دائماً³.

وعلى نفس هذه الشاكلة، سبق لابن عربي أن أكد على أن الرحمة تعم كل شيء، بما في ذلك الغضب والآلام والمعاصي والأمراض والشرور، وإعتبر هذه المسألة لا تدرك بالعقل وإنما بالذوق الصوفي، وهي فكرة تتسق مع اعتبار أي شيء يستبطن كل شيء بحسب منطق السنخية ووحدة الوجود، لكنه مع ذلك حتم زوال الغضب والآلام بالعودة إلى النعيم والرضا الدائم⁴.

بل أكثر من هذا ذهب إلى تأكيد تلك النتيجة عبر منطق آخر يتجاوز فيه العرفان الوجودي، إذ قال: لو أن الله تعالى «فوض أمر خلقه إلى أحد من عباده وقدره ومكّنه من التصرف فيهم، وكان خيراً غنياً، لأزال العذاب عنهم، وهذا الراحم أنا وأمثالي، وهو تعالى أرحم الراحمين»⁵.

على أن الاعتبارات السابقة قد تصلح كذرائع لنفي العذاب الطويل، وبعضها يمكن توظيفه في نفي العذاب مطلقاً، خاصة تلك التي تستند إلى تشابه الوجود ووحدته وكون النهاية كالبداية. ولمثل هذه الذرائع صرح البعض بنفي اللعن والعذاب في

¹ لاحظ: شرح الفصوص، ص583-585. والشواهد الربوبية، ص318. ومفاتيح الغيب، ص172 و206. وعرشيه، ص273 و280-281. والتعليقات على المظاهر الإلهية، ص114-115.

² انظر حول الموضوع المشار إليه الفصل الأخير من (علم الطريقة). كذلك مقال: عذاب الآخرة والحفر في الصخر، موقع فهم الدين، تم نشره بتاريخ: 2014-4-14.

<http://www.fahmaldin.com/index.php?id=2263>

³ تفسير صدر المتألهين، ج4، ص313-314.

⁴ الفصوص والتعليقات عليه، ج1، الفص التاسع عشر، ص172، والفص الحادي والعشرين، ص177-180، وج2، ص236 و243-246.

⁵ محمود الغراب: الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، دار الفكر في دمشق، ص12. والأسفار، ج9، ص352-353. والشواهد الربوبية، ص319. ورسائل السبزواري، ص470-471.

الآخرة حتى بحق ابليس، فكما قال الجيلي: «لا يلعن ابليس، أي لا يطرد عن الحضرة الإلهية، إلا قبل يوم الدين لأجل ما يقتضيه أصله، وهي الموانع الطبيعية التي تمنع الروح عن التحقق بالحقائق الإلهية، وأما بعد ذلك فإن الطباع تكون لها من جملة الكمالات، فلا لعنة بل قرب محض. فحينئذ يرجع ابليس إلى ما كان عليه عند الله من القرب الإلهي بعد زوال جهنم، لأن كل شيء خلقه الله لا بد أن يرجع إلى ما كان عليه.. قيل أن ابليس لما لعن هاج وهام لشدة الفرح حتى ملأ العالم بنفسه، فقيل له: أتصنع هكذا وقد طردت من الحضرة؟ فقال: هي خلعة أفردني بها الحبيب لا يلبسها ملك مقرب ولا نبي مرسل»¹.

وثمة إشكال يتعلق بانقطاع العذاب والشقاء الذي تحدث عنه العرفاء من حيث كونه من مظاهر القهر والغضب، وهو أن انقطاعه يفضي إلى تناهي صفات القهر وعدم حفظ المراتب الوجودية. وقد أُجيب عنه بوجهين، أحدهما أن أنواع مظاهر القهر يمكن أن تُحفظ بتعاقب الأشخاص، فيثبت الخلود النوعي للعذاب رغم انقطاع العذاب الشخصي. والآخر هو أنه حتى مع انقطاع العذاب كلياً، فإن صفات القهر والغضب لا تنتهي، إذ أن صفات الحق بعضها عين البعض الآخر، وكلها عين ذاته، فلفظه عين قهره وغضبه، والعكس صحيح أيضاً².

والوجه الأخير من الجواب وإن كان يعبر عن حقيقة ما تسفر عنه وحدة الوجود، إلا أنه يفضي إلى أن يكون أصحاب الجنة ممن يشملهم الغضب والعذاب، لضرورة عدم تناهي صفات القهر، أو على الأقل لكون الصفات بعضها عين البعض الآخر، وهي التي ينعكس أثرها على التوابع واللوازم. فحين يقال: «كون الشيء من وجه عذاباً لا ينافي كونه من وجه آخر عذاباً»³، هو بعينه دال على أن العكس صحيح أيضاً، والذي يمكن أن يتخذ نفس المبرر المستمد من العادة⁴. فإذا كانت العادة هي التي تقضي بأهل النار إلى السعادة والنعيم⁵، فلم لا تقضي كذلك بأهل الجنة إلى

¹ عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الاواخر والاوائل، حقق نصوصه وعلق عليه أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1418 هـ - 1997 م، ص 199. وقد ذكر صدر المتألهين أن معنى اللعن والطرود والغضب عند العرفاء هو صيرورة نوع شريف إلى نوع خسيس (تفسير صدر المتألهين، ج 4، ص 277).

² مجموعة رسائل السبزواري، ص 473-474.

³ تفسير صدر المتألهين، ج 4، ص 321.

⁴ شرح الفصوص، ص 391-392.

⁵ عد البعض أن فرق أهل النار خمس، هم المشركون والكافرون والمنافقون والعاصون الذين ينقسمون إلى العارفين غير العاملين والمحجوبين، واعتبر جميع هؤلاء ينالون رحمة اللذة والعذوبة، فذكر أنه بعد أن تمر عليهم الاحقاب والسنين تراههم قد اعتادوا على النار ونسوا نعيم الرضوان، لذا تتعلق بهم الرحمة ويرفع عنهم العذاب. مع أن هذا العذاب يكون بالنسبة إلى العارف العاصي عذاباً من وجه، لأنه يشاهد المعذب في تعذيبه، فيصير التعذيب سبباً لشهود الحق، وهو يمثل أقوى ما يمكن من النعيم بحقه، وكذلك يكون العذاب عذاباً بالنسبة إلى المحجوبين الغافلين، كما ورد في الحديث بأن بعض أهل النار يتلاعبون بها، والملاعبة لا تقل عن اللذة رغم العذاب، لعدم تحصيل الجنة بما فيها من حور وقصور. أما المشركون الذين عبدوا غير الله تعالى، فإن عذابهم يكون بسبب حصرهم الحق فيما عبدوه ولم يطفوه، وهو نعيمهم في الوقت ذاته، باعتبار أن معبودهم عين الوجود الحق الظاهر في تلك الصورة، فلم يعبدوا بذلك إلا الله، وهو سبب نعيمهم ورضاه عنهم. والحال كذلك مع الكافرين، وإن كان عذابهم عظيماً، إلا أنهم لا يتعذبون لرضاهم بما هم فيه. يبقى حال المنافقين الذين لهم استعداد بالكمال وآخر بالنقص، فإن عذابهم نابع من عدم وصولهم إلى الكمال الذي يدركونه، ولكون استعدادهم بالنقص هو الغالب فإنهم يرضون به فينقلب العذاب عذاباً (تفسير صدر المتألهين، ج 4، ص 319-320).

النصب والملل؟ مع ان نعيم الجنة يخلو من الشائبة واللغوب، كالذي جاء في عدد من النصوص القرآنية مثل قوله تعالى: ﴿جنات عدن يدخلونها يحلون فيها من اساور من ذهب ولؤلؤ ولباسهم فيها حرير، وقالوا الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شكور، الذي احلنا دار المقامة من فضله لا يمسنا فيها نصب ولا يمسنا فيها لغوب﴾¹، وقوله كذلك: ﴿ادخلوها بسلام آمين.. لا يمسهم فيها نصب وما هم منها بمخرجين﴾².

لكن على خلاف ما سبق، ثمة ذرائع مضادة لإثبات خلود العذاب، مثلما جاء عن بعض المعاصرين الذي رجّح ما آل إليه صدر المتألهين في كتابه (العرشية) بعد التطواف الذي مرّ به من انكار ذلك الخلود في سائر كتبه الأخرى³، شبيه بتلك الترددات التي أصابت ابن عربي كما رأينا.

فقد إعتبر المرحوم الاشتياني ان سبق الرحمة على الغضب لا ينافي دوام العذاب. فالرحمة الرحمانية التي وسعت كل شيء هي غير العنايات الخاصة التي تلوح أهل الايمان ولا تشمل أهل الكفر والعصيان. ورغم ان للرحمة الغلبة على الغضب، فإن هناك مخلدين في النار والعذاب، لكنهم الأقلية مقارنة بأهل الجنة المخلدين. ومهما يكن فإن دار الجحيم تظل دار بلاء ونقمة وان آلامها وشرورها دائمية ليس لأهلها أي منجى وخلص، تبعاً للنصوص القرآنية ومأثورات النبي وأهل البيت، فكلها تُجمع على خلود أهل الكفر والعصيان في النار من غير انقطاع. وعليه فإن حمل البعض معنى العذاب على العذوبة، وكذا حمل معنى الخلود على الزمان الطويل، هو لعب بالآيات القرآنية والروايات الواردة عن أهل البيت.

وبنظر الاشتياني ان السر في خلود العذاب، هو ان الدار الآخرة ليست دار اعادة واستعداد، بل دار فعلية وكمال، إذ تنتهي فيها الحركات، باعتبار ان النفس في الآخرة مستكفية بذاتها، وان النفوس البشرية رغم انها داخلة بحسب الظاهر تحت نوع واحد، لكن بحسب الحشر والنشأة الأخروية تكون أنواعاً متباينة. فبناءً على الحركة الجوهرية ان النفس الناطقة تتصور بصور مناسبة لأفعالها وأعمالها في هذه النشأة، لذا فإن الهيئات الردية المظلمة والصور البهيمية الكدرة إذا ما بلغت حداً من الملكة فإنها تصبح صورة للنفس وداخلة في وجودها، وعند هذا الاستحكام يصير منشأ فعل النفس هو هذه الصور المؤلمة المسماة بالعذاب، حيث لا يوجد لهذا العذاب من رافع، لا من خارج النفس ولا من داخلها، انما يدور على أهل النار ويتجدد عليهم أزلاً وأبداً، فمبدأ هذا العذاب هو جوهر ذواتهم وحقيقتهم، ودوام المبدأ بدوام الحق. فالعذاب - إذاً - تابع له، والوجود الفائض عن الحق يمر على المؤمن والكافر، فعلى الأول يكون نعيماً ورحمة وروح وريحان، ويكون على الكافر عذاباً وغصة، كالذي جاء في قوله تعالى: ﴿كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب﴾⁴.

¹ فاطر / 35-33 .

² الحجر / 46 و48.

³ عرشية، ص282. والشواهد الربوبية، ص778، وحاشية ص 317 .

⁴ النساء / 56.

وقوله: (ان شجرة الزقوم طعام الاثيم كالمهل يغلي في البطون كغلي الحميم)¹. فلعذاب صعود ونزول، إعداداً وإيجاباً بالنسبة إلى النفوس والأبدان الأخروية، فمادامت النفس باقية فلعذاب باق، بل ان غاية وجود أهل النار هي ذوق العذاب فحسب².

وما ننتهي إليه هو ان هناك ذرائع واعتبارات متعارضة، بعضها موظف لنفي الخلود في العذاب، بينما البعض الآخر موظف لإثباته. ومع ان الرؤية الوجودية تسعى في كلتا الحالتين إلى التوفيق بين مسلكها الوجودي والنص الديني، لكن الذرائع المطروحة تتأرجح بين تفضيل النص على المسلك الوجودي، وبين العكس. وفي كلا الحالتين، يمكن القول ان هذه الرؤية تتضمن نوعاً من التبرير الوجودي.

من ناحية أخرى، لا بد من التمييز بين الرؤيتين الفلسفية والعرفانية حول النتيجة المستخلصة بشأن العذاب، اعتماداً على منطق السنخية ومبدأ الوجودات. فالرؤية الفلسفية تقوم على مبدأ المشكلة بين العلة والمعلول، وتعتبر أن الوجود في جوهره محض خير، وأن سلسلة الصعود تأتي في تواصل مع سلسلة النزول، بحيث تتلاقى البداية والنهاية من حيث التحاق كل شيء بعقلته. بناءً على هذه الرؤية، تلتحق النفوس الناطقة بالمفارقات أو العقول الخيرة، وبما أن كل شيء في الوجود من سنخ المبدأ الحق؛ لذا فهذا يبرر نفي العذاب، أو على الأقل يبرر نفي العذاب الممتد طويلاً.

أما من حيث الرؤية العرفانية فالنتيجة تختلف، فاستناداً إلى الأسماء الإلهية وما يترتب عليها من مظاهر، نجد أن ذلك يكفي لتبرير خلود العذاب ببقاء مظاهر القهر والغضب. أيضاً تبعاً لحكم الأعيان الثابتة، يصبح من الممكن تبرير لماذا يصير مآل هذا الفرد إلى السعادة، وذاك إلى الشقاء، وذلك بما يتفق مع ما عليه تلك الأسماء.

لكن مقالة وحدة الوجود قد لا تسمح بمثل هذه النتيجة البائسة وفقاً لخيرية الوجود رغم تفاضل مراتبه. إذ ليس في هذا الوجود ما يبرر العذاب والشر والشقاء إلا بشكلٍ عارض غير دائم، فالقسر لا يدوم. بل كيف يكون ذلك مع أن الوجود الخير هو من تجليات الحق، أو هو عينه؟!

غير أن التعارض السابق قد يصادف ما يبرره في الثنائية التي وجدناها لدى التصوير العرفاني لوحدة الوجود وعلاقة الحق بالخلق، فتارة توصف بما أطلقنا عليه (المعنى العرفاني الخلقى)، وأخرى توصف بما سميناه (المعنى العرفاني الحقي). أي تارة ان ما يظهر هو الخلق فيقتضي التضاد بحسب حقائق الأشياء، ومن ذلك سعادة الناس وشقاوتهم، فمنهم السعداء المنعمون ومنهم الأشقياء البائسون. وأخرى ان ما يظهر هو الحق فيقتضي ذلك السعادة والنعيم للكل.

¹ الدخان/ 46-43.

² الاشتياني: التعليقات على المظاهر الإلهية، ص 116-117.

هكذا نجد أنفسنا أمام تناقض في هذه الرؤية لا يبررها سوى انها محكومة بمصدرين معرفيين: أحدهما وجودي أصيل، وهو الذي يبرر وحدة الوجود وما تنطوي عليه من مراتب متفاضلة تبعاً لمنطق السنخية، وهو في هذا الحد يتوافق مع الرؤية الفلسفية والعرفانية. أما المصدر الآخر فهو ديني وواقعي، حيث يُراد له أن يخضع لذات المنطق من السنخية، وذلك من خلال بالاعتماد على وجود الأسماء الإلهية المتعارضة، حيث بعضها يمثل أسماء رحمة، وأخرى أسماء غضب وانتقام. وهذا ما يبرر الخلود في العذاب، كما يفسر الواقع الذي يتسم بالتعارض بين الإيمان والكفر، وكذا السلم والعدوان، والخير والشر.

إذاً، لو تصورنا الرؤية العرفانية بما هي في ذاتها وبغض النظر عن تأثير كل من الواقع والنص الديني، لكان يفترض ان تكون منظومتها شاهدة على ان الوجود كله خير بخير من غير عوج ولا انحراف، ولا ضلال ولا كفر، ولا شر ولا عذاب. فكل ذلك مما يتسق مع مفاهيم وحدة الوجود والتجلي وكون الحق عين الأشياء بلا استثناء. في حين تقدم هذه الرؤية تفسيراً لما يحدث من الانحرافات دون المساس بتلك الوحدة، الأمر الذي جعلها تفترض أموراً دخيلة من النص والواقع لتتسجم مع مرجعيتها القبلية (الوجودية)، ومن ذلك افتراضاتها المتعلقة بالأسماء الإلهية المتعارضة، والتي منشؤها النص الديني، فمن خلال هذه الأسماء وأتباعها من الأعيان الثابتة يمكن تفسير ما يشهده الواقع من تعارض بين الخير والشر، وكذا تفسير ما يقدمه النص الديني من مآل متضاد للنفوس، فمنها السعيد ومنها الشقي.

نظرية الاتحاد والحشر والفناء

يتأسس فهم الفلاسفة للمعاد على مبدأ التجرد الصوري للنفس البشرية، حيث يربطون بينها وبين العقل الفعّال بعلاقة سببية، وذلك استناداً إلى طبيعتها الإدراكية. فكما ان العقل الفعّال علة تكوينية للعقل الإنساني، فهو أيضاً علة غائية تتحرر إليه النفس بعد الموت ومفارقة البدن. فمثلاً، يرى ابن سينا ان النفس الناطقة إذا فارقت البدن، فستصبح متصلة ومتعلقة بالعقل الكلي المفارق، باعتباره يقوم لها مقام الضوء للبصر، فتكتمل به¹.

وعادة ما يتوقف الفلاسفة عند حد الاتصال بالعقل الفعّال كغاية نهائية لحركة الإنسان وانتقاله من هذه الدنيا إلى الآخرة، إلا أنهم، في بعض الأحيان، يتجاوزون هذا الحد، لينقادوا إلى القول بنظرية الاتحاد التي طالما أكد عليها العرفاء.

فالفارابي مثلاً، رغم تأكيده المتكرر على مبدأ الاتصال دون الاتحاد، نجده يتردد في بعض المواضع، فيقرّ أحياناً بصحة مقالة الاتحاد بالعقل الفعّال. كذلك ابن باجة،

¹ ابن سينا: كتاب في النفس على سنة الاختصار، ضمن رسائل الشيخ الرئيس، طبعة انتشارات بیدار، ص216.

فقد تجاوز القول باتصال العقل المستفاد بالفعّال، إلى اعتبار الاتصال بينهما يعبر عن صيرورة الأول وتحوله إلى الثاني من غير تمايز أو اختلاف، وهو ما جعله يصف هذه الحالة بأنها الحياة الآخرة والسعادة القصوى للإنسان¹.

أما الحال مع صدر المتألهين فقد أخذ شكلاً أعمق مما رأينا. فهو أول من نظّر لمقالة الإتحاد فلسفياً، إذ لم يتوقف عند الاتصال والافادة من العقل الفعّال، بل استدل على الإتحاد من خلال الحركة الجوهرية للنفس وتكاملها. صحيح انه في (المبدأ والمعاد) جارى الفلاسفة بأن حدد غاية وجود الإنسان هو الاتصال بالعقل الفعّال²، لكنه في غير هذا الكتاب تعدى هذا التقليد بالقول باتحاد النفس مع المفارقات، فاعتبر ان غاية كل ناقص هو الالتحاق بكماله، وهذا لا يحصل إلا بحركة الأشياء إلى كمالاتها التي تعشقها، وهي بذلك لا تتشبه بهذه المعشوقات فحسب، وانما تتحد بها، وفقاً لاتحاد العاشق بالمعشوق، والعاقل بالمعقول، ومن ثم تحصيل السعادة القصوى، وكل ذلك يتم عبر الإدراك الذي يظهر لعموم الناس عند مفارقة النفس للبدن، حيث التجرد والرجوع من جديد إلى عالمها الأصلي الذي فارقه من قبل.

إذاً، لنظرية الإتحاد علاقة وثيقة بفهم المعاد وحقيقة الحشر والموت الفناء. ووفقاً لها ان الحشر والالتحاق بالعودة إلى المبدأ الحق انما يجري لحظة بلحظة وأنّ بأن. ففي كل حين تتوالى الأحداث والأفراد لتُبْعَث وتعاد بصورة دائمة غير متناهية. وفي كل آن ثمة حشر جديد وقيامة ساعة ورجوع إلى المبدأ الأعلى ومن ثم إلى المبدأ الحق. بل في كل آن ثمة خلق جديد يحل محل تلك الاعداء على الدوام. هكذا يتوالى الابتداء والاعادة، والايجاد والايصال، باستمرار حتى لا يبقى ثمة أثر ولا خبر. فكما ان الحيوانية تنبعث في كل حين من عالم الطبيعة إلى عالم الملكوت العقلي، كذلك يحضر بدلها نازلاً إلى الفلك من ذلك العالم. وعلى هذه الشاكلة تتوارد الأمثال النفسانية وتتجدد الأشكال والأوضاع والطبايع والمواد الجسمانية لهذا العالم في كل حين، وتنشأ الآخرة من الدنيا³.

فالعالم العلوي هو السبب في دوام العالم السفلي، وان النفوس السماوية المستفيضة مما فوقها من العوالي هي التي تجود على عالمنا الكوني من ذلك الفيض المقدس، وبهذا تتكامل النفوس وتلتحق بالعالم العلوي فتتصل بغاياتها ومعشوقاتها العقلية، فتنشأ الآخرة والقيامة في كل آن. فهناك صور تفاض وتنزل من المبادئ العقلية فالنفسانية على مواد العالم الكوني، بحسب استعداداتها المتعاقبة التابعة للأوضاع السماوية، حيث يتم تكامل هذه المواد بتلك الصور، ومن ثم تنهيء لقبول صور أخرى تالية بحسب ما يحصل للوضع السماوي اللاحق.

هكذا تتعاقب الحركات وتتوارد الأوضاع فتتوالى الصور على جواهر السماوات، ويتلاحق اتصال النفوس بغاياتها ومعشوقاتها العقلية، فيحصل معها حشر جديد

¹ رسالة اتصال العقل بالإنسان، مصدر سابق، ص166.

² المبدأ والمعاد، ص273-274.

³ أسرار الآيات، ص63. ورسائل السبزواري، ص527.

ورجوع إلى المبدأ الحق، وذلك في قبال ما يتنزل من الواردات التي تورّد الخلق الجديد، حيث تتبدل أجزاء العالم وأعيانها وطبايعها وصورها ونفوسها في كل حين حتى تزول تعييناتها وتضمحل شخصاتها. ومن ذلك ان النفوس البشرية تتعرض في كل لحظة للحركة الجوهرية المتصلة، مما يفضي بها إلى تقاني الروح الحيوانية، فتحميا وتسمو عندها الروح العقلية أو الملائكية¹.

ولا يقتصر هذا الحال على أفراد عالم ما تحت القمر من الكائنات، بل يشمل كذلك العالم العلوي بأفلاكه ونفوسه وعقوله. فلكل فلك أفراد متصلة، ولكل منها قبض وتسليم لله الواحد القهار، أناً فأناً.

هذا هو معنى الحشر كما أفاده صدر المتألهين، وهون الاعتقاد به طبقاً لما يُشاهد من حشر لجميع القوى الإنسانية في نفس واحدة، رغم تباينها في الوجود واختلاف مواضعها في البدن، فكلها تحشر وتقنى في ذات واحدة بسيطة. وكذا هو حال رجوع الكل إلى المبدأ الحق، ثم صدورها عنه مرة أخرى على الدوام والتوالي².

وبذلك يتضح ان هناك سلسلة للصعود، وأخرى للنزول، الأولى تعيد الأشياء إلى أصلها، والثانية تقوم باستبدال ما ذهب منها بواردات جديدة أمثالها، فتجعل الدنيا متصلة بالآخرة، وهذه بالأولى؛ على نسق واحد بالدوام والاستمرار، فيتنزل الفيض من عالم الجمع والكمال والوحدة والاجمال ليتوزع على عالم التفرقة والنقص والتعدد والتفصيل، ثم يعود مرة أخرى إلى ما كان.

فكل شيء يلتحق بأصله، وكل شبيهه يتحد بشبيهه من دون موانع وحدود للعلة والمعلولية، مادام المعلول شأناً من العلة وطوراً لها، فهو يعود إليها ويتحد بها بصورة واردات متصلة باستمرار، ورقائق تنبعث منه شيئاً فشيئاً على سبيل الأمثال لحظة بلحظة، حتى يتم الاضمحلال وهلاك التعينات جميعاً.

وكما صرح صدر المتألهين، بأنه إذا انفصلت النفس عن الطبيعة لم تبقى للطبيعة هوية منفصلة عن علتها النفسية، فلو ارتحلت عن مقام الطبيعة لبطلت هذه الأخيرة ودُثرت؛ لكونها تقوم بالنفس، كما ان قوام النفس بالعقل، وقوام الكل بالحي القيوم. مما يعني ان الكل سيفنى في ذات الحق بالعودة إليه، فلا يبقى إلا وجهه الكريم، حتى يعيد الخلق كرة أخرى بنفخته الصورية³.

هذه هي نظرية الاتحاد كما صاغها ملا صدرا الشيرازي، وهي تستدعي كثيراً من التوقف النقدي والتحليلي، وسنبرز ذلك من خلال المحاور التالية:

¹ أسرار الآيات، ص 64 و 159.

² صدر المتألهين: عرشيه، ص 262-263.

³ الأسفار لصدر المتألهين.

1- الإتحاد ووحدة الوجود الشخصية

بداية، لا يمكن إدراج النظرية الصدراوية في الإتحاد ضمن لائحة العرفان المألوف، كما لا يكفي وصفها بأنها تجسيد لأقصى درجات وحدة الوجود المعروفة. إذ إنها تجاوزت كلا المعطيين التقليديين: الفلسفي والعرفاني. فهي لم تثبق على الحواجز بين العلة والمعلول، ولا بين الرب والمربوب، ولا بين الأسماء الإلهية وتبعياتها، ولا بين الذات الإلهية وصفاتها الفعلية.

ولو اكتفى صدر المتألهين بمبدأ الاستبدال في الرقائق - بين الصادات والواردات في سلسلتي النزول والصعود - على نسق واحد من النظام؛ لكان بذلك أكثر اتساقاً مع مذهبه السابق القائل بضرورة دوام العلل والمعلولات، أو الأصل وشؤونه، على ما هي عليه من الوجوب أزلاً وأبداً، لكنّه لم يقتصر على ذلك، بل ذهب إلى أن جميع الموجودات فانية ومتحدة بعللها، وهذه بالعلة الأولى الأصلية، بما يفيد فناء الكل في وحدة الحق.

غير أن ما يترتب على هذا المعنى، هو أن الواردات ستفوق الصادات عدداً، إذ لا بد من انقطاع الصادات في سلسلة النزول حتى تكتمل عملية الفناء عبر الواردات في سلسلة الصعود. إذ لو كانت تلك الصادات غير منقطعة ومساوية للواردات لما جاز فناء شيء سوى الرقائق والأفراد التي تستبدل بأمثالها، على الدوام أبد الدهر، من دون محو للتعينات وضمحلالات الشخصيات.

هكذا فنحن أمام أبلغ درجات الوحدة الصوفية للوجود، حيث يضمحل الكل في الواحد، فلا يكون له أثر ولا تأثير. ومن حيث لحاظ سلسلتي النزول والصعود نجد مفارقة في وحدة الوجود تجعل العلاقة بينهما غير متنسقة.

فبحسب سلسلة النزول لما كان العاقل عين المعقول، وكذا الحاس عين المحسوس، والشاهد عين المشهود، وما إلى ذلك؛ فإن الحق لا بد أن يصير عين الكل باعتباره يعقل ما دونه على التتابع والتفصيل تعقلاً شهودياً تابعاً لتعقله لصور الأشياء في ذاته، فيصبح بذلك عين العقول والنفوس والأجسام حتى الهیولی، فهو الواحد الكل كما تصرّح به الصوفية.

لكن بحسب سلسلة الصعود فإن اضمحلال التعينات وفناء الأشياء والمعلولات في عللها؛ يفضي إلى أن يفتى الكل في الواحد القهار من دون تمايز بينهما، فيصير الكل مفنياً في الواحد من غير عكس. وهذا يعني أن الحلول النازل سوف لا يكون مساوياً ومكافئاً للاتحاد الصاعد، فالحلول النازل لا ينفي الكثرة المفصلة، وإنما يجعل الكل واحداً بحسب إتحاد الشاهد بالمشهود، في حين إن الإتحاد الصاعد يفضي إلى نفي الكثرة ولا يعترف في النهاية إلا بوجود الواحد الأحد بلا شاهد ولا مشهود، ولا فاعل ولا مفعول. الأمر الذي يجعل السلسلتين غير متنسقتين فيما بينهما.

2- الاتحاد وقيام الساعة الكبرى

بحسب منطق السنخية ولوازمه، تقتضي الضرورة أن تظل العلاقة بين العلة ومعلولها ثابتة لا تنقطع، كذلك بين الأصل وتجلياته. وبما أن هذه العلاقة متوقفة على ثبات العلل، فإن المعلولات تبقى كما هي ما لم تتغير عللها. وحيث إن العلل العلوية، وعلى رأسها العلة الأولى، لا يطرأ عليها تغير أو تجدد مطلقاً؛ فإن ما يصدر عنها من المراتب السفلية يتبعها في الثبات. وبهذا تصبح المعلولات باقية بقاء عللها، فلا يصح فناء المعلول أو تحوُّله إلى صورة أخرى مغايرة لصورته الأصلية، أزلاً وأبداً.

لكن رغم ذلك، ورغم ما صرح به صدر المتألهين بضرورة دوام الجود والفيض على نسق واحد للأشياء أزلاً وأبداً¹، استناداً إلى نزعته الإشراقية، فإنه عاد ولجأ إلى دواعٍ تليفقية بين الوحي والتصوف، فأقر بفناء الدنيا واضمحلالها إلى الهلاك حين قيام الساعة الكبرى، من غير أن يكثرث بالتلفيق والتناقض الذي تتضمنه هذه الفكرة مقارنة بما قبلها من اعتبارات إشراقية.

فقد أكد على وجود قيامتين صغرى وكبرى، الأولى عبارة عن موت كل واحد من الأفراد طبقاً لقول النبي (ص): «من مات فقد قامت قيامته»، وهو خروج الروح عن البدن. أما القيامة الأخرى فهي موت الجميع وقيامهم عند الله²، فلا يبقى شر ولا كفر، إذ كل شيء في العالم يندثر ويزول.

واستدل على ذلك من النصوص القرآنية، بمثل قوله تعالى: ﴿إذا السماء انشقت وأذنت لربها وحقت، وإذا الأرض مدت والقت ما فيها وتخلت﴾³، حيث إعتبر انشقاق السماء لخروج روحها ونفسها عن مضيق هذه النشأة الناقصة كي تصوير متحققة بالوجود الحقاني بعد الموت، استناداً إلى نظرية الاتحاد. وكذا الحال مع الأرض في مدها وانبساطها وإلقاء ما فيها من الجثث والموتى والقشور، وذلك كي يُرمى القشر ويرقى اللب الذي في باطنه، فلا يبقى لها عين ولا أثر، حيث يلحق الخير بالخير ويتحد به، ويرجع الشر إلى البوار والهلاك.

كذلك اعتبر أن الآيات القرآنية التالية: ﴿إذا الشمس كورت، وإذا النجوم انكدرت، وإذا الجبال سيرت﴾⁴؛ تشير إلى تبدل النشأة الطبيعية لجواهر هذا العالم إلى النشأة الأخروية، وخروج الأرواح من الأجسام إلى ما عند الله، وقيامها وحشرها إلى مبدئها الأعلى. فتكوين الشمس هو اندراس طبيعتها ونفاد قوتها الجسمانية، فإذا انصرفت قوة الجسم بطلت صورته وزالت حيويته الحسية، ومن ثم بُعثت إلى الدار الآخرة.

¹ الأسفار، ج7، ص305.

² أسرار الآيات، ص94 و96.

³ الانشقاق/ 41.

⁴ التكوين/ 31.

وعلى هذه الشاكلة انكدار النجوم، حيث له دلالة على انطماس طبيعتها. أيضاً فإن تسجير البحار عبارة عن احوالتها إلى النار الأخروية. فكل ذلك عند صدر المتألهين كائن لا محالة¹، مؤكداً بأن اجماع العقلاء منعقد على ان الدنيا تضحل وتُفنى ثم لا تعود ولا تعمر أبداً²، وان كان علم الساعة عند الله تعالى يبقى مجهولاً، حيث لا يطلع على الساعة أحد إلا هو والراسخون في العلم³.

ولا شك ان هذه الاعتبارات النقلية التي استشهد بها صدر المتألهين لا تتفق مع نزعة الفلسفية والإشراقية التي قرر فيها بقاء الأنواع أزلاً وأبداً، وكذا بقاء الفلك من غير انقطاع، اتساقاً مع منطق الأصل المولد (السنخية).

3- الاتحاد وفناء العقول

تبعاً للمنطق الفلسفي لا بد للعقول المجردة ان تظل ثابتة دون أن تتعرض للتغير والتحول باعتبارها ليست من جملة العالم ومما سوى الله، بل باقية ببقائه، وموجودة بوجوده من دون جعل وتأثير، كما صرح بذلك صدر المتألهين⁴.

غير أن هذا الحكم لا يتسق مع نظرية صدر المتألهين في فناء العقول ورقبها بالتحول إلى ما هو أعلى منها شأنًا، وذلك بالتلفيق مع النص الديني في موت الكل وفنائه.

فمن حيث منطق الوجودي، لم يعتبر الموت مندرجاً ضمن العدم، بل هو نوع من الایجاد والتكميل⁵. لكن من حيث مرجعيته الدينية، فقد تقبل موت كل الخلائق والوجودات الإمكانية، ومن ثم خرج من هاتين المقدمتين بنتيجة ملفقة ليست وجودية ولا دينية.

فمثلاً انه في (أسرار الآيات) تطرق إلى حديث مروي عن النبي (ص) يتعلق بإماتة الخلائق والموجودات كلها، بما فيها الملائكة، نفوساً وعقلاً، معتبراً ذلك نوعاً من الكمال الذي يطرأ على تلك الموجودات. فقد روي انه يموت أهل الأرض حتى لا يبقى أحد، ويموت أهل السماء حتى لا يبقى أحد إلا ملك الموت وحملة العرش وجبرائيل وميكائيل، فيجيء ملك الموت حتى يقوم بين يدي الله ويقال له: من بقي، وهو أعلم بذلك، فيقول لم يبق إلا ملك الموت وحملة العرش وجبرائيل وميكائيل، فيقال: فليمت جبرائيل وميكائيل، فتقول الملائكة: وهما رسولاك وأميناك؟! فيقول: اني قضيت على كل نفس فيها الروح الموت، ثم يجيء ملك الموت حتى يقف بين

¹ أسرار الآيات، ص 91-92. وعرشيه، ص 234.

² المبدأ والمعاد، ص 446.

³ عرشيه، ص 261.

⁴ الأسفار، ج 3، ص 127، وج 6، ص 302 وما بعدها، وج 8، ص 396. وأسرار الآيات، ص 95.

⁵ مفاتيح الغيب، ص 635. وأسرار الآيات، ص 167.

يدي الله، فيقال له من بقي؟ فيقول: لم يبق إلا ملك الموت، فيقال له: مت يا ملك الموت، ثم يأخذ الأرض بيمينه والسموات بيمينه، ويقول: أين الذين كانوا يدعون معي شريكاً، وأين الذين كانوا يجعلون معي إلهاً، ثم نفخ فيها نفخة أخرى فإذا هم قيام ينظرون¹.

لقد عمد صدر المتألهين إلى تأويل مفهوم (الإماتة) الوارد في هذا الحديث، بما ينسجم مع نظريته في الاتحاد، فربط ذلك بعملية الإيجاد والتكميل. إلا أن هذا التأويل لا ينسجم مع ظاهر النص الذي استشهد به، كما أنه لا يتوافق مع المنطق الوجودي الذي يمنع إمكانية تغيير العقول أو تحوّلها، فهي بطبيعتها منزّهة عن التحول والتبدل.

ويصل بصدر المتألهين التناقض إلى الحد الذي يعترف - في نفس الكتاب المشار إليه - بأن الملك ليس له ترق عن مقامه المعلوم².

قانون الصعود وحالات النكوص

بحسب سلسلة الصعود والرجوع إلى أصل المبدأ الحق، لا مجال للقول بالنكوص والعودة إلى الوراء، فكل الكائنات تتوجه نحو غاياتها العالية فتتحد بها شيئاً فشيئاً. إذ تبعاً لمنطق الحتمية في علاقة العلية، لا يمكن أن ينقلب الكائن إلى ما هو دونه.

ففيما يخص تطورات الإنسان، مثلاً، تنتقل النفس وتترقى على سبيل الاتصال من نوع إلى نوع آخر، فتتحول الصورة الطبيعية لمادة خلقه الإنسان من الجمادية إلى النباتية ثم الحيوانية فالإنسانية فالملكية وما بعدها طبقاً لنظرية الاتحاد.

ووفقاً لمنطق الفلاسفة، فإن النكوص والرجوع مرة أخرى إلى ما هو أقل كمالاً من الأول، يعتبر منافياً لسريان الفيض المتصل في تكميل الأشياء وإيصالها إلى غاياتها على نسق واحد.

وكما صرح صدر المتألهين بأن لكل طبيعة حركة جوهرية ذاتية إلى غاية ما، وهي في كل مرحلة تصل إليها لا يمكنها العودة إلى ما كانت عليه سابقاً، لذا من المحال أن يقع شيء من تلك الحركات والتحويلات الانتكاسية بخلاف المجرى الطبيعي، فلا يمكن أن تصير القوة الحيوانية نباتية، ولا النباتية معدنية، ولا المعدنية صورة عنصرية، وهكذا من المحال أن تجري الأشياء على خلاف ما هي مفطورة عليه من المجرى الطبيعي³.

¹ أسرار الآيات، ص101.

² ففي (أسرار الآيات، ص158-159) يقول: «أن الروح الملكي غير مستحيل ولا نام ولا متغذ وإنما غذاؤه التسبيح والتقديس.. ولذلك ليس للملك ترق من مقام معلوم».

³ أسرار الآيات، ص148-149.

مع هذا، رأى صدر المتألهين، انطلاقاً من اعتباراتٍ نقلية، أن ذلك الحكم لا يتعارض مع الشقاء والعذاب في الآخرة، كما لا ينافي حصول المسخ، سواء في صورة ظاهرة مثلما وقع كثيراً في أمة موسى (ع)، أو باطنة في كثير من أهل زمانه، على حد قوله¹.

فحول النكوص الأول، اعتبر هذا الفيلسوف ان الموت - مطلقاً - يمثل يمثل نوعاً من الكمال، لما ينطوي عليه من تجرد وعودة إلى العالم القدسي²، واستشهد على ذلك بالآيتين الكريمتين: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾³.. ﴿إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُونَ﴾⁴، حيث رأى فيهما إشارة إلى الانتقال الفطري للجوهر الطبيعي نحو الله. إذ يستوي في هذا التوجه الذاتي، والحركة المعنوية، جميع البشر على حد سواء، مؤمنهم وكافرهم، مطيعهم وعاصيهم، إذ الجميع مأمورون بالرجوع والسفر إلى الله والدار الآخرة.

غير أن هذا التوجه الطبيعي، في نظره، لا ينافي الشقاء والعذاب، وذلك لأن منشأ العذاب ذاته ينبثق من تحقق الوجود وفعليّة الذات، حيث يزول الإلتباس وتُرفع الغشاوة وينكشف الغطاء، ويقوى البصر كما في قوله تعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾⁵، إذ تستيقظ النفوس الشقية عند كشف الغطاء من نوم الطبيعة ورقدة الدنيا، فتتطلع على معاصيها وجهالاتها، مما يفضي بها إلى غاية الألم والتأذي، وتبلغ حد الكمال في الشقاء، فتسكنها الندامة والحسرة⁶.

ومن حيث النقد، لو صح أن هذا العذاب هو نوع من الكمال؛ لما ذمّ الله الأشقياء في الآخرة، ولا وصفهم بالخزي والخسران إلى الحد الذي تمنوا فيه أن يكونوا تراباً. كذلك فإن العودة إلى المبدأ الأول لا تحتل أن تكون مصحوبة بالألم والشقاء، وهو منبع اللذة والطمأنينة على ما تقتضيه السخية، فالنهاية كالبداية كما هو مقرر لدى التفكير الوجودي.

أيضاً، لو صح أن العذاب هو نوع من الكمال، فلماذا يبذل هذا الفيلسوف جهداً كبيراً في نفي خلوده وإثبات انقطاعه دعماً لفكرة الرحمة والخير، وكون النهاية كالبداية، كما سنعرف؟!

¹ مفاتيح الغيب، ص558.

² صرح صدر المتألهين في (أسرار الآيات، ص167) بوجود ثلاثة أنواع للموت؛ أولها وأدناها الموت الطبيعي، أي موت البدن، بإشارة قوله تعالى: ﴿كُلٌّ مِنْ عَلَيْهَا فَأَنَّ﴾ الرحمن/ 26، والثاني هو موت الفزع أو عدم النفس، بإشارة قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ النمل/ 87، والثالث هو موت الصعق والفناء في التوحيد الذي يمثل عدم الروح، بإشارة قوله تعالى: ﴿وَنَفَخُ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ الزمر/ 68. وقد اعتبر أن بالموت الأول يستحق المؤمن الذي من أصحاب اليمين جنة السعداء، والكافر جحيم الأشقياء، وبالموت الثاني يستحق جنة الكاملين المعبر عنها بقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ ارجعي إلى ربك راضية مرضية﴾ الفجر/ 27-28، أما بالموت الثالث فيستحق جنة الموحدين المعبر عنها بقوله تعالى: ﴿ادخلي في عبادي وادخلي جنتي﴾ الفجر/ 29-30.

³ الانشقاق/ 6.

⁴ الزخرف/ 14.

⁵ ق/ 22.

⁶ أسرار الآيات، ص87-88 و149. والأسفار، ج9، ص27-28.

بل ما معنى العذاب ودخول الكافرين النار أصلاً، إن كان الوجود واحداً في ذاته وصفاته؟

فهل ما يتعذب هو صفات الله وأسماءه؟ ولو من حيث ما عليه الأعيان الثابتة، التي هي بحسب بعض الاعتبارات عين الذات الإلهية، وإن هذه الأخيرة هي كل الأشياء، أو من حيث تجلي الحق في صور المحدثات، وظهوره بصفات النقص والذم، كما أخبر الحق بذلك عن نفسه. وهذا ما ذهب إليه ابن عربي¹، وعبر عنه الجندي بقوله: «فما تألم وما تنعم دنيا ولا آخرة إلا الحق المتعين بك وفيك بحسبك، ولا حسب للحق إلا أنت، وبحسبك يظهر لك أو عليك»².

فإن صحّ ذلك، كان معنى العذاب والنعيم راجعاً إلى تعيّنات الحق في صور الخلق، لا إلى ذوات منفصلة عنه، فينقلب المعنى برمّته من الثواب والعقاب كجزاء، إلى التجليات الإلهية في مقامات الظهور المختلفة، بحسب القابل واستعداده.

أما النكوص الخاص بالمسوخ، فقد أقرّ به صدر المتألهين واعترف بوقوعه في الدنيا لأقوام غلبت نفوسهم الشهوانية أو الغضبية أو الشيطانية، فصاروا قرده وخنازير وعبد الطاغوت. ومع ذلك اعتبره لا ينافي توجه النفوس إلى ما فوقها بحسب سلسلة الصعود؛ لكونها تحصل على شيء من الكمالات الحيوانية. إذ ما يراه مستحيلاً إنما هو رجوع نوع إلى نوع آخر أدنى منه، وعودة كمال إلى نقص، كإن تنقهر الإنسانية إلى الخنزيرية وما شاكلها، أما جمع صورة إلى صورة أخرى فليس بمستحيل عنده، فهو إنسان خنزير - مثلاً - لا إنسان بطلت إنسانيته وحلت صورة الخنزيرية محلها³.

لكنه أقرّ، في النشأة الأخرى بعد البعث، بصيرورة النفوس الآدمية إلى صور أنواع مختلفة الذوات بما يناسب أعمال الناس وأفعالهم، وذلك عند ترسخ الملكات لديهم. فاعتبر أنواع النفوس بحسب تلك النشأة كثيرة، إلا أنها تقع تحت أجناس أربعة: الملائكي والشيطاني والبهيمي والسبعي. وفسّر على ذلك ما قيل: «ما من مذهب إلا والتناسخ فيه قدم راسخ»⁴. كما فسّر عليه بعض الآيات القرآنية مثل قوله تعالى: ﴿وإذا الوحوش حشرت﴾⁴، إذ اعتبرها تشير إلى انقلاب جواهر نفوس بعض الناس إلى نفوس الوحوش لغلبة صفاتها عليهم، فصارت نفوسهم في القيامة بهيئة الحيوانات بما يناسب طبائعهم وأخلاقهم⁵. وقد اعترف بما أخذه عن الغزالي في (أحياء علوم الدين)

¹ وذلك بإشارة له إلى عدد من النصوص التي استظهر منها أنها تدل على الفقر والحاجة والنقص، مثل قوله تعالى: ﴿من ذا الذي يقرض الله قرصاً حسناً﴾ البقرة/245، أو ما جاء في الحديث القدسي: «جعث فلم تطعمني، مرضت فلم تعدني، ظمئت فلم تسقني» (شرح الفصوص، ص346).

² شرح الفصوص، ص3973. ويقول بهاء الدين العاملي: «فإن قيل فمن المثاب والمعاقب والمنعم والمعذب في الدار الآخرة إذا كان الوجود واحداً؟ أجيب بأن في الدنيا غنياً وفقيراً وعزيراً وذليلاً ومالاً ومملوكاً فكذلك في الدار الآخرة» (مصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم، ج3، ص161).

³ مفاتيح الغيب، ص85. ولطائف العرفان، ص19-20.

⁴ التكويد/5.

⁵ أسرار الآيات، ص150-151. والأسفار، ج8، ص399-400. وعرشه، ص241.

بأن لكل إنسان شوباً من تلك العناصر الأربعة (الملكية والشيطانية والسبعية والبهيمية)، وذلك من جهة روحه ونفسه وغضبه وشهوته، فيكون المجتمع في الشخص الإنساني يمثل جمعاً للحكيم والشيطان والكلب والخنزير، فالأول صورة الروح، والثاني صورة النفس، والثالث صورة الغضب، والرابع صورة الشهوة¹.

والمهم في هذا السياق، أن مثل هذه الأعقاب والنكوصات، سواء أكانت مسخاً دنيوياً أم أخروبياً، لا تنسجم مع ما تقتضيه السنخية من مسار تصاعدي نحو الكمال، ومن سير وجودي منتظم يتجه من النقص إلى التمام. فحتى وإن قيل في المسخ الدنيوي إنه لا يعبر عن انقلاب صورة إلى أخرى مخالفة، بل عن جمع صورتين في جوهر واحد؛ لكن ما نراه في تلك التحولات هو ارتداد إلى مرتبة أدنى. فهي وإن حازت كمالاً نسبياً في صورها الحيوانية الجديدة، إلا أنها فقدت ما هو أعظم، حيث فقدت بعضاً من روحها المنطقية وذاتها النورانية.

قانون النزول وصور الانتكاس

إذا كان أصل الوجود هو محض الخير باعتباره محض الوجود، وكانت مراتب الوجود متشابهة بحسب السنخية، فإن من المنطقي أن يُعد الخير سارياً في جميع المراتب. لكن على هذا يرد تساؤلان:

أولاً: لماذا اقتضت سلسلة النزول وجود الشرور والأعدام والكفر والشيطنة؟

وثانياً: لماذا لم تخضع هذه الشرور إلى نسق تسلسل مراتب الوجود بمقتضى منطق السنخية كما سنرى؟

لقد إعتبر أرسطو واتباعه أن الشر أمر عديم نسبة إلى الوجود والكمال، حيث في حد ذاته لا وجود له إلا بالعرض، فهو إما عدم محض، أو أمر يؤدي إلى عدم.

فمثلاً إن الموت والفقر والجهل البسيط وأمثالها هي عديمات محضة، لكن البرد المفسد للثمار والأخلاق الذميمة والأفعال القبيحة، لا تعد شراً، بل هي كمالات لأمر جسمية ونفسية، رغم أنها من حيث تأديتها إلى العدم تُدرج في لائحة الشر².

والقاعدة العامة للحكماء تقرر المقولة التالية: كلما هو شر بالذات فهو من أفراد العدم لا محالة³. فالشر الذاتي يساوق العدم، والخير يساوق الوجود، وكل ما هو خير وشر فهو نسبي، حيث يلتبس به الوجود والعدم.

¹ تفسير القرآن لصدر المتألهين، ج4، ص279 و288.

² مفاتيح الغيب، ص197-198.

³ الأسفار، ج7، ص66.

ولو نظرنا إلى مراتب الوجودات وكيف تنتزل من الأكمل فالأكمل، وأرجعنا الكمال إلى ذات الوجود، فإن عدم الكمال يصبح معبراً عن ضعف الوجود، وبالتالي فإن الشر لما كان أمراً عديمياً فإنه يعني نقصاً في الوجود، إذ لا وجود للعدم المطلق، وكل شر هو وجود، لكنه وجود ضعيف. بهذا يتفاوت الشر في سلسلة الوجودات بحسب المراتب، فكل مرتبة تالية تكون أضعف من المرتبة التي قبلها، فتصبح فاقدة لشيء من كمال، ومن ثم تكون شراً قياساً بما قبلها، وإن كانت في حد ذاتها تمثل نوعاً خاصاً من الكمال والخير مهما كان ضعيفاً.

وينطبق هذا الأمر على القضايا الأخلاقية، إذ تصبح جميع الأخلاق الذميمة شراً وعدمياً مقارنة بما فوقها من القوى الشريفة العالية الكمال، لكنها بالنسبة إلى مرتبتها الخاصة وما دونها تعد من الخيرات الوجودية¹.

وكذا الأمر مع الآلام والغموم والهموم، فهي بنظر أغلب الفلاسفة تعد وجودات خيرية باعتبارها إدراكات تصدر عن علل فاعلة كاملة، أما شرورها فيعود إلى متعلقاتها من الأعدام والفقدان، أو المفسدات والمؤلمات²، وهي بالتالي تمثل شروراً بالعرض³.

ومن المعلوم أن مراتب الكمال تبدأ من أشرف الموجودات، وهو المبدأ الحق، ثم العقول العالية، ثم الجواهر المجردة كالنفوس الفلكية، ثم الصور المنطبعة السماوية، فالطبيعة العنصرية فالجسمية، إلى أن تنتهي بالوجود الذي لا أخس ولا أنقص منه، وهو الهیولی الأولى، حيث عندها تنقطع السلسلة النزولية⁴. وبحسب هذه المراتب ندرك أن المواد والأجسام هي أبلغ حالات الشر وصوره في عالم الوجود.

وتأكيداً لذلك فإن افلوطين نسب إلى المادة المحسوسة وجوداً سلبياً لانعدام الكمالات الإلهية فيها، وإعتبرها مصدر النقص وسبب الشرور⁵.

كذلك أن صدر المتألهين إعتبر أن «كل ما هو أكثر براءة من المادة فهو أقل شراً ووبالاً»¹.

¹ فمثلاً إن البخل والجبن والاسراف والكبر والعجب وكذا الأفعال الذميمة مثل الظلم والقتل والزنا والسرقة وغيرها كلها تعد من الخيرات الوجودية، فهي كمالات لأشياء طبيعية وقوى حيوانية في الإنسان، وانما شريتها قياساً بما فوقها من القوى النفسية أو العقلية الأكمل منها (الأسفار، ج7، ص61).

² الأسفار، ج7، ص61-63.

³ لقد اعترض صدر المتألهين على هذا الموقف العام للفلاسفة من الآلام. فصحيح أنه لا ينكر ذلك الشر العرضي الذي تحدث عنه الفلاسفة والذي هو شر عدم الكمال، لكنه يرى أن بجنبه شراً آخر غير عديمي، وبالتالي هناك نوعان من الشر متلازمان، أحدهما عديمي مثل قطع العضو وزوال الصحة، وآخر وجودي هو ذات الألم، فهو شر بذاته، فرغم كونه نوعاً من الإدراك مما يجعله على نحو ما من الوجود، لكنه من أفراد العدم باعتبار أنه إدراك للمنافي العدمي؛ كإدراك قطع العضو وما على شاكلته، فيكون شراً بالذات، وهو وإن كان نحواً من العدم لكن له ثبوتاً على نحو ثبوت أعدام الملكات كالعوى والسكون والفقر والنقص والإمكان والقوة. وعليه فالأمر عنده لا ينقض القاعدة الفلسفية القائلة: «كلما هو شر بالذات فهو من أفراد العدم البتة». وهذا الرأي لصدر المتألهين لم يلق قبولاً لدى كل من السبزواري والطباطبائي، لكننا لسنا بصدد ذكر التعليق والاعتراضات عليه (لاحظ: الأسفار، ج7، ص63-66).

⁴ المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص206.

⁵ اعلام الفلسفة العربية، ص377.

هكذا يمكن القول إن الشر هو من ضرورات تنزلات الوجود. ووفقاً لصدر المتألهين فإن الشر عائد من وجه إلى المظاهر والمجالي، وإن كان مسلوباً عنها من وجه آخر، تبعاً لقسمة الأشياء إلى الوجود والماهية، أو الجعل والأعيان الثابتة. وللأخيرة خصائص ثابتة لا تقبل التبدل والتحويل²، وهي منشأ النقائص والذمائم والشرور والآفات، وبهذا تكون وقاية للحق من نسبة النقص إليه³. وهي من حيث إمكانها الفاشي في كل الموجودات المعلولة تمثل شركاً أخفى من كل شرك، وهي مبدأ كل شر وآفة، وقد وصفها ملا صدرا بكفر الروح مقارنة بمراتب أخرى للكفر، مثل كفر القلب والنفس والقلب⁴.

وتبعاً لمنطق السنخية فإنه لا فصل بين الوجود والماهية أو العدم، ولا بين الخير والشر، وكذا الإيمان والكفر، والطهارة والنجاسة، والحسن والقبح.. الخ، وفقاً لاعتبارين، هما تنزلات الوجود وعلاقته بالماهية.

فمن حيث الاعتبار الأول أن كل وجود متنزل يستبطن عدماً، كما يستبطن كل خير شراً، وكذا كل إيمان كفراً، وكل طهارة نجاسة، وكل حسن قبحاً. وأنه بحسب هذا الاعتبار هناك تناسب عكسي بين الضدين، فكلما اشتد أحدهما ضعف الآخر، والعكس بالعكس.

أما من حيث الاعتبار الآخر، فهو أن الشيء الواحد يحمل ذلك الازدواج من الضدين؛ الوجود والماهية، فمن حيث وجوده يتصف الشيء بالخير، أو الإيمان، أو الطهارة.. الخ. أما من حيث ماهيته، فإنه يتصف بأضداد تلك الصفات. وهذا الاعتبار هو الذي مال إليه صدر المتألهين، حيث رد الشر وما على شاكلته إلى الماهية. أما ما يلبس هذه الماهية من الخير فقد اعتبره عائداً إلى نور الوجود الفاضل عليها. فالشيء الواحد شر من حيث ماهيته، وخير من حيث وجوده. وكذا هو الحال لو قسنا ذلك بالنسبة إلى الطهارة والنجاسة، كما فعل هذا العارف في مثاله عن الكلب والكافر الجامعين للضدين الطهارة والنجاسة، فإعتبر أن «الماهيات ما شمت رائحة الوجود، فعين الكلب نجس، ووجوده المفاض عليه طاهر، والكافر نجس العين من حيث ماهيته وعينه الثابت، لا من حيث وجوده، لأنه الطاهر الأصل، كنور الشمس الواقع على القاذورات والارواث، فإنه لا يخرج عن نورانيته وضياؤه وصفائه لوقوعه عليها، ولا يتصف بصفاتها من الرائحة الكريهة والكدورة الشديدة»⁵.

وهذا هو المعنى العرفاني الخلقي لوحدة الوجود كما تحدثنا عنه من قبل، إذ فيه يُعزى للماهية دورها الانفعالي الذي يتجلى بمظهر الوجود. وقد أشار العرفاء إلى

¹ الأسفار، ج7، ص67.

² وكما يقول صدر المتألهين: «قد ظهر أن ما ينسب إلى المظاهر والمجالي من الأفعال والصفات المخصوصة، فهو ثابت لها من وجه ومسلوب عنها من وجه، إذ لكل موجود خاص جهة ذات وماهية، وجهة وجود وظهور. ليس للحق إلا افاضة الوجود على الماهيات» (إيقاظ النائمين، ص33).

³ إيقاظ النائمين، ص31.

⁴ مفاتيح الغيب، ص175.

⁵ صدر المتألهين: رسالة جبر وتقويض، ص7.

ذلك بقول الحق تعالى: ﴿ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾¹، الأمر الذي يفسر قول البسطامي: «طاعتك لي يا رب أعظم من طاعتي لك»، وقوله أيضاً: «بطشي أشد من بطشه بي»².

لكن من حيث ان ذات المبدأ الحق عين جميع الماهيات، فإن هذه الذات تصبح حاملة لخلط من الأعيان الموصوفة بتلك الصفات المتضادة، وحيث انه ليس بالإمكان أبدع مما كان، كما أشار إليه ذلك العارف في (شرح أصول الكافي)³، لذا لا موضع للتعليل والاستفهام بأداة (لماذا)، فكل ما يظهر في عالمنا السفلي هو نتاج المشكلة مع العالم العلوي الإلهي، وكل شيء يتجلى في العالم الأول يكون على نفس صورة ما في الذات، وبالتالي لا يمكن ان تُعطى الأشياء باكثر مما تستحق، أو انها لا تكسب شيئاً أكثر من افاضة الوجود عليها باعتبارها حقائق غير مجعولة، حيث ألبسها الحق هذه الحلية وخلع عليها من ثوبه وأنارها بنوره.

هكذا نخلص إلى ان تفسير حالات الشر استناداً إلى نقص مراتب الوجود وضعفه؛ لا ينفي ربطها من حيث الأصل بذات العلة الواجبة المتمثلة بمبدأ الوجود الحق، إذ لا يظهر شيء إلا على شاكلة هذا المبدأ تبعاً لمنطق السخية. كذلك فإن تفسير تلك الحالات لا ينفي ربطها بالماهيات المستهلكة في عين الجمع، فبحسب اعتبار ذواتها مقيدة تكون منشأ الأحكام الكثيرة والذمائم والنقائص والشرور.

الشر والإرادة الإلهية

ذكرنا بأن للشر صوراً مختلفة وكثيرة، مثل النقائص الطبيعية، والقبائح الأخلاقية، والمعاصي الدينية. وحيث ان الشر من مقتضيات تنزلات الوجود السفلية، أو كونه من مقتضيات الأعيان الثابتة غير المجعولة، فقد أثار ذلك مشكلة بشأن التوفيق مع النص الديني ودور كل من الإرادتين الإلهيتين التكوينية والتشريعية.

إذ كيف يمكن التوفيق بين صور الشر المذكورة، وبين الإرادة التكوينية، خصوصاً فيما يتعلق بتلك التي لها قيم ومعايير دينية، كال كفر والعصيان؟

فقد أقر الفلاسفة بحتمية ما عليه الإرادة التكوينية للمبدأ الحق، وبالتالي كان لا بد من الوجود الناقص أو الشر المتضمن للمعاصي والأخلاق السيئة، مع الاعتراف بأن الحق لا يرضى بهذه القيم التي أوجدها عبر تلك الإرادة، فهو وإن أراد هذه القيم؛ لكنه غير راض عنها، استسلاماً - كما يبدو - لقوله تعالى: ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾⁴.

¹ النساء/ 79.

² انظر: شطحات الصوفية، مصدر سابق، ج1، ص30.

³ شرح أصول الكافي، مصدر سابق، كتاب التوحيد، باب النهي عن الجسمية.

⁴ الزمر/ 7.

وقد مثل الفلاسفة على ذلك بأن من لسعت الحية اصبعه فإنه يختار قطعها لأجل السلامة، فهو بالتالي يريد القطع ولا يرضى به¹.

وانسجماً مع الموقف الفلسفي قام صدر المتألهين بتصحيح ذلك المفهوم، فاعتبر المبدأ الحق يريد كل شيء ويرضى به من دون تفريق، لكنه اضطر لأجل هذا أن يأول النص القرآني الأنف الذكر، معتبراً معناه أن الكفر وغيره من القبائح غير مرضية عند الحق بأنفسها وبما هي شرور، لكنها مرضية لديه بالتبعية والاجترار. كذلك اتساقاً مع مذهبه فإنه لم يتقبل رأي البعض القائل بأن الإرادة زائدة على الذات، وهو أن الله يعلم كل شيء لكنه لا يريد كل شيء، فعلمه الذي هو عين ذاته غير إرادته.. ومن الطبيعي أن يكون هذا الرأي غير مقبول عند ملا صدرا لمنافاته للكثير من الاعتبارات الفلسفية وعلى رأسها منطق السخية².

مع هذا يبقى الإشكال قائماً على موقف صدر المتألهين، إذ اعتبر أن الكفر والشرور، من حيث ماهياتها في أنفسها، ليست مرضية عند المبدأ الحق. غير أن الأصح أن يقال: إن الماهية، مهما كانت، هي من سنخ الوجود، بل إنها مندرجة في عين الحق من حيث الجمع، فكيف لا يرضى بشيء له تحقق في ذاته من الصور والمظاهر والأعيان الإلهية الثابتة؟!

بل يتعاضم الإشكال إذا أخذنا بعين الاعتبار الحتمية الوجودية، حيث تسير الأمور وفق نظام ضروري من الفيض والتجلي. فحينها يُطرح السؤال: ما معنى الرضا والسخط إذا كانت الأمور جارية تبعاً للحتمية الوجودية، وأن كل ما يقع؛ إنما هو تجلٍ لما في العلم الإلهي، ومرآة للأسماء والصفات؟!

كذلك تعرض هذا الموقف إلى نقد من قبل بعض الفلاسفة التابعين. فقد اعترض ملا هادي السبزواري على ما سبق، وإعتبر أن علم الحق وإرادته لا يتعلقان بالشرور بما هي شرور بالحمل الشائع، لكونها أعداماً، وهو لا ينافي تعلقهما بها بما هي شرور بالحمل الأولي الذاتي.

كما أن الطباطبائي رغم اتفاقه مع صدر المتألهين في موقفه السابق، إلا أنه اعتبر للآية الأنفة الذكر دلالة على الرضا التشريعي لا التكويني³. مما يعني أن الإرادة والرضا يجتمعان لديه في أمر واحد تكويني، مثلما يجتمعان في الأمر التشريعي.

على أن لصدر المتألهين موقفاً آخر يختلف عما سبق، فقد اعتبر الخير من الوجودات الذاتية للمبدأ الحق، لهذا كان مرضياً عنده بخلاف الشر، حيث أنه عرضي عديم لا يرضى به الحق، مؤيداً كلامه بالآية المشار إليها ذاتها. فالشر بحسب هذه الرؤية يدخل في العالم بالقصد الثاني على التبع لا الأول، بخلاف الخير الذي هو

¹ رسالة جبر وتفويض، ص5.

² الأسفار، ج6، ص343-344.

³ الأسفار، ج6، حاشية ص344-345.

قصد فعله الأول، وما بالذات أسبق مما بالغير، فالخير من ذات الحق، والشر من فعله. وقد استعان هذا الفيلسوف ببعض النصوص القرآنية، فاعتبرها تلّوْح إلى المعنى السابق، مثل قوله تعالى: ﴿كتب على نفسه الرحمة﴾¹. وبذلك أنكر أن يكون تحليله العرفاني يفضي إلى اسناد الشرور والقبايح إلى المبدأ الحق، حيث الشرور ما هي إلا نتاج لوازم الوجود والايجاد². مع أن هذا الاعتبار لا ينافي اسناد الشر من وجه آخر إلى المبدأ الحق، سواء أخذنا بوجهة النظر الفلسفية أو العرفانية، أي سواء قلنا أن الشر هو من متفرعات العلاقة العلية، إذ ليس هناك شيء في المعلول إلا ويوجد قبله في العلة.. أو قلنا أن الشر هو من مظاهر بعض أسمائه كالقهر وما شاكلة، فما ينسب للشيطان وجنوده - مثلاً - إنما يعود في الأصل والحقيقة إلى ذات الحق، كالذي يقتضيه منطق السنخية ووحدة الوجود.

وفعلًا اعترف ملا صدرا بهذا الأمر في بعض كلماته، إذ نسب الشرور واختلاف الماهيات إلى الأصل المتمثل في الذات الإلهية، أو إلى العلم الذي هو عينها.

وكما قال: «التفاوت في القوابل والحقائق الإمكانية والماهيات إنما يحصل لها بوجه من نفس ذواتها، وبوجه من الفيض الأقدس المسمى بالقضاء الأزلي الذي هو عبارة عن ثبوت الأشياء في علم الله تعالى بالنظام الأليق الأفضل من حيث كونها تابعة لأسماء الحق وصفاته التي هي عين ذاته، ووجود تلك الماهيات في الخارج بإضافة الوجود عليها بحسب أوقاتها المخصوصة واستعداداتها من الحق يسمى عندهم بالفيض المقدس وهو بعينه القدر الخارجي، إذ التقدير تابع لعلم الله تعالى»³.

وعليه فقد نسب الأفعال العائدة للشيطان إلى مكيدة إلهية، وارجع كل ما يتعلق بالقبايح إلى المبدأ الحق، ففي تفسيره لقول الحلاج «ما صَحَّت الفتوة إلا لأحمد وابليس» ذكر قائلاً: «كأنه قال: هذان المظهران كل منهما كامل في بابه، متفرد في شأنه، أحدهما مظهر أسماء المحبة، والآخر مظهر أسماء القهر، ومن فتح عينيه وشاهد ياء المتكلم في قوله تعالى: ﴿وان عليك لعنتي إلى يوم الدين﴾ بالعين الأخرى؛ ليعرف أن هاتين النسبتين تتحدان في شيء واحد، وهو مجمع الموجودات ومرجع الكل، والجميع مظاهر أسمائه ومجالي صفاته، وحينئذ يعلم سر قوله: ﴿فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين﴾، وقوله: ﴿فبما أغويتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم﴾، فمن أمره ظاهراً بسجدة آدم في قوله: ﴿اسجدوا لآدم﴾ كان قد نهاه في السر عن سجدة غيره، فألهمه والقنه الحجة بقوله: ﴿ءأسجد لمن خلقت طيناً؟﴾ فافهم يا حبيبي هذه الكلمات.. وتنبه لما قيل: أن نور ابليس من نار العزة لقوله تعالى: ﴿خلقتني من نار﴾، ولو أظهر نوره للخلائق لعبوده، إنما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون، وذكر بعضهم النكتة في أن الخليل لماذا قال لما جن عليه الليل ورأى كوكباً قال: هذا ربي، مما روي عن كعب الأحبار أنه قرأ في التوراة أن

¹ الانعام/ 12. انظر: مفاتيح الغيب، ص 297.

² مفاتيح الغيب، ص 166-167.

³ الأسفار، ج 2، ص 354. وإيقاظ النائمين، ص 33-34.

أرواح المؤمنين من نور جمال الله، وان أرواح الكافرين من نور جلال الله، وفي الأدعية النبوية: اللهم اني أعوذ بك منك»¹.

وقبل صدر المتألهين ذهب ابن عربي إلى ان كل موجود عند ربه مرضي، سواء كان سعيداً أو شقيماً، تبعاً لما عليه الأسماء الإلهية، فكل إسم له مربوباته الخاصة، فمن كان مربوباً إلى إسم الهادي فهو مرضي عنده، وان كان مربوباً إلى إسم المضل فهو مرضي عنده، لكن المربوب إلى الإسم الأول هو غير مرضي عند الإسم الآخر، وكذا فإن المربوب عند الإسم الثاني فإنه غير مرضي عند الإسم الأول². مما يدل على ان المرضاة تعطي معنى الإرادة التكوينية. فالجميع بما في ذلك العاصي والمطيع مرضيون عند الحق في جمعه للأسماء وإرادته للكل.

مع هذا يظل الإشكال قائماً حول الإرادة التشريعية التي يُفترض ان تكون على وفق الإرادة الأولى، وإلا فقدت معناها، أو أصبحت مجازاً لا حقيقة. أي لكان هناك تفكيك يبعث على عدم الاتساق، كالذي وقع به القيصري حينما أثبت مرضاة الله للعصيان والكفر من حيث الإرادة التكوينية، لكنه نفاها بحسب ما عليه الإرادة التشريعية، استجابة لنص الآية: ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾³. وبالتالي جعل القضايا التشريعية لا معنى لها قبل القضايا التكوينية، فليس في الحقيقة شيء سوى المشيئة والإرادة التكوينية المتمثلة بما عليه الأسماء الإلهية ولوازمها من الأعيان الثابتة. لذا فقد أكد انه لا مجال لما قد يقال: لِمَ كان هذا فقيراً وذاك غنياً، وهذا عاصياً وذاك مطيعاً، مثلما لا يقال: لِمَ كان هذا إنساناً وذاك كلباً، فكل ذلك رهين العدل والحكمة بفضل ما عليه الأعيان الثابتة، أو ان العدل هو اعطاء كل شيء على ما تقتضيه عينه الثابتة⁴.

وشبيه بهذا ما ذكره حيدر الأملي من اسناد العطاء وأحوال الخلائق إلى الحق تعالى، معتبراً ذلك من العدل الذي يعني اعطاء الله كل موجود حقه الذي يستحقه في الأزل من دون زيادة ولا نقصان، وفقاً لما تكون عليه الصور العلمية أو الأعيان الثابتة⁵. وأقرّ انه بغير ذلك يصدق الظلم الفاحش باعتباره يعني وضع الشيء في غير موضعه⁶.

وسبق للفارابي ان ادلى بما يقارب المعنى السابق، فاعتبر العدل هو ان يوفى كل كائن بما مهياً له من الوجود، حيث جرى العدل بأن يحصل كل ممكن على قسطه من الوجود⁷. وكذا ما ذهب إليه السهروردي من معنى كون الحق قائماً بالقسط، أو كما

¹ صدر المتألهين: مفاتيح الغيب، ص173-174. والمبدأ والمعاد، ص198.

² مطلع خصوص الكلم، ج1، ص417-418.

³ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص424.

⁴ المصدر السابق، ج1، ص254-255.

⁵ أسرار الشريعة، ص87-88.

⁶ وعلى نفس هذا المقياس أقرّ الجيلي بعدالة عقاب وتعذيب كل من يكون مصدراً للشر والقبائح، اذ بدونه يتحقق الظلم تبعاً لوضع الشيء في غير موضعه (تحفه، ص288-289).

⁷ السياسة المدنية، طبعة انتشارات الزهراء، ص64.

أشار إليه المحقق الدواني من أن هذا العدل يقتضي إيصال كل قابل إلى ما يقبله من الوجود وما يتبعه من الكمالات¹.

هكذا أن أصل اتصاف الأشياء، بما هي عليه من خير وشر، يستمد وجوده من الحقيقة الإلهية، سواء اعتبرنا ذلك بحسب إفاضة الوجود، أو بحسب تبعية الأعيان الثابتة للأسماء والصفات.

أما مقاييس الإرادة التشريعية والاعتبارات الدينية وسائر القيم المعيارية، فجميعها تعد مجازية دون أن يكون لها حقيقة لدى أصحاب المنظومتين الوجوديتين الفلسفية والعرفانية، فكل شيء عندهم مقدر بقضاء حتمي لا يقبل التغيير والتبديل. فالعدل في الفهم الوجودي هو ما يماثل ضرورة الوجود، والظلم على خلافه يعطي معنى الاستحالة. لذلك صرح الأملّي - في بعض المناسبات - أن هناك استحالة ذاتية لاعطاء الماهيات من الوجود بأكثر أو أقل من قابلياتها².

غير أن هناك رأياً ملفقاً في تفسير مصدر وجود الشر؛ بين الروح الوجودية من جهة، وبين بعض المظاهر المعيارية من جهة ثانية.

فقد ارتضى الكيلاني تلك الفكرة الوجودية التي تقول إن الشرور هي من مقتضيات الذوات الإمكانية، لكنه ردّ ببعض المظاهر المعيارية على شبهة من قال (لَمْ أوجد الله تعالى ذاتاً مقتضية للشر)، فاعتبر أن في إيجاد الحوادث لا بد من مادة واستعداد كي لا يكون هناك ترجيح بلا مرجح، وبالتالي فلما استعدت مادة زيد لإفادته الوجود؛ فلما أن يفاض عليه الوجود من المبدأ الفياض أم لا. وفي حالة عدم إفاضة الوجود عليه من المبدأ الحق، فلما أن يكون ذلك بسبب النقص والقصور في المبدأ الحق، أو بسبب البخل، أو لعدم علم الحق بالاستعداد. وقد اعتبر كل هذه الافتراضات ممتنعة، وبالتالي وجب إفاضة الوجود لمن استحق الوجود.

فالمبدأ الحق فاعل بالوجود الذاتي، والوجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض أو غرض، إنما يجب على المبدأ الحق تبعاً لأرادته الكاملة الذاتية إفادة ما ينبغي من الوجود لمن يستحقه، وبه يندفع أصل الشبهة. والحاصل «أن الواجب لما علم أن مادة زيد صارت مستعدة للوجود، إفادته الوجود بالوجود الذاتي، ولما صار موجوداً صار منشئاً للشرور والنقائص، فاستحق بذاته اللوم والعقاب، فيجب أن يعاقبه بمقتضى الجود الذاتي الذي هو إفادة ما ينبغي، ولو لم يعاقبه لكان ظالماً، إذ الظلم هو وضع الشيء في غير موضعه، وهل عدم معاقبة من هو مستحق للعقاب إلا وضعاً له في غير موضعه»³.

ويلاحظ أن أغلب ما ذكره الكيلاني غير صحيح للاعتبارات التالية:

¹ هياكل النور، ص 87. وشواكل الحور في شرح هياكل النور، ص 193.

² أسرار الشريعة، ص 19.

³ تحفه، ص 288-289.

1- ان البخل غير وارد فيما لو أراد عدم ايجاد زيد، سواء كان مؤمناً أو كافراً، مادام انه معدوم.

2- ان الجود الذي ذكره لا يعطي معنىً حقيقياً بحسب الاعتبارات الوجودية، فالجود تابع للعلم، وما هكذا شأنه لا يقال ان فيه جوداً.

3- لو ان الله تعالى لم يوجد زيداً، فيما لو علم انه سيصبح كافراً ومعذباً، لكان يمكن ان يقال انه فعل ذلك بفعل رحمته، كما يمكن ان يقال ان ذلك هو أرجح من حيث الرحمة والجود مقارنة بايجاده ومن ثم تعذيبه.

4- ومن الغريب أن يعتبر الكيلاني أن عقاب زيد أمرٌ واجب، وأن تركه يفضي إلى وقوع الظلم. إذ لو اعتمدنا هذه المقاييس المعيارية، لأصبح من العسير تفسير سبب مدح الرحمة والغفران والتجاوز عن العاصي والظالم، بل وعدّها من صفات التقوى. وقد ورد عن الإمام علي أنه فضّل العفو عن قاتله على أن يُقتل به، مما يعكس مبدئية مختلفة عما ذهب إليه الكيلاني.

الشر وقاعدة الإمكان الأشرف

الملاحظ أن النظام الوجودي، وإن كان قادراً على تفسير تلبّس الممكنات السفلية بصفات الكفر والشر والنجاسة وغيرها، إلا أن هذا التفسير لا ينسجم مع جملة من الوقائع والاعتبارات الدينية. فثمة تعارض ظاهر بين هذه الحالات وبين نظرية التراتب الوجودي المبنية على منطق السنخية وقاعدة الإمكان الأشرف. إذ يفترض - بحسب هذه القاعدة - أن تتسلسل الوجودات ترتيباً من الأخير فالأخير، ومن الأطهر فالأطهر، وفقاً لعلوها في سلم الوجود.

ولو طبّقت هذه القاعدة على الموجودات التي تُوصَف بالشر أو النجاسة، لكان من المفترض أن تحتل أدنى مراتب السلسلة الوجودية. غير أن الواقع لا يُطابق هذا التصوّر. فمثلاً يُنظر إلى الكلب بأنه نجس تبعاً للاعتبارات الدينية، وهذا يفترض أن تكون المراتب الأدنى منه في سلم الوجود أشد نجاسة، بينما نرى أن النبات، بل وأغلب الأجسام الطبيعية التي تقع تحته في التراتب، تُعدّ طاهرة.

وإن قيل إن الوجود - بما هو وجود - طاهر على الإطلاق، وينطبق هذا الحكم على جميع الموجودات، فإننا نقول: إن ذلك لا يمنع من التفاوت في درجات الطهارة، كما هو الحال في تفاوت مراتب الوجود من حيث القوة والضعف. فكلما ضعف الوجود، اقترب من شوائب النقص وقلة الطهارة، والعكس بالعكس. وإذا تقرّر أن النجاسة صفة ماهوية لبعض الكائنات، فلا بد أن يكون لها موقع وجودي يتناسب مع هذه الماهية.

ووفق ما أقرّه صدر المتألهين من أن الماهية حاكية عن الوجود بمعناه الذاتي كما عرفنا سابقاً، لذا تصبح العلاقة بينهما واضحة التحديد من حيث السنخية على صعيد الصفات، ومنها ما يتعلق بالطهارة والنجاسة. فإذا كان الوجود في ذاته طاهراً، فلا بد أن تكون الماهية كذلك؛ باعتبارها ظل الوجود.

وبناءً على ذلك، فإن وصف الكلب - مثلاً - بالنجاسة، بخلاف ما تحته من المراتب الوجودية التي تُعد طاهرة، يُمثّل خرقاً للمنظومة الوجودية، ويناقض أصلها التوليدي القائم على التراتب والسنخية.

وعلى نفس هذه الشاكلة من الخرق ما جاء في وصف بعض الفلاسفة لابليس والشياطين تبعاً للاعتبارات الدينية. فبحسب منطق السنخية يتوجب أن يحظى الشيطان بنسبة من الشر والقبح أقل من النباتات والحيوانات والأجسام المعدنية والعنصرية، مثل الماء والهواء والتراب وغيرها، باعتباره يتمتع بمرتبة وجودية أعلى.

فهو على رأي البعض عبارة عن موجود نفساني متولد من طبقة دخانية نارية يغلب عليه الشرارة والإغواء والإضلال، ويتصف باللطافة وسرعة النفوذ¹. وهو من وجهة نظر صدر المتألهين عبارة عن جوهر نفساني فاعل الشر، ومبدأ الغلط في الاعتقادات، والفسوق والعصيان في الأعمال، ومنشأ الوسوسة والمكر والخديعة، وإراءة أشياء لا حقيقة لها، وأنه كذلك عبارة عن أصل الضلال والعمى والجهل، لا سيما ذلك المشفوع بالرسوخ².

غير أن وصف الشيطان بأصل الشر والضلال يكافئ ما توصف به المادة عند الفلاسفة، إذ اعتبروها أصل ذلك الشر لبعدها عن مراتب الكمال في الوجود.

وهكذا أصبحنا أمام حكمين ملفقين، أحدهما ديني يقر بأن الشيطان يمثل المصدر الأساسي للشرور، وآخر فلسفي يرى أن منبع الشر ينبثق من المادة، نظراً لضعف وعائها الوجودي.

مع هذا، لم ينكر صدر المتألهين الدور الإيجابي للشيطان في الحياة، حيث إعتبر وجوده مقارنة بوجود الملائكة، هو كوجود القوة الوهمية مقارنة بالقوة العاقلة. فرغم أن القوة الوهمية تقضي إلى التضليل؛ لكنها ضرورية لإدراك الجزئيات. كذلك هو حال الشيطان، إذ رغم ما يسببه من شرور في الحياة؛ فإنه يلعب دوراً بارزاً في عمارة الدنيا وصلاحها. فلو لا أوهام أتباع الشيطان من المعطلة والمتفلسفة والدهريين؛ لما انبعث أولياء الله وأهل الحكمة والعرفان في تحقيق الحقائق وتعليم العلوم وطلب البراهين لبيان التوحيد. كما يظهر هذا الدور الإيجابي في قضايا تهذيب الأخلاق والأحوال والأعمال، حيث يستفيد الإنسان من مراقبة الآخرين له في

¹ المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص191.

² مفاتيح الغيب، ص164.

تصحيح مساره، واطهارهم عيوبه. كما يتجلى كمال الإنسان حيث تبدو نقائص الآخرين، لهذا قيل: لولا معاوية ما كان علي¹.

مع ذلك، فإن وصف الشيطان بأصل الشر والقبح يعد تركيباً ملفقاً مع النصوص الدينية، ولا يتماشى مع المنظومة الفلسفية وأصلها المولّد.

وينطبق الموقف ذاته على النفوس البشرية، باعتبارها مصدراً للشر وباعثاً عليه بما يفوق غيرها من المراتب السفلية، كالذي يشهد عليه الواقع، وكذلك النصوص الدينية التي تشبه أقواماً بأنهم كالأنعام أو أضلّ سبيلاً. الأمر الذي لا يتفق مع مرتبة البشر الوجودية وفقاً لمنطق السخية ونظرية الإمكان الأشرف. إذ كلما كانت الوجودات أكثر تجرداً، فإنها تكون أشد كمالاً وقرباً من المبدأ الحق، كالذي أقرّ به صدر المتألهين²، لكنه بدافع الوحي اعترف بخسة بعض الكائنات وحقارتها ع مقارنة بمن هم أقل تجرداً، ومن ذلك النفوس الإنسانية الشريرة وما شاكلها.

فاستناداً إلى بعض النصوص القرآنية إعتبر «ان العالم كله في مقام الاستقامة على الصراط والعبودية والخضوع، إلا كل مخلوق له قوة الفكر وتسلبت الوهم واغواء الشيطان، وليس إلا النفوس الإنسانية النطقية من حيث أعيان تلك النفوس. أما أبدانهم وهياكلهم فهي أيضاً كسائر العالم في التسبيح والعبودية الذاتية، فأعضاء البدن كلها مسبحة ناطقة»³.

والواقع ان المنظومة الوجودية تواجه إشكالاً حتى مع عدم لحاظ ما عليه النصوص الدينية، إذ كيف يمكن تفسير إمكانات الشر لدى النفوس البشرية بما يفوق غيرها من الكائنات التي دونها درجة؟

التنزل وعلة هبوط النفس

رغم ان تفسير عملية الصعود، كما في النزول، تعد من الحتميات الملازمة لدوران الوجود؛ إلا ان اضماء صفة الغاية على هذه العملية لا يمكن أن يفهم إلا على نحو المجاز، لا الحقيقة. ذلك أن الأصل لما كان محض الكمال والتمام، فسوف لا يصح أن يكون منشأً للتنزل والتسافل وفقاً للمنطق الغائي. إذ كيف نفسّر بهذا المنطق علة التنزل الحتمي؟

وبعبارة أخرى، تتوقف سلسلة الصعود على جريان سلسلة النزول، ولولا ان الأولى متوقفة على الأخيرة؛ لجاز تفسير هذه الأخيرة وفقاً للمنطق الغائي، إذ

¹ مفاتيح الغيب، ص165-166. وتفسير صدر المتألهين، ج4، ص253-254.

² الشواهد الربوبية، ص180.

³ لاحظ أسرار الآيات، ص81-82. وكذا نفس المصدر، ص164-165.

الغرض هو الوصول إلى الكمال. لكن المشكلة تتحدد في سلسلة النزول التي لا يبررها المنطق الغائي، باعتبارها سلسلة قائمة على التسافل لا التصاعد، أي الجريان من الكامل إلى الناقص، وإن كل ما بوسع هذا الأخير هو العودة من جديد إلى الكامل دون أن يضيف إليه شيئاً آخر غير موجود فيه.

وعليه نتساءل: لماذا حدث للنفس أن تنزلت إلى عالم الأبدان المظلمة، مع أنها كانت في الأصل ضمن عالم الكمال الجمعي؟

وتعد هذه المسألة من الإشكاليات الشائكة التي أرقت عقول الفلاسفة القدماء، فاضطرتهم إلى تبرير عملية الهبوط نتيجة لما تعرضت له النفس في عالمها العلوي من ذنب وخطيئة قد اقترفتها. وهو تبرير لم يرض صدر المتألهين، وحق له أن لا يتقبله، إذ كيف يمكن تصور أن تقترب النفس خطيئة، وهي في عالم العقل المقدس، حيث تكون كينونتها صافية نقية غير محتجة ولا ممنوعة عن كمالها العقلي، بخلاف كينونتها في عالم الطبيعة والحس¹!

لذا كان لا بد من تفسير آخر مغاير، كالذي عرضه صدر المتألهين، إذ رأى أن علة النزول لغرض غائي مفاده إتمام ما بقي للنفس من خيارات لا يمكن تحصيلها إلا بالهبوط والحلول في الأبدان². غير أن هذا الهبوط لا يعني تخلي النفس عن كمالها السابق، أو انقطاعها عن العالم العلوي، بل يعبر عن نشأة من نشأتها ومقاماتها ومراتبها.

وهو تفسير ينسجم مع اعتبارات الترتيب ضمن سلسلة العلة والمعلول تبعاً لمنطق السنخية ونظرية الإمكان الأشرف، لكنه مع ذلك لا يبرر التفسير الغائي. بل ويصطدم مع الطبيعة الحتمية لعلاقة العلية التي تفترض أن التأثير يكون من الأعلى إلى الأدنى، بخلاف التوجّه الغائي الذي يفعل العكس، حيث التحرك من الأدنى فالأعلى.

وبالتالي فإن ما لجأ إليه صدر المتألهين لا يخلو من تناقض. إذ قرر أن العالم العلوي هو سبب هبوط النفس ونزولها، وعزا ذلك إلى شؤون فاعلها وجهات علتها وحيثياتها، ولأن النفس ضعيفة فقد تشبثت بأبدان ساكنة في منازل سفلية؛ تبعاً لاختلاف الأطوار والنشآت³، وكما قال: «إن النفوس الإنسانية موجودة قبل الأبدان بحسب كمال علتها وسببها. والسبب الكامل يلزم المسبب معها، فالنفس موجودة مع سببها لأن سببها كامل الذات تام الإفادة، وما هو كذلك لا ينفك عنه مسببه، لكن تصرفها في البدن موقوف على استعداد مخصوص وشروط معينة، ومعلوم أن النفس حادثّة عند تمام استعداد البدن وباقية بعد البدن إذا استكملت، وليس ذلك إلا لأن سببها يبقى أبد الدهر. فإذا حصل لك علم يقيني بوجود سببها قبل البدن، وعلمت معنى السببية والمسببية، وإن السبب الذاتي هو تمام المسبب وغايته، حصل لك علم بكونها

¹ الأسفار، ج8، ص353.

² المصدر السابق، ج8، ص354.

³ المصدر نفسه، ج8، ص358 و369.

قبل البدن بحسب كمال وجودها وغنائها، والذي يتوقف على البدن هو بعض نشأتها، ويكون استعداد البدن شرطاً لوجود هذه النشأة الدنيوية والطبيعة الكونية، وهي جهة فقرها وحاجتها وإمكانها ونقصها، لا جهة وجوبها وغناها وتماها»¹.

وواضح ان هذا التفسير متسق ومقبول بقدر ما يعبر عن العلاقة الحتمية بين العلة ومعلولها، لكنه يخفق عندما يعبر عن التفسير الغائي، كإن يقال ان علة هبوط النفس إلى العالم السفلي هو لأجل تتميم الخيرات في هذا العالم²، أو كما استشهد صاحب هذا التفسير بكتاب (اثولوجيا) المنسوب خطأً إلى أرسطو، وهو ان هناك فائدة عظيمة في هبوط النفس إلى عالمنا السفلي، فالنفس لم يضرها هذا الهبوط شيئاً، بل انتفعت به في معرفة الشيء والعلم بطبيعته بعد ان افرغت عليه قواها، وتراعت أعمالها وأفاعيلها الشريفة الساكنة التي كانت فيها وهي في العالم العقلي. فلو لم تظهر أفاعيلها، وتفرغ قواها وتصيرها واقعة تحت الابصار، لكانت تلك القوى والأفاعيل باطلة، ولكانت النفس تنسى الفضائل والأفعال المحكمة المتقنة عندما تكون خفية لا تظهر، بل لو خفيت قوة النفس ولم تظهر لفسدت وصارت كأنها لم تكن³.

وكما أسلفنا، إن الإشكال ليس في وجود نشأت النفس وأطوارها المختلفة، قبل حلول البدن وبعده، بل في اعتماد التفسير الغائي الذي يذهب إلى أن النفس تهبط لاكتساب كمال لا يُنال إلا في العالم السفلي. والحال ان هذا العالم محكوم بالعالم العلوي، وأن النفس في مقامها الأعلى ليست في حاجة إلى أفاعيل النفس الدنيا، تماماً كما لا تحتاج العلة إلى معلولها، والعالي لا يلتفت إلى السافل. فكل ذلك يجعل من النفس وهي في العالم العلوي غنية عما دونها، بخلاف النفس الدنيوية التي أبلغ ما تتطلع إليه من الكمال هو الالتحاق بأصلها الثابت من دون ان تضيف إليه شيئاً أصلاً، إذ الفيض والجود والعطاء يسير باتجاه واحد من العالي إلى السافل، لا العكس.

وبالتالي ليس ثمة ما ينفع النفس العلوية أو يضرها، سواء ظهرت أفاعيلها في الدنيا أم لم تظهر. بل كيف يمكن للنفس الدنيوية أن تفعل شيئاً بذاتها وهي تابعة في وجودها ومسيرتها لما فوق؟!!

ناهيك عن ان الواقع يطلعنا على أن النفس الدنيوية قد تلوثت وحملت معها الكثير من من الأدران والآثام والخطايا التي هي في غنى عنها فيما لو بقيت في عالم العقلي الجمعي.

¹ المصدر نفسه، ج8، ص346-347. كذلك أسرار الآيات، ص101.

² تُذكر هذه النظرية بقصة ترويبها الباحثة المختصة في الموت والاحتضار (اليزابيث كوبلر - روس)، فهي تروي حواراً بينها وبين كائن روحاني غير متجسد تصفه بأنه واحد من مرشديها. لقد قال لها هذا المرشد: عندما أولد من جديد في جسم كائن بشري أريد أن أموت جوعاً كالطفل. لكن لم تكن اليزابيث ممن يؤمنون آنذاك بالأثر المطهر للألم فأجابته بصراحة قاسية: أي بلاهة هي بلاهتك حتى تختار أن تولد لتموت جوعاً؟! فأجابها المرشد معقياً بمحبة فائقة: اليزابيث، إن من شأن هذا أن يعزز في الرحمة (آلان كومبس - مارك هولند: التزامن: العلم والأسطورة والألعاب، ترجمة ثائر ديب، دار الفرق، دمشق، الطبعة الثانية، 2008م، ص253، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com).

³ عن: الأسفار، ج8، ص356-357.

من هنا وجّه السهروردي اعتراضه المعروف إلى الفلاسفة القائلين بقدّم النفس ونزولها من عالم القدس، إذ تساءل: لو كانت النفس مجردة قديمة كما زعموا، فما الذي ألجأها إلى مفارقة عالم النور والحياة والتعلّق بعالم الظلمة والموت؟! ومَن ذا الذي قهرها على التعلّق بالبدن؟ بل كيف انجذبت من عالم القدس والنور إلى الفقر المادي؟ وقد دعت هذه الإشكالات إلى القول بحدوث النفس عند تمام استعداد البدن لقبولها، دون أن ينقص شيء من عالم القدس بفيضان النفوس إلى غير نهاية¹.

ونضيف إلى ما سبق، أن مقالة هبوط النفس وحلولها في العالم السفلي لتتميم الخيرات؛ تأذن بفتح الباب أمام الاعتقاد بعدم وجود مانع من تنزّل المبدأ الحق ذاته إلى العالم الجسماني، وذلك كي لا يفوته من الخيرات شيء، وهو ما يفضي إلى اعتبار الحقيقة الإلهية سارية في كل شيء من دون استثناء، حتى في أدنى مراتب الوجود، كالذي تقرره المدرسة الصوفية ضمن ما يُعرف بالوجود المطلق أو واجب الوجود، لا سيما أن هذه الطريقة ترى الكمال حاضراً في كل شيء باطلاق من دون تشنيت ولا تفريق، وهو ما يبرر اعتبار الواجب الحق عين الكل من دون نقص؛ بما في ذلك ما نتوهمه نقصاً، كوجود الأعراض والمواد والأجسام وما شاكلها.

¹ رسالة هياكل النور، ص 82. كذلك: رسالة شواكل الحور في شرح هياكل النور، مصدر سابق، ص 153 و 158.

خلاصة الفصل السادس

يمكن ابراز أهم النقاط التي دارت في هذا الفصل كالآتي:

* إن المعاد من وجهة نظر النظام الوجودي هو حركة صعودية تبدأ من الأدنى فالأعلى، حيث تسلك ذات الطريق الذي اتخذته الحركة النزولية في انحدارها. وبالتالي لا يمكن فهم المعاد إلا بفهم الحركة النزولية، كما عرضناها خلال الفصل الثالث. ومن ثم، فإن إدراك المعاد لا يتم إلا على ضوء فهم المسار النزولي للنفس، كما تمّ بيانه في الفصل الثالث.

* إن النقطة الجوهرية في المعاد، وفقاً للرؤية الوجودية، تتمثل في الإدراك المعرفي، إذ تتأسس الحركة الصعودية على الاتصال بالعالم العلوي من خلال الإدراك، وبالتالي فإن النشأة الآخرة هي نشأة إدراكية علمية.

* عند الفلاسفة يمثل المعاد السعادة القصوى للإنسان، باعتباره يحقق أعظم قدر ممكن من الإدراك العقلي والاتصال بالمفارقات المجردة. فكلما ازداد هذا الاتصال، واشتدّ تجرد النفس عن شوائب المادة، ازدادت النفس بهجةً وسعادة. لذا فإن العقل الفعال هو مصدر السعادة القصوى. وأقرب الناس إلى هذه السعادة هم الفلاسفة، لقوة ارتباطهم بهذا المفارق. وعلى النقيض، فالنفس التي تغفل عن عالمها العلوي، وتهيم في لذائذ الحسّ بعيداً عن معشوقها العقلي، يكون معادها الشقاء والعذاب. فمنشأ السعادة والشقاوة والجنة والنار مرتبط ارتباطاً وثيقاً بحضور العلم وغيابه. فالعلم العقلي هو أصل البهجة والسعادة والنعيم، والجهل المعرفي هو أصل العذاب والشقاء. بل إن الجنة والنار وسائر ما يرد في النصوص الدينية من أوصاف العالم الآخر؛ ليس إلا رموزاً لحالات القوى الإدراكية ومدى إشراقها أو ظلمتها.

* بحسب الرؤية الوجودية، فإن المعاد يشكل ضرورة كمالية للنفس، باعتبارها تحظى بالتجرد والصورة من غير مادة، وتلتحق بعالم العقل والوحدة والصور المفارقة. فمعاد النفس البشرية هو رجوعها إلى موطنها العلوي الذي تنزلت منه، والتحامها بعالم الصور المفارقة والوحدة المطلقة. كما أن معاد العقل البشري، المتشكل بفعل العقل الفعال، يتمثل في اتصاله أو إتحاده بهذا المفارق. فكل شيء يعود إلى أصله.

* لقد ذهب الفلاسفة إلى أن معاد النفس يتمثل في مفارقتها للبدن. فالمعاد لا يتعلق إلا بذلك الذي يكون محلاً للتجرد والعلم، دون الجسم المادي المحسوس. لهذا اضطربت الأقوال في شأن النفوس الساذجة التي لم تتعقل بعد؛ هل تعاد إلى العالم العلوي، أم تضمحلّ وتبطل وتموت؟

* يحمل النظام الوجودي عدداً من الاطروحات المتعلقة بمعاد النفوس البشرية، وكلها تشترك في الاعتقاد بالمعاد الصوري غير المادي. فمنها ما يرى ان الحقائق نفسية داخلية مثلما يجري الحال في عالم الرؤيا وال المنام، وهو ما ذهب إليه الكثير من الفلاسفة، وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا. ومن هذه الاطروحات ما ذهب إليه السهروردي، فأقرّ بالمعاد الجسماني ولكن من حيث اعتباره عالماً خيالياً منفصلاً وغير حسي، شبيه بالمثل الافلاطونية المنفصلة عن النفس. وهناك اطروحة أخرى لصدر المتألهين إعتبر المعاد جسمانياً حسياً، لكنه صوري غير مادي، ولا حال في قوام مادي. ورغم انه لم يفرق - في بعض المواضع - بين معاد النفوس السعيدة والشقية من حيث انهما يمثلان صورة بلا مادة، وفعلاً بلا قوة، لكنه ميّز بينهما في محل آخر، معتبراً النفوس الشقية ذات أبدان من عالم جنس الطبيعة المادية، حيث تتجدد وتتغير، بخلاف أبدان النفوس السعيدة التي تكون أبدانها صورية لا تخضع لقوانين التجدد والاستحالة، فهي صورة فعلية بلا قوة، ومن ثم لا يقاس فيها زمان ولا مكان. ووفقاً لهذه النظرية، جرى تجزئة معاد الإنسان إلى عوالم متعددة، كل منها يعود إلى أصله الذي يناسبه، رغم وجود التداخل والوحدة الجمعية بين هذه العوالم، كقبور يتضمن بعضها البعض الآخر. فثمة معاد القلب الذي يُبعث من قبر الأرض، كما هناك معاد القلب الذي يُبعث من قبر القلب، وبعده معاد الروح الذي يُبعث من قبر القلب، ثم معاد النفس من قبر الروح، وأخيراً معاد العقل الذي يُبعث من قبر النفس. فهذه العوالم والقبور تجسد صور التنزلات التي تبدأ من العقل وتنتهي إلى الأرض وعناصرها المادية.

* أما المعاد لدى العرفاء فهو مفسر بحسب أسماء الله الحسنى، حيث عودة مظاهر بعض الأسماء إلى مظاهر أسماء أخرى، وتحويل عالم الظاهر وعودته إلى عالم الباطن، أزلاً وأبداً من غير انقطاع، فالدنيا والآخرة مظهران من مظاهر الحق، وان الأخيرة ما هي إلا عبارة عن ظهور الحق بصور اسمي: الباطن والآخر.

* ذهب البعض إلى ان النفوس الشقية لا تفارق عالم الدنيا وآلامها، باعتبار ان تحرر النفس من البدن كفيل بأن يجعلها سعيدة، لكونها تصبح عارية مجردة قابلة للاتصال بمعشوقاتها من المفارقات والنفوس الجرمية السماوية. وقد إعتبرنا هذا الرأي الذي يعود إلى اخوان الصفا أقرب الآراء اتساقاً مع الروح الفلسفية.

* لا يمكن لمعاد النفوس أن ينقطع، أزلاً وأبداً، وذلك وفقاً لتناوب سلسلتي النزول والصعود، وهما سلسلتان حتميتان يعبران عن حالتي الحلول والاتحاد. وفي هذه الحالة يتعين دوام الأنواع وثباتها تبعاً لدوام الفيض وثباته، أو باعتبار ما عليه العلاقة بين العلل ومعلولاتها، أو الأسماء الإلهية ومظاهرها. لكن في جميع الأحوال ليس ثمة ما يبرر قيام القيامة الكبرى، أو انقطاع الفيض في عالم الدنيا، أو تغيير مجراه.

* لقد وجد فهم المعاد، بوصفه عودة إلى الأصل، تحليلاً متسقاً اعتماداً على نظرية الإتحاد. فمثلما تتوارد الصور وتنزل من العالم العالي إلى السافل، كما في عالما

الأرضي، كذلك ترتقي الأبدال وتتصاعد النفوس لتلتحق بمبدأها العلوي، فتتحد به في كل آن وحين من دون انقطاع. ومن ثم تنشأ الدنيا من الآخرة عبر النزول والحلول، كما تنشأ الآخرة من الدنيا بالصعود والاتحاد. وبالتالي يتمثل معاد النفوس البشرية في اتحادها بالأصل الذي تنزلت منه، إذ يتحد كل شبيهه بشبيهه، حتى يندك الكل في عالم العقل والجمع تحت ما يُعرف بالحشر والفناء. وهو تعبير عما يمكن ان تؤول إليه العملية من وحدة الوجود، فمردّ الكل إلى وحدة الحق الذي تُفنى فيه جميع الخلائق، وعودتها إلى العالم الإلهي، وهو القيامة الكبرى التي يعود فيها كل شيء إلى أصله وطبيعته.

* لا تخلو الآراء التي أدلى بها أصحاب النظام الوجودي من تليفقات، خاصة تلك التي لها علاقة بالنصوص الدينية. ومن ذلك تفسير القيامة الكبرى لدى صدر المتألهين بطريقة تتنافى مع ما يؤكد من دوام عملية الفيض على نسق واحد لا ينقطع أبداً، تبعاً لعلاقة العلة والمعلول، أو تبعاً لعلاقة الأسماء بمظاهرها على النحو العرفاني. ومن ذلك أيضاً ما قرره من فناء جميع الأشياء، بما فيها الملائكة أو العقول مع انها ثابتة وفقاً للرؤية الوجودية. وبالتالي كيف جاز لها ان تتحول مما هي عليه إلى مرتبة أخرى؟!

* كما من بين التليفقات الدينية التي تبناها صدر المتألهين انه عدّ الشقاوة في الآخرة نوعاً من الكمال، وانه تقبل حالات من النكوص في الحركة الصعودية للكائنات، لمقتضيات عقلية، كوقوع بعض الاقوام تحت عمليات المسخ. كما تقبل ان يكون الشيطان أصل الشر مع انه أعلى مرتبة من المادة التي يحسبها الفلاسفة مصدر الشر، وكذا الحال في موقفه من القيامة الكبرى.

* لقد لقيت مقالة انقطاع العذاب لدى الفلاسفة والعرفاء بعض التوجيه. فمن حيث الأعيان الثابتة لا يمتنع ان تكون ذواتها مهيئة للسعادة، وإن كان بعضها محكوماً عليه بالشقاء قبل النعيم. ومن حيث نظام السببية قد يفضي العذاب إلى ان يكون مطهراً للنفس من الأدران، وبالتالي فإنه يبرر تحول النفس إلى النعيم. أما من حيث الأسماء الإلهية فيمكن ان يقال ان تحول النفوس على التوالي من العذاب إلى النعيم لا يعني انقطاع مظاهر الأسماء الجلالية ومنها اسم المنتقم، فمع كل تحول لبعض النفوس يأتي غيرها ليحل محلها؛ كي تكون مصداق هذا الاسم الثابت، وهو أمر يجري أزلاً وأبداً بلا انقطاع.

* يبدو ان من الصعب على الرؤية الوجودية اقناعنا بتبرير عذاب الآخرة. فمن حيث وحدة الوجود الشخصية لا يعقل ان تكون العين الواحدة سعيدة وشقية إذا ما كانت حقيقتها الجوهرية المتمثلة بالذات الحقة متصفة بالسعادة والنعيم. وكذا الحال من حيث الوحدة النوعية، إذ يصعب معها أيضاً تبرير العذاب إذا ما كانت أصول الوجودات سعيدة، فبحسب اعتبارات السخية ان السعيد لا يولد إلا سعيداً، وان مرحلة الصعود تتمثل في الالتحاق بالأصول المفارقة، وبالتالي كيف أمكن للعذاب

والشقاء ان يتولد؟! إلا ان يقال بأن العذاب لا يكون إلا في عالم الدنيا، وان النفس الشقية لا تفارق هذا العالم ما لم تتطهر وتستعد للكمال والرحيل إلى عالم الآخرة والنعيم، كالذي يذهب إليه اخوان الصفا.

* من حيث النتيجة، يتّضح أن فهم المعاد في النظام الوجودي قائم على مبدأ الألوهة، حيث يُرسم للإنسان غاية كبرى تتمثل في الاتصال بعلّته المفيضة، أو الاتحاد بها، حتى يكون هو هي، أو على صورتها. وفي كلتا الحالتين، فإن الغاية القصوى تتمثل في نيل صفات العقل المفارق، المتمثلة في العلم الشمولي والصنع والتكوين، وهو المقام الذي إليه تشير مقامات النبوة والولاية، وتتشوّف له نفوس الحكماء والعرفاء، كما مرّ معنا في الفصل السابق.

الفصل السابع

الرؤية الوجودية ونظرية التكليف

لا تخلو قضية التكليف لدى الفهم الوجودي من البعد التكويني، خصوصاً وانها محددة - كغيرها من القضايا - من قبل منطق السنخية وتراتبية الوجود. فالتكليف المشهود في عالمنا الإنساني له أصول في العالم العلوي بنحو ما من أنحاء الكمال. وسبق لأبن رشد ان إعتبر الأجرام السماوية تتحرك إلى مبادئها المفارقة «على جهة الطاعة لها والمحبة فيها والامتثال لأمرها إياها بالحركة والفهم عنها، وانها انما خلقت من أجل الحركة»، لذلك «تكون الأجسام السماوية حية ناطقة تعقل ذواتها وتعقل مبادئها المحركة لها على جهة الأمر لها»، وصحّ عند الفلاسفة ان الأمر بحركة الأجرام السماوية هو مبدأ الوجود الأول، إذ أمر سائر المبادئ ان تأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات، وانه بهذا الأمر قامت السماوات والأرض، ومنه نشأ ما على الإنسان من الطاعة والتكليف¹.

ويقارب هذا المعنى ما أشار إليه صدر المتألهين الذي إعتبر صلاة الإنسان هي نتاج تشبه ما للنفس البشرية بنفوس الأجرام السماوية في تعبدها الدائم من الركوع والسجود والقيام والقعود طلباً للثواب السرمدى وتقرباً إلى المعبود الصمدى²، وان حركة الأجرام انما تجري طلباً لعبادة الله وطاعته³.

وبنظر الغزالي ان الأمر الإلهي يتخذ من حيث الوضع التكويني ظاهرة التكوين والابداع، ومن حيث الوضع الإنساني يتخذ صيغة الأمر والنهي والوعد والوعيد والخبر والاستخبار. وبالتالي هناك أمر تكويني يخص اوضاع الملائكة في سوقها الموجودات إلى كمالاتها، كما هناك أمر تكليفي يخص الأنبياء ويراد به ايصال المكلفين إلى كمالاتهم بقبولهم الثواب. فالملائكة والأنبياء هم عمال الأمر الأعلى في عالمي الخلق والأمر⁴.

وعلى هذه الشاكلة ذكر الجنايذي بأن الأوامر التكليفية متسببة عن الأوامر التكوينية وموافقة لها رغم اننا لا ندرك أحياناً طبيعة هذا التوافق، لعدم العلم بالتكوين⁵.

¹ تهافت التهافت، ص 184-185.

² تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج 7، ص 222.

³ المصدر السابق، ج 6، ص 121.

⁴ معارج القدس، ص 172 و 174.

⁵ سلطان محمد الجنايذي: بيان السعادة في مقامات العبادة، مقدمة سلطان حسين تابنده الجنايذي، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، 1408 هـ - 1988 م، ج 2، ص 16.

كذلك فإن صدر المتألهين إعتبر العبادة على ضربين: إحداهما وجودية والأخرى تكليفية. فأما الأولى فهي محتمة بحسب ما عليه طبيعة الوجود والغاية التي تطلبها كل الكائنات نحو كمالاتها الخاصة، وبالتالي سعيها باتجاه الحق، واليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وقضى ربك إلا تعبدوا إلا إياه﴾¹.

في حين إن العبادة الأخرى تخص الإنسان باعتبارها لا تخلو من التكلف والتعمل تبعاً للأمر والنهي².

وفي تفسيره للقرآن إعتبر التكليف وبعث الرسالات من القوانين العامة التي تقتضيها عملية الایجاد والتكوين، حيث لها فائدة بحسب ما يفرضه القضاء الوجودي في سابق الأزل³.

وفي جميع الأحوال يقرّ الفلاسفة بأن التكليف في الأرض لم يكن يعرف الوجود لولا وجوده السابق في العالم العلوي السماوي، تبعاً لمنطق السنخية ونظرية الإمكان الأشرف.

ونفس الأمر نجده لدى وجهة النظر العرفانية تبعاً لمنطق الأعيان الثابتة، كالذي أشار إليه ابن عربي، وهو أن مصدر التكليف ينبع من تلك الأعيان، إذ لسان حال كل منّا في هذه الأعيان يطلب التكليف من الحق الذي ليس له إلا افاضة الوجود على هذا الطلب وتلك القابلية، لذلك سُمينا مكلفين⁴.

ولدى هذا العارف انه ما من جزء من الإنسان إلا وهو مكلف بحسب ما يليق به من العبادات، فالأجزاء الإنسانية وإن كانت مدبرة إلا أن لها تكليفاً يخصها ويناسب ذاتها، وبجمعيتها تقول لله: «لک نصلي والیک نسعی ونحمد، وإیاک نعبد»⁵.

من جهة ثانية، يرى ابن عربي أن العبادة والحمد بين الحق والخلق متبادلة، كالذي يشير إليه بيته الشعري:

فيحمدني وأحمده ويعبدني فأعبده

وبحسب شرح القيصري: أن الحق يحمدني إذ يظهر في ايجادي على صورته وتجليه لقلبي وتكميل نفسي، وأنا أحمدُه بلسان الحال باظهار كمالاته وأحكام صفاته في مرآة عيني. أما كونه يعبدني فهو يأتي من حيث خلقي وایجادي واطهاري في مراتب الوجود المختلفة، حيث أن الاظهار والایجاد للشيء من الغيب إلى الشهادة هو نوع من الخدمة والعبادة. وكوني أعبده فإن ما يترتب على عبادته لي باظهاري؛ هو

¹ الاسراء/ 23.

² تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج3، ص138-139.

³ المصدر السابق، ج4، ص234-235. ومفاتيح الغيب، ص167-168.

⁴ شرح الفصوص، ص3523. والفصوص والتعليقات عليه، ج1، ص82-83.

⁵ كتاب العظمة، ضمن رسائل ابن عربي (1)، ص92.

ان أقوم بعبادته، وعبادتي له في الظاهر هي اقامة حدوده وحقوقه وأوامره ونواهيه، أما عبادتي له في الباطن فهي قبول تجلياته الذاتية والأسمائية واطهار أحكامها¹. وكل ذلك يجري تبعاً للأمر المحتوم، حيث لا يمكن للإنسان ان يتخلف عما تقتضيه عينه الثابتة من العبادة والتكليف، أو عما يلزم عن الأسماء الإلهية من المربوبات التي تتبعها.

ومن الناحية الرئيسية تتخذ العبادة في التكليف الوجودي صيغة المعرفة بالعلم والعرفان، لأن المعرفة هي الغاية القصوى من الوجود والايجاد. وعليه نفهم لماذا أصرّ الفلاسفة والعرفاء على إثبات المطابقة والترادف بين العبادة والمعرفة في معنى الغاية التي نصّ عليها القرآن في قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾²، إذ أعتبرت المعرفة هي الغاية من وجود العالم³، وان التعبد هو عرفان الحق والعلم به وبآياته، كما صرح به صدر المتألهين⁴.

وكان ابن عربي ممن التزم بظاهر نص الآية السابقة، لكنه لجأ إلى تفسيرها بمعنى المعرفة أحياناً⁵.

وذهب القيصري إلى تشخيص العلة الغائية من ايجاد الحادث بعرفان الموجد، حيث العبادة تستلزم معرفة المعبود، مستشهداً على ذلك بما يُنقل عن ابن عباس في تفسيره لتلك الآية بأنها تعني المعرفة⁶.

كذلك هو حال ابن رشد الذي ذهب إلى ان الخالق لا يُعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته على الحقيقة، وعلى رأيه ان هذا هو أشرف الأعمال عند الحق وأحظاها لديه⁷.

وقبل هؤلاء ذهب ابن سينا إلى ان عبادة الله هي عرفان له، وعلى رأيه انه ليس من التأويل بشيء إذا ما إعتبرنا المعرفة هي الغاية المقصودة في الآية السابقة⁸.

فالمعرفة، وبالتحديد معرفة الحق، هي العبادة العظمى والغاية المطلوبة والسعادة القصوى لدى النظامين الفلسفي والعرفاني، أي سواء كانت نتاجاً للعقل والبرهان كما يقول الفلاسفة، أو انها نتاج الكشف والذوق كما يذهب إلى ذلك العرفاء.

¹ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص375.

² الذاريات/ 56.

³ تفسير صدر المتألهين، ج6، ص155.

⁴ يرى صدر المتألهين ان سر الصلاة التي هي عماد الدين، هو العلم بوحداية الحق ووجوب وجوده وصفاته وإحكام آياته ومعرفة أمره وخلقه وقضائه وقدره وعنايته وحكمته وادبته وقدرته وبده وقلمه ولوحه ورقمه وملائكه وكتبه ورسله واليوم الآخر ورجوع الخلائق إليه ومثل الأرواح بين يديه، مع الاخلاص له في العبودية (تفسير صدر المتألهين، طبعة دار المعارف، ج7، ص223).

⁵ كتاب القطب والامامين والمدلجين، ضمن رسائل ابن عربي (1)، ص220.

⁶ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص196.

⁷ تفسير ما بعد الطبيعة، ج1، ص10.

⁸ رسالة في ماهية الصلاة، ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشريقية، ص34-35.

التفكير الوجودي ومشاكل التكليف

من بين القضايا الشائكة التي تواجهها المنظومة الوجودية هي انها عاجزة عن ان تجد تبريراً منطقياً تفسر به التكليف بوصفه قضية معيارية خارج الشكلية الحتمية من العلاقات الوجودية.

وسبق لابن عربي ان شكك بحقيقة التكليف استناداً إلى رأيه في وحدة الوجود. وبدورنا سنبرز عدداً من الصعوبات التي تواجه التفكير الوجودي بهذا الخصوص، وتتحدد بكل من المشاكل الثلاث التالية: الحرية والاختيار الإنساني، والثواب والعقاب، وأخيراً مشكلة التعبد والطاعة.

1- مشكلة الحرية واختيار الإنسان

سنبحث هذه المشكلة على ضوء كل من الرؤية الفلسفية والرؤية العرفانية، وذلك من خلال الفقرتين التاليتين:

أ - الحرية وفق الرؤية الفلسفية

وفقاً للرؤية الفلسفية، عرفنا ان المبدأ الحق هو علة واجبة من جميع الجهات، وان إرادته ليست زائدة على علمه، كذلك الحال مع قدرته. وهذا ما جعلنا نعتبر الإرادة والقدرة هما في نهاية المطاف مجرد مجاز لا حقيقة لهما بالمعنى المتداول.

لكن حيث ان حال العالم الإلهي ينعكس على ما تحته من العالم السفلي، ومنه العالم الإنساني، لذا كان الإنسان ليس بأفضل حال من العلل المفارقة التي أوجدته، ومنها علة العلل.

فالإنسان، وفقاً لمنطق السنخية، تابع في مساره ومصيره للعلة الأولى دون ان يملك لنفسه نفعاً ولا ضرراً، حيث تتلاشى قدرته وإرادته وتصبح محض مجاز، وان مساره محكوم بفعل ما ينشأ من الحقائق العلوية للمفارقات، سواء نظرنا إلى المسألة بحسب مستلزمات العلية وضرورة تبعية المعلول لعلته، وكذا خضوع العوالم السفلية إلى حكم العوالم العلوية، وفق التصور الفلسفي.. أو نظرنا إليها بحسب ما عليه الأعيان الثابتة والأسماء الإلهية التي يتقرر بحسبها كل شيء، وفقاً للتصور العرفاني.. فسواء بهذا أم بذاك فإن المنظومة الوجودية عاجزة عن ان تجد مجالاً للإرادة والقدرة الحقيقية للإنسان وغيره من الكائنات.

ومع ان هناك محاولات فلسفية يائسة للبحث عن مبرر يحفظ مقالة حرية الإنسان، لدواعي عقلية، إلا انه توجد مقابل ذلك اشارات فلسفية صريحة تعترف بالطابع الجبري، دعماً للقول بعدم وجود فاعل في العالم سوى الحق تعالى.

فابن سينا مثلاً، هو من المنكرين لحرية الإنسان، فكما قال في (النجاة): «ان الإرادات كلها كائنة بعد ما لم تكن، فلها أسباب تتوافى فتوجبها.. الإرادات تحدث بحدوث علل هي الموجبات، والدواعي تستند إلى أرضيات وسماويات، وتكون موجبة ضرورة لتلك الإرادة»¹.

وبدوره اعترف المحقق نصير الدين الطوسي بعجزه عن تفسير قول الإمام الصادق: «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين». وعندما بحث في القرآن الكريم ليجد حلاً للمسألة، رأى في آياته ظواهر متعارضة، الأمر الذي دعاه إلى ترجيح مبدأ الموقف تبعاً لقوله تعالى «وما يعلم تأويله إلا الله»².

مع هذا فإنه في رسالة (أفعال العباد بين الجبر والتفويض) عاد ليفسر المسألة بما لا يخرج عن المفاهيم الفلسفية، ولا يبتعد عن الشكليات الأشعرية، وذلك بجعل القدرة والإرادة غير حقيقتين. فرأى انه إذا نظرنا إلى أسباب القدرة والإرادة فإن أصلها يكون من الله، وعند تحققهما فإن الفعل الإنساني يصبح واجباً، وعلى العكس، فإنه عند عدمهما يكون الفعل ممتنعاً، أما لو نظرنا إلى الفعل الإنساني فإنه يكون من العبد بحسب قدرته وارادته، ولهذا قيل (لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين)، وبالتالي فالاختيار حق، والاسناد إلى الله حق، ولا يتم الفعل بأحدهما دون الآخر³.

ونفس الإشكال السابق نجده لدى صدر المتألهين، حيث رأى ان حركات الإنسان وسكناته، هي وإن كانت بمشيئته أو اختياره؛ إلا ان هذه المشيئة تكون بقضاء الله وقدره، أي بأسباب خارجية تجعل المشيئة والاختيار على ما هما عليه من الفعل الوجودي دون مخالفة، وان الإنسان - على هذا - مضطر في جميع الأحوال. لكن كيف يكون العبد مضطراً ومختاراً في الوقت ذاته؟

لقد أجاب صدر المتألهين على ذلك، بأن العبد مجبور في عين اختياره، ومختار في عين اضطراره، وشبه الحال بعلاقة النفس بالحواس، ففعل كل حاسة هو في الوقت ذاته فعل للنفس ذاتها.

فالنفس بعينها تكون عيناً باصرة، وأذنأ سامعة، ويدأ لامسة، وأنفاً شامأ، ولساناً ذائفاً. وكذا الأمر مع علاقة الفعل الإلهي بفعل العبد، فلا يكون من الجارحة فعل إلا بإرادة النفس، وهذه الإرادة لا تنشأ من ذاتها بل من إرادة الله تعالى، حيث انه يخلق في النفس إرادة ومشيئة، فمثلما ينشأ من النفس في العين الباصرة شعاع تدرك به

¹ لاحظ النجاة، فصل (في المبدأ والمعاد بقول مجمل).

² آل عمران/ 7. انظر: تلخيص المحصل، ص333.

³ الطوسي: رسالة أفعال العباد بين الجبر والتفويض. أيضاً: تلخيص المحصل، ص477.

الألوان والأضواء، وكذا في الأذن السماعية قوة تدرك بها الأصوات؛ فكذا يخلق الله في النفس إرادة وعلماً تدرك الأمور وتتصرف فيها، وبذلك يُفسر قوله تعالى: ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾¹، حيث سلب الرمي عن الرامي من حيث أثبتته لله، وكذا قوله تعالى: ﴿قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم﴾²، إذ نسب القتل إليهم والتعذيب إلى الله بأيديهم، وما التعذيب إلا عين القتل، الأمر الذي يدل على أن كل فعل في الوجود إنما هو فعل الواجب الحق³. إذ لا يتقدم متقدم، ولا يتأخر متأخر، إلا بالحق واللزوم. وعلى رأيه أنه لو لم يكن الأمر كذلك لكانت المعاصي والجرائم الصادرة من الأشقياء، إن كان الله يكرها ولا يريد لها، جارية على وفق مراد إبليس، مع أنه عدو الله. ثم إن القبائح أكثر من الحسنات، والمعاصي أكثر من الطاعات، فيكون الجاري على وفق إرادة العدو أكثر من الجاري على وفق إرادة الله، وهو ما لا يليق برئيس قرية؛ فكيف يليق بالملك الجبار.

وعليه انتهى صدر الحكماء إلى أن الإرادة الأزلية قد تعلق بنظام العالم على هذا الوجه العام، وأن ما يحصل من المعاصي والشرور إنما هو بقضاء الله وقدره وفق الأسباب الموجبة لذلك، وأن العقوبة التي تترتب على هذه المعاصي والشرور هي من اللوازم والتبعات المتصلة دون أن تعود إلى معاقب مستقل ومنفصل خارجي⁴.

لكن من المفارقات المفضوحة، أن هذا الفيلسوف اعترف - في بعض المناسبات - بالجبر ليبرر من خلاله نفي العذاب المؤبد، فصرح يقول: «ولك أن تقول: قد قام الدليل العقلي على أن الباري سبحانه لا ينفعه الطاعات ولا يضره المخالفات، وأن كل شيء جار بقضائه وقدرته، وأن الخلق مجبورون في اختيارهم فكيف يسرمد العذاب عليهم»⁵.

وبلا شك أن مضمون هذا النص لا يتسق مع رأيه السابق الذي عزا فيه العقوبات إلى لوازم الأعمال، ولا شأن لها بالمعاقب الخارجي. يضاف إلى أن المدقق في النص المذكور يجد فيه ملامح الاعتبار المعيارية التي لا تتناسب مع نظيرتها الوجودية.

ب - الحرية وفق الرؤية العرفانية

أما على صعيد الرؤية العرفانية، فقد ذهب بعض العرفاء المعاصرين إلى أن الموجودات لما كانت مجرد تعلقات وروابط بالمبدأ الحق؛ فإن صفاتها وأفعالها وآثارها هي أيضاً كذلك. فمع أن فعل العبد راجع إلى ذاته، لكنه في الوقت نفسه يمثل فعل المبدأ الحق. إذ إن العالم عبارة عن ربط وتعلق محض ظهور قدرة الحق

¹ الانفال/ 17.

² التوبة/ 14.

³ صدر المتألهين: رسالة جبر وتفويض، ص 9 و 12-13.

⁴ تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج 5، ص 197-199.

⁵ الأسفار، ج 9، ص 353.

وارادته وعلمه وفعله. وقد اعتُبر هذا الفهم هو المقصود من مقالة (المنزلة بين الجبر والتفويض) أو (الأمر بين الأمرين)، واليه الإشارة بالآية القرآنية: ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾¹، وكذا الآية: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾². فالنص الأول دال على أن الرمي كان بحول الله وقوته، كذلك دلّ النص الأخير على أن مشيئة العباد إنما هي عين مشيئة الحق³.

وعلى وجه العموم، من الممكن انتزاع آلية الجبر أو الحتمية من الفهم الوجودي للعلم الإلهي، إذ إن نظام الكون تابع لإرادة الحق وعلمه. فتعلّق علم الحق هو مبدأ لمعلوماته، فهي تابعة لعلمه، بخلاف العلوم الانفعالية. وذلك لأن العلم والإرادة والقدرة كلها تمثل شيئاً واحداً بسيط الحقيقة، هو الوجود الصرف، ومحض الفعل والكمال.

وهذا يعني أن الأمور تنزل على صورة ما هو معلوم ومراد في ذلك العالم العلوي. وبالتالي، كيف يجوز لنا الحديث عن إرادة الإنسان وحرية اختياره، وهو محكوم تحت سلطة العلم الإلهي، وهو العلم الذي صفته لا تنحصر في التصور والشهود فحسب، بل تشمل الفعل المطلق أيضاً؟

وقد أجاب بعض العرفاء على هذا الإشكال بأن أول ما صدر عن الحق تعالى هو العقل المجرد، أو الروحانية البسيطة، المعبر عنها بنور نبينا محمد (ص)، إذ تمثل ظهور مشيئته وإرادته. كما أن الطبيعة هي يد الله المبسوطة التي خلق بها آدم، استناداً إلى ما جاء في الحديث القدسي: «خَمَرَت طِينَةُ آدَمَ بِيَدَيَّ أَرْبَعِينَ صَبَاحاً».

فرغم أن الموجودات تمثل ظهوراً للحق تعالى، إلا أن لها أثراً تتسق مع ما للحق من آثار. فالإنسان، مع كونه فاعلاً مختاراً، هو ظلّ الفاعل المختار، كما يدل عليه النص القرآني: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾. وبالتالي، فإن تعلق الإرادة الإلهية بالنظام الأتم، وكذلك علمه بالعناية، لا ينافي اختيار الإنسان وفاعليته⁴.

ومع ما لهذا الجواب من أصالة تتسق مع منطق السخية، إلا أنه لا يفي بالإقناع؛ ذلك أنه إذا كانت إرادة الحق عين علمه، كما هو متبني في المنظومة الوجودية، فإن هذا الحال يجعلها مفرغة من الإرادة الحقيقية، حيث تغيب حرية الاختيار.

وإذا كان هذا الأمر يصدق على إرادة الحق، فمن الأولى أن يصدق على الإرادات الأخرى بالمشاكلة والظلية.

¹ الانفال/ 17.

² الإنسان/ 30.

³ روح الله الموسوي الخميني: طلب وإرادة، ص73.

⁴ طلب وإرادة، ص126.

اعتبارات إنكار الإرادة الإنسانية

للرؤية العرفانية عدد من الاعتبارات المتداخلة التي تدعو إلى إنكار إرادة الإنسان وحرية اختياره.

فمنها ما يماثل ما لجأ إليه الفلاسفة في تفسيرهم للعلم الإلهي وعلاقته بالمشيئة والإرادة، ومنها ما يعود إلى مفهوم وحدة الوجود الشخصية. كما يتعلّق بعضها بدور الأسماء الإلهية، وأخيراً هناك الاعتبار العائد إلى نظرية الأعيان الثابتة، وهو من أهم هذه الاعتبارات.

ويمكن تبيان هذه الاعتبارات بحسب الفقرات التالية:

الاعتبار الأول:

بحسب هذا الاعتبار، نفى العرفاء أن تكون للمبدأ الحق مشيئة ممكنة، بحيث إن شاء فعل وإن شاء ترك، حيث عللوا ذلك استناداً إلى أن مشيئته أحدية التعلق، وهي نسبة تابعة للعلم، والعلم هو بدوره نسبة تابعة للمعلوم، والمعلوم هو أنا وأنت وما نحن عليه من أحوال.

فالاختيار في المبدأ الحق تعارضه وحدانية المشيئة، إذ ليس للحق في نفس الأمر إلا أمر واحد، يتحدد بحسب ما عليه القابل، وهو ما تتقوم به الهداية أو الضلال¹.

فعلى رأي ابن عربي، ان وصف الحق بالاختيار لا ينسجم مع وحدانية مشيئته، إذ نسبته إلى الحق، إذا وصف بالاختيار، إنما تصدق بحسب ما عليه الممكن، لا بحسب ما عليه الحق ذاته².

وهذا هو عين ما أكد عليه الفلاسفة، حيث ان مفهوم المشيئة لدى المبدأ الحق ليس زائداً على مفهوم العلم والايجاد، كما ان قدرته هي عين علمه³.

الاعتبار الثاني:

وبحسب هذا الاعتبار، إنه لما كانت المخلوقات المتباينة الذوات قد جمعتها حقيقة وحدانية الذات الإلهية بالوجود الجمعي، وحيث ان هذه الذات انبسطت على هياكل هذه الموجودات التي هي عين الذات، لذا فإن الأفعال الصادرة عن الكل؛ إنما هي صادرة عنها من هذا الوجه المنسوب إلى الحق. فكما ان وجود زيد شأن من شؤون الحق، فكذلك فعله وصفاته من صفات الحق، مما يصدق عليه النص القرآني: ﴿وما

¹ شرح الفصوص، ص353-355. ومطلع خصوص الكلم، ج1، ص371. علماً ان ما ذكرناه يعود في الأصل إلى ابن عربي، وقد نسبته الشيخ الاحساني إلى الفيض الكاشاني (لاحظ: شرح الزيارة الجامعة الكبيرة، ج1، ص85).

² الفتوحات، مصدر سابق، ج1، ص217-218.

³ صدر المتألهين: رسالة أجوبة المسائل، ضمن رسائل فلسفي، ص131.

تشاؤون إلا ان يشاء الله) حيث أثبت المشيئة للعبد ثم نفاها عنه. فالفعل للعبد، بل للحق تعالى¹.

ولا شك أن هذه العينية والمطابقة لا تترك حرية العبد دوراً من الاستقلال النسبي أو الانفصال، مما يجعلها غير قابلة لتبرير مسألة التكليف وما تقتضيه من مسؤولية.

الاعتبار الثالث:

في هذا الاعتبار، تُعد الأشياء الخارجية مقهورة تحت ظل سلطة الأسماء الإلهية التي تحركها بما تشاء². والعلاقة بينهما هي ذات العلاقة بين الماهية والوجود، فالأشياء محكومة بسلطة الأسماء بوصفها وجودات وأرباباً، وبسلطة الأعيان بوصفها حقائق وماهيات.

أو قل ان لكل إسم إلهي صورة في العلم هي العين الثابتة، وكذا ان له صورة خارجية هي مظهر تلك العين، وان الإسم هو رب هذا المظهر وعلة ثبوت تلك العين. مما يعني ان الأشياء تظل تابعة لأربابها الخاصة بما تستلزمه من أعيانها الثابتة

وبعبارة أخرى، إن لكل اسم إلهي صورة في العلم تمثل العين الثابتة، وله أيضاً صورة خارجية هي مظهر لتلك العين، وإن الاسم هو رب ذلك المظهر وعلة ثبوت تلك العين. وهذا يعني أن الأشياء تظل تابعة لأربابها من الأسماء، بما تقتضيه من أعيانها الثابتة، لا تزيد على ذلك ولا تنقص، أزلاً وأبداً.

الاعتبار الرابع:

أما هذا الاعتبار، فيربط كل ما يقع من اختلاف بين الناس، سواء في التكوين أو السلوك، باختلاف سابق في عالم القضاء العلوي، المتمثل في الأعيان الثابتة، وهي الموصوفة بأنها ليست مجعولة ولم تشم رائحة الوجود. فاختلافها انما بحسب حالها وقضائها الأزلي، أو انها من حيث ذاتها تمثل محض القابلية للفعل الإلهي دون ان يكون لها وجود في الخارج، لكنها تتقبل سريان الفيض عليها، فينعكس ذلك في وجود الأشياء التي تمثلها بما هي عليه من تضاد واختلاف.

لهذا قام العارف الأملي بتفسير آية الاختلاف: (ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ولذلك خلقهم)³؛ انطلاقاً من ان المبدأ الحق قد خلق الناس للاختلاف بسبب ما كانوا عليه مختلفين في الحضرة العلمية من الأعيان الثابتة أزلاً. وهو ما يعني أن ما يُشاهد من نقص وتفاوت في الخلق؛ لا يُعدّ اعتراضاً على المبدأ الحق، إذ ليس للحق إلا

¹ تحفه، ص 299-300.

² ابن عربي: لطائف الأسرار، حققه وقدم له أحمد زكي عطيه وطه عبد الباقي سرور، دار الفكر، الطبعة الأولى،

1380 هـ - 1961 م، ص 90-91.

³ هود/ 118-119.

افاضة الوجود على تلك الماهيات، حيث لسان حالها طلب الخروج من ظلمة العدم؛ فجاد عليها بفيضه وفقاً لقابلياتها، وذلك لاستحالة العطاء أكثر من القابلية.

وقد استشهد الأملي بما قاله ابن عربي: ما يحكم علينا إلا بنا، بل نحن نحكم علينا بنا ولكن فيه، فلذلك قال تعالى: ﴿فلله الحجة البالغة﴾، وهو رد على المحجوبين إذ قالوا: لِمَ فعلت كذا وكذا بما لا يوافق أغراضهم؟ لكن الحق كشف لهم عن ساق، فرأوا ان الحق ما فعل لهم ما ادعوه انه فعله، بل ان ذلك منهم «فانه ما علمهم إلا ما هم عليه، وبذلك دحضت حجتهم وبقيت الحجة لله البالغة.. فلا تحمدن إلا نفسك ولا تذمن إلا نفسك.. أما الحق فلم يبق له إلا ان تحمده على افاضة الوجود عليك، فإن ذلك لا لك، فأنت غذاؤه بالاحكام، وهو غذاؤك بالوجود»¹، فتعين عليه ما تعين عليك، وهو حكمك بالأمر منه اليك، ومنك إليه غير انك تسمى: مكلفاً، وما كلفك إلا بما قلت له: كلفني بحالك، وبما أنت عليه، ولا يسمى مكلفاً إذ لا كلفة عليه»².

وبالتالي تصبح حقائقنا الأصلية هي الحاكمة علينا، بل وحاكمة على الحاكم الحق، وكما قال ابن عربي: «فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم ان يحكم عليه بذلك»³. واستشهد على ذلك بعدد من الآيات القرآنية، مثل قوله تعالى: ﴿وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾⁴، وقوله: ﴿ما يبذل القول لدي وما انا بظلام للعبيد﴾⁵، وقوله: ﴿ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها﴾⁶، وقوله: ﴿أفمن حق عليه كلمة العذاب﴾⁷. إذ تدل هذه الآيات على ان الخلاق ليست محكومة بفعل حاكمة المبدأ الحق، وانما بفعل حاكمة الأعيان الثابتة وجبريتها⁸، وذلك «ان الممكن قابل للهداية والضلالة من حيث حقيقته فهو موضع الانقسام وعليه يرد التقسيم، وفي نفس الأمر ليس لله فيه إلا أمر واحد وهو معلوم عند الله من جهة حال الممكن»⁹.

وعلى هذه الشاكلة جاء في تفسير القيصري لقوله تعالى: ﴿فلا تلموني ولوموا أنفسكم﴾¹⁰، هو ان الحجة في هذه الآية قامت عليهم، باعتبار ان أعيانهم قد اقتضت ما هم عليه من ضلالة وعقاب¹¹، وبالتالي فالحاكم علينا هو أعياننا، وليس للحق إلا

¹ المقصود من عبارة «فأنت غذاؤه بالاحكام، وهو غذاؤك بالوجود» هو كما شرحها القيصري: اذا كان الحكم لك في الوجود فأنت غذاء الحق، لظهور الأحكام الوجودية اللازمة لمرتبتك فيك، والحق غذاؤك بافاضة الوجود عليك، واختفائه فيك اختفاء الغذاء في المغتذي، واطلاق الغذاء هنا على سبيل المجاز، فإن الأعيان سبب ظهورات الأحكام الوجودية وبقائها، والحق سبب بقاء وجود الأعيان، كما ان الغذاء سبب بقاء المغتذي وقوامه وظهور كمالاته، ولكون الغذاء يختفي بالمغتذي جعل الحق غذاء الأعيان، فإنه اختفى فيها واطهرها، وجعل الأعيان غذاء الحق، لظهور الحق عند اختفاء الأعيان وفنائها فيه (مطلع خصوص الكلم، ج1، ص374).

² أسرار الشريعة، ص18-20. كذلك شرح الفصوص، ص23. والفصوص والتعليقات عليه، ج1، ص82-83. ومطلع خصوص الكلم، ج1، ص374-375.

³ نقد النقود، مصدر سابق، ص683.

⁴ النحل/118.

⁵ ق/29.

⁶ السجدة/13.

⁷ الزمر/19.

⁸ الفصوص والتعليقات عليه، ج1، ص40.

⁹ الفتوحات المكية، ج1، ص218.

¹⁰ ابراهيم/22.

¹¹ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص209.

افاضة الوجود على مقتضى الأعيان، فلا يوجد في الوجود إلا ما اعطته الأعيان
الثابتة بحسب مقتضى ذاتها من الاستعداد والقابلية لا أكثر ولا أقل من ذلك¹.

هكذا يصبح الحمد والذم متعلقاً بذات الممكنات لا المبدأ الحق، فلا يُحمد الحق إلا
على ما أفاضه من وجود، أما تعيين الحقيقة وتقديرها فلا يعود إليه، بل إلى تلك العين
الثابتة في القضاء الأزلي، والتي يتعين بها مصير أفعالنا. فكل ما يصدر عنا من خير
وشر، وما يستتبع ذلك من الثواب والعقاب؛ إنما يعود إلى حقائقنا الأزلية الثابتة في
العلم الإلهي، أو ما تُعرف بالأعيان الثابتة.

وعليه فالتكليف نابع من هذه الأعيان، فهي تعبر عن استعدادها للفعل المحتوم،
رغم انه لا يقال عن ذلك تكليف إلا مجازاً، إذ الأعيان هي الحاكمة علينا، بل وعلى
وجود الرسالة والدعوة والتشريع، فالمكلف (النبي) والمكلف كلاهما يعملان بحسب
ما عليه أعيانهما من الأمر المحتوم، وأما الحق فليس له صلة بذلك إذا ما استثنينا
الفيض والايجاد.

وكما يرى أحد العرفاء المعاصرين ان عين العاصي المكلف تقتضي العصيان
وتقتضي إجراء الحد عليه، وكذا ان عين النبي تقتضي بدورها الدعوة وتبليغ الحجة
بالتكليف، بمقتضى عينه الثابتة أيضاً². فعملية التكليف كلها تعود إلى الأعيان الثابتة،
وليس للحق شأن في ذلك سوى اخراجها من حيز القابلية والعدم إلى الوجود، وهي
عملية أشبه باظهار الصورة السينمائية عن ظلمة لفيف الفلم. فالمكلف ليس هو الله، بل
لا يوجد مكلف ولا مكلف، إنما هو الأمر المحتوم الذي يتمثل في أعياننا الثابتة. لذلك
وصفها السيد الأملي بأنها هي الخالقة لنا ولكل شيء، كما عرفنا من قبل.

فهذا هو سر القدر، وهو ان الأشياء هي التي تحكم نفسها، وعلى قول ابن عربي
ان «من وقف على سر القدر، وهو ان الإنسان مجبور في اختياره، لم يعترض على
الله في كل ما يقضيه ويجريه على عباده وفيهم ومنهم». وذكر في كتابه (المشاهد
القدسية) ان الحق قال له: أنت الأصل وأنا الفرع³.

ولابن عربي تعبير آخر نفى فيه كل ما يوصف من جبر واختيار واضطرار، حيث
ان «المختار هو الذي يفعل أمراً ما إن شاء، ويتركه إن شاء، وسبق العلم بالفعل أو
بالتترك تخيل وقوع ما لم يسبق به العلم، فالاختيار محال والمضطر هو المجبور على
الأمر، ولا جبر فلا اضطرار ولا اختيار»⁴.

¹ المصدر السابق، ج1، ص369.

² روح الله الموسوي الخميني: تعليقات على شرح فصوص الحكم، مؤسسة باسدار اسلام، ايران، الطبعة الأولى،
1406هـ، ص177.

³ محمود محمود الغراب: الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، دار الفكر، دمشق، ص213.

⁴ كتاب المسائل، من رسائل ابن عربي، ج1، ص28.

هكذا ننتهي إلى ان وجود عدد من المبررات الوجودية لا تسمح بأن يكون للعبد القدرة وحرية الاختيار، ويمكن اجمالها كالتالي:

1- سلطة العلية الصارمة التي تتحكم في الوجود انطلاقاً من مبدأ الوجود الأول إلى آخر مرتبة وجودية. ومنها تحكم عالم المفارقات العلوية بالعالم السفلي دون ان يكون لهذا الأخير أي دور مستقل تبعاً للمنطق الصارم من العلية.

2- التصور الوجودي للعلم الإلهي وعلاقته بكل من الإرادة والقدرة والمشئنة الإلهية.

3- التصور الوجودي للأعيان الثابتة ودورها في تحديد المسار الشخصي لكل الخلائق.

4- دور الأسماء الإلهية التي تتحكم في الوجودات، كأرباب وعلل ثابتة، والتي لا تدع فرصة لإرادة مربوباتها واختياراتها.

5- التصور العرفاني لوحدة الوجود الشخصية، وما يفضي إليه من التطابق بين الحق والخلق، حيث فيه لا يكون للإنسان واختياراته أي دور مستقل.

6- تبعية الإنسان لما عليه المبدأ الحق، وحيث ان هذا الأخير لا يخضع لمنطق حرية الاختيار، فإنه من باب أولى ان لا يخضع الإنسان لهذا المنطق تبعاً لاعتبارات السخية.

هذه هي مبررات نفي حرية اختيار الإنسان. والتي يلزم عنها نفي التكليف، فيصبح ما نعدّه تكليفاً لا يتجاوز السلوك الحتمي؛ فلا يستحق المدح والذم، أو الثواب والعقاب.

مع ذلك فقد اعترف ابن رشد في تفسيره للقضاء والقدر بهامش من القدرة والإرادة، لكنه لم يفعل ذلك بحسب الاعتبار الوجودية، بل تجاوزها وأخذ يتمعن في النظر إلى الواقع الموضوعي، فأفضى به الحال إلى خرقه للمنظومة الفلسفية التي تؤكد على ضرورة حاكمية العالم العلوي لعالمنا الأرضي. إذ سعى للتوفيق بين إثبات إرادة الإنسان من جهة، وتأثير العوامل الجبرية الخارجية والداخلية للواقع الموضوعي من جهة ثانية، فمنها ما هو محفز على الفعل الإنساني، ومنها ما هو مثبط له، وبذا تتكون الأفعال الإنسانية تبعاً للتقيد بكل من الإرادة وتلك العوامل أو الأسباب¹.

فهذا هو فهم ابن رشد للقضاء والقدر، حيث يلاحظ انه لم يتورط في علاج المسألة وفقاً لمفاهيم المنظومة الوجودية التي تقتضي حاكمية العالم العلوي للعالم السفلي.

¹ ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق وتقديم محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، ص226-227.

2- مشكلة الثواب والعقاب

وفقاً للرؤية الفلسفية، ان النفس عند مفارقتها للبدن لا تخلو من أن تظهر عليها آثار أعمالها السابقة، فإما ان تكون حياتها سعيدة بفعل ارتباطها بالمفارقات السماوية واتصالها بالعلويات عن طريق التعلم والتعلل، أو ان تكون حياتها معذبة بفعل جهلها وسوء أعمالها، فالثواب والعقاب انما هو بهذا المعنى.

ويصور الفلاسفة العقاب في الآخرة بأنه كالمرض الذي يصيب البدن، فهو لازم للنفس على ما ارتكبته من خطايا خلال الحياة الدنيا، دون ان يكون هناك معاقب خارجي، أو منتقم منفصل عنها¹.

ويكتسب هذا التصور مبرراته بحسب الرؤية الفلسفية من العلاقة التي تربط المعلول بالعلة، تبعاً لمنطق المناسبة والسنخية. حيث يكون العقاب مناسباً لعلة من الجهل المعرفي وارتكاب الخطايا، مثلما يكون الأجر والثواب مناسباً لعلة من العلم والتعلل وممارسة الخيرات، وفي جميع الأحوال فإن النتيجة المترتبة على ذلك ليست منفصلة عن العلة التي أفضت إليها، مما يعني انه لا يوجد معاقب مستقل خارجي، ولا مثيب منفصل.

أما بحسب الرؤية العرفانية، فالملاحظ ان مبررات العقاب الإلهي قائمة على أصليين، هما الأعيان الثابتة والأسماء الإلهية. فعبر هذين الأصلين حاول العرفاء الجمع بين أمرين متعارضين: الأول يتمثل في عدّ الوجود محض الخير والرحمة واللذة. والثاني هو الإقرار بضرورة لزوم العقوبة والغضب والعذاب.

فمن حيث الأعيان الثابتة، عرفنا ان ما من شيء يحدث إلا ويكون مقضياً عليه أزلاً في العالم العلوي، فهو منبع الاختلاف والتفاوت، وبه يتحدد ويُعرف السعيد والشقي، والمثاب والمعاقب. وعليه قال أحد العارفين: «ان الله يعامل العباد في الأبد على نحو ما عاملهم في الأزل». وقال آخر: «ليس الخوف من سوء العاقبة، انما الخوف من سوء السابقة»². فالسعيد سعيد في الأزل، والشقي شقي لم يزل³.

وكما أشار القيصري إلى ان جهنم هي مظهر كلي من المظاهر الإلهية، فيها جميع مراتب الأشقياء، مثلما ان الجنة هي الأخرى مظهر كلي يحتوي على جميع مراتب السعداء. ومن حيث أعيان الأشقياء فإن كمالهم الدخول في جهنم، أما من حيث أعيان السعداء فإن كمالهم الدخول في الجنة. فكل من المجموعتين عندما تدخل ما يناسبها

¹ لاحظ القسم الثالث من الاشارات والتنبيهات، ص311. والنجاة، ص689-690. والهيئات الشفاء، ص427-428.

كذلك: تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج2، ص231.

² مفاتيح الغيب، ص170.

³ المبدأ والمعاد، ص159.

فستنال الكمال الذي تقتضيه أعيانها الثابتة، وهذا الكمال هو عين القرب من ربها، سواء كان الحال مع السعداء أم الأشقياء. فببلوغها الكمال الذي يخصها فإنها تكون على قرب من الرب الذي يخصها. وهذا هو الجبر الذي أشار إليه ابن عربي بقوله: «فما مشوا بنفوسهم، وانما مشوا بحكم الجبر إلى ان وصلوا إلى عين القرب»، تبعاً لحكم ما عليه أعيانهم الثابتة وما تقتضيه منهم. فالجبر يعود - كما عرفنا - إلى هذه الأعيان واستعداداتها، وليس للحق إلا ان يتجلى عليها بأسمائه وفقاً لهذه الاستعدادات الثابتة. وبالتالي كان الجبر مسنداً إليها لا إلى الرب أو الأرباب¹.

أما من حيث الأسماء الإلهية، فقد قُدر للوجودات ان تكون في خير ولذة، كما قُدر لها ان تذوق طعم العذاب. وتبرير ذلك مستمد بحسب منطق السنخية من ضرورة حفظ المراتب بالخضوع إلى أربابها من الأسماء. فكل إسم له توابعه الخاصة، فمثلاً ان الجماعة التي يتحتم عليها ان تتبع وتعبد الرب المنتقم، لا بد لها ان تظهر بمظهر الكفر والسوء، فيلزم عنها العقوبة والعذاب من دون حاجة إلى أي منتقم منفصل.

وكما صرح صدر المتألهين بأن «الملائكة ومن ضاهاهم من المؤمنين والاخيار مظاهر اللطف، والشياطين ومن والا هم من الكفار والأشرار مظاهر القهر. ومظاهر اللطف هم أهل الجنة والأعمال المستتعبة لها، ومظاهر القهر هم أهل النار والأعمال المعقبة إياها، فخلق الله تعالى للجنة خلقاً يعملون بعمل أهل الجنة، وللنار خلقاً يعملون بعمل أهل النار، فكما ان وجود كل من صفتي اللطف والقهر مما لا بد؛ فكذا لا بد من وجود مظاهر كل منهما بحسب كل مرتبة، وكما لا اعتراض لأحد عليه تعالى في وجود أصل المظاهر والمعاليل من لوازم الإلهية واثار الربوبية، فكذا لا اعتراض لأحد عليه في تخصيص كل من الطريقتين بما خصصوا به، فإنه لو عكس الأمر لكان هذا الاعتراض بحاله. ومن ههنا تظهر حقيقة السعادة والشقاوة (فمنهم سعيد ومنهم شقي) والايمان والكفر (فمنهم مؤمن ومنهم كافر) وتظهر حقيقة كونه تعالى ولي الذين آمنوا وعدو الذين كفروا، وانما وليهم الطاغوت، فالله سبحانه موصوف بصفة اللطف ولي المؤمنين وعدو الكافرين أيضاً، وان كان من جهة الرحمة المطلقة والفيض العام والجود التام يوجدهم ويرزقهم ويعطيهم المال والجاه ويجيب دعاءهم ويسمع نداءهم»².

كذلك إعتبر ان المغفرة والرضوان هما من لوازم الوجود والجود، وان العقوبة هي من لوازم نفس الأعمال والأخلاق الشائنة؛ التي تمثل مظاهر القهر بحسب

¹ مطلع خصوص الكلم، ج2، ص19-20.

² تفسير صدر المتألهين، ج4، ص233-234. وقال في (مفاتيح الغيب، ص181-182) أيضاً : «الطاعات والمعاصي.. اذا ظهرت كانت علامات لأرباب البصائر الثاقبة، يعرفون بها سابق القضاء في حق العبد. فمن خلق للجنة يسر له الطاعة وأسبابها، ومن خلق للنار يسر له أسباب المعصية وسلط عليه اقران السوء والقي في قلبه حكم الشياطين، فإنه بأنواع الحيل يغتر الحمقى الجاهلين.. (ان ينصركم الله فلا غالب لكم وان يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم من بعده) آل عمران/ 160، فهو الهادي والمضل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، لا راد لحكمه ولا معقب لقضائه، خلق الجنة وخلق لها اهلاً فاستعملهم بالطاعة، وخلق النار وخلق لها اهلاً فاستعملهم بالمعاصي، وعرف الخلق علامة كل منهما فقال: (ان الابرار في نعيم وان الفجار في جحيم) الانفطار/ 13-14، ثم قال: (هؤلاء للجنة ولا أبالي وهؤلاء للنار ولا أبالي) فتعالى الملك الحق، لا يسئل عما يفعل وهم يسألون».

المراتب المتعددة¹، فلشدة الوجود يتوجب على النفس الخروج عن الغواشي المادية، مما يوجب شدة المؤلمات والمؤذيات، فيحل العذاب بعد زوال الحجاب، فيكون للنفس كمال من التحصل والفعلية، حيث تصبح صورة بلا مادة، وفعلاً بلا قوة، وتصير الشقاوة كالسعادة ضرباً من الكمال تمثل فيه مظاهر القهر والغضب².

بهذا القضاء من منطق السنخية حكم صدر المتألهين على أولئك الذين يتمنون ان يكونوا تراباً كما جاء في النص القرآني: ﴿يَالَيْتَنِي كُنْتُ تراباً﴾³؛ بأنهم يتمنون أمراً مستحيلاً غير مقدور عليه أبداً⁴.

وقد يقال: إذا كانت الأمور مقدرة بتلك الصورة من القضاء المحتم؛ فعلام كان بعث الرسل وانزال الكتب من السماء؟

وهذا الإشكال ليس بالأمر الذي يغيب عن أذهان العرفاء، وقد أجابوا عليه بأن فائدة الرسالات انما تقتصر على المؤمنين فقط، باعتبارها مدعاة لهدايتهم، أما غيرهم فلأن طبعهم مختوم عليه فلا فائدة لهم بها، مثلما يكون الحال مع الأكمه الذي لا يستفيد من نور الشمس، بل على العكس انها تزيده حيرة وضلالة. ورغم ذلك فقد قُدِّر ان المختوم على طبعه تلزم عليه الحجة واقامة البينة ظاهراً، لكي لا يعترض على المبدأ الحق تبعاً لبعض النصوص القرآنية مثل قوله تعالى: ﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾⁵، وقوله أيضاً: ﴿ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولاً﴾⁶.

ولا شك انه لو أخذنا بهذا الفهم الوجودي للنص من وجود الحجة الظاهرة التي هي على خلاف حقيقة الأمر، لكان النص موهماً وخادعاً، إذ لا فرق حينئذ بين ارسال الرسل وعدم ارسالهم، طالما ان الكافر كان في أصل الخلقة ناقصاً وشقياً تبعاً للقضاء الأزلي⁷، سواء أخذنا ذلك بحسب ما عليه الأعيان الثابتة، أم بحسب ما يلزم عن الأسماء الإلهية من مظاهر تمثلها.

وفي جميع الأحوال ان كل ما قدمه الفلاسفة والعرفاء في تفسير الثواب والعقاب لا يمت إلى التكليف بصلة. أو يمكن القول إنه لا يوجد تكليف سوى في الظاهر والمجاز، حيث حقيقة الحال لا تتعدى الصرامة الحتمية التي تسير فيها الأشياء كما هو مقدر لها بحسب اعتباراتها الذاتية. فمثلما قُدِّر لكل شيء ان يكون ضمن نوعه الخاص؛ إن كان إنساناً أو حصاناً أو كلباً أو نباتاً أو جماداً، فإنه قُدِّر للإنسان ان تكون

¹ الأسفار، ج2، ص356.

² المصدر السابق، ج9، ص17-18 و196.

³ النبأ/ 40.

⁴ المبدأ والمعاد، ص350. وكذا في: الشواهد الربوبية، ص234. وتفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج8،

ص107.

⁵ النساء/ 165.

⁶ طه/ 134.

⁷ تفسير صدر المتألهين، ج6، ص151. ومفاتيح الغيب، ص167-168.

أعماله حسنة أو قبيحة، كما قُدِّر له ان يكون سعيداً أو شقيماً، ويظل التقدير هو تقدير حتمي بحسب حقيقة الأشياء وطبيعتها، وليس بأمر خارج عنها كما تفترضه نظرية التكليف.

3- التكليف وحكم تعدد المسالك والعبادة

عرفنا فيما سبق ان علاقة العلية في المنظور الفلسفي هي علاقة ألوهة، إذ المعلول يتبع علته ويتشبه بها، ويُؤَل هذا الاتباع والتشبه بأنه عبادة. فالعلة رب، والمعلول مربوب، وان علة العلل هي رب الأرباب التي تختزل في ذاتها جميع كمالات سائر الأرباب، ولهذا فإنها تمثل المعبود الحقيقي، وكل ما عداها فإنه معبود على نحو الظاهر والمجاز، رغم ان المعلول ليس بوسعه ان يتعلق ويتشبه بأعظم من علته، وبالتالي فهو لا يتعبد بغير هذه العلة الناقصة.

ومع ذلك، فإن جميع العبادات التي تؤديها المعلولات لعلها هي عبادات صحيحة تعبر عن تابعيتها لأربابها، ومن ثم تابعيتها لرب الأرباب، لأن كمالاته تفيض على كل شيء، مما يجعل أي شيء يشابه كل شيء، وان عبادة الجميع مشروعة ومؤدية الغرض بعبادة المبدأ الحق عبر الوسائط من العلل الناقصة. فلا يصح من الناحية التكوينية ان يتعبد المعبود بالمبدأ الحق مباشرة، إذا ما استثنينا الصادر الأول المسمى بالعقل الأول.

وهذا يعني ان جميع العلل بعد العلة الأولى هي أرباب وآلهة لما دونها، وهكذا يتسلسل الأمر بالتسافل حتى آخر مراتب الوجود. فالوجود كله عبارة عن هرم من الآلهة والمألوهات، والأرباب والمربوبات، فمنها الكبار ومنها الصغار.

أما بحسب الرؤية العرفانية، فحيث ان الوجود الواحد يتعدد بالصور المختلفة؛ لذا فهو مدعاة لصحة عبادة أي صورة من هذه الصور، سواء تمثلت العبادة بالأصنام والأوثان، أو بالأرواح والمعاني المجردة الأخرى. ويمكن تبرير ذلك باعتبارين: الأول هو ان العبادة مربوطة بإسم من أسماء الحق تعالى، وحيث ان كل إسم يضمّر بقية الأسماء الأخرى مع ما له من غلبة خاصة عليها¹؛ لذا فإن مأل العبادة يصبح لجميع الأسماء، ومن ثم للمبدأ الحق باعتباره عين الكل والجامع بينها.

أما الاعتبار الثاني، فهو ان العبادة أو الاعتقاد، يمثل في حد ذاته تجلياً للحق في بعض الصور، فإن تجلى بالصفات السلبية؛ قبلته العقول بالتسبيح والعبادة على وجه التنزيه، في الوقت الذي تنكره الأوهام والخيالات والنفوس غير المجردة، لأنها لم تصل إلى مرحلة التجريد، ولم تدرك الحق إلا في مقام التشبيه والتجسيم. وعلى العكس من ذلك فيما لو تجلى بالصفات الثبوتية، إذ تقبله النفوس والقلوب بالتشبيه من

¹ شرح الفصوص، ص342-343.

حيث تعلقها بالأجسام، في الوقت الذي تنكره العقول لأن مرتبتها مقيدة بالتجريد. وهكذا تقبل كل قوة ما يناسبها وتنكر ما لا يناسبها. وكأنه يصدق عليها قول الحق تعالى: ﴿ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان﴾¹، سوى الإنسان الكامل الذي يقبل الحق ويهتدي بنوره في جميع تجلياته، فيكون عبد الله على وجه الحقيقة².

ومبرر ذلك هو ان هوية الحق تقبل الأضداد والصور لكونها محيطة بالكل وشاملة للجميع، وقد سئل أبو سعيد الخراز: بم عرفت الله؟ فقال: بجمعه بين الأضداد، فهو الأول والآخر والظاهر والباطن. فهذه الحدود – بحسب ما يراه العرفاء – تصدق عليه من وجه واحد وليس من وجوه متعددة كالذي يتوهمه العقل ويحيله³. فالعقل لا ينسب الضدين إلى شيء واحد إلا من جهتين مختلفتين، لذلك كان هناك طور فوق طور العقل المشوب بالوهم⁴. وعلى رأيهم انه ليس لنا الإحاطة بحدود جميع صور العالم وأرواحها وحقائقها ومعانيها، ومن ثم لا يمكن حد الحق، فهو لا يتميز بخصوصية تفصله عن خصوصية أخرى، وإلا كان محدوداً ومقيداً بتلك الخصوصية، وبالتالي فحيث لم تنحصر الصور وتنضبط التعينات غير المتناهية؛ لذا لا يمكن حد الكل إلا بمجمل كليته⁵.

وبمثل هذه الذرائع يتحتم خضوع وسجود كافة الخلائق لله، كطاعة منها لأمره القضائي الذي لا مفر منه. الأمر الذي يعني تابعة العالم السفلي لما يتحكم به العالم العلوي من قضاء. وبذلك يكون المضل كالمطيع في طاعته للمبدأ الحق، لأن كلاً منهما يخضع إلى إسم من أسماء الله، ويكون تابعاً له⁶، فيتوزع العباد في عباداتهم للأسماء.

فمثلاً ان عبدة الأوثان يعبدون نور العزة والجمال، ويحبسون به عن سائر صفات الله وأنواره، وعبدة الأشجار والحيوانات والناس يتصفون بأنهم محجوبون بنور الجمال مع ظلمة الحس، وعبدة النار فإنهم محجوبون بنور السلطة والبهاء، وعبدة النجوم فإنهم محجوبون بنور العلو والإشراق والاستيلاء. وكل ذلك من أنوار الحق تعالى وأسمائه⁷.

هكذا فبسبب تعدد الصفات والأسماء الإلهية المتجلية؛ تنوعت الأديان والعقائد، حيث تجلى الحق بإسم الهادي، كما تجلى بإسم المضل، والمطيع يعبد الله بإسم الهادي، في حين يعبد العاصي بإسم المضل، والحق يتجلى على هذا وذاك، وكلا

¹ يوسف/ 40.

² لاحظ: إيقاظ النائمين، ص 40-41. وشرح الفصوص، ص 439-441.

³ شرح الفصوص، ص 279. والفتوحات المكية، مصدر سابق، ج 1، ص 2432. وترجمان الاشواق، ص 85.

⁴ مطلع خصوص الكلم، ج 1، ص 260.

⁵ شرح الفصوص، ص 277-278.

⁶ الجيلي: الإنسان الكامل، ج 2، الباب الثالث والستون، ص 74-75.

⁷ مشكاة الانوار، ضمن مجموعة رسائل الامام الغزالي (4)، ص 29.

الفريقين يعبدان الحق، وعبادتهما صحيحة لأنها تستجيب إلى تجليات الحق بالكامل من دون تعطيل.

ومن ذلك فإن عصيان إبليس وعناده يعبدان من الطاعة للحق، فإبلاؤه هو حقيقة سجوده وطاعته للحق، لأنه يعبر عن إرادة الحق ويوافق ما يقتضيه القضاء الأزلي.

وبحسب هذه الرؤية يكون المنكر مقراً في عين انكاره، والفرّ مجيئاً في عين فراره، والعاصي مطيعاً في عين عصيانه¹. حيث تخضع هذه الأمور إلى اعتبارات التبعية لأسماء الله المفاضة على ماهيات الأشياء بالفيض الوجودي المقدس؛ بعد أن كانت ثابتة في العلم الإلهي بحسب القضاء الأزلي المعبر عنه بالفيض الأقدس.

وبحسب تبعية الماهيات للأسماء، فإنه ما من شيء إلا ويكون مرده في الأصل إلى الأسماء والحقيقة الإلهية؛ بما في ذلك الشياطين التي هي مظاهر أسماء الحق.

إذاً، إن كل الخلائق لا تعبد غير الحق في مختلف صورته وتجلياته، وكما يقول الجبلي في تفسيره للآية القرآنية: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا﴾²، هو أنها تعني بأن «الإلهية المعبودة ليست إلا أنا، فأنا الظاهر في تلك الأوثان والأفلاك والطبائع، وفي كل ما يعبد أهل كل ملة ونحلة، فما تلك الآلهة كلها إلا أنا، ولهذا أثبت لهم لفظة الآلهة، وتسميته لهم بهذه اللفظة من جهة ما هم عليه في الحقيقة تسمية حقيقية لا مجازية.. لأن الحق عين الأشياء وتسميتها بالالهية تسمية حقيقية.. وان حكم الألوهية فيهم حقيقة، وانهم ما عبدوا في جميع ذلك إلا هو، فقال: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا﴾، أي: ما ثم ما يطلق عليه إسم الإله إلا وهو أنا، فما في العالم ما يعبد غيري»³.

وعليه فجميع العبادات والعقائد لدى العرفاء تعتبر صحيحة، سواء كانت وثنية أو دنيوية أو دينية. وكما قال ابن عربي: فالكل مصيب لأنه من المطلق الحق، فلكل حظ ونصيب، وكل مصيب مأجور، وكل مأجور سعيد، وكل سعيد مرضي عنه. وان من شقى زماناً في الدار الآخرة، فقد مرض وتآلم أهل العناية مع علمنا بأنهم سعداء أهل الحق في الحياة الدنيا⁴.

وانشد الجبلي في أبيات له من الشعر:

¹ فسر صدر المتألهين آية سجود إبليس (فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس استكبر وكان من الكافرين) ص/ 73-74، فقال: «إن أباء إبليس عن السجود واستكباره وعصيانه بحسب ظاهر الأمر هو عين سجوده وطاعته وخدمته وتواضعه لربه باعتبار القضاء الأزلي، فإن العزيز الجليل أقامه في حجاب العزة والجلال ذليلاً محجوباً حتى يكون إبليس مطروداً ملعوناً محترقاً بنار البعد والضلال في الدنيا ومعذباً بنار الجحيم والنكال في الآخرة حسب ما جرى عليه القضاء، فلم يكن له بد من موافقة علمه تعالى الذي هو عين إرادته، ولذلك أقسم بعزته تبارك وتعالى للاغواء، لأن الاغواء من مقتضيات العزة، والاحتجاب يجب الجلال.. وهكذا فعصيان العصاة وتمردهم نحو من الطاعة والامتثال لحكم الأسماء، فأهل الحجاب أو عباد الكثرات لا يجيبون دعوة التوحيد، ومن كان في مرتبة الجمع يطلع على مراتبهم ويعذر الكل فيما هم عليه ويعلم أن انكارهم عين الإقرار وفرارهم عين الاجابة لدعوة العزيز الجبار» (تفسير صدر المتألهين، ج6، ص150).

² طه/ 14.

³ الإنسان الكامل، دار الكتب العلمية، ص103.

⁴ شرح فصوص الحكم، ص441 و459. ومطلع فصوص الكلم، ج2، ص45-46.

وأسلمت نفسي حيث أسلمني الهوى وما لي عن حكم الحبيب تنازع
فطوراً تراني في المساجد راكعاً وإني طوراً في الكنائس راتع
وإذا كنت في حكم الشريعة عاصياً فإني في علم الحقيقة طائع

ومع ذلك يمكن القول إن أصح العبادات والعقائد لدى العرفاء هي تلك التي تستغرقها جميعاً تبعاً لنظريتهم في وحدة الوجود الشخصية. وكما أكد ابن عربي أن التعبد بالكل هو أكمل الإيمان، لذلك فقد حذر قائلاً: «فإياك ان تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه، فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات، فإن الله تعالى أوسع وأعظم من ان يحصره عقد دون عقد»¹.

وله بيت من الشعر يقول فيه²:

عقد الخلائق عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما عقده

كما له أبيات أخرى يقول فيها³:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذا لم يكن ديني إلى دينه دان
لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان، ودير لرهبان
وبيت لأوثان، وكعبة طائف وألواح تورا، ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه، فالحب ديني وإيماني

وفي الأبيات ربط بين الحب والدين، أو بين الحب والتكليف، حيث فيه رفع المشقة والكلفة بأي وجه كانت، فالحب هو دين المحمديين بدلالة قوله تعالى: «فاتبعوني يحبكم الله»⁴، وإن محمداً هو المخصوص عند الله بصفة الحبيب، فدينه دين الحب⁵.

وسبق لإخوان الصفا الاعتقاد بأن الفوز والنجاة لا يتمان إلا بالسعي لأن يكون مذهبهم جامعاً ومستغرقاً لكل المذاهب والأديان والعلوم¹. وهي الخطوة التي توجتها

¹ شرح الفصوص، ص 441. ومطلع خصوص الكلم، ج 2، ص 44.

² شرح الفصوص، ص 441. والفصوص والتعليقات عليه، ج 2، ص 289.

³ ترجمان الاشواق، ص 43-44. مع لحاظ ان البيت الأول اقتبسته من مصادر أخرى دون ان يكون في الكتاب المشار إليه، كذلك يلاحظ ان الابيات المذكورة قد اختلف نقلها في بعض المصادر. فمثلاً جاء في (جامع الأسرار، ص 8) ان الابيات الثلاثة الاخيرة كالتالي:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
وبيتاً لأوثان، وكعبة طائف
أدين بدين الحب انى توجهت
ركائبه، ارسلت ديني وإيماني

⁴ آل عمران/ 31.

⁵ ترجمان الاشواق، ص 44.

محاولة ابن عربي في بسط نظريته حول التوحيد بين العقائد والأديان جميعاً، اتساقاً مع مذهبه في وحدة الوجود.

تلك هي نظرية العرفاء في حقيقة العبادة والتكليف، وقد افضت إلى تأويل النصوص الدينية وتحريفها، بل وقلب المفاهيم التي تتضمنها رأساً على عقب. ومن ذلك ان الجيلي استدل من قوله تعالى: ﴿إِنْ تَعَذَّبْتُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ بأن قوم عيسى كانوا صادقين في العبادة التي يؤدونها، ودليله هو انه لو لم تكن هذه العبادة صحيحة للزم ان يقول: (ان تعذبهم فانك شديد العقاب)، بل قال: ﴿وَأَنْ تَغْفِرَ لَهُمْ فَبِمَا أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾²، مما يعني - على رأيه - انهم لم يتجاوزوا الحق، إذ ان الحق تعالى هو حقيقة عيسى وحقيقة أمه وحقيقة روح القدس، بل حقيقة كل شيء³.

كما ان ابن عربي هو الآخر إعتبر قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ إِنْ تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾⁴؛ له دلالة على القضاء التكويني، فالكل محكوم عليه بعبادة الرب شاء أم أبى⁵، رغم ان سياق الآية دال على الأمر التشريعي لا التكويني بدليل تنمة الآية (وبالوالدين إحساناً)، لكنه انتهز تلك المناسبة ليعزز الحكم بصحة جميع العبادات وفقاً لمنطق السنخية ووحدة الوجود⁶. فالمعبود بأي صورة كان هو الحق، سواء كانت صورته حسية كالاصنام، أو خيالية كالجن، أو عقلية كالملائكة، وان التفريق والكثرة هي مظاهر لأسمائه وصفاته، فمثلها كمثل القوى الروحانية والنفسية بالنسبة إلى النفس الواحدة⁷.

وهذا ما جعله يعترف بصحة عبادة المشركين، وأن يلتبس في الآيات ما أمكنه من مناسبات، مهما كانت واهية، ليعزز بها ذلك الحكم. إذ لا فرق عنده بين عبادة المشركين وعبادة الأنبياء إلا بالصورة.

فعلى رأيه ان فرعون - مثلاً - لم يعص موسى إلا في الصورة، ولم يكن عصيانه إلا عين الطاعة، معتبراً العصيان والطاعة مظهرين وصورتين لجوهر واحد، فلا يختلف عنده العصيان عن الطاعة إلا بمقدار اختلاف الحية عن العصا التي انقلبت إليها بطريقة التغير في الصور⁸.

¹ رسائل اخوان الصفا، مصدر سابق، ج4، ص41.

² المائدة/ 118.

³ الإنسان الكامل، دار الكتب العمية، ص129-130.

⁴ الاسراء/ 23.

⁵ الفصوص والتعليقات عليه، ج1، ص72، وج2، ص39.

⁶ مع هذا نشير إلى ان ابن عربي في (الفتوحات المكية، ج1، ص841) خفف من لهجته السابقة وهو بصدد تفسير الآية المشار إليها في المتن، معتبراً أن عبدة الأشياء كالشمس - مثلاً - انما عبدوها لتخليهم انها اله، فما سجدوا الا لله لا لعين الشمس أو غيرها، وقد استشهد على رأيه هذا بأحد الأشخاص من عبدة الشمس، قائلاً له: ما ثم الا الله، وهذه الشمس أقرب نسبة إلى الله حيث جعل فيها من النور والمنافع.

⁷ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص304-305.

⁸ المصدر السابق، ج2، ص436-437.

وكذا عدّ السامري انما صنع العجل لأجل محبة الله¹، إذ ان الله يحب ان يُعبد في كل صورة²، لذلك فإن العارف يرى الحق في كل شيء، بل ويراه عين كل شيء، وهذا ما كان موسى يربي هارون عليه؛ ليعلم ان عبادة العجل وصنعه كانت صحيحة، باعتبارها من صور الحق التي لا تنتهي. إذ إعتبر ان موسى لم ينكر على عبدة العجل إلا لأنهم حصروا الإله فيه فقط، وانه عاتب أخاه هارون لجهله بأنهم لم يعبدوا غير الله الذي حكم (وقضى ربك إلا تعبدوا إلا إياه)³.

وبهذا الصدد رأى القيصري ان كلام ابن عربي يعتبر صحيحاً وحقاً لا غبار عليه من حيث الولاية والباطن، لكنه لا يصح من حيث النبوة والظاهر، فيجب على النبي انكار العبادة للأرباب الجزئية مثلما يجب عليه ارشاد العباد إلى الحق المطلق، وعليه أنكر جميع الأنبياء عبادة الأصنام وإن كانت في ذاتها عبارة عن مظاهر للهوية الإلهية⁴.

ويظل الشرك عند العرفاء هو إثبات التعدد في الوجود، فإن من يرى الوجود عبارة عن حق وخلق، وانه ينزه الحق عن الخلق، فإنه يثبت اثنين في الوجود، ويكون من هذه الناحية مشركاً، أي جاعل الحق ثاني اثنين، وهذا هو كفره أو ستره للوحدة الحقيقية. فالمنزه كالمشبه، كلاهما واقعان بإثبات الاثنيانية، ومن ثم الشرك والكفر بستر الوحدة الحقيقية، فهو كمن قال ثالث ثلاثة ورابع أربعة وهكذا⁵.

وعلى هذه الشاكلة قام ابن عربي بتأويل قوله تعالى: (ان الله لا يغفر ان يُشرك به)⁶، حيث أحال إمكانية وقوع الشرك، إذ لا وجود لغيره في العين، وكل ما يتصور انه الإله فهو حق، لهذا فإنه لا يغفر لمن يشرك به، والغفران بمعنى الستر، والمعدوم الذي هو الشرك لا يمكن ستره باعتباره عدماً، حيث لا يُستر إلا من له وجود⁷.

وقد صوّر ابن عربي العلاقة بين الأنبياء والمشرّكين بأنها أشبه بعلاقة التمثيل على المسرح السينمائي، فالأدوار المتعارضة التي توزع على الممثلين لا تعكس تضاداً حقيقياً، لأن الأدوار التي يؤديونها ليست سوى تمثيلاً وهمياً فحسب. فدعوة الأنبياء لا تريد إلا المكر والخديعة بالمشرّكين، لغرض تغيير صورة ما هم عليه من عبادة تشبيهية إلى صورة أخرى تنزيهية.

ويتضح هذا الأمر من خلال تفسير ابن عربي للنصوص القرآنية الخاصة بقوم نوح، فبحسب هذا التفسير ان نوحاً أراد بقومه المكر والخديعة، لكنهم ردوا عليه

¹ وذلك استناداً إلى قوله تعالى: (فكذلك القى السامري فأخرج لهم عجلاً جسداً له خوار فقالوا هذا الهكم واله موسى...) طه/ 87-88.

² شرح الزيارة الجامعة الكبيرة، ج3، ص181.

³ الفصوص والتعليقات عليه، ج1، الفصل الرابع والعشرين، ص192، وج2، ص285.

⁴ مطلع خصوص الكلم، ج2، ص385-386.

⁵ شرح الفصوص، ص285.

⁶ النساء/48.

⁷ الفتوحات، دار احياء التراث العربي، ج4، ص110.

بمكر مضاد: «ومكروا مكرًا كبيراً»¹، ولم يستجيبوا لدعوته لكونها تريد الفرقة والفرقان لتبعدهم عن الصورة الصحيحة التي هم عليها من عبادة، وإن كان ما يدعوههم إليه يعتبر صورة صحيحة أيضاً. وتبعاً لوجهة نظر هذا العارف ان نوحاً لو دعاهم إلى القرآن أو الجمع بين التنزيه والتشبيه كما فعل نبي الإسلام لاستجابوا له، لأن هذه الدعوة تعطي أصح العبادات وأوفاهما².

لهذا جاء في أبيات له من الشعر³:

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً وإن قلت بالتشبيه كنت محيداً

وإن قلت بالأمرين كنت مسدداً وكنت إماماً في المعارف سيداً

وبحسب هذه الاعتبارات تتعين مشاهدات الناس وأذواقهم، وبها تتحدد صورهم، فإن كان شهودك الوجود الحق فإن ذلك يعني ان الحق ظهر في عينك الثابتة، وبالتالي فأنت حق. وإن كان مشهدك الكثرة والتجدد والتحدد والتعين والاختلاف والتميز والتبين؛ فأنت بهذا خلق وعالم وغير وسوى. أما لو كان مشهدك انك ذو وجهين حق وخلق، فأنت حق من وجه، وخلق من وجه آخر، أي انك بهويتك وعينك حق واحد أحد، وبصورتك وأنانيتك خلق أو ظاهر للحق⁴.

وهذا يعني ان بالمشاهدة تتحدد عبادة الإنسان وعقيدته، حيث يتحد الشاهد بالمشهود، وبالاتحاد تكون العبادة عين الألوهة، وتظل الألوهة هي الأصل تبعاً لاعتبارات وحدة الوجود.

ولابن عربي أبيات من الشعر أنشد فيها⁵:

فلولاه ولولانا لما كان الذي كانا

فأنا أعبد حقاً وإن الله مولانا

وأنا عينه فاعلم إذا ما قلت إنسانا

فلا تحجب بإنسان فقد أعطاك برهانا

فكن حقاً وكن خلقاً تكن بالله رحمانا

¹ نوح/ 22.

² الفصوص والتعليقات عليه، ج1، الفص الثالث، ص70-74، وج2، ص37-43. وشرح الفصوص، ص300-303.

³ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص290. ونقد النقود، ص663-664.

⁴ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص342.

⁵ نقد النقود، ص665.

وغدّ خلقه منه تكن رُوحاً وريحانا
فأعطيناه ما يبدو به فينا فأعطانا
فصار الأمر مقسوماً بإياه وإيانا

نخلص مما سبق عدة أمور نجملها كالآتي:

1- إن الفهم الوجودي للعبادات والعقائد جار على نحو تكويني. وهو من هذه الناحية لا يخضع للخطأ والصواب واللوم والعقاب. إذ الكل محكوم بحسب ما عليه الحال في المفارقات أو الأسماء الإلهية أو أرباب الأنواع أو غير ذلك من الاعتبارات. وبالتالي فالعبادة حسب الفهم الوجودي لها طابع مجاز؛ تعبّر فيه عن حتمية الارتباط والتبعية للعلل والأرباب. مما يعني أن التكليف بدوره أمر مجاز، سواء من حيث الرؤية الفلسفية أو العرفانية، وأن السلوك المتبع هو السلوك المتجه نحو الحق؛ إما بعبادة المفارقات والنفوس الجرمية، أو الخضوع تحت أحكامها كما في تصور الرؤية الفلسفية، أو باعتبار الحق المتجلي في كل شيء، بما في ذلك نحن السالكون، حيث نكون من ضمن هذا الحق المتجلي فينا، فكيف نكلّف ونحن هو، وهو نحن، والعين واحدة؟!

2- تعتبر العبادات من حيث الرؤية العرفانية صحيحة، لا بمعنى أنه يمكن أن يكون بعضها غير صحيح، أو أنه يأتي بغير ما هو المطلوب، وإنما من حيث أن وحدة الوجود تحتم أن يكون المتعبد مرتبطاً بصورة من صور هذا الوجود المطلق، وهو في هذا الارتباط يعبد الحق، سواء كان ارتباطه بالصور التنزيهية أو التشبيهية. مما يعني أن من المحال أن تكون هناك صورة خارجة عن عين الحق، باعتباره يتجلى في صور الوجود كله، أو هو عين هذا الكل من غير حصر.

3- إن أصح العبادات عند العرفاء هي تلك التي تجمع بين التنزيه والتشبيه، أو تلك التي تضم كل صور الارتباط والعبادة للأشياء، انساقاً مع نظرية وحدة الوجود الشخصية. أما العبادات التجزيئية فهي تمثل شركاً بالمعنى الذي فيه تستر الوحدة الحقيقية الشاملة، لكنها مع هذا تعتبر صحيحة لكونها تصيب المطلوب، وهو الحق المتجلي في عين كل شيء. أما الشرك فليس له وجود البتة، إذ ليس في الوجود غير الحق ديار.

خلاصة الفصل السابع

نستخلص مما سبق النقاط التالية:

* بحسب الرؤية الفلسفية، عرفنا ان مبرر مسألة التكليف يعود إلى اعتبارات وجودية، تبعاً لمنطق السنخية ونظرية الإمكان الأشرف. فأصل التكليف عائد إلى ما يحدث في عالم الأفلاك السماوية من أوامر فوقية، ومن ثم انعكس ذلك على ما يحدث في العالم الأرضي، ومنه العالم الإنساني. لكن في جميع الأحوال لا يمكن حمل ما تتضمنه الفكرة الفلسفية عن التكليف محمل الجد والحقيقة، بل هي من المجازات التي تفضي إليها العلاقة الحتمية بين المبدأ الحق وما تحته من المراتب العقلية والنفسية للمفارقات، والتي تنعكس على ما يحدث للإنسان، بدلالة ان الرؤية الفلسفية لا تعترف بأي نسبة من نسب حرية الاختيار للإنسان تبعاً لمبدئها في علاقة العلية الصارمة من خضوع العوالم السفلية للعوالم العلوية، أو باعتبار ما للمبدأ الأول من عليّة واجبة من جميع الجهات، أو من حيث ان إرادته وقدرته هي عين علمه، ومن ثم فإن ما يصدر عنه محدد بسبب هذا العلم ذاته. وكذا يمكن القول تبعاً للرؤية العرفانية، حيث لا يوجد مبرر للتكليف وفقاً للحقيقة الشخصية الواحدة، فهي محددة تحديداً ذاتياً باعتبارات عديدة، منها نفي القدرة وحرية الاختيار للإنسان، وكذا باعتبار حاكمية الأسماء الإلهية والأعيان الثابتة، فيها تُعلل تصرفات الإنسان وسلوكه وصفاته، وأيضاً باعتبار وحدة الوجود ذاتها من حيث ان الحق هو عين كل شيء، وبالتالي فلا معنى للتكليف ولا العبادة.

* تبعاً للرؤية الوجودية تتخذ مسائل الحساب من الثواب والعقاب شكلاً مجازاً، وفقاً لعلاقة الفعل الإنساني بما يترتب عليها من نتائج، سواء فسرنا الأمر بحسب الرؤية الفلسفية من ارتباط العلة بالمعلول، أو بحسب الرؤية العرفانية من ارتباط المظاهر الفعلية باسمائها الإلهية، أو ارتباط الوجودات بأعيانها الثابتة السابقة، فسواء بهذا أو بذاك فإن هناك نمطاً من الحتمية السنخية يعمل على تحديد ما عليه الكائنات من نعيم وعذاب، أو ثواب وعقاب، وهو ما لا يتسق مع حقيقة التكليف التي أكدت عليها النصوص الدينية.

* بحسب الرؤية الوجودية، ليس الغرض من بعث الرسالات السماوية هداية الناس عامة، بل لا يوجد في واقع الأمر ما نعدّه غرضاً حقيقياً؛ سوى انه فعل محتم يقع في دائرة تسلسل الأفعال التي تؤدي دورها في هداية بعض الناس وفقاً لسلطة المفارقات التي تحكم السفليات، سواء فسرنا الأمر تبعاً لنظام العلة والمعلول، أو تبعاً لارتباط المظاهر السلوكية بالأسماء الإلهية، أو نتيجة تبعية الوجودات للأعيان الثابتة. وفي جميع الأحوال ليس لبعث الرسالات أي علاقة بالتكليف والبلاء والقاء حجة الحق

على العباد، وانما هو من الأسباب الموضوعية المترتبة على ما ذكرناه من الاعتبارات الوجودية.

* ان تعدد العبادات بحسب الرؤية الوجودية هو أمر مقبول وصحيح، باعتبار ان فهمها قائم على الأمر التكويني الوجودي. فالعبادات وفقاً للرؤية الفلسفية مردّها إلى تبعية المعلول للعلّة وتشبيهه بها، وهي وفق هذا المفهوم عبارة عن أمر تكويني لا يقبل الخطأ والاعتراض. أما بحسب الرؤية العرفانية فإن تعدد العبادات يخضع إلى ما عليه تعدد الأسماء الإلهية، إذ لا بد لهذه الأخيرة من توابع ومظاهر، أو انه يخضع إلى ما عليه الأعيان الثابتة من طبائع وحقائق. وفي جميع الأحوال ان التعدد في العبادات هو أمر تكويني لا يقبل الخطأ والاعتراض، وان العبادة ذاتها لا يمكن حملها إلا على نحو المجاز، فهي لا تعني سوى اتباع السفليات لما عليه الفوقيات. والكل بهذا الاعتبار يعد مطيعاً للحق، وانه يعبد الله على شاكلته، وان تعدد الأديان والعبادات هو نتاج تعدد المفارقات، وان العصيان المشاهد لبعض الكائنات ما هو إلا طاعة في صورة عصيان، أي طاعة لبعض المفارقات من العلل والأسماء الإلهية. وبالتالي فإن أصح العبادات كما لدى ابن عربي هي تلك التي تجمع كل الأديان والعقائد، اتساقاً مع نظرية وحدة الوجود الشخصية. لكن كل ذلك يُحمل على المجاز وليس الحقيقة كما هو متبادر لدى النصوص الدينية.

نشير أخيراً إلى أننا في هذا القسم قد تعرفنا على قراءة النظام الوجودي لأصول الإسلام، كما أطلعنا على قراءته لنظرية التكليف، بما تتضمنه من محاور أربعة سبق ان اشرنا إليها خلال الحلقة الأولى من مشروعا المنهجي (علم الطريقة)، وهي المكلف (التوحيد) والمكلف ورسالة التكليف (النبوة) وثمرّة التكليف (المعاد). وانه من خلال اطلاعنا السابق، تبين لنا أمران مهمان نجملهما كما يلي:

1- إن الفهم الوجودي لنظرية التكليف هو فهم مجازي، فلا يوجد على نحو الحقيقة مكلف ومكلف ورسالة تكليف وثمرّة تكليف، كما تبشر بذلك النصوص الدينية.

2- إن الرؤية الوجودية تُقيم فهمها لنظرية التكليف من منطلق الألوهة لا العبادة، خلافاً لما يستند إليه النظام المعياري. فهي تنطلق من الألوهة في قراءتها لقضايا التوحيد، وتبتغي تحقيقها كغاية عبر فهمها لقضايا المعاد، كما تتوسل بها كواسطة عبر تحريها عن النبوة والولاية. وأخيراً فهي تنظر إلى كل شيء بما يعبر عن هذه الألوهة وتجلياتها وصورها.

القسم الثاني

الأصل المولد وفهم النص

مقاربات تمهيدية

أولاً:

إذا سلمنا ان النص الديني والقبليات المعرفية الوجودية قطبان يلتقيان أحياناً ويفترقان أحياناً أخرى، فما هو موقف الفلاسفة والعرفاء من حالات الافتراق والتعارض؟

فهل يا ترى انهم يؤيدون القبليات الوجودية على حساب الوحي والنص الديني، أم انهم يتخلون عنها دفاعاً عن عينة هذا النص؟

وبعبارة أخرى: أيّ الركنين يتخذه الفلاسفة والعرفاء ملاذاً لتقويم الآخر: القبليات الوجودية أم النص؟ فهل يعملون على تحريف الرؤية الوجودية لتتوافق مع النص، أم يفعلون العكس، بتحريف النص ليتفق مع ما تنجح إليه تلك الرؤية؟

ما سنطلع عليه هو غياب موقف موحد للفلاسفة والعرفاء إزاء ما طرحناه من تساؤل. إذ تتعدد المواقف بتعدد الظروف والملابسات التي تحيط بكلّ منهم.

مع هذا يمكننا ان نجد خطين متباينين، أحدهما يتسم بقدر معقول من المصادقية والاتساق - عادة - بين موقفه النظري وممارسته التطبيقية في التعامل مع العينة الدينية أو النص. أما الآخر فتتقصه هذه المصادقية، حيث المفارقة بين الموقفين النظري والتطبيقي.

وأبرز من يمثل الخط الأول هم الفلاسفة التقليديون من أمثال الفارابي وأتباعهما. فهذا الخط، وكما سنرى، ظل محافظاً - في الغالب - على موقفه من دلالة العينة الدينية التي اعتبرها ظنية اقناعية لا تفيد اليقين، ومن ثم لا تنهض بوظيفة المرجعية المعرفية والتحقيقية مقارنة بما تقدمه الرؤية الوجودية الموسومة بالبرهان، لذلك أخضعها للممارسات التأويلية والاستبطانية بما يتفق مع الرؤية الوجودية القبلية. فهذا هو سلوك الخط الأول.

أما الخط الثاني فهو ما يمثله العرفاء المتأخرون، ومن تأثر بهم من الإشرافيين، حيث يتصف بالمفارقة وعدم الاتساق، باعتباره يتناقض في جمعه بين موقفه النظري من مرجعية النص الديني ودلالته من جهة، وبين الممارسة التطبيقية التي يتعامل فيها

مع هذا النص من جهة ثانية. فهو لا يكف عن التصريح بضرورة الأخذ بمرجعية ظاهر النص من غير تأويل، وانه مقدّم على ما يعارضه من الاطروحات الأخرى بما فيها تلك التي تقدمها قنلياته الوجودية، لكنه من حيث الممارسات التطبيقية نراه متخماً بآليات العمل بالتأويل والاستبطان والخلط والتلفيق لصالح هذه القنليات في الغالب.

لذلك فبقدر ما نجد من السهل الحكم على الخط الأول باعتباره متسقاً في ذاته من حيث تقديمه للرؤية الوجودية على العينة الدينية، بقدر ما نجد صعوبة الحكم على الخط الثاني، لكونه لا يتخذ مساراً موحداً، انما له جملة مسارات مختلفة، إستظهارية وتوفيقية وخطية وتلفيقية وتأويلية واستبطانية، حيث يتحكم فيها منطق القنليات الوجودية في الغالب.

ثانياً:

إن الطابع العام الذي يسود وسط رجال النظام الوجودي هو التعامل مع النص الديني تعاملًا قائماً على ما نسميه بالاستبطان أو المباطنة أو الترميز، سواء لدى المتقدمين منهم أم المتأخرين، مع وجود فارق الكم والسعة، فالتأخرون يفوقون أسلافهم أضعافاً مضاعفة في ممارسة هذه الظاهرة، وذلك إذا ما استثنينا الإسماعيلية التي هي أيضاً لها سمتها الموسوعية في العمل الاستبطاني.

على ان الاستبطان يختلف عن التأويل، كما يختلف عن الإستظهار الذي خاصيته العمل بالأخذ بظاهر النص. فهذه الآليات الثلاث تختلف فيما بينها اختلافاً واضحاً، وما يحدد هذا الاختلاف - كالذي شرحناه خلال حلقة علم الطريقة - هو مواقفها من عنصرين جوهريين، هما الظهور اللفظي و(المجال). فبفضل الفكرة الأخيرة استطعنا ان نميز بين الآليات الثلاث الأنفة الذكر، إذ لم يسبق للباحثين والعلماء ان ميزوا بين ممارسات التأويل والاستبطان، فمردها لديهم إلى عملية واحدة هي التأويل فحسب.

وكتعريف أولي للاستبطان هو أنه يفترض وجود معنى باطني خلف ظاهر النص هو الذي يشكل جوهر ما يعنيه الأخير، سواء تم الاعتراف بحقيقة الظاهر أم لا. لكن تبقى أهمية الظاهر انه يعمل كرمز يشير إلى ذلك المعنى الخفي.

وهنا تأتي أهمية الدلالة الوجودية لتغطي المعنى الأخير، عبر الآليات القبلية، سواء كانت عقلية فلسفية أو كشفية ذوقية. فحيث يمتلك النظام الوجودي منظومة قبلية لها أصول معرفية ضاربة في القدم، وان لديه منهجاً محدداً للتوليد المعرفي، لذلك شكّلت ممارسته الاستبطانية مطمحاً نحو (التطبيق)، وهو آلية يتم فيها اسقاط الرؤية الوجودية وتطبيقها على النص الديني. وبالتالي فإن العمل وفق هذه الآلية جعل من الممارسة الاستبطانية وغيرها من ممارسات فهم النص ضرورة ملحة لا غنى عنها.

لقد بدأ الاستبطان مع الفلاسفة والإسماعيلية ومن على شاكلتها، ويمكن التفرقة بين هذين الاتجاهين بحسب اختلاف السلطات المعرفية التي خضع لها كل منهما.

فالسطة المعرفية التي أدان لها الفلاسفة هي تلك التي تعود إلى النظام الوجودي غالباً. في حين خضعت الإسماعيلية تحت هيمنة سلطتين، إحداهما وجودية وأخرى مذهبية دينية، كثيراً ما يفترقان، الأمر الذي جعلها تتوسع في الممارسة الاستبطانية بالبحث عن الباطن في النصوص لأدنى مناسبة تذكر، سواء كان ذلك لدعم رؤاها الوجودية، أو لتأييد عقيدتها المذهبية. أما الفلاسفة فقد اقتصروا على معالجة النصوص التي لها علاقة بالعالمين الغيبي والإلهي عادة، كمسألة وجود الله وتوحيده وصفاته، وكذا الوحي والمعجزات والآخرة ودلالاتها، ولم يكن يعينهم شيء خارج حدود نصوص هذه القضايا عادة. وبالتالي لم يكن لهم ذلك الهجين الذي أصاب الإسماعيلية نتيجة اختلاف تلك السلطات، كما لم يكن لديهم ما لديها من الموسوعة الاستبطانية التي تكرر ظهورها بقوة لدى المتأخرين من العرفاء، وهي تحمل معها هذه المرة مبرراتها التنظيرية التي تؤهلها للمزيد من السعة التفسيرية أو الاستبطانية بلا حدود.

ويمكن اعتبار مرحلة الغزالي مرحلة وسط، فهو وإن لم يمعن بممارسة المباطنة كالتي مارسها المتأخرون عنه، ولم تكن لديه الموسوعة الاستبطانية التي لا يحدها حد ولا تشبعها النصوص، لكنه وضع ما يبرر لهذا النهج من المباطنة الرمزية والتي ظهر أثرها الموسوعي عند العرفاء - بعده - بفنون وأشكال عديدة.

صحيح أن الغزالي أخذ بالنهج الذي سار عليه المتقدمون من العرفاء، وهو أن للنصوص إشارات وتنبيهات لأمر آخرى تضاف إلى ما للظاهر من معنى، إلا أن ذلك دفعه إلى تنظير هذه الفعالية والتنبيه على بسط الرؤية الوجودية وتطبيقها على النص انطلاقاً من مبدأ ما أطلق عليه (الاعتبار)، وهو المبدأ الذي كلفه بنظريته التوفيقية بين النص الديني والرؤية الوجودية، وهي ما سميناهما بـ (نظرية المشاكلة) كما سنرى. مع أن العمل الفعلي وفق ذلك المبدأ لم يتقيد بقيود هذه النظرية، وإنما تعداها إلى تفننات مختلفة لا يعرف لها نهج ولا ضابط، كالذي يتبين لدى العرفاء الذين ورثوا هذا المبدأ الصوفي.

والمقصود بمبدأ الاعتبار هو إقامة الباطن مع قبول الظاهر ووجود المناسبة الدلالية التي تربط بين الظاهر والباطن. فالوسيط الذي يتمسك به العرفاء في تطبيق مبدأ الاعتبار هو المناسبة الدلالية التي يتعين عليها الباطن من خلال الظاهر. لكن واقع الحال أن العرفاء أخذوا يتمسكون بأدنى مناسبة لتعيين ذلك الباطن. فهدفهم من الممارسة الاستبطانية ليس البحث في المناسبة الدلالية إن كانت تفي بالغرض أم لا، وإنما (التطبيق) باسقاط الرؤية الوجودية على النص الديني، عبر التذرع بتلك المناسبة، أو بمبدأ الاعتبار.

أما بعد الغزالي، فقد بلغت ممارسات الاستبطان والتأويل ذروتها منذ ابن عربي وأتباعه، تحت تأثير بارز لكلٍ من حجة الإسلام الغزالي والباطنية الإسماعيلية، بحيث أصبحت النصوص الدينية كأنها لا تخلو من تعبير يراد به مضامين الرؤية

الوجودية، كأن تدل على وحدة الوجود أو تشاكل مراتبه، أو على الأعيان الثابتة والماهيات، أو غير ذلك من الرؤى والأفكار.

وبالتالي جاز لنا ان نعتبر مرحلة ابن عربي وأتباعه بأنها مرحلة الموسوعات الاستبطنانية، حيث ظهر فيها ما يمكن ان نعبر عنه بـ (الديانة الوجودية)، إذ تستهدف الجمع والتوفيق - وحتى التلفيق - بين العينتتين الدينية والوجودية.

ومن أبرز الأمثلة على هذه الموسوعات الاستبطنانية للديانة الوجودية: كتاب الفتوحات المكية لابن عربي، وهو في أربعة مجلدات كبار، وكذلك تفسير حيدر الأملي المسمى المحيط الأعظم والطود الأشم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم، الذي جاء في سبعة مجلدات ضخمة، ووقف بإزاء تفسير نجم الدين دايه الرازي (المتوفى سنة 654هـ) في كتابه بحر الحقائق ومنبع الدقائق، الواقع في ستة مجلدات كبار¹، وأيضاً تفسير صدر المتألهين الشيرازي للقرآن الكريم وشرحه لأصول الكافي، وغير ذلك من الأعمال.

هكذا فإن الديانة الوجودية عبر موسوعات الاستبطنانية جاءت في مقابل تلك التي نعبر عنها بـ (الديانة المعيارية). أو قل إن تراثنا الإسلامي يحمل في طياته دينين متقابلين لنظامين معرفيين: وجودي ومعيار.

أما بعد صدر المتألهين، فقد ظهرت موسوعات أخذت على عاتقها الاهتمام في الرواية والحديث، وكان هدفها الجمع بين عناصر ثلاثة كتلك التي مارسها الباطنية الإسماعيلية، وهي: القبلية الوجودية والاعتبارات الدينية والتقاليد المذهبية. وقد اتخذ من الحديث وسيلة لهذا الجمع، غالباً بصورة انتقائية لا تُعير اهتماماً كبيراً للسند، وأحياناً يتم التعمد في الأخذ بهذه الانتقائية بحجة تطبيق منهج الكشف في معرفة الحديث الصحيح من غيره. وعلى رأس هذه الموسوعات: الصافي في تفسير القرآن للفيض محسن الكاشاني، وهو صهر وتلميذ صدر المتألهين، وكذلك شرح الزيارة الجامعة الكبيرة للشيخ أحمد الاحسائي.

ثالثاً:

من الناحية المبدئية يمكن القول إن للفلاسفة والعرفاء عدداً من المواقف إزاء العلاقة بين النص الديني والقبلية الوجودية، كالآتي:

الموقف الأول: وهو الذي فصل بين النص الديني والقبلية الوجودية، إذ جعل لكل منهما مداره الخاص المختلف عن المدار الآخر دون ان يتناقض معه، فكلاهما على هذا الرأي صحيح وسديد.

¹ تصدير عام لكتاب الأملي: جامع الأسرار، ص7.

ويعد هذا الموقف شاذاً وسط التيار العام للفلسفة والعرفاء، وأبرز من يمثله أبو سليمان المنطقي الذي قال: «إن الفلسفة حق لكنها ليست من الشريعة في شيء، والشريعة حق لكنها ليست من الفلسفة في شيء، وصاحب الشريعة مبعوث، وصاحب الفلسفة مبعوث إليه، وأحدهما مخصوص بالوحي، والآخر مخصوص ببحثه، والأول مكفّي، والثاني كادح، وهذا يقول: أمرتُ وعُلِّمتُ، وقيل لي وما أقول شيئاً من تلقاء نفسي. وهذا يقول: رأيتُ ونظرتُ واستحسنْتُ واستقبحْتُ. وهذا يقول: نور العقل اهتدي به، وهذا يقول: معي نور خالق الخلق أمشي بضيائه. وهذا يقول: قال الله تعالى، وقال الملك، وهذا يقول: قال افلاطون وسقراط. ويُسمع من هذا ظاهر تنزيل وسائغ تأويل وتحقيق سنة واتفاق أمة، ويسمع من الآخر الهيولي والصورة والطبيعة والاسطقس والذاتي والعرضي والايسي والليسي وما شاكل هذا مما لا يُسمع من مسلم ولا يهودي ولا نصراني ولا مجوسي ولا مانوي». وقال أيضاً: «من أراد ان يتفلسف فيجب عليه ان يُعرض بنظره عن الديانات، ومن اختار التدبّر فيجب عليه ان يُعرِّد - ينكب ويحيد - بعنايته عن الفلسفة»، حيث لكل مجاله الصحيح¹.

وقد تجددت مثل هذه الدعوة في العصر الحالي، حيث ظهر في ايران تيار يدعو إلى التفكيك بين العلاقتين الوجودية والدينية. وهو تيار ما زال شاذاً وسط الرواج الذي يعاكسه. ويعرف هذا التيار باسم (المدرسة التفكيكية).

الموقف الثاني: وهو الذي جعل العلاقة بين النص الديني والقبليات الوجودية قائمة على التبعية الصرفة، كالفلاسفة التقليديين من أمثال الفارابي وأتباعهما الذين اعتبروا النص الديني تابعاً في مرجعيته المعرفية للقبليات الوجودية، باعتباره لا يحظى بدرجة القطع واليقين. وبعضهم بدا عليه شيء من التذبذب، كإن يأخذ شيئاً من هنا، وشيئاً من هناك، كما هو حال ابن رشد.

الموقف الثالث: وهو الذي اهتم بشاغل التوفيق بين العينتتين الدينية والوجودية. ونقصد بذلك الانشغال المعرفي في العمل على اظهار التوافق بين العينتتين من غير ان يكون لإحدهما الترجيح على الأخرى، أو التبعية الصرفة لها. فلا القبليات الوجودية تتبع في منظومتها النص الديني، ولا ان هذا الأخير يكون تابعاً ومترجماً للأولى، انما لكل منهما مرجعيته المعرفية وحقيقته المستقلة التي تتأسس عليها المصالحة والتوفيق من دون التضحية بأحدهما لحساب الآخر. فكلاهما يمثل الحق والصواب، وان أياً منهما أشبه بالمرآة التي يُرى فيها الآخر.

وأول من تبلورت لديه ملامح هذا الشاغل بوضوح هو الإمام الغزالي، حيث سعى إلى التوفيق بين العينتتين في ضوء تحوّل المعرفي الذي خالف فيه الاتجاه المتبني من قبل الفلاسفة التقليديين، كما سنعرف لاحقاً.

¹ أبو حيان التوحيدي: الامتاع والمؤانسة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، تصحيح أحمد أمين وأحمد الزين، ج2، ص18-19.

ومن بعد الغزالي تعمق هذا الشاغل عند صدر المتألهين، بل وأخذ أبعاداً أخرى من التحول، فبدلاً من ان يحتفظ بكونه شاغلاً توفيقياً كالذي ابتغاه واضعه الأول واعتنقه الأخير بإصرار، فإنه تحول إلى شاغل للخلط والتلفيق، سواء عند هذا الأخير أو عند شيخه ابن عربي وأتباعه من العرفاء.

غير أن هذا الشاغل، وإن حافظ على بعده التوفيقى لدى الغزالي، فقد شهد تطوراً مختلفاً عند صدر المتألهين، فبدلاً من ان يحتفظ بكونه شاغلاً توفيقياً كالذي ابتغاه واضعه الأول واعتنقه الأخير بإصرار، فإنه تحول إلى شاغل للخلط والتلفيق، سواء عند هذا الأخير أو عند شيخه الأعرابي وأتباعه من العرفاء.

الموقف الرابع: وهو الذي انشغل بحالات الخلط والمزج والتلفيق مضافاً إلى حالات أخرى من التوفيق والتبعية والتذبذب. وأبرز من يمثل هذا الموقف الإسماعيلية والعرفاء المتأخرون من أمثال ابن عربي وأتباعه. فكما قلنا ان شاغل التوفيق الذي استهدفه الغزالي لم يحتفظ بمنزلته عند من جاء بعده من العرفاء، فلم يعد التوفيق يعني شيئاً عند هؤلاء بقدر ما يعنيهم (التطبيق)، أو جوانب الرصف الهجين كالفسيفساء، فأخذ يظهر بأشكال مختلفة من الموسوعات التفسيرية، والتي تحمل في أحشائها مختلف حالات التذبذب والتلفيق، وكذا حالات المزج والخلط لأدنى مناسبة، كما سنرى لاحقاً.

إن ما يعيننا من بين المواقف السابقة هي الثلاثة الأخيرة، وذلك لكونها تطرقت - بدرجات متفاوتة - إلى الاشتغال على النص الديني من خلال محاولات الربط بينه وبين الرؤية الوجودية.

وانطلاقاً من ذلك، سنبدأ أولاً ببحث الخطوط المنضبطة قبل غيرها، كما تتمثل في كل من خط التبعية وخط التوفيق، إذ يشتركان في تقديم قراءة منضبطة للنص الديني، رغم اختلافهما في طبيعة العلاقة التي يقيمانها بين هذا النص والقبليات الوجودية. فالخط الأول يجعل من هذا النص تابعاً لما عليه القبليات الوجودية، كما لجأ إليه الفلاسفة المتقدمون. أما الخط الثاني فيسعى إلى إقامة موازية ومكافئة بين الطرفين دون ان يكون أحدهما تابعاً للآخر، كالذي سلكه العرفاء والإشراقيون؛ بحثاً عن الموائمة والتوفيق بينهما.

وإذا كان الخط الأول معروفاً لدى الباحثين المعاصرين، فإن الخط الثاني ما زال مجهولاً لم يعرف بعد، ناهيك عن أنه لم يحظَ بما يستحقه من دراسة وتحليل. ومن هنا تبرز أهمية الكشف عن هذا الخط وبيان ملامحه.

إذاً، علينا ان نستعرض ثلاثة فصول بعضها يكمل البعض الآخر، ويشكل مجموعها إطاراً متكاملأ لفهم أنماط التعاطي مع النص الديني في ضوء الرؤية الوجودية.

ففي الفصل الأول، سنتناول حالة الانضباط المعرفي في الفهم التي سعى إليها الكثير من أصحاب القبليات الوجودية، تعويلاً على منطق السنخية ومشاكلات المراتب الوجودية ووحدة الوجود. وهي الحالة التي تتلخص بوجود سياقين منضبطين للفهم: أحدهما يُجسّد مبدأ التبعية كما يمثله تيار الفلاسفة التقليديين، حيث يُخضع النص الديني لما تقتضيه القبليات الوجودية. والآخر يتمثل في مبدأ التوفيق بين العينتين الدينية والوجودية، كما هو مطلب الغزالي وابن عربي وصدر المتألهين وغيرهم.

وفي الفصل الثاني سنبحث الوجه الآخر لبعض من أولئك الذين سلكوا نهج التوفيق، حيث انتهى بهم الحال إلى المفارقة والتناقض. وسنتوقف عند المبررات النظرية التي قادت إلى هذا التسيّب في التعامل مع النص؛ بلا انضباط ولا اتساق، خاصة فيما يعود إلى مبدأ (الاعتبار) الذي صيغ في الأصل بوصفه وسيلة للتوفيق بين العينتين الأنفتي الذكر، مثلما تأسست عليه بعض نظريات الفهم والقراءة، لكنه آل إلى فتح أبواب المباطنة والتأويل على مصراعيها، ممهداً الطريق لظهور ما أسميناه بموسوعة (الديانة الوجودية).

أما الفصل الأخير فسنتناول فيه تفصيل أنماط التطبيق وممارسات الفهم الوجودي للنص الديني، بما فيها تلك التشعبات السائبة المستندة إلى الرمزية والاستبطان.

هكذا فأمامنا ثلاثة محاور للبحث نعنونها كالتالي:

1- القراءة الوجودية والفهم المنضبط

2- القراءة الوجودية والفهم السائب

3- أنماط القراءة الوجودية واسقاطاتها

الفصل الثامن

القراءة الوجودية والفهم المنضبط

بين التمثيل والمشكلة والمعاناة

أشرنا سابقاً إلى إمكانية تمييز خطين متباينين في تصوير العلاقة بين العينتين: الدينية والوجودية. الأول منهما متسق في ربط الممارسة التطبيقية بالموقف النظري، خلافاً للثاني الذي أظهر التناقض في مثل هذا الربط.

والخط الأول قديم، وهو يمتد إلى ما قبل ابن سينا والفارابي، ويكاد ينتهي مع فيلسوف الشرق والغرب ابن رشد، الذي مثل آخر أعمدة الفلسفة الإسلامية التقليدية في الغرب الإسلامي. وقيل انه قبل ان يودع العالم ويلفظ أنفاسه الأخيرة كان يتمم: «تموت روعي بموت الفلسفة»¹.

فهل يا ترى، ماتت الفلسفة بموت صاحب (تهافت التهافت)؟ وهل انتهى معها ذلك الطموح القديم في إخضاع النص الديني لمقتضيات العقل والبرهان والقبليات الوجودية؟

بالفعل ان الاتجاه المعاصر مال إلى اعتبار ابن رشد هو آخر حلقة من حلقات الفكر الفلسفي الإسلامي وأنضجه. فالاعتقاد السائد هو ان الرشدية قد توقفت وأصبحت عقيدة في أرض المسلمين، في الحال الذي كان لها صدى واسع الصيت في الغرب.

لكن، هل هذا الاعتقاد يمثل حقيقة الواقع لتاريخ الفلسفة والرؤية الوجودية في الإسلام؟ هل فعلاً ماتت الفلسفة في المشرق والمغرب الإسلامي بموت رائدها الأصيل؟

وبعبارة أخص، هل انتهى دور تأسيس العلاقة بين القبليات الوجودية والنص الديني عند ابن رشد، أم ظهر هناك تأسيس جديد يختلف عن سابقه؟

يمكن القول إن الفلسفة لم تمت، وان العلاقة المؤسسة بين القبليات الوجودية والنص الديني لم تنته ولم تكتمل بعد، إذ ما قدمه الفلاسفة الأولون قد مهّد إلى حلول علاقة روحية جديدة أعادت للفلسفة الحياة، وخلعت عليها ثوباً جديداً لم تجربته من قبل.

¹ نجيب مخول: الغزالي وابن رشد، مصدر سابق، ص59.

ومع ان هذه العلاقة الجديدة قد بدأت ملامحها تتشكل منذ الغزالي، لكن روحها عادت بوضوح عند ابن عربي والسهروردي، ثم اكتملت ملامحها في مدرسة صدر المتألهين، تلك المدرسة التي استمدت طاقتها من باع ابن سينا في تفكيره وتحليله، وقدرة ابن رشد في توسطه وتأرجحه، ونزعة الغزالي في تفسيره وتوفيقه، وروح ابن عربي في كشفه وذوقه، ونور السهروردي في تجليه وإشراقه.. كل ذلك قد خلط وطحن في بودقة واحدة لتفرز آثارها المثيرة والعميقة على صعيد الطريقة والنتائج.

كان من طبيعة العلاقة الجديدة التي تكاملت ملامحها النهائية على يد صدر المتألهين ان تنزع إلى تصحيح ما شاب العلاقة السابقة من خلل في تحديد نوع الصلة بين القبلية الوجودية والنص الديني. فقد تضمنت العلاقة السابقة وجود فجوة بين المرجعين الأخيرين من دون ان توفق بينهما وفق مبدأ التكافؤ، إذ جعلت النص الديني تابعاً وخاضعاً لإسقاطات القبلية الوجودية. في حين ان المهمة التي اضطلعت بها العلاقة الجديدة قد تمثلت في إعادة الصياغة الموضوعية للصلة بين هذين المرجعين عبر تحقيق التوازن والتوفيق بينهما وفقاً لمبدأ التكافؤ، وبالتالي لا حاجة للتأويل القسري أو التضحية بأحدهما في سبيل الآخر.

هكذا نجد أنفسنا أمام طريقة وسطى جامعة، غايتها التوفيق بين المرجعين دون أن تتخلى عن القبلية الوجودية، ولا أن تعبت بظاهر النص الديني تأويلاً أو تحريفاً. بل إنها تسعى إلى الذود عن كلا القطبين كما يذود الإنسان عن عينيه معاً، لا يرضى بأحدهما بديلاً عن الآخر. على خلاف الطريقة التقليدية التي انحازت إلى الرؤية الوجودية، فحملت النص على معانيها بالتأويل والتكلف، فغدا النص تابعاً لما تمليه تلك القبلية. أي أنها ليست بصدد التوحيد والتوفيق بين المرجعين السابقين، مثلما تطمح إليه الاطروحة الجامعة الجديدة. وكأن الفرق بين المنهجين كالفرق بين من ينظر إلى الأشياء بعينين سليميتين، ومن يراها بعينٍ حولاء، تُحرّف الصورة وتُزيف الحقيقة.

ومن حيث الدقة، فقد أعقبت منهج التبعية نظريتان سعتا إلى إعادة صياغة العلاقة بين القبلية الوجودية والعينة الدينية، في مسعى توفيقٍ لا ينكر على النص ظاهره، ولا يتنكر لأصالته المعرفية.

وتتأسس الأولى على المبنى الفلسفي، والثانية على المبنى العرفاني، غير أن كليهما يحافظ على ظاهر النص الديني ويوازن رؤيته استناداً إليه. وبالتالي فهما يمثلان محاولتين توفيقيتين تتقاربان في عدد من المشتركات، كما سيأتي بيانه لاحقاً.

نشير إلى أن إشكالية العلاقة بين العقل والنص لم تكن حكرًا على التفكير الإسلامي، بل ظهرت كذلك في الأديان الأخرى، لا سيما في العصور الوسطى من الفكر الديني. فقد برزت آنذاك مواقف متعددة: منها ما ناصر العقل على حساب

النص، ومنها ما فضّل النص على العقل، ومنها ما حاول أن يقيم توازناً متفاوتاً بين هذين القطبين.

فقد كان القديس اوغسطين (المتوفى سنة 430م) من أنصار مقولة (آمن كي تتعقل)، وهو يطبقها حتى بالنسبة إلى وجود الله تعالى، رغم اعترافه بأهمية الدليل العقلي وأنه ذو قيمة ذاتية، لهذا كان يصرح بأن الفلاسفة قد عرفوا الله من دون توسط الإيمان¹.

وعلى الضفة المقابلة نجد اتجاهاً آخر يمثلّه يهوذا البكار، وهو يشابه ما عليه الاتجاه السلفي في اعتبار العقل خادماً للكتاب وخاضعاً له بالكلية، رافضاً بذلك التفسير المجازية وأخذاً بما يظهره النص من معاني حرفية بناء على سلطة الكتاب وحده من غير تأويل ولا تسلط خارجي².

في حين نجد عند اريجنا (المتوفى سنة 877م) ان كلاً من العقل الفلسفي واللاهوت الديني صادر عن الحكمة الإلهية، فلا تمايز ولا تعارض بينهما. وكما قال: الفلسفة الحقة هي الدين الحق، والدين الحق هو الفلسفة الحقة.

لهذا فإن اريجنا يمدد سلطان العقل الفلسفي إلى موضوع الإيمان بأكمله، ويعتبر معاني الكتاب المقدس متعددة تعدد ألوان ذيل الطاووس، مما يعني ان لنا ان نختار المعنى الملائم، بل ولنا ان نأول النص اسوة بالآباء³. وله في ذلك كلمة شهيرة يقول فيها: «لا يدخل أحد السماء ما لم يكن ذلك عن طريق الفلسفة»⁴.

كما ان الفيلسوف ابيلاز (المتوفى سنة 1142م) قد استعان بالإمكانات العقلية في تصفية الإيمان من شوائب التناقض. وكان يعلم طلبته الثقة بالعقل وقدرته على حل تناقضات الإيمان والمعتقد. وعنده ان الحقيقة واحدة وان وحدتها بديهية. وكما قال: إن «الحقيقة التي تبحث عن نفسها لا أعداء لها»⁵.

على ذلك نادى ابيلاز بضرورة التعاون بين الفلسفة والدين، إذ اعتبر أن العقل الفلسفي لا يهدد اللاهوت الديني، بل يسمو به ويرفعه إلى مقام العلم. ورغم إقراره بأن العقل عاجز عن البرهنة على الأسرار الإيمانية، إلا ان باستطاعته ان يقربها إلى الفهم بضروب من التشبيه والتمثيل⁶.

¹ تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مصدر سابق، ص26.

² حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر (قضايا معاصرة / 2)، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 1982م، ص79.

³ تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص73.

⁴ جونو و بوجوان: تاريخ الفلسفة والعلم في اوروبا الوسيطة، ترجمة علي زيعور وعلي مقلد، مؤسسة عز الدين، بيروت، 1414هـ - 1993م، ص60.

⁵ توبي أ. هفت: فجر العلم الحديث، ترجمة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، عدد(260)، الطبعة الثانية، 1421هـ - 2000م، ص164.

⁶ تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص103-104.

وتأكيداً لمبدأ التوسط والتعاون الذي اقترحه ابيلار فقد اعترف «انه لا يريد ان يكون فيلسوفاً إن عنى ذلك انه يصطدم بالقدس بولس، ولا ان يكون أرسطياً إن عنى ذلك قطيعته مع المسيح»¹.

وأما اللاهوتي الفرنسي آلان دي ليل (المتوفى سنة 1203م) فقد ذهب إلى أن الحجة العقلية ليست قاطعة ولا ملزمة بذاتها، ومن ثم لا مناص من التعويل على الحجة العقلية في إقامة اليقين².

أيضاً رأى القديس ألبرت الأكبر (المتوفى سنة 1280م) أن القضايا اللاهوتية لا تتفق في مبادئها مع القبلات العقلية الفلسفية. فاللاهوت عنده قائم على الوحي الخالص، في حين يظل العقل الفلسفي مستقلاً عنه. لذلك لم يرَ في هذا الأخير ميداناً صالحاً لإنبات المسائل اللاهوتية، ولا مسرحاً لنشاطها وفعاليتها. وإن كان على رأيه ان العكس ممكن، بل هو محتم، حيث لا غنى عن العقل الفلسفي في معالجة اللاهوت الديني، وذلك كي يمكن تفهمه قدر الإمكان³.

غير أن أبرز المواقف التي ظهرت في هذا السياق هو ما عبّر عنه موسى بن ميمون (المتوفى سنة 1204م)، فقد تميّز باتخاذ العقل الفلسفي ميزاناً حاكماً على ظاهر النصوص الدينية. فهو لا يحتفظ بحرفية النص في الكتاب المقدس، بل يرى جواز تأويله بحسب ما تقتضيه اعتبارات العقل. إذ يعتقد أن لكل نص دلالات عديدة متعارضة، وأن أصوبها هو ما وافق منطق العقل، وذلك فيما لو لم يكن هناك تعارض بين العقل والنص ذاته. أما حينما يحصل بينهما تعارض، فالحل عنده في تأويل الأخير.

وفي جميع الأحوال، ان حقائق الوحي عند ابن ميمون تقتصر على الفلاسفة فقط دون ان يجد مجالاً ممكناً لتفسير الكتاب بالكتاب، كما هو شائع في مناهج التفسير التقليدية.

وقد جوبه هذا الاتجاه بنقد صارم من بعض الفلاسفة المحدثين، وفي طليعتهم سبينوزا (المتوفى سنة 1677م)، الذي رفض جعل الوحي تابعاً للعقل الفلسفي أو العكس. فعلى رأيه ان تلك النظرية تقتضي وجود أشياء كثيرة لا يمكن معرفتها بالنور الفطري، لهذا فإنه لا يرى اللاهوت الديني خادماً للعقل الفلسفي، وكذا لا يرى العكس صحيحاً أيضاً، فلكل ساحته وميدانه، وساحة العقل الحكمة، وميدان اللاهوت الايمان الصادق والطاعة⁴.

وهو توجه يذكرنا بالموقف الذي تبناه أبو سليمان المنطقي، كما مرّ معنا سابقاً.

¹ فجر العلم الحديث، ص164.

² تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص109.

³ فجر العلم الحديث، ص161.

⁴ في الفكر الغربي المعاصر، ص72 و80.

المنهج التبعية

سنعتمد في دراستنا للموقف التقليدي من العلاقة الكائنة بين القبلية الوجودية والنص الديني؛ على طرح أهم آراء الفلاسفة ذات الصلة بالموضوع. وسنختار لهذا الأمر مواقف كل من الإسماعيلية والفارابي وابن سينا وابن طفيل، وأخيراً ابن رشد الذي نحا منحى متقدماً بتخطيه النزعة التقليدية أحياناً، وإن كان في أحيان أخرى لم يتجاوز مقالته، لكن هذا الموقف المتذبذب لم يجعل مكانه وسطاً بين تلك النزعة والنزعة الجديدة التي نهجها الغزالي وصدر المتألهين، ولم يفكر في الأخيرة، إنما كان له موقف متأرجح بين الرؤية الوجودية والعينة الدينية، فتارة يرجح الأولى على الثانية، وأخرى يفعل العكس، وكأنه يقدم رجلاً ويؤخر أخرى، أو أنه يضع إحداها في اتجاه تلك الرؤية، والثانية في معاكستها.

أولاً: الإسماعيلية

من المعلوم أن للإسماعيلية عامة، ولإخوان الصفا الذين ينتمون إليها خاصة، ميلاً عظيماً للتفلسف والاتكاء على الباطن، فلهم في ذلك نسيج خاص في التحليل والتفسير لمختلف نواحي الوجود والشريعة، وهم من أبرز المذاهب وأقدمها في التأكيد على أهمية الباطن في فهم الحقائق، فامتداد هذا الميل يعود بهم إلى شخصية جابر بن حيان الكوفي (المتوفى سنة 220هـ)، فهو من أقدم الشخصيات الإسماعيلية التي وضعت خيوط المنهج الباطني لإستنباط حقائق الأشياء، مستعيناً في ذلك بالحروف والأسماء والأعداد¹؛ لما لها - عنده - من علاقة تكوينية مع الأشياء والموجودات الخارجية. وهي ذات الطريقة التي اتكأ عليها العرفاء - فيما بعد - وعلى رأسهم ابن عربي.

لقد تمسك إخوان الصفا بالفلسفة لتقويم النص الديني وتأويله، كما يجري الحال في تقويم الجوهر للعرض، والباطن للظاهر، والروح للجسم، والصورة للمادة. فعبروا عن ذلك بأبلغ تعبير وقالوا: «إن الشريعة قد دُست بالجهالات واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية»².

فزعّموا - كما نقل عنهم أبو حيان التوحيدي - أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال³. لذا صنفوا خلال القرن الثالث أو الرابع

¹ فلاسفة الشيعة، مصدر سابق، ص 184-231. كذلك: جابر بن حيان، مصدر سابق، ص 119-139.

² الامتاع والموانسة، مصدر سابق، ص 5.

³ المصدر السابق، ص 5.

الهجري خمسين رسالة بشتى مجالات الفلسفة والعلم والمعرفة الدينية، وأطلقوا عليها (رسائل اخوان الصفا)¹.

ووفقاً لهذا المنطق إعتبروا المعطيات الدينية خطابية اقناعية تفيد التمثيل والتشبيه دون الحقيقة، مما دعاهم إلى تبرير الممارسات التأويلية، وذلك من خلال اهمال الظاهر وتفعيل الباطن كما يتمثل بالقبليات الوجودية. وهي الفكرة التي سنرى كيف تكتمل صورتها عند المعلم الثاني ليتلقفها سائر الفلاسفة التقليديين من بعده.

فتبعاً لنظرية التمثيل والتشبيه، عمل اخوان الصفا والكثير من رجال الإسماعيلية على تبرير عدد من الآراء الفلسفية، ومن ذلك اعتقاد الاخوان بعدم مصاحبة الجسد للنفس بعد الموت، فانكروا البعث الجسماني كغالبية الفلاسفة². فبرأيهم ان غرض الأنبياء من وصف الجنان وصفاً جسمانياً قد جاء على سبيل التشبيه لتقريب تصويرها للناس وترغيبهم فيها، إذ عامة الناس لا يرغبون إلا فيما هو جسم محسوس³.

وهذا ما دعاهم إلى القول بالنعيم والعذاب النفسي دون غيره⁴. بل أكثر من هذا - وكما عرفنا من قبل - انهم إعتبروا جهنم التي تلقاها النفس الجاهلة الآثمة، انما تلقاها في هذه الدنيا وفي نفس الجسد الملتبسة به من دون ان تعود إلى عالم الآخرة، وذلك ما لم يتم تطهيرها لتتم عودتها ومفارقتها الكلية للعالم، ومن ثم رجوعها إلى الحق تعالى قبلة الأديان وغايتها جميعاً. وكل ذلك لا يعدو أن يكون من ضروب التأويل للنصوص الدينية.

ثانياً: الفارابي

تمتاز نظرية الفارابي بأنها تعطي الصورة النهائية لخيوط الفكرة التقليدية في علاقة الفلسفة بالنص.

فرغم ان هذه الفكرة كانت واضحة لدى الإسماعيلية واخوان الصفا، لكنها لم تكن كاملة الخيوط والمرامي مثلما هو الحال عند الفارابي، كما ان كل من جاء بعده لم يضيف إلى ما قدمه هذا المعلم شيئاً جديداً. هكذا استمر الحال حتى حلت العلاقة الجديدة محل الأولى؛ منذ الغزالي كخطوة أولى، ثم اكتمالها عند صدر الحكماء الشيرازي.

¹ يُذكر انه عندما عُرضت رسائل اخوان الصفا على الشيخ أبي سليمان المنطقي السجستاني وطلب رأيه فيها؛ قال: «انهم تعبوا وما اغنوا، ونصبوا وما أجنوا، وحاموا وما وردوا، وغنّوا وما اطرّبوا، ونسجوا فهلّهلوا، ومشطوا ففلّفلوا، ظنوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطيع، ظنوا انهم يمكنهم ان يدسوا الفلسفة في الشريعة، وان يضموا الشريعة للفلسفة. وهذا مرام دونه حد..» (الامتناع والموانسة، ص6).

² رسائل اخوان الصفا، طبعة دار صادر - دار بيروت، 1957م، ج3، ص301-307، ج1، ص260.

³ المصدر السابق، طبعة منشورات عويدات، ج3، ص63-64.

⁴ المصدر نفسه، ج3، ص79-80.

يفرق الفارابي بين وحي النص وعقل الفلسفة من خلال التمييز بين التمثيل الذي يُفضي إلى الإقناع، والبرهان الذي يُفضي إلى اليقين. فبنظره ان النص ليس مصدراً للبراهين، انما وظيفته اتباع ما عليه الفلسفة ذات البراهين اليقينية، بمحاكاتها بالمثالات، فيكون التصديق بالنص تصديقاً اقناعياً لا يبلغ مرتبة اليقين، على عكس الفلسفة التي تدل على اليقين والحقيقة كما هي، من غير تمثيل ولا محاكاة ولا تقليد. فمع ان النص عنده يعالج نفس الموضوعات التي تعالجها الفلسفة، لكن الفارق بينهما هو محاكاة الأول للثانية التي تتقدم عليه زماناً، فكل ما يعقل ذاته وتعرف حقيقته باليقين والبرهان يأتي النص ليعبر عن هذا المدلول بتخييل مثاله كي يحاكي ذلك الشيء، وبالتالي فإن للنص وظيفة تابعة واقناعية، فهو لا يستبطن إدراك نفس الشيء وحقيقته بل إدراك مثاله¹.

هذا هو الفارق بين الفلسفة والنص الديني. وهذا هو منطق الظاهر والباطن، فليس لظاهر النص غير دلالة التمثيل والتخييل والاقناع، أما باطنه فيقتضي التفتيش عن دلالاته عبر منطق الفلسفة وبرهانها، أي عبر القبلات الوجودية وأصلها المولد.

وهذه هي الفلسفة التي تسبق النص زماناً، فتقتضي تقدم الفلاسفة على الأنبياء. وهي نفسها التي تحتل صدارة التقويم للدلالة النصية، كتقويم الباطن للظاهر. وهو ما يبرر تفوق الفلسفة على النبوة في الكشف عن الحقيقة، لاتصالها بالعقل الفعال. أما النبوة فليس لها من وظيفة سوى محاكاة الأولى ببلوغ مرتبة تمثيل اليقين بالخيال المفيد للاقناع.

فكما عرفنا - خلال الفصل الخامس - هو ان الفارابي أكد على جعل الفلسفة تتقوم بقوة العقل القدسية، والنبوة بقوة التخيل التي تتصف بمحاكاتها للأولى. وبالتالي فمثلاً يكتسب الفيلسوف معقولاته ويعبر عنها تعبيره المجرد الثابت، فإن النبي يقوم بتخييل ذلك ويعبر عنه بالأمثال والرموز. من هنا كان التأويل عملاً منطقياً لا مناص منه، إذ كيف يمكن تحديد الدلالة النصية إذا لم يتمكن الظاهر من الكشف عنها؟! بخلاف البرهان الفلسفي المتمكن من تحديد المعنى القابع خلف هذا الظاهر.

إن من دلالات التمييز بين البرهان الفلسفي والإقناع الشرعي، أو بين مقام الفيلسوف ومقام النبي، اعتراف الفارابي بأن الشرائع لا تملك ما كان لأرسطو ومن سبقه كأفلاطون، أو من سلك مسلكهما في القول بإبداع العالم وإثبات الصانع. فقد عدّهم منقذين للناس من الحيرة والالتباس، إذ كشفوا بحجج بيّنة عن أمر الإبداع، ودلّوا على إيجاد الأشياء من غير شيء؛ فالعالم مبدع لا عن مادة سابقة، كما أن مآله إلى ما لا شيء كذلك. في حين إعتبر علماء الشريعة قد ذهبوا إلى قدم العالم لا حدوثه، واستدل على ذلك بأنهم تحدثوا عن أن الأصل كان ماءً فتحرك واجتمع زبد وانعقدت منه الأرض وارتفع عنه الدخان فتكوّنت السماء. فضلاً عما ذكره اليهود

¹ الفارابي: رسالة تحصيل السعادة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، 1345هـ، ص40.

والمجوس وسائر الأمم الأخرى في شأن الاستحالات والتغيرات التي هي أضداد الابداع¹.

وواقع الأمر ان الابداع الذي تحدّث عنه المعلم الثاني ليس بالصورة التي قد نظنها. فهو من القائلين بنظرية الفيض، والمعتمدين على (اثولوجيا) افلوطين للتوفيق بين أرسطو وافلاطون في مسألة الخلق وبعض المسائل الأخرى. فالحدوث الذي ذكره انما هو الحدوث الذاتي فيما يتعلق بالأفلاك السماوية وما شاكلها، أما من حيث الزمان فليست بحادثة عنده، وكذا الحال مع الأمور الكونية، فهي حادثة من حيث الأفراد لا النوع.

وعلى هذه الشاكلة كان اخوان الصفا، أو الإسماعيليون، يقولون بخلق العالم وابداعه وانه كائن بعد ان لم يكن، فهو حادث لا قديم². مع انهم قد اعترفوا بالسنخية بين العلة والمعلول، ومن ذلك السنخية بين المبدأ الأول ومعلولاته، إذ اعتبروا كغيرهم من الفلاسفة ان العقل هو فعل الله تعالى بذاته وجعلوه مثاله لأنه معلول العلة الأولى³.

كما ان من دلالات التفرقة بين البرهان الفلسفي والاقناع الشرعي، انكار الفارابي للمعاد الجسماني وقوله بمفارقة النفس للبدن، دون عودة إليه، ولا إلى بدن آخر، مثلما لا يكون لبدن واحد نفسان⁴. وهو الرأي الذي ساد لدى جمهور الفلاسفة وأتباع المشائين.

لكن مع كل ما سبق، نجد للفارابي بعض الخروقات لمبدأ التبعية الذي التزم به، وهو المبدأ الذي يُخضع النص الديني للبرهان العقلي، بوصفه المفضي إلى التحقيق واليقين. فهو أحياناً يسلم للأقاويل الشرعية رغم تعارضها مع القبلات الوجودية، ومن ذلك انه خالف التقليد الفلسفي في الموقف من العلم الإلهي بالجزئيات، معولاً في ذلك على الآية الكريمة: ﴿لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض﴾⁵، إذ اعتبر عناية الله تعالى لا تفوت شيئاً من أجزاء العالم، فهي شاملة لجميع الجزئيات، وكل شيء في العالم موضوع بأوفق المواضع واتقنها.. منتهياً إلى الإقرار بأن الأقاويل الشرعية في هذا الخصوص صحيحة وعلى غاية السداد⁶. وبالتالي أصبح النسق الفارابي مقلوباً رأساً على عقب، إذ اضحى النص أداة البرهان وبلوغ اليقين بعد ان كان أداة الخيال والتمثيل، وعلى العكس تحولت الفلسفة إلى الظنون والخيالات بعد ان كان بيدها مفتاح البرهان واليقين، فستان بين اليوم والبارحة!

¹ الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين، تقديم وتحقيق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960م، ص12-13.

² شهاب الدين أبو فراس: رسالة مطالع الشموس في معرفة النفوس، ضمن أربع رسائل إسماعيلية، مقدمة وتحقيق عارف تامر، دار الكشاف، بيروت، الطبعة الأولى، 1953م، ص38. ورسائل الاخوان، ج3، ص452-456.

³ رسائل اخوان الصفا، طبعة دار صادر، ج4، ص206-207.

⁴ رسالة الدعاوي القلبية، من رسائل الفارابي، ص10.

⁵ سبأ/3.

⁶ الجمع بين رأيي الحكيمين، ص13.

ثالثاً: ابن سينا

لو انتقلنا إلى ابن سينا فسنرى انه الآخر آل كشيخه الفارابي إلى اعتبار القبلية الوجودية طريقاً فريداً للمعرفة البرهانية، فليس للعينة الدينية وظيفة إلا الخطابة التي تفيد اقناع العوام من الناس. وكما ذكر في رسالته المسماة (الأضحوية في أمر المعاد) ان في الشرع قانوناً واحداً يرام به خطاب الجمهور واقناعه بصورة التمثيل والتشبيه الخيالي، ولا تدرك حقيقة الأمر إلا بالفلسفة وبراهينها العقلية، فهي الحجة دون الشرع. لكن مع هذا أكد بأن ما يقوم به الشرع من وظيفة اقناعية يعد مما لا غنى عنه لتقريب المعنى إلى مدارك الناس الضعيفة.

فبهذا المنطق أخذ يبرر مقالة نفي المعاد الجسماني، معتبراً ان ما ذكره القرآن الكريم حول ذلك ما هو إلا تشبيهات وتمثيلات لا يستفاد منها حجة ولا حقيقة ولا تفصيلاً. بل رأى ان على النبي ان يقرر وجه المعاد بالشكل الذي يتصوره الناس وتسكن إليه نفوسهم، فيضرب للسعادة والشقاوة أمثالاً وتشبيهات يفهمونها ويتصورونها¹. فلا بد - إذاً - من حمل النصوص والآيات على المجاز خلاف الظاهر، ومن ثم تأويلها بالكشف عن الباطن وفق معيار القبلية الوجودية.

وقد اشتهر ابن سينا بثلاثة اعتقادات أتهم فيها بالخروج عن الإسلام رغم ان الفارابي قد سبقه إليها، وهي: انكاره للمعاد الجسماني، ونفيه للعلم الإلهي الجزئي، وقوله بقدّم العالم. فبهذه المسائل الثلاث اشتهرت قضية تكفير الفلاسفة من قبل الغزالي². كما انها كانت من بين المؤاخذات التي أوردها صدر الحكماء الشيرازي على من سبقه من جمهور الفلاسفة المشائين، كالذي مرّ علينا بحثها متفرقاً.

رابعاً: ابن طفيل

ولو تحولنا إلى فيلسوف آخر كابن طفيل فسنجد انه كسائر الفلاسفة يعول على الأخذ بنظرية المثل والتشبيه، وهو كغيره يعتبر الفيلسوف يعلم ما يعلمه النبي، لكن النبي يتكلم بالأمثال ليقرب المطلوب إلى الأفهام العامة، بينما ينقل الفيلسوف الحقيقة كما هي صراحة من دون تغليف ولا تلييس³. هذا هو ما آلت إليه حكايته الإشراقية

¹ يقول ابن سينا: «فظاهر من هذا كله ان الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمونه، مقرباً ما لا يفهمونه إلى افهامهم، بالتشبيه والتمثيل. ولو كان غير ذلك لما اغنت الشرائع البتة. وكيف يكون ظاهر الشرع حجة في هذا الباب، ولو فرضنا الأمور الأخروية روحانية بعيدة عن إدراك بداية الأذهان لحقيقتها لم يكن سبيل الشرائع في الدعوة إليها والتحذير عنها، منبهاً بالدلالة عليها، بل بالتعبير عنها بوجوه من التمثيلات المقربة إلى الأفهام، فكيف يكون وجود شيء حجة على وجود شيء آخر، ولو لم يكن الشيء الآخر، على الحالة المفروضة، لكان الشيء الأول على حالته» (أضحوية في أمر المعاد، ص 50 وما بعدها. والمبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص 423-424).

² تهافت الفلاسفة، ص 307-308. والمنقذ من الضلال، ضمن مجموعة رسائل الامام الغزالي (7)، ص 42.

³ ابن طفيل: رسالة حي ابن يقظان، طبعة دار الافاق الجديدة، ص 76-77.

(حي بن يقظان) والتي اتبع فيها المسلك الذي سار عليه الفلاسفة قبله وعلى رأسهم الشيخ الرئيس.

فالقصة تؤكد بأن الحقيقة تظهر مباشرة لأصحاب الكشف والمشاهدة من العرفاء عبر الذوق القلبي، مثلما تؤكد بأن أصحاب الفلسفة والعقل الكسبي يصلون إلى المعطى المعرفي أو المفهومي عينه الذي يصل إليه أهل الكشف، في حين أنها تنظر إلى رجال الدين بأنهم الجمهور العام الذين تستهويهم الحجج الخطابية والإقناعية. فهم ليسوا من أصحاب البرهان، ولا من أهل العرفان، بل نفوسهم غير مستعدة لأن تتقبل سوى تلك الحجج، وهي ما تقدمه لهم العينة الدينية من الظواهر التي يحتجون بها. وهذا ما أدركه بطل القصة (حي بن يقظان) بفطنته، فعلم به وجه الحكمة في كون العينة الدينية ليست مصدراً للبرهان والحقيقة، بل هي مصدر التمثيل والرمز. وهو جوهر ما يؤكد عليه ابن سينا كما في رسالة (أضحوية في أمر المعاد)، ومن قبله الفارابي، بل وقبلهما الكثير من الإسماعيلية. فهم جميعاً يعتقدون بأن العينة الدينية هي مصدر التمثيل والرمز لا البرهان والحقيقة، وأن وظيفتها هي لأجل مخاطبة الجمهور واقناعهم، طالما أن نفوسهم لا تتقبل الحقيقة والبرهان.

هكذا فإن أهمية هذه الحكاية هي أنها تعكس التصورات التي يستهدفها الإشرافيون، إذ يرون وحدة الحقيقة لدى كل من الفلاسفة والعرفاء. فالفلاسفة بعقولهم ومفاهيمهم النظرية، والعرفاء بمشاهداتهم وكشوفهم الذوقية. أي الحقيقة التي يصل إليها الفلاسفة عبر الاستدلالات والبراهين المعرفية التي تعتمد على التعليم الكسبي من الصنعة والمقدمات المنطقية، وكذا الحقيقة التي يتذوقها أهل الكشف والمشاهدة بفعل زهدهم عن الدنيا وممارسة الرياضات الروحية والتأملات الوجدانية الخاصة.

كما تؤكد الحكاية أيضاً على طبيعة العلاقة التي ينبغي أن تكون بين الحقيقة التي يبلغها كل من أصحاب الفلسفة والمشاهدة من جهة، وبين المعطيات الدينية من جهة ثانية، تبعاً لنظرية المثل والمثول، والأخذ بالباطن وحمل الظاهر على التشبيه والتمثيل. وبالتالي التمييز بين ظاهر العينة الدينية وباطنها، فالأول يدركه الجمهور، والثاني يدركه الخواص من أصحاب التأمل الفلسفي وأرباب المشاهدات الروحية. وإن هناك حكمة في عدم اظهار الحقائق لعموم الناس عبر التنزيل الديني، وهو أمر يفهمه أصحاب الكشف والمشاهدة اعتماداً على القابليات الضعيفة لأفهام أغلب الناس بمن فيهم رجال الدين والفقهاء، وأنه لا يسعهم غير ما وسعهم (وكل ميسر لما خلق له) كما ورد في الحديث النبوي. وبالتالي كان يجب على أصحاب التأمل وأهل المشاهدة ستر الحقائق عن هؤلاء الناس، ومخاطبتهم بلطف ورفق، والتعامل معهم بمنطق التقية؛ وذلك باظهار انهم يرون من الاعتقادات بمثل ما يراه الجمهور، ومن ثم الضن بالحقائق والأسرار على الذين هم من غير أهلها. فأغلب الناس ينتفعون من التنزيل الديني في مقام السلوك والمعاملة وتنظيم شؤون الحياة، وهذه الوظيفة تكفيهم وتفي بحاجاتهم، رغم انهم بعيدون عن إدراك الحقائق الدينية، فهي لا تنكشف إلا

للفلاسفة والعرفاء. فهم وحدهم مَن يُدركون سرَّ ما يجري عليهم وعلى غيرهم من العباد، أما رجال الدين فليس لهم من الأمر سوى القشر والظاهر¹.

وبحسب هذه المفاهيم كان من الطبيعي ان يوافق ابن طفيل الفلاسفة على القول بنفي المعاد الجسماني²، وهو رغم تردده في قضية قدم العالم أو حدوثه من حيث وجود ما يعترض كل منهما من الشبهات، إلا انه كان ينتهي أحياناً إلى نتيجة كشفية ذوقية لا تتعلق بالشبهات العارضة، وهي ان العالم قديم كله بسمواته وأرضه وكواكبه؛ بما فيها وما تحتها وما فوقها وما بينها، فكلها قديمة زماناً وان كانت حادثة ذاتاً³. وقد أشار أحياناً إلى ان العالم الإلهي وإن كان مستغنياً عن العالم الحسي التابع له كالظل للشخص، إلا انه رغم ذلك يستحيل ان يطرأ على وجود العالم الحسي عدم بجملته، استناداً إلى هذه التبعية⁴. مما يعني انه لا بد ان يكون قديماً كالعالم الإلهي، قدماً بقدماً.

خامساً: ابن رشد

يمثل ابن رشد في حد ذاته نسيجاً ملوناً وطرزاً خاصاً يصعب ان نجد له شبيهاً بين الفلاسفة. وهو وإن أظهر نوعاً من التردد إزاء ما تبناه الفلاسفة السابقون حول طبيعة المبدأ الذي يحكم العلاقة بين العينة الدينية والقبليات الوجودية، إلا انه رغم هذا كان منساقاً إلى الاتجاه التقليدي الذي يمثله خط الفارابي، حيث التسليم بقاعدة «ما في الدين مثالات لما في الفلسفة».

فعلى رأي ابن رشد ان من الحقائق ما هو خفي يستوجب علمه بالبرهان، وهو أمر لا يطيقه عامة الناس، لذلك ضرب الله لهم أمثال تلك الحقائق وأشباهها، ومن ثم دعاهم إلى التصديق بها. وعليه كان لا بد ان يكون في النص ما هو ظاهر وباطن، وفي الناس ما هو عامة وخاصة. فالظاهر هو تلك الأمثال المقربة للمعاني الباطنة إلى أذهان العامة من الناس. أما الباطن فهو هذه المعاني التي لا تتجلي إلا لأهل البرهان من خاصة الناس⁵.

وهذا ما دعاه إلى ممارسة التأويل الذي صنّفه إلى أربعة أشكال جميعها يقوم على نظرية (التمثيل)، معتبراً أن بعضها مما لا يجوز التصريح بتأويله لغير الراسخين في العلم، وهم الفلاسفة⁶.

¹ حي بن يقظان، ص 76-77.

² المصدر السابق، ص 48-49 و 74.

³ المصدر نفسه، ص 44-45.

⁴ المصدر نفسه، ص 70.

⁵ فصل المقال، المطبعة الكاثوليكية، ص 3 وما بعدها.

⁶ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 249-252.

مع ذلك نفى ابن رشد وجود تضاد بين البرهان الفلسفي والنص الديني، فكلاهما حق، ولا بد أن يشهد أحدهما للآخر¹، وكما قال: «إن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة.. وهما المصطحبتان بالجواهر والغريزة»².

وعنده ان الشرائع مأخوذة من (الوحي والعقل)، فكل «شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها، ومن سلّم أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استتبّطت بالعقل والوحي»³.

وعليه إعتبر انه لا بد ان يكون كل نبي فيلسوفاً من دون عكس⁴. وهو ما يبرر القيمومة الفلسفية على النص الديني. ففعلاً ان الفلاسفة - بحسب رأيه - هم القيمون الحقيقيون على هذا النص، لهذا وصفهم بأنهم «الذين قيل فيهم إنهم ورثة الأنبياء»⁵. وهو ما يستوجب الإقرار بضرورة تأويل النص عند معارضته للبرهان الفلسفي⁶. وهي العملية التي رآها من اختصاص الفلاسفة دون غيرهم من أهل الكلام والحشوية والباطنية⁷، باعتبارهم أصحاب القياس البرهاني من بين أشكاله الثلاثة، أحدها يفيد أهل الكلام، وهو الجدل، والآخر هو الخطابة التي إعتبرها من شأن الجمهور الغالب⁸.

ورغم ان ابن رشد أقرّ في (تهافت التهافت) بوجود أمور في الشريعة يستحيل على البرهان العقلي ان ينالها، فلا طريق لإدراكها سوى الوحي والنبوة؛ كالأدعية والصلوات والقرايين وغير ذلك مما لا يُعرف إلا بالنص، إلا انه في كتاب (فصل المقال) أعطى القدرة التامة للعقل في معرفة كافة مكونات الشرع من الحقائق والتعاليم، بما فيها الرموز والأمثال المقربة لأفهام الجمهور، حيث يدركها عقل الفيلسوف خالصة بالحقائق الخفية الباطنة والموقوفة على أهل البرهان خاصة⁹.

وقد أدى به الأمر أحياناً إلى تجاوز ما قد تبناه من الرأي الأرسطي، كالحال مع قضية المعاد النفساني وحشر الأجساد، مثلما سبق عرضها.

فقد تبنى القول بالمعاد النفساني كما لجأ إليه الفارابي، وإعتبر الشرائع قد اختلفت في كيفية ذكر أحوال هذا المعاد بين التصريح والتلويح والتمثيل بالأمور المشاهدة الحسية، وكل ذلك بنظره يرجع إلى تفاوت الوحي. لكنه فسّر علة التمثيل بالأمور الحسية «إما لأن أصحاب هذه الشرائع أدركوا من هذه الأحوال بالوحي ما لم يدركها

¹ فصل المقال، ص35.

² المصدر السابق، ص58. وعلى شاكلة هذا النص، قول (ابو زيد البلخي): ان الفلسفة مغاودة - مساوقة - للشريعة، والشريعة مشاكلة للفلسفة، وان احدهما ام والأخرى ظئر (الامتاع والمؤانسة، ج2، ص15).

³ تهافت التهافت، ص584.

⁴ المصدر السابق، ص583.

⁵ المصدر السابق، ص584.

⁶ فصل المقال، ص35.

⁷ المصدر السابق، ص45 و52-53. والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص133-134.

⁸ فصل المقال، ص52-53.

⁹ المصدر السابق، ص45-46.

أولئك الذين مثلوا بالوحي الروحاني، وإما لأنهم رأوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيماً للجمهور، والجمهور إليها وعنها أشد تحركاً.. وهذه هي حال شريعتنا التي هي الإسلام، في تمثيل هذه الحال».

هكذا أقر بأن التمثيل الحسي في شريعتنا جاء لكونه أتم افهاماً لعوام الناس وأكثر تحريكاً لنفوسهم اتجاه ما يرد في العالم الآخر أو الغيب، خلافاً للتمثيل الروحي الذي هو أقل تحريكاً لنفوس الجمهور إلى ذلك العالم. فالتمثيل بالأمور الحسية هو أفضل للجمهور من الكشف الصريح عن الحقيقة، لذا فإن القرآن لحرصه على مصلحة البشر قد مثل على السعادة والشقاوة بالأمور الحسية لتقريبها من أفهام الجمهور¹. وبالتالي حكم ابن رشد بضرورة تأويل ظاهر الأوصاف الواردة في النص الديني طبقاً لبراهين العقل الفلسفي².

على أن لابن رشد جوانب أخرى يقترب فيها من ظواهر النصوص الدينية، كالذي يظهر في كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة). وكدلالة على ذلك حكمه بضرورة تمسك كل من الفيلسوف والمتكلم والرجل العادي بجملة من حقائق الدين الأساسية كالتالي:

1- وجود الله تعالى كصانع ومدير للعالم، إذ إعتبر أن أوفى البراهين عليه هما دليلاً الاختراع والعناية اللذان نبّه عليهما القرآن الكريم في كثير من آياته التي تتعلق بدقة الخلق وغايته.

2- الوحدانية التي دلت عليها الآيات الثلاث: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾³.. ﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض﴾⁴.. ﴿قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغى إلى ذي العرش سبيلاً﴾⁵.. وقد إعتبر أن هذه الآيات هي أساس جميع الأدلة الفلسفية على التوحيد.

3- صفات الكمال السبع المسندة إلى الله تعالى بالنص القرآني (العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام)، والتي حاول ابن رشد إثباتها بطريقة الاستنتاجات المنطقية اعتماداً على صفة العلم، وكون العلم يُعرف من خلال الدقة الموجودة في المصنوع. والعلم يقتضي الحياة، حيث لا علم بلا حياة، وإن الإرادة والقدرة تثبتان من خلال وجود الفاعل العالم، وإن السمع والبصر مؤولان عنده إلى صفة العلم بمدرجات هاتين الصفتين، وإن الكلام يثبت من قيام صفة العلم وصفة القدرة على الاختراع، حيث الكلام ليس أكثر من أن يفعل المتكلم فعلاً ليدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه. لكن البت في كيفية هذه الصفات غير ممكن، وهذا ما جعله متحفظاً غير منحاز، لا إلى المتكلمين، ولا إلى الفلاسفة⁶. بل أنه نقد

¹ الكشف عن مناهج الأدلة، ص243-245. ولاحظ: تهافت التهافت، ص285.

² فصل المقال، ص48.

³ الأنبياء/ 22.

⁴ المؤمنون/ 91.

⁵ الاسراء/ 42.

⁶ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص151 وما بعدها.

كلاً من الأشاعرة والمعتزلة حول تحديد الصفات إن كانت زائدة أو متحدة مع الذات، واتخذ موقفاً محتاطاً يتفق مع دلالات النص الديني، فلم يقرر شيئاً بكيفية الاتصاف، وإعتبرها من الأمور الخارجة عن احاطة الإدراك البشري، لذلك نصح الجمهور بالتمسك في الاعتقاد بوجودها كما وردت عن الوحي من دون تفصيل¹.

ومن دلالات الاحتياط الشرعي لابن رشد، حياده عن ابداء أي نظر إزاء صفة الله الجسمية، فلم يصرح حولها بنفي ولا بإثبات، لكنه ذكر بأن الله نور تبعاً لما جاء في آية النور، وما جاء في بعض الأحاديث كما في صحيح مسلم (ان لله حجاباً من نور، لو كُشف لاحت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره)²، وإعتبر التمثيل بالنور شديد المناسبة للخالق، لأن فيه تجتمع خصلتان مناسبتان، إحداها أنه محسوس تعجز الأبصار والأفهام عن إدراكه، والأخرى أنه ليس بجسم³.

بل رغم ميله إلى نفي الرؤية والجسمية بحسب موقفه السابق، إلا أنه طبقاً لظواهر بعض الآيات صرح بثبوت نسبة الجهة إليه، مع ما رآه من العسر في تفهيم هذا المعنى الذي يفكك بين الجسمية والجهة، إذ ليس في الشاهد مثال عليه، وقد استند في ذلك إلى جملة من النصوص القرآنية، كما في قوله تعالى: ﴿ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية﴾⁴، وقوله: ﴿يدبر الأمر من السماء إلى الأرض، ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون﴾⁵، وقوله أيضاً: ﴿أأمنتم من في السماوات أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور﴾⁶. وعليه خالف جميع الفلاسفة، كما خالف تأويلات المعتزلة، وحمل الكثير من آيات الصفات على ظواهرها، ومن ذلك أنه إعتبر إثبات الجهة واجباً بالشرع والعقل معاً، وإن إبطالها هو إبطال للشرائع كافة⁷.

ويلاحظ في جميع المسائل المتقدمة، أن ابن رشد لم يلتزم نهج الفيلسوف الصارم الذي يقدم القبلية الوجودية على ظاهر النصوص، ويجعلها معياراً في التأويل والتقويم كما كان يعلن في السابق. بل إن استلزامه للمعنى الشرعي الظاهري للنصوص، وعدم وقوفه عند حدود ما تقتضيه اعتبارات العقل القبلي، يمثل ضرباً من الأصالة الفريدة التي لا نجد لها نظيراً لدى من سبقه من الفلاسفة. ولعل هذا الانفتاح، وهذه الموازنة بين المعقول والمنقول، هي ما دفعت ببعض الدارسين إلى اعتباره ممثلاً صادقاً للإسلام الحقيقي، مع أنه متهم من بعض آخر بالإلحاد، كما ذهب إلى ذلك المستشرق دي بور، لاعتقاده بثلاث نظريات فلسفية، وهي:

1- قوله بقدّم العالم المادي والعقول المحركة له.

¹ المصدر السابق، ص 167.

² صحيح مسلم، حديث 293.

³ الكشف عن مناهج الأدلة، ص 174-175.

⁴ الحاقة/ 17.

⁵ السجدة/ 5.

⁶ الملك/ 16.

⁷ الكشف عن مناهج الأدلة، ص 174-178.

2- قوله بحتمية الارتباط بين العلة والمعلول في علاقات الكون من غير ان يترك مجالاً للعناية الإلهية والمعجزات ونحوها.

3- قوله بفناء جميع الجزئيات، مما يجعل الخلود الفردي غير ممكن¹.

فستان بين هذا الاتهام وذاك التقدير، وما أبلغه من تناقض ان دل على شيء فانما يدل على حال من التآرجح التي هي سمة هذا الفيلسوف الألمعي.

وقد يكون لصدر المتألهين شبه بإبن رشد، لا فقط من حيث موقف الآخرين إزاء ما يمثلته انتماءه الديني، حيث يجعله الكثير في مصاف القديسين، وانه يعطي الرؤية الإسلامية الحقّة، وبالتالي فهو يمثل الإسلام الحقيقي، في حين يذهب بعض آخر إلى انه غنوصي باطني غير ملتزم بالعقيدة الدينية وعلى رأسها مسألة التوحيد². بل أيضاً من جهة ما يشتركان به من تشابهات عديدة دون ان تمحي الطراز الخاص لكل منهما. فكلاهما له محاولات مخلصّة للجمع بين العينيتين الوجودية والدينية، وكلاهما قائل بوحدة الوجود، كذلك إتحاد العاقل بالمعقول وإتحاد النفوس ورجوعها إلى الإتحاد بالعقل الفعال، مع بعض الاختلاف.

كذلك فإنه لا يوجد غيرهما - من الفلاسفة - من أقرّ بوجود الكثرة الاجمالية في وحدة الذات وتفسير العلم الإلهي على أساسها.

إضافة إلى ما سبق ذكره حول نظرية الفيض والصدور، وكيف أنهما اتفقا على صدور العالم جملة واحدة عن الواحد الحق، وبالتالي فإن الصادر عندهما هو الواحد الكثير، وان هذا الصادر له قوة روحية تمسك بأجزاء الموجودات الممكنة كلها، والتي بفعلها ظهر وجودها.

وكما أشرنا في الحلقة السابقة (نظم التراث)؛ أن هذه القوة تسري في الكل سرياً واحداً، وأنها على وحدتها تتنوع بحسب ما عليه طبائع الموجودات، فتكون في القديم قديماً وفي الحادث حادثاً وفي العقل عقلاً وفي الجسم جسماً، وأنه مفارق مع كل مفارق، وملابس للمادة مع كل مادة، فهو مفارق وملابس؛ كل بحسب رتبته الخاصة في سلسلة الوجود، ولولا حضوره فيها بنحو ما من الأنحاء ما كان لها من أثر ولا وجود.

فهذه القوة السارية التي أكد عليها ابن رشد³؛ هي ذاتها التي تحدث عنها صدر المتألهين كوجود منبسط يُسمى بالعقل الأول والحق المخلوق به، فهو كل شيء يتعلق

¹ دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص394.

² فمن ذلك ما جاء من فتوى لطائفة من الامامية تحكم بكفره، وان البعض وصف شرحه لأصول الكافي بقوله: «شروح الكافي كثيرة جليّة قدرأ، وأول من شرحه بالكفر صدرأ هذا» (محمد باقر الخوانساري: روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411 هـ - 1991م، ج4، ص118).

³ تهافت التهافت، ص229-231 و420.

بحياة العالم أجمع، إذ يسري فيه سريان النفس في الجسد، مع الأخذ بعين الاعتبار الإختلاف الحاصل بين تنزلات الوجود ومراتبه¹.

كذلك فإن الوجود هو واحد لدى كلا الفيلسوفين، لكنه متعدد الرتب، حيث للشيء الواحد أطوار ومراتب من الوجود بعضها أشرف من البعض الآخر، كما هو معلوم من أمر النفس من حيث تكاثر أطوارها مع أنها شيء واحد. ومن ذلك ما يظهر في اللون من مراتب وجودية في المادة والحس والخيال والعقل، وأخيراً في ذات الحق وهو أشرفها جميعاً².

فمثل هذه المراتب للون التي تحدث عنها ابن رشد هي ذاتها تشابه ما تحدث عنه صدر المتألهين في مراتب النور، والتي يمكن من خلالها تبرير نظرية المشاكلة الجديدة في علاقة القبلات الوجودية بالعينة الدينية، كما سنعرف لاحقاً.

كذلك فإن ابن رشد يصل من خلال هذه الرتب، المتفاوتة في الكمال للموجود الواحد، إلى ذات ما يصل إليه رؤساء الصوفية - ومن بعدهم صدر المتألهين - من ان المبدأ الأول هو الموجودات كلها، وهو معنى قولهم (لا هو إلا هو)، معتبراً ان هذا الاعتقاد هو من علم الراسخين في العلم الذي ينبغي أن يضمن به على كل من هو ليس من أهله³.

ذلك هو الأثر العظيم الذي خلفه ابن رشد، ومن سبقه من الفلاسفة، لأحفادهم المتأخرين من أمثال صدر المتألهين، فهل يبقى بعد ذلك من يقول بذهاب الفلسفة مع رحيل ابن رشد؟!

ورغم هذه التشابهات، فإن ما انتهجه ابن رشد من تنازلات فلسفية في سبيل الذود عن الوحي تارة، وتنازلات دينية للدفاع عن الفلسفة تارة أخرى، قد جعله نسيجاً متلوّناً يختلف نوعاً عن الطراز الخاص لصدر الحكماء؛ ذلك الذي سعى إلى التوفيق بين القطبين بكل ما أوتي من حيلة، ظناً منه انه بذلك يوفق بين العينيتين، الأمر الذي أدى به إلى التوفيق والترقيع من دون اكتراث بما يحمله من خصومة وتضاد.

فصدر المتألهين وإن كان قد ذم في بعض المواقف كلاً من التفلسف والتصوف، لكنه لا يقصد بذلك إلا المسالك التي لم تنتهج طريقه في التوفيق بين العينيتين: الحكمة والشرعية، ولم تنسج على منواله في تطريز الجمع بينهما. وهو بخلاف ابن رشد، إذ أراد ان يقدم الكتاب والسنة على التفلسف، فغدت شريعته فلسفة، وفلسفته شريعة.

ومن حيث التحليل، سعى صدر المتألهين إلى جعل العينة الدينية منسجمة مع القبلات الوجودية، لا العكس؛ مما اقتضى منه أن يُعيد تشكيل بعض مضامين تلك

¹ شرح رسالة المشاعر، ص 177-180.

² تهافت التهافت، ص 228.

³ المصدر السابق، ص 463.

القبليات التي ورثها عن المتقدمين، لتغدو أكثر طواعية ومرونة في سبيل التوفيق بينها وبين العينة الدينية، كما سيُتضح لاحقاً. ومع ذلك، فقد ظلّ الثابت عنده هو الروح الوجودية وأصلها المولّد. في حين لم يحوّر ابن رشد قبلياته الوجودية عندما استند إلى العينة الدينية المعارضة، بل اختار مسلكين مختلفين: عمد إلى تأويل النصوص الدينية بما يخدم القبليات الوجودية، وتارةً أخرى تمسّك بهما كمسارين متوازيين لا يلتقيان عند نقطة مشتركة. لكنه غالباً ما كان يميل إلى ترجيح القبليات الوجودية وأصلها المولّد. وبالتالي فإن هذا المسلك لا يسعى إلى إرساء نزعة وسطية توفيقية بين العيّنتين، بخلاف منهج صدر المتألهين، رغم ما انزلق إليه من صور التلفيق التي تسلّلت حتى إلى محاولاته التوفيقية.

المنهج التوفiqي

لم يكن الخطر الذي تنذر به نظرية المثل والممثل بالأمر الهين، إذ كانت ترمي في مآلاتها إلى اجتثاث العينة الدينية، لتُحلّ محلها القبليات الوجودية. فالقضايا الغيبية التي بثّرت بها تلك العينة، غدت - بفعل هذه النظرية - مجازات تمثيلية وتشبيهات رمزية. ونعلم ما لهذا الأمر من أثر يفضي إلى عدم إمكان الاحتجاج بالنص، وإن عيناته تُختزل إلى رموز باطنية لا يُفصح عنها إلا بلسان العقل الوجودي.

ولم تكن مسألة البعث الجسماني - بصورتها التقليدية التي شكّلت محور جدل طويل امتد قروناً - إشكالية فارغة، أو قضية ميتافيزيقية مجردة، أو إشكالاً نظرياً خالصاً، بل كانت بمثابة الشرارة التي أثارت أسئلة كبرى حول طبيعة النص نفسه: إن كان يحمل حقائق ظاهرة من غير حجب وتغليف، أم يضمّر معانٍ دفيئة وحقائق خفية؟

هكذا توحى لنا رسالة ابن سينا (أضحوية في أمر المعاد)، وهي الرسالة التي قرّنا فيها تلك المشكلة بالموقف المتعلق بطبيعة ما عليه النص الديني، وهو الموقف الرافض لأن يكون هذا النص حجة معرفية في كشف الحقائق، وعلى رأسها الحقائق الغيبية. وهكذا كانت حكاية (حي بن يقظان) في دلالتها وروحها.

إذاً، لم تكن مسألة البعث الجسماني مجرد طرح أنطولوجي بقدر ما كانت تعبيراً عن إشكالية منهجية عميقة تتعلق بكيفية فهم النص. فبأيّ سبيل يمكن أن نتعامل مع العينة الدينية؟ أبهرية النص وألفاظه الظاهرة، أم بتفكيكها المنهجي واستئصال قشورها الظاهرة لبلوغ لبّها الباطني، عبر أداة العقل الفلسفي الوجودي؟

ذلك هو السؤال الذي لم يكن يطرق باب المعنى فحسب، بل كان يهزّ أسس التأويل من جذورها، ويضع العقل في مفترق طرق حرج بين خيارين: أحدهما يقُدّس النص

كما هو، والآخر يزجّ به إلى مختبر العقل ليعيد صياغته وتشكيله على ضوء القبلات الفلسفية التي لا تكفّ عن تفكيكه وإعادة تركيب بنيته من جديد.

لقد شهدت العلاقة بين العينتين الوجودية والدينية في إطار النظام الوجودي بعض التحولات الجوهرية، إذ لم تستطع نظرية التمثيل - التي تحدثنا عنها - أن تدوم أو تظل سارية المفعول، بل جرى استبدالها بنظرية أخرى تتسم بالتوافق والاقتراب من القطبين: النص كما هو في ظاهر، والقبلات الوجودية كما هي باطن، فكانت حلاً وسطاً بين الطرفين «المتخاصمين»، كالمقاربة التي نجدها لدى الغزالي ومن بعده صدر المتألهين، والتي تمثل (المبنى الفلسفي) لهذه العلاقة.

وفي المقابل، نجد صورة توفيقية أخرى تجمع بين العينتين، حيث تأخذ بظاهر النص من جهة، وتعمل على تفسيره في ضوء القبلات الوجودية العرفانية من جهة ثانية. وبالتالي فهي تمثل (المبنى العرفاني) كالذي لجأ إليه ابن عربي وأتباعه من العرفاء.

إذاً، علينا ان نتحدث أولاً عن المبنى الفلسفي للتوفيق في العلاقة بين العينتين الوجودية والدينية، وبعد ذلك نتبعه بالحديث عن المبنى العرفاني لهذا التوفيق.

1- المبنى الفلسفي

لنعد إلى مسألة البعث الجسماني وكيف كان الفلاسفة التقليديون مضطرين إلى انكاره بحجة ان عالم الأرواح والرجوع إلى الله لا تتزاحم بوجود بدن عنصري مآله التغير والفناء. فلا شك ان هذه الحجة تستند إلى ما تفرضه القبلات الوجودية من اعتبارات تتعلق بطبيعة مراتب الوجود تبعاً لمنطق السنخية، وذلك من حيث اقرار رجوع كل شيء إلى أصله، وان البداية كالنهاية. فمثلاً تنتزل النفوس والأرواح مجردة عن المادة والجسمية فإنها تعود كذلك من غير إضافة عرضية زائدة. وبالتالي كان لا بد من إلباس العينة الدينية لباس المجاز في تصوير المعاد الجسماني، وانه لا يعدو ان يكون معاداً خيالياً يدور مداره ضمن لفائف النفس البشرية كالذي يحدث في عالم الرؤيا والمنام.

فعلى انقاض هذه الفكرة التي حوّلت العينة الدينية إلى حقيقة مجازية لا قيمة لها من الناحية المعرفية؛ جاءت اطروحة السهروردي الفلسفية في المثل المنفصلة الخارجية كي تعيد لتلك العينة مكانتها في ابراز الحقائق والكشف المعرفي. فأهم ما تتصف به هذه المثل هو انها ليست حالة في قوام مادي، كما انها ليست خيالات نفسية مثلما تصورهما نظرية الفارابييين وأتباعهما، انما لها ميدانها المنفصل عن النفس، فهي مثل خارجية وليست متصلة ضمن قوام العالم الداخلي للنفس. أي ان لها عالماً وسيطاً له شبه بالعالمين العقلي من جهة، والجسماني من جهة أخرى. فهو روحاني مجرد

كالعقل، ومحسوس مقداري كالجسم. وقد سمي بعالم المثل أو المثل لاشتماله على صور ما في العالم الجسماني، كما سمي بالخيال المنفصل باعتباره منفصلاً عن النفس التي يكمن عالمها في الخيال المتصل. وقيل ان هذه التسمية جاءت لانفصال هذا العالم عن المادة، كالذي ذهب إليه القيصري¹.

إذاً، بهذا المعنى تكون نظرية السهروردي قد أعادت بعض اعتبارات الحقيقة المعرفية للعين الدينية، إذ تصبح المعطيات الدينية في هذه الحالة ليست قائمة على التمثيل والتشبيه. وهي الحلقة المفقودة في نظرية التمثيل السابقة. فلم تعد الأوصاف الواردة حول المعاد الجسماني في تلك العينة رموزاً تشبيهية لأمر غير حقيقية، بل انها ظواهر تعبر عن حقائق علوية تتناغم مع ما عليه القبلات الوجودية. الأمر الذي يجعل الوصف الديني لا يحتاج إلى حمله على المجاز، ولا التأويل.

مع هذا فإن هذه الاطروحة لم تكتمل حلقاتها إلا على يد صدر المتألهين، فعيبها من وجهة نظر هذا الفيلسوف انها لم تعترف بأن هذه المثل الجسمانية المعلقة هي عين هذه الأجسام أو الأفراد التي في الدنيا، وانما هي أمثال لها، فكان تسديد هذه الثغرة على يد هذا الحكيم. فوفقاً لاعتقاده هو ان أبدان الآخرة عبارة عن مثل معلقة ومنفصلة عن عالم النفس الداخلي، في الوقت الذي تمثل عين تلك الأبدان في الدنيا، حيث أخذت بتطورها وحركتها الجوهرية الوجودية إلى كمالها النهائي في الوجود الجسماني المثالي. فالشيء الثابت فيها يتمثل في الصورة، والشيء المتغير فيها يتمثل في المادة، وبالتالي كانت المثل الآخروية هي عين الأبدان الدنيوية من حيث الصورة لا المادة.

وعلى هذه الشاكلة ظهرت مشكلة ثانية كانت مداراً للحوار والجدل بين العقليين - ومنهم الفلاسفة - وخصومهم من البيانيين، وهي ما تعرف بمشكلة الصفات الإلهية، كالسمع والبصر والغضب والضحك والفرح والاستواء والاستهزاء والمكر والتعجب والمجيء والهرولة واليد والقدم والعين والوجه، وما إلى ذلك من أوصاف مذكورة في القرآن والحديث.

ومعلوم ان الجدل حول هذه المشكلة استمر قروناً فاق ذلك الذي حدث مع مشكلة البعث الجسماني.

فإذا كان موقف الفلاسفة التقليديين من هذه الأوصاف هو التأويل بحملها على المجاز، وأحياناً الإنكار عندما يكون النص حديثاً ورواية، فإن ما قدمته الاطروحة الجديدة شيئاً يختلف عن ذلك كلياً. فهي لم تجد نفسها مضطرة إلى مثل هذه الممارسات من إنكار تلك الأوصاف أو تأويلها، فعلى العكس رأت ان النصوص حولها تدعم ما تريد اثباته بحسب منطق السنخية أو القبلات الوجودية، وهو همزة الوصل الذي عانق فيه العرفاء والفلاسفة الجدد أصحاب الحديث والبيان.

¹ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص77.

فعوالم الوجود بحسب القبلات الوجودية متطابقة، بعضها من سنخ البعض الآخر، وبالتالي فما من صفة نراها في عالمنا السفلي إلا وهي موجودة في العالم العلوي - وكذا الإلهي - بأبهى وأجمل صورة.

وبعبارة أخرى، إنَّ لتلك الأوصاف مراتب وجودية متفاوتة، يرتقي بعضها إلى المقام الأعلى العلوية، كما في عالم الإله، الذي ظهرت على سنخه صفات الخلق في عالمنا الأرضي، رغم البون الشاسع والافتراق الوجودي بين العالمين. وهذا ما يجعل العالم الإلهي فريداً، لا مثيل له ولا نظير.

وعليه، فكما أن أوصاف هذا العالم تُجاري في حقيقتها أوصاف العالم الأعلى، إذ تنحدر منها وتتشبه بها سنخياً، فإنها لا تنال كُنه تلك الأوصاف العلوية، ولا تطال حقيقتها الكاملة. فهو يظل ليس كمثله شيء، مثلما جاء في بعض الآيات من وصف الذات الإلهية.

هكذا فإن باستطاعة الاطروحة الجديدة ان تحل مشكلة التعارض في النصوص المتعلقة بالعالم العلوي.

فستان بين قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ الشورى/ 11، وكذا ﴿لا تدركه الابصار﴾ الانعام/ 103، وبين قول الحق: ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾ الرحمن/ 3.. ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ طه/ 5.. ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾ الفجر/ 22.. ﴿وهو الله في السماوات وفي الأرض﴾ الانعام/ 3... الخ¹.

فما أبلغ هذا التعارض بين هذين الصنفين من الآيات، الأمر الذي حدا باتباع السلف من المحدثين ان لا يفرطوا في شيء منها، إذ شعروا ان المنطق يفرض عليهم ان لا يفوتوا بعض الآيات لحساب البعض الآخر، وليس ذلك ممكناً إلا بالتعويل على ظواهرها المتعارضة. هكذا أوحى لهم منطق التعامل مع الآيات، حتى توصلوا إلى فكرة أن الحق لا يخلو من ذهاب ومجيء وعلو وارتفاع ويد واستواء وفرح وتعجب ومكر واستهزاء.. الخ، ولكن من غير مثيل ولا شبيه لصراحة قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾.

وكذا هو الحال مع اتجاه الاطروحة الجديدة للرؤية الوجودية، فوجود عوالم متناسقة ومتشاكلة قد يسرَّ العمل بالتفسير الحرفي للآيات من دون حاجة للمجاز والتأويل، فلماذا لا يكون لله تعالى ذهاب ومجيء واستواء وعلو ويد وقدم وعين ووجه... الخ؟! كما ويتصف في الحال ذاته بأنه ﴿ليس كمثله شيء﴾، حيث فيه نفي للمثل لا المثال، وشتان بين الأمرين.

¹ مع هذا فإن من الصعب تطبيق طريقة الغزالي في المشكلة على ما ورد لبعض الصفات الإلهية كمعاني اليد الإلهية، حيث لا تخضع لذلك المقياس، إذ جاءت بمعنى القدرة وبمعنى النعمة وبمعنى الملك والسلطة وبمعنى الحضور، كما في قوله تعالى: ﴿بيدك الخير﴾ آل عمران/ 26.. ﴿فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون﴾ يس/ 83.. ﴿تبارك الذي بيده الملك﴾ الملك/ 1.. ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله﴾ الحجرات/ 1.

واعتماداً على هذا المنطق عوّل الاتجاه المذكور على التمسك بالآيات التي
ظاهاها التشبيه ونهى عن تأويلها، كما في النصوص القرآنية التالية:

﴿هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك﴾
الانعام/ 158.. ﴿فأينما تولوا فثمّ وجه الله، وإن الله واسع عليم﴾ البقرة/ 115.. ﴿وكان
الله بكل شيء محيطاً﴾ النساء/ 126.. ﴿وأحاط بما لديهم﴾ الجن/ 28.. ﴿وهو الله في
السموات والأرض﴾ الانعام/ 3.. ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾ الحديد/ 3..
﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ القصص/ 88.. ﴿ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا
تبصرون﴾ الواقعة/ 85.. ﴿ولله ما في السموات وما في الأرض﴾ آل عمران/ 109..
﴿ولله ملك السموات والأرض﴾ المائدة/ 17.. ﴿إلا له الخلق والأمر﴾ الاعراف/ 54..
﴿ولله المشرق والمغرب﴾ البقرة/ 115¹.

إذاً، فقد استهدفت الأطروحة الجديدة للمبنى الفلسفي أن تُبقي الأوصاف الدينية
على حقيقتها، من غير حاجة إلى تحريف النص أو حمله على المجاز والتشبيه. فالفهم
- وفقاً لهذا المبنى - يقوم على الأوصاف الظاهرة التي يدلّ عليها اللفظ الحرفي، على
نحو ما هو مألوف لدى أهل البيان وأصحاب الظاهر.

بل يمكن القول إن النتيجة التي انتهى إليها هذا المبنى تقارب - من حيث الجوهر -
ما توصل إليه السلف والمحدثون ومن سار على نهجهم، رغم وجود بعض الفوارق
في المنهج والغاية، كما هو الحال عند الإمام أحمد بن حنبل، وأبي الحسن الأشعري،
وابن تيمية، وابن القيم الجوزية، وغيرهم من الأئمة. فهؤلاء جميعاً يُقرّون بأن للحق
أوصافاً حقيقية، وإن كانت غير معلومة الكيف، امتثالاً لقوله تعالى: ﴿ليس كمثله
شيء﴾².

وعلى العموم، يكاد الاتجاه الجديد يصل إلى نفس منطق المحدثين، كالذي صرح
به صدر المتألهين من حيث انطباق القبلات الوجودية على ظواهر القرآن والحديث،
فقد ذكر بلسان العرفاء أنهم قالوا «نحن إذا قابلنا وطبقنا عقايدنا على ميزان القرآن
والحديث، وجدناها منطبقة على ظواهر مدلولاتها، من دون تأمل، فعلمنا أنها الحق
بلا شبهة وريب، ولما كانت تأويلات المتكلمين والظاهرين من العلماء في القرآن
والحديث مخالفة لمكاشفاتنا المتكررة الحقة الحاصلة لنا من الرياضات الشرعية
والمجاهدات الدينية طرحناها وحملنا الآيات والأحاديث على مدلولها الظاهري
ومفهومها الأول، كما هو المعتبر عند أئمة الحديث وعلماء الأصول والفقه، لا على
وجه يستلزم التشبيه والنقص والتجسيم في الحق تعالى وصفاته الإلهية.. وأكثر
المحققين بل جميعهم قائلون بأن ظواهر معاني القرآن والحديث حق وصدق، وإن

¹ إيفاض النائمين، ص18. ومفاتيح الغيب، ص83.

² لاحظ: أبو الحسن الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ -

1985م، ص15-16 و69-84. وابن تيمية: الرسالة التدمرية، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ص29

2. ومحمد بن الموصلي: مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم الجوزية، تصحيح زكريا علي يوسف، مطبعة
الإمام، مصر، ص16-19.

كانت لها مفهومات وتأويلات أخر غير ما هو الظاهر منها، كما وقع في كلامه (ص): (ان للقرآن ظهراً وبطناً وحداً ومطلعاً)، ولو لم تكن الآيات والأخبار محمولة على ظواهرها ومفهوماتها الأولى من دون تجسيم وتشبيه فلا فائدة في نزولها وورودها على عموم الخلق وكافة الناس، بل كان نزولها على ذلك التقدير في باب فهم متشابهات¹.

فبحسب منطق السنخية، أو القبلية الوجودية، يستلزم ان تكون عوالم الوجود متطابقة ومتشاكلة، وبالتالي كان من السهل فهم وتفسير ما يرد في النصوص الدينية عن عوالم الغيب، اعتماداً على هذا التشاكل والتسانخ.

فما من شيء محسوس في عالم الطبيعة يذكره النص الديني - كالقرآن الكريم - إلا ويكون إشعاراً لما موجود في الآخرة والعالم الإلهي، تبعاً لمشاكلات الوجود وتناسق مراتب الحقائق.

وهو الاسلوب الذي استخدمه الغزالي في (القسطاس المستقيم) وأقرّه صدر المتألهين بالاعتراف والتأييد²، كما طبقه بمهارة لافتة، بحيث يرضي أصحاب الفلسفة والذوق من جهة، والسلف والمحدثين من جهة أخرى.

وعليه فإن النتيجة التي تنتهي إليها هذه المقاربة التوفيقية تجعل مذهب الفلاسفة العرفاء، ومذهب السلف المحدثين، يلتقيان على مشارف فهم واحد، رغم ما بينهما من عدا و تضاد يجعل الصلح بينهما يكاد يكون غير ممكن.

هكذا نكون بإزاء نظرية استطاعت أن تُنتهي مفعول مذهب المثال والممثل، وتؤسس بديلاً أكثر تماسكاً واتساقاً مع منطق السنخية. إنها النظرية التي نادى بها الغزالي في عدد من مؤلفاته، والتي تتسم بتطابقها التام مع القبلية الوجودية، إذ تقرّر أن عوالم الوجود متشابهة في الجوهر، متفاوتة في درجات الكمال.

فكل ما يورده الشرع من مفردات حسية - كالنور، والميزان، والعين، واليد، والتردد، والاستهزاء، وغيرها - له حقائق وجودية متطابقة ومختلفة في الكمال. لهذا نُطلق على هذه الأطروحة (نظرية المشاكلة)، إذ تستند في آليات فهمها للنص الديني إلى القبلية المنظومية الخاصة في المشاكلات الوجودية كما يدلّ عليها الأصل المولّد أو السنخية.

فمثلاً ان اطلاق النور على الحق تعالى، كما في آية النور، هو اطلاق حقيقي كما صرح بذلك صدر المتألهين، لا بمعنى ان الحق هو هذا النور الحسي، إذ يُطلق على النور المحسوس هذا اللفظ لكونه ظاهراً بذاته ومظهراً لغيره، أما خصوص كونه محسوساً ومظهراً للمبصرات فليس له دخالة في معنى لفظ (النور) بإطلاق، لكونه

¹ ايقاظ النائمين، ص16-17. والأسفار، ج2، ص342-343.
² مفاتيح الغيب، ص97-98. وتفسير صدر المتألهين، ج1، ص172.

أحد مصاديق هذا اللفظ. لذلك سبق للشهرزوري في رسالته للنفس ان إعتبر نور الشمس مثلاً حقيقياً للنور الربوبي الإلهي¹.

وبالتالي فإن من مصاديق (النور) هو الحق، باعتبار انه ظاهر بذاته ومظهر لغيره من الموجودات جميعاً، وهو الأمر الذي يبرر ما أطلقه الإشراقيون عليه بنور الأنوار، وان المجردات العقلية التالية عنه هي أنوار محضة متحدة في الحقيقة ومختلفة في الشدة والضعف والكمال والنقص، حيث تتسلسل هذه الأنوار وتنتهي في شدتها إلى أعلى درجة، تلك التي يُطلق عليها نور الأنوار، وبالتالي فهي تمثل لمعان هذا النور، كما وتنتهي من حيث الضعف والنقصان إلى هذا النور المحسوس المفقّر للأجسام².

إذاً، فالنور متفاوت في الكمال والنقص، ومتدرج في الشدة والضعف، وإطلاقه على الذوات النورية إنما على سبيل التشكيك³. فهو من هذه الناحية لا يختلف عن الوجود، حيث انه هو الآخر يُطلق على ذات الحق، وانه ظاهر وموجود بذاته ومُظهر وموجد لغيره، كما انه متفاوت في الشدة والضعف، ويتصف بصفة التشكيك، كما يراه ذلك الحكيم.

ولا شك ان استخدام النور والوجود لدى الإشراقيين يكاد يكون استخداماً واحداً من غير اختلاف، وكأن أحدهما مشتق من الآخر، أو ان أحدهما يرادف الآخر، رغم ان للوجود معنىً كونياً، وان للنور معنى الذات والماهية، أو انه من جنس الطبائع للأشياء، كالذي مرّ علينا خلال الفصل الأول.

ومن الأمثلة الأخرى التي تُطرح في هذا السياق، لفظة الماء، كما ورد في قوله تعالى: ﴿وكان عرشه على الماء﴾⁴. حيث اعتُبر أن المقصود بالماء – في هذه الآية - بأنه صوري حقيقي، ويُعنى به ماء الحياة الساري في جميع الموجودات، سريان الماء أو الروح في الأجسام، مثلما يمكن إستظهاره في قوله تعالى: ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾⁵، فالماء هو كناية عن الحياة السارية في كل شيء من الممكنات الموجودة⁶.

وعند البعض ان هذا الماء هو ماء الوجود وسر الحق المعبود، باعتبار ان من المحال ان يكون الماء المحسوس الذي نشربه هو سبب كل شيء حي، رغم أنه أحد العناصر الأربعة المتكونة في عالم ما تحت القمر، فكيف جاز ان يكون مصدر تكوّن حياة الموجودات، وفيها من العوالي العقلية والنفسية والفلكية الحية؟ فلو أخذنا بهذا

¹ أسرار الشريعة، ص208.

² شواكل الحور في شرح هياكل النور، ص150.

³ تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج5، ص336.

⁴ هود/7.

⁵ الأنبياء/30.

⁶ جامع الأسرار، ص59.

الفرض؛ لأفضى إلى التناقض مع حقائق الوجود ومراتبه، وبالتالي لا بد ان يُقصد به معنى الوجود باعتباره أشمل العناصر العلية لتكوين حياة الموجودات بأسرها¹.

ولدى العارف الأملي، إن المقصود بهذا الماء هو الهوية الإلهية والحقيقة الإنسانية والعلوم الحقيقية التي بها حياة كل شيء وقيامه².

وفي مجال الحديث النبوي، طَبَّقَ الغزالي المنطق السابق على الرواية التي تتضمن تسليط تسعة وتسعين تنيناً على الكافر في عذاب القبر³، فرأى ان هذا التنين مغرور في روح الكافر في حياته وإن لم يشعر بعد بآلامه ولدغاه؛ لخر كان فيه بسبب غلبة الشهوات، فيظهر فعله عند الممات، وان هذا التنين عبارة عن مركب لصفات الكافر، وعدد رؤوسه بعدد ما يتشعب عن حب الدنيا من الكبر والرياء والحسد والغل والحقد والمكر والخداع وغيرها.. حيث ان لها أصولاً معدودة ثم تتشعب منها فروع معدودة، فتنقسم الفروع إلى أقسام لتكون بذلك العدد، فتلك الصفات بأعيانها هي المهلكات، وهي بأعيانها تنقلب إلى عقارب وحيات بحسب المناسبة، وبالتالي فإن كل ما يتعلق بالآخرة هو من عالم الملكوت.

فمثل هذه الأخبار عند الغزالي لها ظواهر صحيحة وأسرار خفية ولكنها عند أرباب البصائر واضحة، ومن لم تتكشف له حقائقها فلا ينبغي ان ينكر ظواهرها⁴. وكما قال: «لا تتوقف في الايمان به صريحاً من غير تأويل، ولا تحمله على الاستعارة أو المجاز، بل كن أحد رجلين إما المؤمن ايماناً بالغيب من غير تصريح وتأويل لظواهر نصوص التنزيل، أو العارف الكاشف ذو العينين الصحيحين والقلب السليم في تحقيق الحقائق والمعاني، مع مراعاة جانب الظواهر وصور المباني، كما شاهده أصحاب المكاشفة ببصيرة أصح من البصر الظاهر»⁵.

ووفقاً لذات المنطق من المشاكلة قام صدر المتألهين بتفسير الحديث القدسي: «ما ترددت في شيء أنا فاعله كترددني على قبض روح عبدي المؤمن يريد الموت وأنا أكره مسأته»⁶، فإعتبر ان من هذا التردد العلوي انبثقت كافة الترددات الكونية والتحيرات في النفوس، استناداً إلى تطابق العوالم وتشاكل المراتب الوجودية وفقاً للسنخية. فتفسير ما نتردد فيه أحياناً في فعل أمر ما هل نفعله أم لا - وقد نضل متحيرين هكذا حتى يزول التردد بتحقيق أحد الإمكانات المتردد فيها - انما يعود إلى ان القلم يكتب في لوح القدر أمراً معيناً هو زمان الخاطر في نفس الإنسان، ثم يمحوه فيزول هذا الخاطر، إذ تحدث رقائق ممتدة من اللوح إلى النفوس البشرية بحدوث

¹ كاظم الرشتي: شرح آية الكرسي، ص5.

² جامع الأسرار، ص523.

³ اذ روي عن النبي (ص) قوله: «عذاب الكافر في قبره يسلط عليه تسعة وتسعون تنيناً، هل تدرون ما التنين، تسعة وتسعون حية وكل حية تسعة رؤوس يخدشونه ويلحسونه وينفخون في جسمه إلى يوم يبعثون» (الغزالي: احياء علوم الدين، دار احياء التراث العربي، ج4، ص500).

⁴ احياء علوم الدين، ج4، ص500. كذلك: تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج6، ص143.

⁵ مفاتيح الغيب، ص89.

⁶ روى البخاري هذا الحديث عن أبي هريرة (صحيح البخاري، حديث (6137).

الكتابة، وتنقطع بمحوها، فإذا صار الأمر محواً كتب غيره، وتمتد رقيقة أخرى إلى هذا الشخص، فيخطر له خاطر نقيض خاطر الأول، وهكذا حتى إذا أراد الحق إثباته فإنه تنقطع الخواطر وامتداد الرقائق فيفعل الشخص الأمر الذي قد ثبت في اللوح سلفاً¹.

وعموماً رأى صدر المتألهين أن القرآن مشحون بذكر الأمثلة للأمور التي حقائقها موجودة في علم الله، وأمثالها موجودة في هذا العالم تبعاً لهذه النظرية من المشاكلة، فمن السهل أن نفهم بحسبها نصوصاً مثل قوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾²، وقوله ﴿أولئك كتب في قلوبهم الإيمان﴾³، ومثل قول النبي (ص): ﴿قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن﴾. وكما علق هذا الفيلسوف على الحديث المذكور بقوله: «أو لا ترى أن روح الأصبع هي القدرة والقوة على التقلب، وحيث يكون قلب المؤمن بين لمة الملك ولمة الشيطان، كما ورد في الحديث: (هذا يغويه وذلك يهديه)، والله سبحانه يقلب قلوب عباده كما تقلب أنت الأشياء بأصبعيك، فانظر كيف شارك نسبة الملكين المسخرين إلى الله أصبعيك في روح الأصبعية، وخالف في الصورة، فاستخرج من هذا ما نقل عنه (ص) أنه قال: (إن الله خلق آدم على صورته)، فمهما عرفت الأصبع أمكنك الترقى إلى اللوح والقلم واليد واليمين والوجه والصورة من غير نقص، ووجدت جميعها حقائق غير جسمانية، متمثلة بأمثلة جسمانية، فتعلم أن روح القلم وحقيقته شيء يسطر به، فكل جوهر يسطر بواسطته نقوش العلوم الحقة في ألواح القلوب، فأحرى به أن يكون هو القلم الحقيقي، إذ وجد فيه روح القلمية، ولم يعوزه شيء إلا قالبه وصورته، وخصوصية المادة أمر زايد في حقيقة الشيء، ولذلك لا توجد في حده الحقيقي، إذ لكل شيء حد وحقيقة، وهي روحه وملاك امره، فإذا اهتديت إلى الأرواح صرت روحانياً، وفتحت لك الجنان وعالم الملكوت وكنت من أهل بيت القرآن.. وفي القرآن اشارات كثيرة من هذا النمط..»⁴.

وينتهي هذا العارف إلى القول بأن «الحق عند أهل الله هو حمل الآيات والأحاديث على مفهوماتها الأصلية من غير صرف وتأويل، كما ذهب إليه محققو الإسلام وأئمة الحديث»⁵.

كما أقرّ بأن «الأصل في منهج الراسخين في العلم هو ابقاء ظواهر الألفاظ على معانيها الأصلية من غير تصرف فيها، لكن مع تحقيق تلك المعاني وتلخيصها عن الأمور الزائدة وعدم الاحتجاب عن روح المعنى بسبب غلبة أحكام بعض خصوصياتها على النفس واعتيادها بحصر كل معنى على هيئة مخصوصة له، يتمثل

¹ الشواهد الربوبية، ص353-354. وتحفه، ص303.

² الفتح/ 10. الملاحظ أن صدر المتألهين تارة يوظف هذه الآية مع جملة من آيات الصفات ضمن منهجه في المشاكلة، وأخرى يعمل على استبعادها عن التطبيق، حيث اعتبر أنه يمكن حملها على المجاز لا الحقيقة؛ بمعنى آية أخرى هي: ﴿يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله﴾ الزمر/ 56، خلافاً لغيرهما من الآيات التي تتعلق بالصفات الإلهية المعروفة، وقد جاء كلا الحالين من التوظيف والاستبعاد في كتابه (مفاتيح الغيب، قارن: ص 83 و95).

³ المجادلة/ 22.

⁴ مفاتيح الغيب، ص95-96.

⁵ المصدر السابق، ص93.

ذلك المعنى بها للنفس في هذه النشأة، فلفظ الميزان مثلاً موضوع لما يوزن به الشيء مطلقاً. فهو أمر مطلق يشمل المحسوس منه والمتخيل والمعقول، فذلك المعنى الشامل روح معناه وملاكه من ان يشترط فيه تخصيصه بهيئة مخصوصة، فكل ما يقاس به الشيء بأي خصوصية كانت، حسية أو عقلية، يتحقق فيه الميزان ويصدق عليه معنى لفظه، فالمسطرة والشاقول والكونيا والاسطرلاب والذراع، وعلم النحو وعلم العروض وعلم المنطق وجوهر العقل، كلها مقاييس وموازين توزن بها الأشياء، إلا ان لكل شيء ميزاناً يناسبه ويجانسه، فالمسطرة ميزان، والخطوط المستقيمة، والشاقول.. والمنطق ميزان الفكر يعرف به صحيحه عن فاسده، والعقل ميزان الكل إن كان كاملاً، فالكامل العارف مشاهدته من الأمر الذي له كفتان وعمود ولسان، وهكذا حاله في كل ما يسمع ويراه، فإنه ينتقل فحواه ويسافر من ظاهره وصورته إلى روح معناه، من دنياه إلى أخراه¹. وبالتالي فعندما نسمع قوله تعالى: (وزنوا بالقسطاس المستقيم)²؛ ندرك ان لهذا الوزن مراتب معرفية، تبدأ من الوزن المعرفي للحق تعالى ثم ملائكته فرسله وهكذا.

وتبعاً للغزالي ومن بعده صدر المتألهين، فإن هذا الوزن المشار إليه في النص القرآني الأنف الذكر هو عبارة عن برهان معرفة الله وصفاته وأفعاله وملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته، وهو يفيدنا بأن نتعلم به كيفية الوزن من الأنبياء (ع) كما تعلموا هم من الملائكة، فالله هو المعلم الأول، والمعلم الثاني جبريل، وثالث المعلمين هو الرسول (ص)³.

وما يستفاد منه في الاطروحة الجديدة، هو ان الوزن المعرفي يأتي من الحق ثم ينتزل في المراتب الوجودية واحدة بعد الأخرى. لذلك فإن هذه الموازين مذكورة على لسان الحق في قرآنه المجيد، وقد استخلصها الغزالي في كتابه (القسطاس المستقيم) وأحصاها بخمسة موازين تمثل خمسة أشكال للقياس⁴، ثم اتبعه في ذلك صدر المتألهين في عدد من كتبه⁵.

وإذا كان للميزان هذه السعة من المعنى حسب ما تمدنا به نظرية المشاكلة، فإن ما يقوم به من تقدير للوجودات الممكنة كي يتخذ كل منها قدره الوجودي المعلوم، هو ذلك الذي يسمى في الفكر الديني بالقضاء والقدر.

وبعبارة ثانية، ان ما يُعرف لدى القبلات الوجودية بسلسلة النزول بحسب منطق السخية والمشاكلات، هو ذاته الذي يُطلق عليه القضاء والقدر مثلما جاء في قوله

¹ المصدر نفسه، ص92. ولاحظ أيضاً: عرشيه، ص271-272. والأسفار، ج9، ص299. وتفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج5، ص139-140.

² الشعراء/ 182.

³ الغزالي: القسطاس المستقيم، ضمن مجموعة رسائل الامام الغزالي (3)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1414هـ - 1994م، ص6. وأسرار الآيات، ص208.

⁴ الغزالي: القسطاس المستقيم، مصدر سابق، ص8-9. كذلك: المصنفون به على غير اهله، ضمن مجموعة رسائل الامام الغزالي (4)، ص109-110.

⁵ أسرار الآيات، ص208-210. والأسفار، ج9، ص300-301.

تعالى: ﴿وما ننزله إلا بقدر معلوم﴾، حيث ان الآية بصدد العنوان المشار إليه كما أفادنا بذلك صدر المتألهين. فالقضاء بحسب هذا التنزيل هو وجود جميع الموجودات في العالم العقلي؛ مجتمعة بعد وجودها المجمل في العناية الإلهية ومحلها القلم. أما القدر فهو وجودها في كتاب المحو والإثبات وفي المواد الخارجية الجارية بسواد مواد الهبولى الظلماني.

وقد إعتبر صدر المتألهين ان ما جاء في التنزيل ﴿وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو﴾¹؛ هو اشارة إلى وجود جميع الموجودات على النحو البسيط في العناية الإلهية، وان ما جاء في قوله: ﴿وان من شيء إلا عندنا خزائنه﴾، اشارة إلى وجودها في الخزائن العقلية على سبيل الانحفاظ دائماً، وقوله ﴿وما ننزله إلا بقدر معلوم﴾²، هو اشارة إلى المرتبتين الأخيرتين القدريتين «فالمتنزل هو القدر الخارجي، لكونه آخر التنزلات، والمقتدر المعلوم هو القدر العلمي، وهو سبب للقدر الخارجي، كما دلت عليه باء السببية. فالجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين، والجواهر الجسمانية وما معها موجودة فيها مرتين»³. مما يعني ان ما ورد من مفاهيم علوية إلهية كالنور والقلم واللوح والكرسي والعرش وغيرها، كلها تنزل بقدر معلوم تبعاً للميزان الذي ترتسم فيه صورة ما نطلق عليه القضاء والقدر.

وبحسب صدر المتألهين، فإن معظم آيات القرآن هي أمثال تُضرب للناس لتشير إلى ما تتضمنه نظرية المشاكلة من دلالات تتعلق بما لظاهر النص من اعتبارات ترتبط بمراتب الوجود المتعددة والمتكاملة، على نحو ما مرّ من نماذج، مثل الميزان والقلم والاصبع وسواها من التعابير التي تحمل دلالات ظاهرية وباطنية في آنٍ واحد⁴.

وهذا الفهم ينسجم مع ما يُقرّه صدر الحكماء من أن تلك الأمثال ليست مجرد صور بلاغية، بل إشارات وجودية تكشف عن سخرية بين العوالم، وتدعو العاقل إلى التفكير في عمق المعنى لا الوقوف عند ظاهره. ولذلك نجده يستشهد بآيات مثل قوله تعالى: ﴿وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون﴾⁵، وقوله: ﴿ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون﴾⁶، ليؤكد أن باب التأويل مفتوح لمن وعى سخرية المعاني بين الظاهر والباطن.

مع ما يلاحظ ان آيات ضرب الأمثال قد وُظفت للدلالة على كلتا النظريتين: التمثيل والمشاكلة. فقد وُظفتها الأولى لتدل بها على ضرورة الأخذ بالباطن وترك الظاهر كلية، باعتبار أن الأخير لا يمثل عندها سوى رمز يوحي إلى حقيقة مضمرة إليها، أو المثال الذي يخفي حقيقة ما بباطنه. فالظاهر - إذاً - عبارة عن همزة وصل

1 الانعام/ 59.

2 الحجر/ 21.

3 أسرار الآيات، ص 49.

4 مفاتيح الغيب، ص 96.

5 الحشر/ 21.

6 الزمر/ 27.

تربط المثال بممثوله والرمز بمرموزه، دون أن تكون له دلالة قائمة بذاته. ومن ثم فإن إهمال الظاهر لصالح الباطن يصبح ضرورة منهجية وفقاً لهذا التصور.

أما نظرية المشاكلة فقد وظفت هذه الآيات استناداً إلى ظاهر ألفاظ النص وبيانه، لكن مع الأخذ بعين الاعتبار ما لدى هذا الظاهر من ألفاظ لها معان متعددة ومتشاكلة يصح من خلالها اقرار الحقائق العليا من غير تأويل. فيكون الظاهر هو اللفظ المشترك العام الذي يحمل نظائر المعنى وأمثالها؛ على ما فيها من تفاوت في القوة والكمال. أما الحقيقة المرادة من هذا الظاهر فهي تلك الأمثال الباطنة التي تُنتزع من ذلك الظاهر العام. فسواء استُخدمت الأمثال بحسب ما يبدو عليها من معنى حسي، أو معنى آخر صوري مجرد عن الحس الطبيعي، فإن كل ذلك يعتبر من النظائر والأمثال التي تتفاوت فيما بينها بحسب المشاكلة. لذلك فإن أخذ المعنى الظاهر بحسب ما عليه الحقيقة الباطنة من المعاني الصورية المجردة لا يعد من التأويل بشيء.

وعلى حد قول صدر المتألهين: ليس الغرض من حقيقة التمثيل الذي جاءت به نصوص القرآن مجرد التأثير والوقع في النفس، بل بيان حقيقة الأمر وملاكه وروحه. ففي قوله تعالى: ﴿مِثْلَهُمْ كَمِثْلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظِلْمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾¹، ان الألفاظ المذكورة في الآية كالنار والاستيقاد والاضاءة والنور والظلمات وغيرها؛ كلها محمولة على الحقيقة ومشهودة بنظر البصيرة، فهي حقيقة أحوالهم الباطنة. أما تلك التي هم عليها من الأحوال والأفعال الظاهرة؛ فهي مثال لتلك الأحوال الباطنة، تبعاً للمشاكلة والمسانخة. إذ ما في الدنيا هي مثالات لما في الآخرة، ولما كانت المماثلة من الجانبين، فإنه يجوز استعمالها في كل من الطرفين، فالمثل في أصل الكلام هو بمعنى المثل، وهو النظير².

هكذا تُتيح نظرية المشاكلة إمكان التوفيق بين أفقي العقل والذوق؛ فبقدر ما تُرضي الفيلسوف وتنسجم مع منطق الوجودي، فإنها تُرضي العارف وتخطب كشفه وشهوده. ووفقاً لهذا التصور، تصبح الحقائق على ثلاثة مستويات متكاملة: فلسفية، وعرفانية، ودينية، كما أدان لها صدر المتألهين.

يبقى أن لهذه النظرية قرباً من النزعة الافلوطينية، وتستمد مبرراتها الوجودية من منطق السنخية. فوفقاً لهذا المولد يتحتم ان تكون عوالم الوجود متشاكلة؛ وذلك بحمل الأشرف منها جميع المعاني الموجودة في الأخس على وجه أطف وأكمل. فكل ما في العالم السفلي انما يتبع العالم العلوي على صورة المثال والظل بحسب ما يسانخه، أو يشاكله ويواطئه.

وبعبارة أخرى، ما من شيء نراه ونتحسس به في عالمنا الكوني إلا وله وجود آخر أليق في العالم العلوي، وبالتالي في الذات الإلهية. ووفقاً لما أشار إليه صدر

¹ البقرة/ 17.

² تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج3، ص19.

المتألهين، فإن الذات الإلهية لا تخلو من أرض، ولا سماء، ولا بر، ولا بحر، ولا عرش، ولا فرش.. إذ ما من شيء في العالم إلا وله في الله أصله، وما من شيء يظهر إلا وله في الحضرة الإلهية صورة تشاكله؛ بدونها لا يظهر أي شيء إطلاقاً. فحقيقة المعلول تنبعث من ذات العلة، فيكون كل ما في الكون عبارة عن ظل لما في العالم العقلي، وكل صورة معقولة هي على مثال ما في الحضرة الإلهية¹. كذلك كل شيء يخلقه الله تعالى إنما له نظير في الآخرة، وله نظير أيضاً في عالم الأسماء والصفات².

وقد سبق في (نظم التراث) أن وقفنا على الأثر العميق لهذه الفكرة في ترسيخ رؤية كونية تُسبغ على الوجود طابعاً جسمانياً في هيئته ومظاهره، حتى فيما يتعلق بالذات الإلهية، حيث لم تُستثنى من هذا التصور، ووصفت بأنها جسم لا كالأجسام؛ أي أنها تتسامى على سائر الأجسام رتبةً وكمالاً، مع بقائها ضمن أفق التشخيص الجسمي للوجود. وبالتالي فكل ما يذكره النص من الأمور الشهودية والغيبية، كالشمس والقمر والليل والنهار، والعرش والكرسي واللوح، والجنة وما فيها من حور وقصور وأنهار وأشجار، وكذا النار وما فيها من مهل وحميم وزقوم وتصلية جحيم، فإنها جميعاً تؤخذ على حقائقها ومعانيها من دون تأويل، ذلك لأن الله ما خلق شيئاً في عالم الصورة إلا وله نظير في عالم المعنى، وما خلق شيئاً في عالم المعنى أو الآخرة إلا وله حقيقة في عالم الحق، وما خلق شيئاً في العالمين إلا وله مثال وانموذج في عالم الإنسان³.

مقارنة بين نظرية التمثيل والمشكلة

لا شك انه سواء أخذنا بنظرية التمثيل أو بنظرية المشكلة، فلا فرق في أنهما منبعثان - معاً - عن نفس الشائبة التقليدية من منطق التوليد الوجودي. فبالرغم من الاختلاف البين بينهما، واقتراق إحداها عن الأخرى في المسلك والاتجاه، إلا ان من الممكن إدراك الجامع المشترك الذي يجمعهما، فهما يشتركان معاً في ذات المرجعية المعول عليها في الفهم والتفسير والتوليد، وهي مرجعية منطق التوليد الوجودي المتمثل في السنخية.

وكمقارنة بين النظريتين، تعمل نظرية التمثيل على جعل العينة الدينية ظلاً للرؤية الفلسفية وحكاية رمزية عنها، وذلك ان الأولى تعبّر عن الثانية بالمثالات والرموز المجازية. أما نظرية المشكلة، فهي وان كانت تقر مثل هذه السنخية، إلا انها تعول على الحقيقة اللفظية من دون مجاز، إذ تعد العينة الدينية والوجود الخارجي الموضوعي كلاهما من سنخ الوجود العقلي تبعاً للقبليات الوجودية، وبذلك تصبح

¹ الأسفار، ج6، ص272. والشواهد الربوبية، ص41-42. ومفاتيح الغيب، ص87-88.

² مفاتيح الغيب، ص87. وتفسير صدر المتألهين، ج4، ص166.

³ تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج8، ص45.

الحقيقة الدينية مفضية إلى نفس الدلالة التي تكنها الحكمة العقلية بلا تعارض ولا تضاد. وبالتالي فثمة ثلاثة كتب بعضها من سنخ البعض الآخر، فثمة كتاب تدويني وآخر تكويني وثالث عقلي. واستناداً لهذه الكتب المعتبرة يمكن ان نميز بين الاتجاهين الأنفي الذكر كالتالي:

أولاً:

لا تختلف نظرية التمثيل عن نظرية المشكلة في جعل الكتاب التكويني على سنخ الكتاب العقلي. لكن الأمر مع الكتاب التدويني شيء مختلف، فرغم انها تعتبره محاكياً للكتاب العقلي في الشبه والظلية، إلا انها لا تعترف له بحمل الحقائق، بل تعده مصدر التشبيهات والرموز المجازية الدالة على حقائق غيرها.

في حين إن نظرية المشكلة تجعل من تلك الكتب حقائق بعضها مستنسخ من البعض الآخر. وعليه فبحسب هذه النظرية يزول الحاجز الذي وضعه الاتجاه الأول أمام مفردات الموضوع الدينية، فأصبح كل من العينتتين الدينية والوجودية ذا دلالة على واقع الأمر كما هو. إذ كل ما تقوله العينة الدينية يعتبر عين الحقيقة بلا منافاة ولا مجافاة مع الحقائق الأخرى التي تشاكلها وتتطابق معها تبعاً لمنطق السخية. ومن ثم تصبح كل من الشريعة والفلسفة والعرفان مصادر ثلاث للحقيقة، بعضها يؤكد البعض الآخر من دون تأويل ولا تعارض.

فمثلاً كان الفلاسفة مضطرين لتأويل الصفات الإلهية التشبيهية، كصفتي السمع والبصر، كالذي ورد في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾¹، فإعتبروا ذلك مما يعود إلى العلم الصوري تبعاً لنظرية التمثيل. فابن سينا - على سبيل المثال - فسّر سماعه وبصره بأنه عالم بالمسموعات وعالم بالمبصرات، وكونه خبيراً انه عالم ببواطن الأشياء، وكونه شهيداً انه عالم بظواهر الأشياء، وكونه محصياً انه عالم بالمعدودات، وكونه لطيفاً انه عالم بدقائق الأشياء. وفي جميع الأحوال يظل علمه واحداً لا يتعدد وإن اختلفت أسماؤه². من جهته، رأى ابن رشد ان علة تأويل الفلاسفة للسمع والبصر إلى العلم؛ هي كي لا يلزم عن وصفه بهما ان يكون ذا نفس، وإعتبر ان الله وصف نفسه بهما لينبّه على ان لا يفوته نوع من أنواع العلوم والمعارف³.

في حين بحسب نظرية المشكلة، فإن تلك الصفات تؤخذ على معانيها الحقيقية، ومن ذلك ان صدر المتألهين خالف من سبقه من الفلاسفة المشائين ومن على شاكلتهم، كالفارابي والطوسي وابن رشد وغيرهم، إذ إعتبر ان الله سمعاً وبصراً هما غير العلم، حيث انهما عبارة عن شهود المسموعات والمبصرات، فهذا الشهود هو السمع والبصر.

¹ الحج/61.

² ابن سينا: رسالة العرشية، ضمن رسائل ابن سينا، مصدر سابق، ص251.

³ تهافت التهافت، ص454.

وهو الرأي الذي يتوسط بين المأولين لصفتي السمع والبصر إلى العلم، كالذي عليه المشاؤون، وأولئك الذين عكسوا القضية فأولوا العلم إلى البصر، كما هو الحال مع السهروردي. فملا صدرا يثبت الأمرين معاً¹، وهو ما يتفق مع نظرية المشاكلة.

وعليه انه إذا كان من مقتضيات نظرية التمثيل رفض ظاهر النص والأخذ بالباطن من خلال التأويل؛ فإن الأمر مع نظرية المشاكلة مختلف، إذ لا يوجد فصل بين الظاهر والباطن، فالمثال عندها عين الممثل ظاهراً وباطناً. في حين بحسب النظرية الأولى فإن المثال غير الممثل ظاهراً وباطناً على حد سواء.

ثانياً:

كذلك انه إذا كانت نظرية التمثيل تعتبر العينة الدينية اقناعية خطابية جاءت لتراعي مدارك الجمهور وأذهان النفوس الضعيفة، فإن الأمر مع نظرية المشاكلة مختلف، إذ لا يوجد مجاز ولا خداع ولا تضليل كالذي تفضي إليه النظرية الأولى، خاصة انها بحسب رؤية صدر المتألهين تبعث على تضليل الأتقياء والصالحين وترميهم في عذاب الجحيم، كما عرفنا من قبل. الأمر الذي يلزم عندها ان يكون ظاهر النص وباطنه يعبران عن حقيقة واحدة.

لكن هذه الحقيقة الواحدة، كما يمكن ان تكون حسية طبيعية، فإنها تكون إلهية أو عقلية أو مثالية غير طبيعية. وإذا كان أصحاب نظرية التمثيل لا يفهمون من المعنى الظاهر غير تلك الدلالة الحسية الطبيعية، فإن غيرهم من أصحاب نظرية المشاكلة يعتبرون هذا المعنى ينطبق أيضاً على ما هو أعمق من تلك الدلالة. فثمة دلالة عقلية ومثالية وإلهية هي أعمق من الدلالة الحسية، رغم أن جميع الدلالات تعبر عن ظاهر النص بمعناه العام غير القابل للتحديد من حيث الأصل. أي ان الظاهر - من حيث الدلالة الأصلية - لا يكشف إلا عن ذلك الذي يعبر عن روح المعنى المشترك، وهو المعنى المجمل الذي لا يتحدد بأي من تلك الدلالات.

وبالتالي كان لزاماً على نظرية التمثيل ان تقوم بتأويل الظاهر طالما أنها تتوقف عند دلالاته الحسية الخاصة؛ من دون التعويل على المعنى المشترك غير المتقيد بحس وعقل وخيال أو مثال.

في حين بحسب نظرية المشاكلة، ان كلاً من هذه المعاني يمكن ان يعبر عن هذا الظاهر، أما تعيين حقيقة الأخير فذلك يعتمد على الباطن. فالباطن يعين الظاهر دون ان يلغيه.

والفارق بينهما، بحسب نظرية المشاكلة، هو رغم ان الظاهر يمثل المعنى الحقيقي للممثل، إلا انه لا يعبر عنه تعبيره التام غير المنقوص، أو انه لا يكشف عن هويته الوجودية، بل يظل محتفظاً بروح ماهيته العامة أو الأصلية، ويبقى ان تعيين طبيعة

¹ الأسفار، ج6، ص422-423.

هذا الظاهر والكشف عن هويته الوجودية انما يتم بحسب ما عليه الباطن. وبالتالي كان الظاهر قنطرة للعبور إلى الباطن، وكان الباطن هو الذي يعطي الحقيقة بتمامها وتفصيلها، أو انه هو الذي يحدد مكانة الحقيقة من حيث الوجود، مثلما ان الظاهر يحددها بحسب الماهية.

وبعبارة أخرى، إن الظاهر يحدد الحقيقة كما هي بصرف النظر عن طبيعة وجودها الخارجي، فهو بالتالي كاشف عن الحقيقة المعرفية، وان الباطن يتولى الكشف عن الحقيقة الوجودية.

فالحقيقة في الظاهر هي حقيقة إبستمية، وفي الباطن حقيقة انطولوجية، وان كلا الحقيقتين متطابقتان تطابق الماهية والوجود، وان الاختلاف بينهما هو اختلاف التعيين؛ كاختلاف التصور والتصديق بحسب التقسيم المنطقي، إذ طبيعة الظاهر لا تعين ما عليه حقيقة الوجود الخارجي، وان الباطن هو الذي يعمل على تعيين هذه الحقيقة، وان العلاقة بين الظاهر والباطن تظل خاضعة تحت فعل ما يُعرف لدى العرفاء بمبدأ الاعتبار، أو العبور من الظاهر إلى الباطن لوجود المناسبة المشتركة بينهما، كالذي تفرضه القبلات الوجودية بحسب منطق السخية.

ثالثاً:

أيضاً، إنه إذا كانت نظرية التمثيل قد اضطرت إلى نفي صفات اليقين والبرهان والحقيقة عن العينة الدينية، وإعتبرتها اقناعية غرضها مخاطبة العوام، فإن نظرية المشكلة لم تضطر إلى ذلك، بل على العكس انها رأت تطابقاً بين مضامين العينتين الوجودية والدينية من دون اختلاف، وهو الأمر الذي أكد عليه صدر المتألهين بقوله: «حاشا الشريعة الحق الإلهية البيضاء ان تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة»¹.

فهما بنظر صدر الحكماء عبارة عن حقيقتين متحابتين ومتراضيتين من دون تخاصم، حيث يعبران عن حقيقة واحدة. ومن ثم تصبح الحقائق المعرفية لدى هذا الفيلسوف التوفيقي ثلاث: فلسفية وعرفانية ودينية.

فهذه هي وجهة النظر التي جاءت على غرار ما ذهب إليه ابن رشد، حين تحدّث عن أخوة الشريعة للحكمة وصحبتهم بالحكم الميل الغريزي والانسجام الطبيعي. فكل منهما كان ينزع نحو التقرب من الحقيقتين الوجودية والدينية. غير أن هذا النزوع التوفيقي، وإن بدا في ظاهره مُنسجماً، إلا أنه كثيراً ما انتهى إلى التلّفيق، كما سنرى لاحقاً.

¹ الأسفار، ج 8، ص 303.

2- المبنى العرفاني

يُعدّ ابن عربي أبرز من يمثل نظرية المعاينة وسط العرفاء. والتعرف على طريقته يعود بنا إلى التذكير بطبيعة الاختلاف الذي ساد بين الفلاسفة والعرفاء حول فهم التنزل الحاصل في الوجود.

فقد اعتمدت الطريقة الفلسفية، في تصوير علاقة المبدأ الحق بغيره من المراتب الوجودية، على ضرب أمثلة حسية، كما سبق ذكرها، من قبيل تنزلات نور الشمس وضعفه شيئاً فشيئاً عند اصطدامه بالحواجز، كالقمر والمرآة والجدار ونحوها. فرغم أن حقيقة النور واحدة إلا أن لها مراتب مختلفة من الشدة والضعف، وكذا هو الحال في علاقة المبدأ الأول بسائر الموجودات، إذ تشترك جميعها في حقيقة واحدة، لكنها تتفاوت بحسب مراتبها. وهذا الاشتراك هو ما أكدت عليه نظرية المشاكلة، فرأت أن ما ينطق به النص من ألفاظ؛ له حقيقة واحدة ذات دلالات متعددة ومتفاوتة، على غرار مراتب الوجود المتغايرة رغم وحدتها الجوهرية. فوحدة الدلالة في ظاهر النص مستمدة من وحدة الحقيقة الوجودية، كما أن تعدد مراتب الدلالة وكيفيةها مستمد من تعدد مراتب الوجود واختلاف تجلياته. وبالتالي فإن ظاهر النص وألفاظه قد صيغت على شاكلة ما عليه الوجود الخارجي من مراتب ومشاكلات، بما يتسق تماماً مع منطق السنخية.

أما الطريقة العرفانية فشأنها مختلف، فهي تعتبر العلاقة بين المبدأ الحق وتنزلاته الوجودية ليست علاقة غيرية كما تفعل الطريقة الفلسفية، رغم تقارب النظريتين، إذ لا تعترف بوجود آخر غير الحق، وإن علاقته بما يطلق عليه «الغير» هي نسب اعتبارية وتقيدات تعينية تفرضها قوالب الأعيان الثابتة أو الماهيات التي هي من حيث ذاتها ليست موجودة ولا شمت رائحة الوجود.

فالحقيقة هنا واحدة، أما التعدد فيأتي بحسب التعينات واختلاف القوالب أو الماهيات، مثلما يتضح في علاقة النور الملقى على زجاجات مختلفة الألوان، فلو لا النور ما ظهر منها شيء، وإن اختلاف ألوانها نابع من طبائعها الذاتية، لكنها تظل معدومة لا تظهر إلا بالنور.

كما ثمة وجه آخر، حيث تتبدّى الأشياء بالحق، فيما يحتجب الأخير عنها، مع أن حقيقة الوجود هو ذاته لا غير. فالظاهر هو الخلق، والباطن هو الحق، مثلما يتضح في علاقة الفحم المجاور للنار، حيث يكتسب صفاتها عند المجاورة، وكذا هو الحال في تنور الخلق بنور الحق وحمل صفاته. وبالتالي فما من شيء يظهر إلا وهو يحمل صفات الحق، فيكون بهذا الاعتبار حقاً متعيناً ومقيداً بقيده الخاص.

كذلك ثمة وجه ثالث، حيث يكون فيه الحق هو الظاهر في الأعيان، وهو ذاته الذي أخفاها، مثلما يتضح في ظهور الصورة الواحدة في المرايا المتعددة المختلفة، حيث

الصورة واحدة مع انها تتكرر في المظاهر طبقاً لاختلاف المرايا، وكذا ان الوجود واحد لكنه يتعين بتعينات مختلفة تبعاً للقابليات.

وسواء استندت الطريقة العرفانية إلى النسق الذي تمثله صورة النور في الزجاجات الملونة، أو إلى الفحم المجاور للنار، أو الصورة المنعكسة في المرايا المختلفة؛ فإن جوهر المعنى لا يختلف، إذ تتفق جميع الحالات على أن للحق مظاهر وتعينات كلها تشي بحقيقة وجودية واحدة تتجلى بحسب قابليات تلك الأعيان واستعداداتها، من غير زيادة ولا نقصان. فلسان حال الأعيان طلب الظهور، ولسان حال الحق فيض الوجود، وما بين الطلب والفيض تقوم العلاقة التي تنتظم بها مراتب الوجود، وتتشكل بها الكثرة في عين الوحدة.

وقد انعكس هذا التصور على فهم النص وطبيعة التعامل مع الظاهر تبعاً لما أطلقنا عليه المعايينة. إذ تصبح ألفاظ النص حاكية لكل ما تصفه من الوجود وتعيناته ومراتبه وشؤونه الذاتية وأسمائه وصفاته، سواء كانت حسية أو تجريدية، وسواء كانت تشبيهية أو تنزيهية، حيث الوجود يسع الكل، فهو المطلق الذي يتعين بالتعينات بلا حصر ولا حدود، وهو المشهود في كل مشهود، كما انه الغيب بحسب الذات المقدسة وأسمائها ولوازمها من الأعيان الثابتة.

فهذا هو الوجود، وذلك هو النص الذي يحاكيه في جميع مراتبه وتعيناته؛ محاكاة عينية متطابقة، من غير تحريف ولا مجاز.

هكذا فإنه إذا كان الفلاسفة يعولون على المراتب الوجودية المتنزلة من دون أن تمثل المبدأ الحق ذاته، والتي تأسست عليها نظرية المشاكلة للفهم والتفسير الديني، فإنه في المقابل إعتبر العرفاء ان هذه التنزلات التي تحدث عنها الفلاسفة ما هي إلا تنزلات الحق ذاته؛ استناداً إلى وحدة الوجود الشخصية، حيث تظهر بألوان وأشكال مختلفة بحسب ما عليه الأعيان الثابتة من جهة، وبحسب ما عليه الحق الظاهر فيها من جهة ثانية.

فالمعايينة هي العين الظاهرة للوجود للحق، كما انها عين الأشياء من حيث ماهياتها وأعيانها الثابتة، فليس في الوجود غير هذه العين الواحدة التي تطوي في ثناياها تلك الأعيان.

ومع أننا لا نجد تنظيراً صريحاً لهذه النظرية في كتابات العرفاء، خلافاً لما رأيناه في نظرية المشاكلة التي وضع لها الغزالي أسسها وتابعها من بعده صدر المتألهين، لكننا مع ذلك نصادف عدداً كبيراً من الشواهد التطبيقية الدالة عليها، لا سيما لدى محيي الدين بن عربي. مع الأخذ بعين الاعتبار، انه سواء بخصوص الغزالي وصدر المتألهين، أو ابن عربي وسائر العرفاء، فإن كلا الفريقين لم يلتزموا بحدود الانضباط الذي تفرضه هاتان النظريتان، إذ انفتحت لديهم آفاق متعددة من التفسير التي يغلب عليها الطابع اللامنضبط، كما سنبين لاحقاً.

أيضاً يلاحظ أن صدر المتألهين قد لجأ - في بعض المواضع - إلى طريقة المعاينة على نحو ما دلّ عليه ابن عربي، شأنه في ذلك شأن غيره من الفلاسفة عندما انزلوا في بعض الأحيان نحو مذهب وحدة الوجود العرفانية.

وبحسب نظرية المعاينة، فإن للنص مرجعيته المعرفية الموثوقة، إذ يُعبّر عمّا عليه الوجود تعبيراً مطابقاً لا لبس فيه. فما يُظهره من صفات حسية في مقام الإله، إنما يُقصد به هذا الظاهر الحسي بعينه، وكذا الحال فيما يطرحه من نفي إنما يعني هذا النفي، ومثله عندما يجمع بين المتضادين فإنه يعني هذا التضاد. فكل ذلك يجري على وجه الحقيقة، لا المجاز.

فالنص تبعاً لهذه النظرية، يحاكي الوجود كما هو، من غير زيادة ولا نقصان، محاكاةً عينية تُطابق بين اللفظ ودلالته، وبين الوجود ومراتبه. فكل لفظ يحمل دلالاته الحرفية الخاصة، ويعبر بواسطتها عن حقيقة وجودية بعينها، سواء أكانت حسية أم غير حسية.

وثمة الكثير من الشواهد التي توضح هذا النمط من الفهم القائم على الجمع بين الظاهر والقبليات الوجودية، لا سيما في الإشارات المرتبطة بوحدة الوجود والأعيان الثابتة. ومن أبرز هذه الشواهد ما أورده ابن عربي في (الفتوحات المكية) في تفسيره لقوله تعالى: ﴿يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله﴾¹، إذ اعتبر الفقراء هم الذين يفتقرون إلى صور الأسباب التي هي عين الله، أو انه المتجلي فيها. فهم - إذاً - يفتقرون إلى الله في كل شيء، وليس إلى غيره؛ حيث لا وجود للغير، طالما أن الله ظاهر في كل شيء². أو بتعبير آخر: ما دام الناس يفتقرون إلى صور الأسباب، ومنها الأسباب الطبيعية، وكذا ما دام النص القرآني صريح بأن الناس يفتقرون إلى الله، فعليه تكون النتيجة أن الناس في كل ما يفتقرون إليه هو مسمى الله ذاته.

كذلك إعتبر ابن عربي في (فصوص الحكم) أن معنى قوله تعالى: ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾³ يدل على أن الرمية إنما وقعت من الله بصورته المحمدية. فهذه الصورة هي عين الله في أحد تجلياته⁴. وهذا الاستظهار يُثبت الرمية لكل من النبي والله، كما هو ظاهر في النص. لكن حيث أن صاحب الرمية حسيّاً هو النبي لا غير، لذا فأمامنا ثلاثة فروض لتفسير المعنى:

أولها: أن تُنسب الرمية إليهما معاً على سبيل التفكيك والاستقلال، كأن يكون الرامي من حيث الحس هو النبي، ومن حيث الغيب غيره أو الله. وثانيها: أن تُنسب الرمية إلى أحدهما دون الآخر، فإما أن يكون الحس صادقاً فتعود الرمية إلى النبي

¹ فاطر/ 15.

² الفتوحات المكية، ج2، ص495.

³ الأنفال/ 17.

⁴ شرح الفصوص، ص602. والفصوص والتعليقات عليه، ج1، الفصل الثاني والعشرين، ج1، ص185. كما لاحظ: كشف الغايات، ص354.

فقط، أو يكون كاذباً فتعود إلى الله وحده. أما الفرض الثالث: وهو الذي تؤيده القبلات العرفانية، فينص على أن الرمية وقعت من الله بواسطة النبي من غير تفكيك بين الظاهر والباطن، بل على وجه التوحيد، بحيث يُنظر إلى الفعل بوصفه تجلياً إلهياً في الصورة المحمدية. وبهذا، فإن الله هو الرامي في عين محمد، وذلك وفقاً لمنطق وحدة الوجود الشخصية.

ولا يختلف الأمر مع نصوص قرآنية أخرى تُظهر تداخلاً بين علاقة النبي وعلاقته بالله، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾¹، وقوله: ﴿مَنْ يَطْعِ الرُّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾²، حيث المال واحد وهو أن الله متعين في الصورة المحمدية، حيث تؤول العلاقة بالنبي إلى علاقة بالله ذاته.

ومن هذا المنطلق أصبح من الميسور أن يُستظهر المعنى الحرفي للحديث النبوي القائل: «مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ»³، حيث تكون رؤية النبي هي عين رؤية الله. فالله متعين في الصورة المحمدية، كما هو متعين في غيرها من الصور. فمحمد هو عين الله في أحد تجلياته، فمن رآه فقد رأى الحق.

مع أن هذا الحديث قد وجد تفسيراً آخر بحسب نظرية المشاكلة بعيداً عن وحدة الوجود الشخصية لابن عربي، وذلك تبعاً لمشاكلات الوجود، كالذي فعله صدر المتألهين ومن قبله الغزالي. والمعنى بحسب هذا التفسير هو أن النبي (ص) يعتبر مظهراً من مظاهر الذات الإلهية ومثالها الأعظم، لذلك من رآه فقد رأى الحق استناداً لهذا النوع من المشاكلة، فمثله كمثل الذي يرى الصورة في المرآة ويظنها حقيقة الشخص لا صورته. ويصدق الشيء نفسه حول ما ذكرنا من النصوص القرآنية⁴.

ويصل ابن عربي في (الفتوحات المكية) إلى النتيجة ذاتها من خلال ما يستعرضه من قضية البدل. ففي الصنعة العربية ثمة ما يطلق عليه بدل الاشتمال، مثل أن تقول: أعجبنى الجارية حسنهما، وأعجبنى زيد علمه، حيث أن الحسن بدل من الجارية، والعلم بدل من زيد. كما هناك بدل الشيء من الشيء وهما لعين واحدة، مثل أن تقول: رأيت أخاك زيدا، فزيد أخوك وأخوك زيد. ومنه يفهم بدل الشيء من الشيء، وقد يكون هذا البدل بصورة التبويض، كما في الآية (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) المشار إليها سلفاً، أي بدل البعض من الكل، مثلما يقال: أكلتُ الرغيف ثلثيه. والمعنى واضح من حيث أن الحق لا يتجلى في تلك الصورة المحمدية في رميها فحسب، بل له الإطلاق.

¹ الفتح/10.

² النساء/80.

³ صحيح البخاري، حديث 6595-6596. وصحيح مسلم، حديث 2267.

⁴ تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج4، ص427-428.

وعلى هذا النحو يُفهم قوله تعالى: ﴿تجري بأعيننا﴾¹، إذ إنَّ كلَّ مَنْ له تدبير في أمر السفينة - من المدير والمقدّم وغيرهما - هو حافظ لها، فهي تجري بأعينهم، وهم في حقيقتهم تجليات عين الحق. فالعين عينه، والحافظ هو، وما ثمَّ إلا هؤلاء الذين يقومون بحفظ السفينة. فبهذا يكون الحق مجموع الخلق في الحفظ، والتدبير له، وإن تعددت مظاهره.

ويمكن التعبير عن الإستظهار السابق بصيغة من الاستدلال المنطقي المرتكز إلى الحس، إذ يُؤخذ بظاهر النص القرآني القائل بأن السفينة تجري ﴿بأعيننا﴾، لكن تفسير هذا الظاهر يستند إلى القبلية الوجودية المستتيرة بالحس. فالحس يخبرنا بأن جريان السفينة إنما يكون عبر القبطان ومَنْ على شاكلتهم من الأسباب الظاهرة التي تُهيئ لها سُبُل المسير، وحيث إن الحس لا يُنبئ إلا عن هذه الظواهر؛ لهذا كان مقتضى الباطن أن يُفهم بأن هؤلاء هم تجليات الحق في الوجود، وأنهم المقصودون بأعين الله.

ومن ذلك إستظهار قوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾²، حيث لا وجود لغيره أزلاً وأبداً، مثلما قيل: «الباقي باقي في الأزل والفاني فان لم يزل»³. وقريب من ذلك قوله تعالى: ﴿كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾⁴، حيث وجه الشيء هو حقيقته وذاته.

وعلى شاكلة ما سبق يمكن تفسير ما جاء في الحديث النبوي: «.. كنت سمعه وبصره»⁵، حيث إن الكل من عند الله ﴿قل كل من عند الله﴾⁶. ومثله ما جاء في الحديث القدسي: «جعلتُ فلم تطعمني، مرضتُ فلم تعدني، ظمئتُ فلم تسقني»⁷.

مقارنة بين نظرية المشاكلة والمعانية

لا شك أن نظرية المعانية تمتلك من القدرة ما يُمكنها من التمسك بظاهر النص في حديثه عن أعيان الوجود بأشكاله وعلاقاته المتنوعة، دون أن تُضطر إلى التأويل، وأن تفسيرها لهذا الظاهر يرتكز على باطنٍ تؤسسه القبلية الوجودية. فهي، بهذا المعنى، تتلقّى الظاهر بقبول تام، وتقرّ بأن ما تفهمه من النص إنما يتطابق مع دلالاته الحرفية من غير مخالفة ولا تحريف. وهي من هذه الزاوية تتفق مع نظرية المشاكلة،

¹ القمر/14.

² القصص/88.

³ نقد النقود، ص668.

⁴ الرحمن/26.

⁵ أصل الحديث القدسي هو: «لا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي به يسمع، وبصره الذي به يبصر، ولسانه الذي به يتكلم، ويده الذي به يبطش، ورجله الذي بها يمشي» (تفسير ابن عربي، ج1، ص20). وجاء في صيغة مقاربة وهي: «إن العبد إذا تقرب إلى الله بالنوافل أحبّه، فإذا أحبه كان سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به..» (الفتوحات المكية، ج2، ص186).

⁶ النساء/78. انظر: الفتوحات المكية، ج4، ص247.

⁷ الفتوحات المكية، ج1، ص503.

غير أنها تفترق عنها في أن هذه الأخيرة تنظر إلى الظاهر الحرفي بوصفه روحاً من المعنى العام المشارك، والذي من خلاله أمكنها تفسير الجوانب الإلهية والغيبية بعيداً عن الفهم الحسي. في حين أن نظرية المعاينة لا تحتاج إلى مثل هذا التحويل، إذ تعوّل على الفهم الحسي حتى في موارد ذكر الصفات الإلهية وعلاقاتها بالخلق، معتبرة أن ما يبدو في النص يطابق ما عليه الوجود بتعيناته المختلفة، لا يزيد ولا ينقص.

فالفهم لدى المشاكلة يقوم على الظاهر العام غير المتعين، بينما الفهم لدى المعاينة قائم على الظاهر المنزّل تنزيلاً بحسب ما عليه التعينات، ومنها التعين الحسي.

أو يمكن القول إن الفهم لدى كل منهما لا بد أن يختلف عن الآخر بحكم ما تحدده قبلياتهما، فإذا كان الظاهر عندهما يدور حول المعنى الحقيقي للنص، سواء كان عاماً كما لدى المشاكلة أو مشخصاً كما لدى المعاينة، فإن الباطن المتمثل في هذه القبليات مختلف.

فالباطن لدى نظرية المشاكلة يعبر عن مشاكلات المراتب الوجودية، بينما هو لدى المعاينة يعبر عن وحدة الوجود الشخصية والعلاقة بين الحق والأعيان الثابتة في الغالب. وانه إذا كانت نظرية المشاكلة منتزعة عن مشاكلات الوجود من جهة، وعن مشاكلات اللفظ الحرفي الظاهر من جهة ثانية، وبالتالي حقّ علينا أن نطلق عليها هذه التسمية، فإنه في المقابل تستند نظرية المعاينة إلى العينية الوجودية التي تفرزها نظرية وحدة الوجود الشخصية، سواء كانت هذه العينية تتمثل في عينية الحق في كل شيء، أو انها عينية الأعيان الثابتة، كما وتستند إلى حرفية اللفظ ذات العلاقة العينية المطابقة لما عليه الوجود، ومنه الوجود الحسي، الأمر الذي دعانا إلى أن نصك لها تلك التسمية.

ولإيضاح الاختلاف في طريقة التفسير بين النظريتين نعود إلى فكرة الصفات الإلهية المذكورة في عدد من النصوص القرآنية والنبوية، والتي هي موضع اتفاقهما من حيث انها دالة على الجمع بين هينتي التنزيه والتشبيه، ويمكن تلخيصها بقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾¹. فإذا كان التنزيه متفقاً عليه بين النظريتين، كالذي يبدو من المقطع الأول للآية، إلا أن التشبيه هو موضع الاختلاف بينهما.

فبحسب نظرية المشاكلة، أن المقصود بالتشبيه هو أن لله صفاته التشبيهية المذكورة لكنها مجردة بحسب تشاكلات الوجود ومراتبه، فإد الله وعينه هي ليست كهذه الأيدي والأعين الطبيعية، لكنها في الوقت ذاته غير منفية عنه، وإنما لها مرتبة وجودية ذات مكانة مقدسة، ومن خلالها تنزلت مراتب الأيدي والأعين ومنها تلك التي نشهدها في الحس. وكذا يمكن القول ذاته في سائر الصفات، ومنها السمع والبصر والمجيء والهرولة والضحك والتعجب وغير ذلك من الصفات المنصوص

¹ الشورى/ 11.

عليها في القرآن والحديث. وهذا ما ذهب إليه صدر المتألهين، حيث جمع بين التنزيه والتشبيه ليوافق من سبقه من الإشراقيين وبعض العرفاء كالغزالي، وإن استخدم لهذا الغرض أحياناً نصوص ابن عربي، حتى دون الإشارة إليه¹.

أما المقصود بالتشبيه في نظر ابن عربي وأتباعه، فهو يرتد بنا إلى أصل التصور العرفاني لوحدة الوجود الشخصية، وذلك من خلال مرآتي الحق والخلق. إذ تقوم العلاقة على ثلاثة محاور مترابطة: الحق، والأعيان الثابتة، والخلق. وهذه المحاور، وإن بدت متميزة، إلا أن بينها مسانحات ومرايا تعكس بعضها بعضاً، حيث يتضمن كل منها الآخر ويعبر عنه بشكل ما من الأشكال.

فالأعيان الثابتة هي صور الحق، وهي من هذه الناحية تمثل ذات الحق من غير اختلاف. كما أن الخلق يمثل الأعيان عند ظهورها وتجليها، فالخلق مُشاكل لما عليه الأعيان. كذلك أن الخلق لا يظهر إلا من حيث تجلي الحق، وبالتالي فالخلق يعبر عن صور تفاصيل الحق المتمثلة بالأعيان. فبالتجلي يكون الخلق حقاً، والخلق حقاً؛ كما في العلاقة الدائرة بين الحق والأعيان، حيث الحق هو الأعيان، والأعيان هي الحق.

وبحسب هذه التقابلات، فإن الحق عند التجلي قد اختفى في الخلق وأظهره، كالمرآة التي تظهر الصورة وتختفي بسببها، مع أن كل ما يظهر من صور الخلق فإنما هو الحق في تعييناته وشؤونه. وعادة ما يُستشهد على ذلك بالآية الكريمة: (كل يوم هو في شأن)².

أو كما قال ابن عربي أنه إذا كان الحق هو الظاهر، فالخلق مستور فيه، فإذا كان متجلياً في مرايا الأعيان لا يكون الظاهر إلا هو، والأعيان باقية في الغيب على حالها من العدم الخارجي، وبذلك يكون الخلق جميع أسماء الحق كالسمع والبصر وجميع نسبه وإدراكاته. أما إن كان الخلق هو الظاهر، فالحق مستور باطن فيه، كالصورة الظاهرة التي تستر المرأة، وبذلك فإن الحق يكون سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه³. وله في ذلك بيت من الشعر يقول فيه:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً بذاك الوجه فادّكروا

ووفقاً للقيصري، فإن بيت الشعر السابق يشير إلى أن الحق خلق حيث يظهر في المظاهر الخلقية ويختفي بها، مع أن المشهود غيباً وشهادة هو الحق الصرف لا غير، فالحق المنزه بهذا الاعتبار هو الخلق المشبه، أما كونه ليس خلقاً فهو أنه منزّه عن

¹ فمثلاً ثمة نص بهذا الصدد يوهم أنه لصدر المتألهين في حين أنه يعود إلى ابن عربي كما ذكره في (الفتوحات، ج2، ص116)، وهو قوله: «فالعامة في مقام التشبيه أبدأ. والعلاء في مقام التنزيه خاصة. فجمع الله لأهله وخاصته بين الطرفين، وشرفهم بالجمع بين المرتبتين، فمن لم يعرف هذا؛ فما قدر الله حق قدره. فمن لم يقبل بأن الله (ليس كمثله شيء) فهو ثنوي، وإن لم يقبل بأن الله خلق آدم بيديه: (فما قدروا الله حق قدره) الانعام/ 91، وأين التجرد من التجسم، وأين الانقسام من عدم الانقسام، وأين التوحيد من التعدد، وهذا لا يعلمه إلا الراسخون» (إيقاظ النائمين، ص19).

² الرحمن/ 29.

³ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص361-362.

الصفات الخلقية ومختلف بحجاب عزته باق في غيبته لا يُشهد ولا يُرى، فكل ما يُشهد ويُرى إنما هو خلق¹. أما اعتبار الحق مشبهاً بالخلق فهو لأن إطلاق الصفات يصح عليهما معاً، فكما يصح ان يقال عن الخلق أو العبد انه يسمع ويرى، فكذا يصح ان يقال عن الحق القول نفسه. وهذا هو معنى التشبيه كما في الآية الكريمة: ﴿وهو السميع البصير﴾. فكل صفات المحدثات والخلق حق للحق، مثلما ان كل صفات الحق حق ثابت للخلق، إذ الخلق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها، لا سيما الإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية مثلما يشار إليه بقوله تعالى: ﴿ولقد كرّمنا بني آدم﴾²، وقوله: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾³، وكذا ما جاء في الحديث: «خلق الله آدم على صورته»⁴.

إذاً، إن من أبرز مظاهر التشبيه التي أكدها ابن عربي هو التشبيه الذي يعبر عن الرتبة الخلقية التي يظهر فيها الحق بمختلف أشكال الصور، فيظهر بصور الأيدي والأعين والسمع والبصر والكلام وغير ذلك، حيث ظهور الحق بصفات المحدثات والنقص والذم، واليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿كل يوم هو في شأن﴾⁵. فلآية دلالة على ظهور الحق بمظاهر المحدثات والنقص، وهي تعني ان من المحال ان تبقى الأشياء في العالم على حالة واحدة زمانين، بل تتغير عليها الأحوال والأعراض في كل لحظة، فهذه هي شؤون الحق لا غير⁶. أو ان الحق يظهر بصفات الفقر والحاجة كالذي يشير إليه قوله تعالى: ﴿من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً﴾⁷، أو ما جاء في الحديث القدسي: «جعلتُ فلم تطعمني، مرضتُ فلم تعدني، ظمئتُ فلم تسقني»⁸.

مهما يكن فإن إستظهار النصوص التي تتعلق بالصفات الإلهية، سواء في نظرية المشاكلة أو المعاينة، إنما يكشف عن تعددية في تفسير ظاهر النص الواحد. ذلك أن كلاً من النظريتين تهدفان، في جوهرهما، إلى تحقيق غاية واحدة مشتركة، هي التوفيق بين العينة الدينية والعينة الوجودية؛ فالأولى تُؤخذ بظاهرها، في حين تُفهم الثانية عبر التفسير والباطن.

وعلى العموم، فإن أسلوب الجمع والتوفيق الذي انتهجه أصحاب نظريتي المشاكلة والمعاينة، إنما جاء استناداً إلى مبدأ الاعتبار، غير أنه كثيراً ما أفضى إلى الوقوع في

¹ المصدر السابق، ج1، ص346-347.

² الاسراء/ 70.

³ البقرة/ 31.

⁴ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص360-359.

⁵ الرحمن/ 29.

⁶ لاحظ الفتوحات المكية، ج2، ص437. وج 1، ص834.

⁷ البقرة/ 245.

⁸ ورد الحديث في صحيح مسلم عن أبي هريرة. عن النبي ان الله يقول يوم القيامة: يا ابن آدم! مرضت فلم تعدني. قال: يا رب! كيف أعودك؟ وأنت رب العالمين. قال: أما علمت أن عبدي فلاناً مرض فلم تعده. أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده؟ يا ابن آدم! استطعمتك فلم تطعمني. قال: يا رب! وكيف أطعمك؟ وأنت رب العالمين. قال: أما علمت أنه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه؟ أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي؟ يا ابن آدم! استسقيتك فلم تسقي. قال: يا رب! كيف أسقيك؟ وأنت رب العالمين. قال: استسقاك عبدي فلان فلم تسقه. أما أنك لو سقيته وجدت ذلك عندي (صحيح مسلم حديث 2569).

التلفيق والاستغراق في المباطنة. كما تحول في مواطن أخرى إلى صيغة من صيغ التأويل وتحريف الآيات؛ رغم الجهد الذي بذله هؤلاء في ذم التأويل والإنكار الشديد على المتأولين، مع التأكيد على لزوم التمسك بظاهر النص وتقديمه على الكشف عند التعارض، كما سيأتي بيانه في الفصل اللاحق.

خلاصة الفصل الثامن

نستخلص مما سبق الأمور التالية:

* ثمة نمطان من القراءة الوجودية للنص، أحدهما متسق، والآخر غير متسق، حيث يتضارب فيه التنظير مع التطبيق الفعلي. والأول يعود إلى الفلاسفة التقليديين من أمثال الفارابي واتباعه، والآخر يعود إلى العرفاء وبعض الإشراقيين.

* وفقاً للنهج التبعي، فإن الفلاسفة التقليديين لا يولون النص مرجعية معرفية مستقلة، إذ يجعلونه تابعاً لما تملّيه القبلية البرهانية، لا اعتقادهم بأنه لا يرقى إلى مرتبة القطع واليقين. فمنهجهم قائم على تبعية النص للقبلية الفلسفية. الأمر الذي جعلهم يقرّون بضرورة تأويل النصوص الدينية المتعلقة بعوالم الغيب، معتبرين أن ما جاء به الشرع لا يُفصح عن الحقيقة، بل يهدف إلى اقناع عامة الناس بأسلوب التشبيه والتمثيل.

* وعلى خلاف النهج التبعي السابق ظهر نهج التوفيق الذي تبناه العرفاء والفلاسفة الإشراقيون، فهو يعترف بالنص كمرجعية معرفية مستقلة ويقينة تتيح إمكان التلاقي بينه وبين المرجعية الأخرى المتمثلة في القبلية الوجودية. وقد لاحظنا أن هناك مبنين لهذا النهج، أحدهما فلسفي، والآخر عرفاني، وأن الأول طرح نظرية أطلقنا عليها (المشاكلة)، والآخر تبنى صورة أخرى من الفهم صككنا لها مصطلح (المعاينة). ورغم اختلاف المنهجين فإن كلا منهما تعامل مع النص تعاملًا يتجاوز حدود المجاز والتأويل، مع رفض إخضاعه لآلية التشبيه والتمثيل، خلافاً لما كان عليه المسلك الأول للفلاسفة التقليديين.

* كنّا أمام ثلاث نظريات متسقة في مقاربتها لفهم النص، تختلف من حيث المنطلقات والغايات، لكنها تشترك في السعي إلى الكشف عن طبيعة العلاقة بين اللغة والوجود. الأولى هي نظرية التمثيل التي ترى أن ما يتضمنه النص من مفاهيم إنما يُقصد به التمثيل والتشبيه للقضايا الموضوعية، ولا يراد منه تقرير الحقائق. والثانية هي نظرية المشاكلة التي تختلف عن الأولى بأنها ترى في النص دلالات على الحقائق الموضوعية تبعاً للمطابقة بين مفردات النص اللغوية وبين الوجود، حيث لدى كل منهما مشاكلات نوعية، مما يجعل أحدهما يدل على الآخر ويتطابق معه. أما الثالثة فهي نظرية المعاينة، وهي وإن اشتركت مع النظرية الثانية في الإيمان بقطعية دلالة النص وواقعيته، لكنها لا تتفق معها في رد الألفاظ إلى أصولها المشتركة، كما تفعل سابقتها، بل ولا تبحث عن المشابهات النوعية بين اللغة والوجود، بل تأخذ بدلالة اللفظ الظاهرة كما هي، فتُسند إليه معناه الحسي المباشر في كثير من الأحيان، خلافاً لنظرية المشاكلة التي تركز على المعنى غير الحسي.

الفصل التاسع

القراءة الوجودية والفهم السائب

سبق أن أشرنا إلى وجود خطين مختلفين حول الموقف من العلاقة بين النص الديني والقبليات الوجودية، الأول منهما يمتاز بالاتساق، وهو ما يمثل خط الفلاسفة التقليديين، والذين رأوا أن النص الديني لا يرقى إلى البرهان واليقين، ومن ثم حكموا عليه بالتبعية للقبليات الوجودية، وأخضعوه تحت الممارسة التأويلية. وهذا هو المقصود من المصالحة بين الظاهر والباطن، حيث اللجوء إلى هذا الأخير لتأويل الأول.

أما الخط الآخر فهو على خلاف سابقه، يمتاز بعدم الاتساق، فهناك مفارقة بين الممارسة التطبيقية والنظرية المعلن عنها. وهو الخط المتمثل بالعرفاء ومن تأثر بهم من الإشرافيين. فنظرياً اعترف هذا الخط بمرجعية النص الديني، وقدم منهجاً للتوفيق بين هذا النص والقبليات الوجودية ضمن نظريتين مختلفتين، كما فصلنا الحديث عن ذلك خلال الفصل السابق. بل وأعلن في مناسبات كثيرة تقديمه للنص على غيره من المرجعيات بما فيها تلك التي تستند إلى الاعتبارات الكشفية والعقلية. لكن من حيث الممارسة التطبيقية لم يلتزم هذا الخط بالمبدأ النظري المزعوم عادة. والأسوء من ذلك أنه أمعن بالمباطنة الرمزية لأدنى مناسبة، شبيه بتلك التي لجأت إليها الإسماعيلية، خاصة عند أولئك الذين امتازوا بموسوعة الديانة الوجودية وعلى رأسهم الشيخ ابن عربي.

صحيح أن من العرفاء من لا يقر بمرجعية النص صراحة، بل ويرى أن من الواجب ترجيح الحالة الكشفية عليه، كالذي أشار إليه محمد بن عبد الجبار النفري (المتوفى سنة 354هـ)، إذ أكد بأن «الشريعة لم تُجعل إلا للمحبوبين»، وأن «فراصة العارف الباطنة تحدد له أي مظاهر الدين أليق به». وبحسب اعتقاده هو أن الدين يصور الحقائق متعددة في الخارج، في حين إن الذوق العرفاني يكشف عن وحدة الحقيقة¹.

لكن مع هذا، فإن عدداً غير قليل من العرفاء البارزين لا يقرون هذا المبدأ الذي أكد عليه النفري، وإن كان أغلبهم ينساق إليه عملياً.

فمبدئياً أقرّ العرفاء بأنهم يتمسكون بحبل النص وهجر كل ما يتعارض معه، سواء كان فكراً أو كشفاً. وهذه جملة من النصوص التي تؤكد هذا المنحى النظري:

¹ الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص 391.

قال الجنيد البغدادي (المتوفى سنة 297هـ): إن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة¹، وإن «علمنا مشيد بحديث رسول الله (ص)»، وإن «كل الطرق مسدودة على الخلق إلا من اقتفى أثر رسول الله واتبع سنته ولزم طريقته، فإن طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه». وقال آخر: كل فتح لا يشهد له الكتاب والسنة فليس بشيء². كما قال أبو الحسين النوري (المتوفى سنة 295هـ): «من رأيت يدعي مع الله حالة تخرجه عن حد العلم الشرعي فلا تقرب منه». وقال أبو حمزة الخراساني (المتوفى سنة 290هـ): «لا دليل على الطريق إلى الله إلا بمتابعة الرسول (ص) في أحواله وأقواله وأفعاله»³. وقال أبو الحسين الوراق الملامتي (المتوفى سنة 320هـ): «لا يصل العبد إلى الله إلا بالله وبموافقة حبيبه (ص) في شرائعه»، والصدق عنده هو «استقامة الطريقة في الدين واتباع السنة في الشرع»⁴. وقال أبو القاسم القشيري (المتوفى سنة 465هـ): «الشرعية أمر بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية، وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فأمرها غير مقبول، وكل حقيقة غير مقيدة بالشرعية فأمرها غير محصول. والشرعية جاءت بتكليف من الخالق، والحقيقة انباء عن تصريف الحق، فالشرعية ان تعبد، والحقيقة ان تشهد. والشرعية قيام بما أمر، والحقيقة شهود لما قضى وقدر، وأخفى وأظهر»⁵. وقال عبد القادر الجيلاني (المتوفى سنة 561هـ): ارجع إلى حكم الشرع والزمه، ودع عنك الهوى، لأن كل حقيقة لا تشهد لها الشريعة فهي باطلة أو زندقية⁶. وقال أبو الحسن الشاذلي (المتوفى سنة 656هـ): كل علم يسبق اليك فيه الخواطر وتميل إليه النفس وتلذ به الطبيعة فارم به وإن كان حقاً، وخذ بعلم الله الذي أنزله على رسوله واقتد به وبالخلفاء والصحابة والتابعين من بعده وبالأئمة الهداة المبرئين عن الهوى، وبمتابعته تسلم من الشكوك والظنون والأوهام والدعاوي الكاذبة المضلة عن الهوى.. وإذا عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع الكشف، وقل لنفسك ان الله تعالى قد ضمن لي العصمة في الكتاب والسنة ولم يضمنها لي في الكشف والالهام والمشاهدة»⁷.

ولابن عربي نصوص كثيرة تؤكد هذا الجانب، كالتالي:

من هذه النصوص أنه قال: «طريقنا طريق السلف، جعلنا الله لهم خلفاً بمنه»⁸، وقال: «لا وصول إلى حقيقة إلا بعد تحصيل الطريقة، ولا طريق لنا إلى الله إلا ما

¹ الفتوحات المكية، ج3، ص56. والخوانساري: روضات الجنات، ج2، ص243.

² الفتوحات المكية، ج3، ص56. وروضات الجنات، ج2، ص244.

³ القانوني: اعجاز البيان في تأويل أم القرآن، دراسة وتحقيق عبد القادر أحمد عطا، ص38.

⁴ الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص197.

⁵ القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق واعداد معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي، دار الخير، بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ-1988م، ص82-83.

⁶ يذكر انه حكى عبد القادر الجيلاني عن نفسه فقال: تراءى لي نور عظيم ملاً الأفق، ثم تدلى فيه صورة تناديني: يا عبد القادر! انا ربك وقد حللت لك المحرمات، فقلت إكساً يا لعين، فإذا النور ظلام، وتلك الصورة دخان. ثم خاطبني يا عبد القادر نجوت مني بعملك بأمر ربك وفقهك في أحوال منازلئك، ولقد اضللت بمثل هذه الواقعة سبعين من أهل الطريق. فقلت له: الفضل لله. فقيل له: كيف علمت انه شيطان؟ قال بقوله: قد حللت المحرمات (أحمد توفيق عياد: التصوف الإسلامي/تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره، مكتبة الانجلو المصرية، 1970م، ص280-281). كذلك: الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص284.

⁷ الشعراني: الطبقات الكبرى، طبعة قديمة، ج2، ص5. والفلسفة الصوفية في الإسلام، ص286 و287.

⁸ الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، ص196.

شرّعه، فمن قال بأن ثم طريقاً إلى الله خلاف ما شرّع فقوله زور، فلا يقتدى بشيخ لا أدب له وإن كان صادقاً في حاله»¹. وقال: «كل علم من طريق الكشف واللقاء أو اللقاء والكناية بحقيقة تخالف شريعة متواترة لا يعول عليه». كما قال: «كل علم حقيقة لا حكم للشريعة فيها بالرد فهو صحيح، وإلا فلا يعول عليه»². كذلك قال: «تخيل من لا يعرف؛ ان الشريعة تخالف الحقيقة وهيئات لما تخيلوه، بل الحقيقة عين الشريعة، فإن الشريعة جسم وروح، فجسمها علم الأحكام وروحها الحقيقة، فما ثم إلا شرع»³. أيضاً قال: إن ورد على أحد من أهل الكشف أمر إلهي يحل له ما ثبت تحريمه في الشرع المحمدي؛ وجب عليه جزماً ترك هذا الأمر أو الوارد لأنه تلبيس، ووجب عليه الرجوع إلى حكم الشرع الثابت. وقد ثبت عند أهل الكشف جميعاً أنه لا تحليل ولا تحريم لأحد بعد انقطاع الرسالة والنبوة⁴. وإن الأولياء والعرفاء الوارثين لا يحدثون شريعة ولا ينسخون حكماً. وعلى حد تعبيره: «ان الوارث لا يحدث شريعة ولا ينسخ حكماً مقررأ، لكن يبين؛ فإنه على بينة من ربه وبصيرة في علمه»⁵.

تلك كانت جملة من نصوص العرفاء التي تستتكر التأويل ولا ترضى بتعطيل النص الديني واهماله، بل وترفض ترجيح بعض الدلالات عليه، مثل الدلالة الكشفية.

مع هذا لسنا معنيين - هنا - بمحاولات التوفيق بين التصوف والتسنن، تلك التي تجعل من الشريعة مرجعاً أصيلاً في الأخذ والرد، دون التوغّل في مآلات التجربة الصوفية وما قد تسفر عنه من تجاوزات وشطحات. فمثل هذه المحاولات، كما هو شائع عند كثير من علماء الأشاعرة ضمن المنظومة المعيارية، تبقى مبنية على أرضية رخوة لا تخلو من قابلية الانزلاق نحو ما تحذر منه.

إذ أن الأصل في التصوف هو الرؤية الوجودية التي تتجاوز الأطر الدينية ونظام الفكر المعيارية، رغم تعدد صور التلفيق ومحاولات الدمج بين الجهتين.

وكما سبقت الإشارة إلى أن مبدأ التمسك بالمرجعية الدينية كما يعلن عن ذلك عدد من العرفاء لا ينسجم - في كثير من الأحيان - مع واقع الممارسة التطبيقية. فهم لا يكتفون بتأويل النصوص الدينية على خلاف ظاهرها، بل يتعدون ذلك إلى ما هو أشد، حيث الممارسة الاستبطانية التي تُحيل النصوص إلى رموز كاشفة عن مضامين أخرى لا صلة لظاهر النص بها. وبهذا يصبح النص، في قبضة العارف، أداة مرنة تتيج له قول ما يشاء، بلا حد ولا ضابط.

¹ المصدر السابق، ص 69.

² رسالة لا يعول عليه، من رسائل ابن عربي، ج 1، ص 2.

³ كتاب التراجم، من رسائل ابن عربي، ج 1، ص 28.

⁴ الفتوحات المكية، ج 2، باب 146، ص 231.

⁵ المصدر السابق، ج 1، ص 319.

لقد كان ابن عربي من أشد المنكرين على المتأولين - خاصة العقليين - رغم ان ممارساته العملية لا تخلو من استعمال التأويل ذاته، بل وتتفق - في كثير من الأحيان - مع ما اعتادت عليه الباطنية من قلب الظاهر وتحويل مجال النص لأدنى مناسبة، كما سيُتضح لاحقاً.

فقد أظهر هذا العارف رفضاً صارماً للتأويل العقلي للآيات، خاصة فيما يتعلق بالتشبيه، واعتبر ذلك ضرباً من الإنكار الضمني المبطن للنبوّة. ذلك ان العلة في لجوء أهل النظر العقلي إلى التأويل تكمن - بحسب رأيه - في امتناعهم عن الطعن في حججهم العقلية التي اعتبروها سبيلاً لإثبات الرسالة، فجعلوها مرجعية أعلى من النص نفسه.

وسعى في المقابل إلى الحفاظ على النصوص الدينية في موضعها الأصلي، دون تحريف أو تأويل، مكتفياً بما وصف الله به نفسه، دون أن يضيف إلى ذاته تعالى أوصافاً دخيلة؛ كما فعل الفلاسفة حين نعتوه بـ «علة الكائنات وواجب الوجود، أو كما فعل المتكلمون حين جرّدوه من الجواهر والأعراض والجسمية¹، واستغرقوا في سلب الصفات الحسية. بل إنه عبّر عن استغرابه من طائفة المؤولين بحسب النظر العقلي، كيف أنهم هربوا من التشبيه، فوقعوا في شرك التشبيه المعنوي، إذ شبّهوا الحق بالمفاهيم الذهنية المحدثة، وهي في نظره مخلوقة كالأعيان، لا يجوز قياس الواجب بالذات عليها².

لهذا نجده يخاطبهم بضمير الخطاب الفردي المباشر قائلاً: أنت «تركت التشبيه بالمخلوق المركب واثبتته بالمخلوق المعقول، وأتّى للممكن ان يجتمع مع الواجب بالذات في حكم أبدأ»³، معلناً بذلك إنكاره لمقاربتهم العقلية، وداعياً إلى التزام الكشف سبيلاً لفهم مراد النص، بقوله: «اترك تأويل الأخبار الواردة بالتشبيه لمن وصف بها نفسه إذا لم تكن من أهل الكشف والتحقيق»⁴.

وعلى رأيه، فإن الله قد وصف نفسه بما لا مزيد عليه، وأقرّ بأن الفرقة الناجية هي التي آمنت بما جاء به الوحي، مع نفي المماثلة بين العبد والرب؛ فنسبت إلى الله العين واليد والسمع والبصر والغضب والتردد والتعجب، وما إلى ذلك من أوصاف ورد ذكرها في القرآن والحديث. إذ لأسماء الله حقائق ورقائق، وأنه بامتداد هذه الرقائق المعنوية المنزهة يظهر في الناس سلطانها⁵. وقد أكد على أن للحق سرياناً بالوجود في الصور الطبيعية والعنصرية، بحيث لا تبقى صورة إلا ويرى الحق عينها. وهذه

¹ محمد قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثالثة، ص 274-282.

² كتاب المسائل، من رسائل ابن عربي، ج 1، ص 17.

³ المصدر السابق، ص 19. ويقول ابن عربي في هذا الصدد: «تحفظوا من مكر الله في التأويل واستدرجه، واسألوه الثبات والاستقامة على منهجه، وظهروا قلوبكم بماء التقديس والتنزيه من التجسيم والتشبيه، فإنه (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) ويستوي وبجيء وينزل وهو في السماء وفي الأرض، وعلى المعنى الذي أراده من غير تشبيه وتكييف» (لطائف الأسرار، ص 137).

⁴ كتاب المسائل، ص 19.

⁵ ابن عربي: لطائف الأسرار، مصدر سابق، ص 137.

هي المعرفة التامة الكاملة التي جاءت بها الشرائع السماوية، والتي تبرّر التشبيه كما يصدق بها التنزيه أيضاً¹.

لكن، وعلى الرغم من شدة إنكار ابن عربي للتأويل العقلي للنصوص الدينية؛ إلا أنه قد تقبل - أحياناً - الممارسة التأويلية وأقرّها ضمناً؛ بل والدفاع عنها حين اقتضى الأمر ذلك، لا سيما عندما يتعارض ظاهر النص مع ما يقتضيه الكشف عنده من معاني باطنية². وهذا التناقض بين الإدانة والتبني لا يقف عند حدود التأويل، بل يتعداه إلى ما هو أعمق، إذ كثيراً ما انزلق هذا العارف إلى قراءات رمزية تتجاوز ظاهر النصوص، وتحولها إلى إشارات باطنية لا يبقى للظاهر معها من معنى إلا بمقدار ما تمنحه إياه نزعة الباطنية ومقتضياتها، كما سنرى لاحقاً.

وقد سلك صدر المتألهين سبيلاً مشابهاً لموقف ابن عربي، فذم التأويلات العقلية وأقرّ بقاء ظواهر النصوص الدينية على حالها، وذكر يقول «أن الدين والديانة ابقاء الظواهر على حالها، وإن لا يأول شيئاً من الأعيان نطق به القرآن والحديث إلا بصورتها وهيئتها التي جاءت من عند الله ورسوله، فإن كان الإنسان ممن خصه الله بكشف الحقائق والمعاني والأسرار وإشارات التنزيل ورموز التأويل، فإذا كوشف بمعنى خاص أو إشارة وتحقيق، قرر ذلك المعنى من غير أن يبطل ظاهره فحواه، ويناقض باطنه مبناه، وتخالف صورته معناه، لأن ذلك من شرائط المكاشفة وهذه من علامات الزيف والاحتجاب»³.

وفي صدد رده على الصوفية والباطنية إعتبر التأويل حراماً، فصرح قائلاً: «وأمّا كونه حراماً في الشرع، فلأن الألفاظ إذا صرفت عن مقتضى ظواهرها بغير اعتصام فيه بنقل عن صاحب الشرع، ومن غير ضرورة تدعو إليه من دليل العقل، اقتضى ذلك بطلان الثقة بالالفاظ. كيف ولو جاز صرف الألفاظ الفرعية من مفهوماتها الأولى مطلقاً من غير داع عقلي لسقطت منفعة كلام الله وكلام رسوله (ص). فإن ما يسبق منه إلى الفهم لا يوثق به»⁴.

وفي محل آخر أقرّ بأنه إذا لم يكن هناك داع شرعي أو عقلي فلا يجوز تأويل ظواهر الآيات، كما هو الحال في قضية المعاد⁵. بل أكثر من هذا إعتبر أن من تأول من غير داع فهو إما أن يكون كافراً أو مبتدعاً⁶.

وحقيقة لا يوجد فيلسوف أعظم اهتماماً من صدر المتألهين في محاولاته التوفيقية بين العينيتين الوجودية والدينية. ومبرره في هذا الجمع هو أن كلا العينتين تمثل الحقيقة. فالحقيقة لا تعارض حقيقة أخرى، وبالتالي فإن ما يأتي عن طريق العقل

¹ شرح الفصوص، ص 594-595.

² تفسير صدر المتألهين، ج 4، ص 314.

³ مفاتيح الغيب، ص 87-88.

⁴ كسر أصنام الجاهلية، ص 30.

⁵ المبدأ والمعاد، ص 407.

⁶ المصدر السابق، ص 412.

البرهاني أو الكشف الذوقي لا يمكنه ان يعارض ما يأتي عن طريق البيان الديني. فكلاهما يبعثان على القطع واليقين، وكلاهما ينبعان من مصدر واحد؛ هو العقل الأول، أو الحقيقة المحمدية، وقبل ذلك المبدأ الحق ذاته. لكن رغم أن هذا الفيلسوف لا يفتأ عن التذكير بمثل هذه المبررات التي تجعل المصدرين المعرفيين يبعثان على تطابق الحقيقة ووحدها، إلا أن محاولاته التوفيقية لا تخلو من مظاهر التلفيق والمفارقة أحياناً، والتأويل والمباطنة أحياناً أخرى، مما يكشف عن هشاشة هذا التوازن المزعوم بين المعرفتين.

ومن ذلك موقفه من المعاد الجسماني، إذ ألبسه هيئةً صوريةً عينية، فبدأ كأنه يوافق الرؤية الدينية في كون المعاد عين الموجود الدنيوي، كما وافق القبلات الوجودية بنفي العنصر المادي والإبقاء على الشكل الصوري. وبالتالي اختار موقعاً وسطاً بين ما تمليه عليه نزعة الوجودية القبلية، وما توحى به ظواهر النصوص الدينية في بعض المواقف. فهو من جهة، خالف جمهور الفلاسفة وأتباع المشائين في إنكارهم للمعاد الجسماني وتجاهلهم لظواهر النصوص، كما خالف الإشراقيين القائلين بعالم المثل الخارجية، مصرحاً بأن للإنسان بدءاً أخروياً هو بعينه البدن المشخص في الدنيا، بجميع أجزائه وأعضائه، لا بمثاله فحسب كما ذهب إليه الإشراقيون. ومع ذلك، فإن هذا البدن الذي تحدث عنه هذا الحكيم ليس عنصرياً كالذي ذهب إليه الغزالي في بعض كتبه، بل هو بدن مثالي صوري، يتصف بالفعالية والثبات والبقاء، منزّه عن الاستعدادات والمواد والحركات، كما تبين لنا سابقاً.

إذاً، رغم أن صدر المتألهين توسط فعلاً بين الرؤية الوجودية الموروثة، وبين ما عليه النصوص الدينية، وأنه بهذا قد اقترب من مضمون هذه النصوص، إلا أنه لم يُصب كبد الحقيقة التي تشير إليها، وهي أن المبعوث من الأبدان هو الشكل العنصري الطبيعي، كالذي ذهب إليه جمهور المسلمين، كعلماء السلف وأصحاب الحديث والكلاميين، وليس في الآيات القرآنية ما يشير إلى المعنى الصوري الذي تحدث عنه ذلك الحكيم تبعاً لمنطق السنخية والقبلات الوجودية التي توجب رجوع كل شيء إلى أصله.

كذلك الحال مع مسألة حدوث العالم ككل، إذ خالف الفلاسفة حول قدم الأفلاك والأنواع الكلية للحوادث، مؤيداً النص الديني في حدوثها جميعاً، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿خلق السماوات والأرض وما بينهما﴾¹، وأيضاً قوله: ﴿خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام﴾².

لكن على الرغم من تبنيه لمبدأ الحدوث، إلا أنه لم يلتزم بتحديد بداية زمانية مطلقة للخلق والإبداع، بل أصرّ على القول بأزلية الصنع والحدوث، كما أقرّ بوجود أفلاك سماوية أخرى أزلية. إذ ميّز بين نوعين من السماوات والأرض: أحدهما حسي

¹ السجدة/4.

² الفرقان/59.

محدث يفتقر إلى الزمان، وهو ما دلّت عليه ظواهر النصوص والآيات، والآخر عقلي قديم، يُعدّ أصلاً للنوع الأول، ومتعالياً عليه في الرتبة، حيث يفتقر إليه الزمان والحركة معاً¹.

وبذلك حاول التوفيق بين الرؤية الدينية والوجودية، فوافق الفلاسفة في إثبات السماوات والأرض العقلية القديمة، ووافق ظاهر النصوص في إثبات السماوات والأرض الحسية المحدثّة، مخالفاً في ذلك جمهور الفلاسفة الذين لم يقرّوا بحدوث العالم الحسي.

وهو مع هذا التحوير للرؤية الوجودية التي ورثها عن الفلاسفة السابقين، فإنه لم يخرج عن روح التفكير الوجودي وأصله المولّد. فما قدّمه من قراءة وتفسير ينسجم أيضاً مع منهج القبلات الوجودية، القائم على تناسق طبقات الوجود وتشاكلها وفقاً لمنطق السنخية. كما يتماهى، من جهة أخرى، مع ما تقرّره نظرية المشاكلة في الفهم الديني، حيث العلاقة التشاكلية بين مفردات النص ومقامات الوجود.

لكن رغم ذلك ترد بعض الاستفهامات حول هذا الموقف الجديد لملا صدرا. فهو في تفسيره لسورة الحديد، وفي مواضع أخرى من مصنفاته، قام بتحديد المدة الزمنية لخلق السماوات والأرض استناداً إلى ظاهر الآية الكريمة: (خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام)، فاعتبر أن خلقهما هو خلق تدريجي الوجود، لا يختلفان في ذلك عن بقية الأجسام الطبيعية، وقدّر أن العملية استغرقت ستة آلاف سنة، تبدأ من زمن خلق آدم وتنتهي عند زمان البعثة النبوية ونزول القرآن²، استناداً إلى قوله تعالى: (يوماً عند ربك كآلف سنة مما تعدّون)³.

غير أن هذا التفسير يُثير تساؤلاً جوهرياً: ما طبيعة الوجود قبل تلك المدة الزمنية؟

إذ ما يتّسق مع منهج التوليد الوجودي هو القول بدورات خلقية أزلية وأبدية لا انقطاع لها، سواء في السماوات والأرضين، أو في نشوء الأدميين وتعاقب البعثات النبوية المحمدية. ذلك أن فرض الانقطاع والتحديد الزمني يتنافى مع مبدأ ثبات العقول المفارقة التي تعدّ أرباباً لتلك الدورات، كما أنه يتعارض مع طبيعة الفيض المتواصل الذي لا يعرف الانقطاع ولا التبديل. وبالتالي، فإن مقتضى التوليد الوجودي هو دوام الخلق واستمراره إلى ما لا نهاية، دون أن يُحدّ بزمان مخصوص أو ابتداء معيّن.

كما يلاحظ أن هذا العارف الحكيم أورد في تفسيره لسورة الحديد مكاشفة حدّد فيها المقصود من خلق السماوات والأرض، فذكر أنه بمعنى حجب الحق، أي أن الحق اختفى بهما وأظهرهما وبطن، فكان تجليهما بالأسماء، اتباعاً لما ورد ذكره في

¹ الشواهد الربوبية، ص164. وتفسير صدر المتألهين، ج6، ص32.

² الشواهد الربوبية، ص92. وتفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج8، ص185 وما بعدها.

³ الحج/47.

التفسير المنسوب لابن عربي¹، لكن من دون ان ينافي ما أكدّه من خلقهما التدريجي؛ الذي امتد على مدى ستة الاف سنة حتى زمن البعثة النبوية، وأضاف إلى أنه بقي من الأمر ألف سنة؛ لينكشف الحجاب وتقع الواقعة².

فالموقفان السابقان ليسا متعارضين عند هذا الحكيم، إذ أقرّ بالخلق التدريجي من جهة، كما أقرّ بالاحتجاب من جهة أخرى. لكن هذا الجمع يثير التساؤل، خاصة حين نتذكر اعتراضه - في موضع آخر - على التفسير المنسوب لابن عربي، الذي حمل قوله تعالى: ﴿خلق السماوات والأرض وما بينهما﴾ على معنى الاحتجاب. فقد ردّ صدر المتألهين على هذا الفهم دفاعاً عن بيانية النص القرآني، قائلاً: «وأنت خبير بأن خروج الألفاظ القرآنية عن معانيها المتعارفة المشهورة توجب تحير الناظرين فيها، والقرآن نازل لهداية العباد وتعليمهم وتسهيل الأمر عليهم مهما أمكن، لا للتعقيد والإشكال، فيجب ان تكون اللغات محمولة على معانيها الوضعية المشهورة بين الناس، لنلا يوجب عليهم الالتباس»³.

ودفاعاً عن الرؤية الدينية، لم يتردد صدر المتألهين في التصريح بما لا ينسجم - تماماً - مع منهجه الوجودي، ومن ذلك إقراره بأن الله تعالى كان قادراً على خلق السماوات والأرض في لحظة واحدة، وأن المدة الزمنية التي استغرقها الخلق لم تكن لضرورة ذاتية، بل لأنها الأصلح والأليق بحال الكائنات، والأنسب بنظام المخلوقات⁴. كما أقرّ بأن الله تعالى القدرة والإرادة على إفناء السماوات والأرض متى شاء، وفي أي وقت أراد⁵.

وتبلغ المفارقة ذروتها حين نجده يدين غيره من العرفاء لاتباعهم ذات المسلك الذي سلكه، إذ انتقد بصرامة الممارسة الاستبطانية للنصوص، وعدّها سبباً في تهديم الدين وتقويض الشريعة، فقال - منتقداً -: «الباطن لا ضبط له، بل تتعارض فيه الخواطر، ويمكن تنزيله على وجوه شتى وانحاء تترى. وهذا أيضاً من المفاصد

¹ تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج8، هامش ص 40. وتفسير محي الدين بن عربي، ج2، ص273. علماً ان العديد من الباحثين يعتقدون ان هذا التفسير يعود إلى أحد تلامذة ابن عربي المشاهير، وهو عبد الرزاق القاشاني. وبالفعل فإن اسلوب النص في التفسير يختلف عن اسلوب الكتابة لدى ابن عربي.

² ذكر ابن عربي ان عدد السماوات سبع على مقتضى أئمة الأسماء السبعة، وهي الصفات الإلهية السبع، ومنه كان مقدار الدنيا سبعة ايام، وان ظهور النبي (ص) كان في اليوم الأخير، وهو الجمعة، حيث ان الله خلق السماوات والأرض في ستة ايام، وذلك حتى نزول الوحي الذي جاء فيه تحديد مدة الخلق، فلم يبق لقيام الساعة من نزول الوحي الا هذا اليوم (الجمعة)، وحيث ان اليوم الواحد هو كآلف سنة، فإن قيام الساعة لا يزيد على ألف سنة، وكما جاء في الحديث النبوي: «ان استقامت فلها يوم، وان لم تستقم فلها نصف يوم». وقد استبشر ابن عربي باستقامتها حيث كان زمانه قد تجاوز نصف اليوم (خمسمائة سنة) منذ البعثة النبوية، فكانت سنة ولادته (560هـ) (لاحظ: رسالة في أسرار الذات الإلهية، ضمن رسائل ابن عربي، ص202-203). لكن هذا التقدير لا يتفق مع حقيقة الواقع، حيث انتهى اليوم السابع، ونحن نقرب من منتصف اليوم الثامن، فمنذ البعثة النبوية مضت علينا أكثر من ألف وأربعمائة سنة خالية. ولا يختلف الامر عما ذكره صدر المتألهين الذي عدّ البعثة النبوية هي بمثابة طلوع فجر يوم القيامة، مع انه ولد سنة (980هـ) وتوفي سنة (1050هـ)، ولم يشر إلى ان عصره هو ذات العصر الذي ينبغي ان تقوم فيه الساعة، بل وظهور المهدي (لاحظ: تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج8، ص186).

³ تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج8، ص40 و185.

⁴ المصدر السابق، ج8، ص181.

⁵ المصدر نفسه، ج6، ص123.

العظيمة الضرر والبدع الشائعة عند المتسمين بالصوفية. وبهذا الطريق توسلت الباطنية إلى هدم جميع الشريعة بتأويل ظواهرها وتنزيلها على رأيهم»¹.

بل وأبدى ندمه على ما أضاعه من عمر في تتبع آراء الفلاسفة وعلماء الكلام، عوضاً عن اتباع هدي النص الديني، وكما صرّح قائلاً: «واني لاستغفر الله كثيراً مما ضيعت شطراً من عمري في تتبع آراء المتفلسفة والمجادلين أهل الكلام، وتدقيقاتهم وتعلم جربزتهم في القول وتفننهم في البحث حتى تبين لي آخر الأمر بنور الايمان، وتأيد الله المنان ان قياسهم عقيم، وصراطهم غير مستقيم، فالفينا زمام أمرنا إليه وإلى رسول الله النذير المنذر، فكل ما بلغنا منه آمناً به وصدقناه، ولم نحمل ان نخيل له وجهاً عقلياً ومسلماً بحثياً، بل اقتدينا بهداه، وانتهينا بهديه امتثالاً لقوله تعالى: ﴿ما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾²، حتى فتح الله على قلبنا ما فتح فأفلح ببركة متابعتة وأنجح»³.

ورغم هذه النصوص المتحفظة، إلا ان ممارساته الفعلية قد كُثِرَ فيها الدور الطليق للاستبطن والتأويل، حيث تحولت عنده عملية الجمع والتوفيق بين ظاهر النص وباطنه إلى فنون عديدة من المباطنة التي هي أخطر من التأويلات العقلية الشائعة.

ورغم هذه التصريحات المتحفظة لصدر المتألهين، إلا أن ممارساته الفعلية جاءت حافلة بالاستبطن الطليق والتأويل، حيث تحولت محاولاته التوفيقية بين ظاهر النص وباطنه إلى فنون متعددة من المباطنة؛ بلغت من التعمق ما فاق التأويلات العقلية خطورة.

وكما سنرى، فإن قاعدة الاعتبار التي تأسست عليها نظرية المشاكلة قد انقلبت إلى ذريعة لتأويلات رمزية تقتقر إلى الضوابط الصارمة. فما من لفظة دينية تشير إلى جانب حسّي إلا وأمكن حملها على ما يناسب الاعتقاد الصوفي من القضايا العقلية والمصادر الغيبية، وذلك بتأويل بعيد لا ينسجم مع السياق. بل لقد امتد ذراع التأويل إلى الحروف ومطلق الكلمات دون تقييد.

وبذلك فإن صدر المتألهين لم يفِ بما تعهّد به من الالتزام بمبدأ الاستظهار في التفسير. فرغم إنكاره للتأويل - كما رأينا آنفاً - وانتقاده لبعض العرفاء الكبار لعدم تمسكهم بظواهر الألفاظ القرآنية والنصوص الدينية، إلا أنه اضطر في بعض المناسبات إلى الاعتراف بضرورة ممارسة التأويل، عندما استشكلت أمامه بعض القضايا الدينية.

¹ كسر أصنام الجاهلية، ص30. كما جاء في نقد صدر المتألهين لطرق الفلاسفة والعرفاء قوله: «ولا تشتغل بترهات المتصوفة ولا تركن إلى أقاويل المتفلسفة، وهم الذين اذا جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم، وحق بهم ما كانوا به يستهزؤن، وقانا الله وإياك خليلي من شر هاتين الطائفتين، ولا جمع بيننا وبينهم طرفة عين، هم قوم يشقى بهم جليسهم، ولا يزال في الوحشة انيسهم، وافرغ قلبك عن كلماتهم، مهاجراً إلى سماع كلام الله ومشاهدة آياته الكبرى» (مفاتيح الغيب، ص164. كذلك تفسير صدر المتألهين، ج6، ص32).

² الحشر/7.

³ الأسفار، ج1، ص11-12.

ومن ذلك انه اضطر إلى تأويل معنى كلمة (العذاب) في قوله تعالى: ﴿لا يخفف عنهم العذاب﴾¹، معتبراً أنها تفيد معنى (النار)، بناءً على رأيه في انقطاع العذاب، قبل أن يعود لاحقاً في رسالته (العرشية) إلى القول بالعذاب المؤبد الدائم، مخالفاً ما كان عليه في كتبه الفلسفية الأخرى². ومعلوم أن ابن عربي كان قد حوّل كلمة (العذاب) في الآية نفسها إلى (العذوبة)³.

ورغم أن هذا الفيلسوف قد أدرك خطورة هذا العمل، وانه يعود به إلى الاتجاه التقليدي الذي يُسقط ظاهر الشرع عن الحجية، لكنه رغم ذلك تذرّع بما رآه «كشف صريح وبرهان صحيح»، وذكر يبرر ممارسته للتأويل بحجة غياب النصوص القطعية الدلالة. وكما قال: «أما النص: فما من لفظ إلا ويمكن حمله على معنى آخر ما هو الموضوع له بأحد الدلالات، وان كان الأصل والمعتبر هو المعنى المطابق، لكن الكلام هنا ليس في الأصل والترجيح، كما في الفروع والظنية التي يكفي للعمل بها مجرد الأصل والرجحان، بل في اليقينيات التي لا ينجح فيها إلا العلم بالبرهان والشهود بالعيان»⁴. وقال أيضاً: «ان (العذاب) كما قد يراد منه المعنى المصدري - أي التعذب - كذا يراد منه إسم ما يتعذب به كالنار مثلاً، وهذا غير مستلزم لذلك، فالنصوص الواردة في الخلود في العذاب لو كانت مثل قوله تعالى: ﴿لا يخفف عنهم العذاب﴾ يمكن ان يأول فيها (العذاب) بالمعنى الاسمي لا المصدري، وان كان الثاني أظهر بحسب اللفظ»⁵.

وعلى هذا النحو، اضطر أحياناً إلى حمل النصوص على المجاز، شبيهاً بمسلك التمثيل الذي انتهجه الفلاسفة التقليديون.

فمثلاً أنه لم يتقبل ظاهر النصوص التي تتحدث عن خطيئة آدم وعلة إخراجه من الجنة، لما تحمله من دلالة مخالفة لقبلياته الوجودية. فأنكر أن يكون آدم قد عصى ربه، وأنكر أن تكون النفس قد اقترفت خطأ، باعتبار أن عالم العقل المقدس لا يتاح فيه مجال للمعصية أو الخطيئة، بل رأى أن المقصود في تلك النصوص هو جهة إمكان النفس ونقصها الملازم لارتباطها بالبدن. وعليه اعتبر أن ما ورد في القرآن والحديث من الإشارة إلى خطيئة آدم إنما هو من قبيل التجوزات والرموز، مداراةً لضعفاء العقول⁶.

مع أن هذا التفسير، يناقض موقفه النقدي من الفلاسفة التقليديين الذين سلكوا ذات الطريق. إذ اعتبر نهجهم في حمل النص على المجاز، وانه لا حجة له وانما جاء لمداراة عوام الناس، كل ذلك يفضي برأيه إلى ان يكون الدين مجرد ووسيلة لايهام

¹ البقرة/ 162.

² صدر المتألهين: عرشيه، ص382. والشواهد الربوبية، حاشية ص 317 و778.

³ شرح الفصوص، ص390.

⁴ تفسير صدر المتألهين، ج4، ص315-316.

⁵ المصدر السابق، ج4، ص315.

⁶ الأسفار، ج8، ص364 و359.

الناس، مما قد يؤدي إلى اضلال الصالحين والدفع بهم إلى النار والعذاب، بسبب الجهل بالحقيقة، كالذي مرّ علينا من قبل.

هكذا نواجه مفارقة صريحة بين تنظير صدر المتألهين والتزامه المعلن بظواهر الشريعة، وبين تخليه عن هذا الالتزام، مع ممارساته الفعلية التي غلبت عليها روح التأويل والمباطنة. وهي مفارقة تُلقي بظلال من التعقيد على مشروعه التوفيقي بين الرويتين الدينية والوجودية.

ولو عدنا إلى طريقة العرفاء في التعامل مع النصوص الدينية، لوجدنا أن كثيراً منهم يدعون التمسك بظاهر النص، في الوقت الذي يمارسون فيه الاستبطان الرمزي لاستخراج ما يشاؤون من معان، دون التقيد بضوابط أو حدود. وقد وظفوا لتبرير هذا العمل العديد من الروايات والأحاديث التي تشير إلى وجود معان باطنية للنصوص. ومن ذلك ما يروى عن النبي (ص): ان لكل آية ظاهراً وباطناً ومطلعاً إلى سبعة أبطن أو سبعين. ويروى عن الأئمة: ان للقرآن بطناً وللبطن بطناً، وكذا ظهراً وللظهر ظهراً. ومثل ذلك: في القرآن ظاهر وباطن وحد ومطلع، فالظاهر هو التلاوة، والباطن هو الفهم، والحد هو الأحكام، والمطلع هو مراد الله من العبد. كما يروى عن الإمام الصادق انه قال: «كتاب الله على أربعة أشياء: العبارة والإشارة واللطائف والحقائق. فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء»¹. وكذا يروى عن الصادق أيضاً: «إنا نتكلم في الكلمة الواحدة سبعة أوجه، فقال البعض متفكراً: سبعة يا ابن رسول الله؟ فقال: نعم.. وسبعين»².

فبمثل هذه النصوص، فتح العرفاء لأنفسهم الباب لاستنباط كل ما يشاؤون من المعاني التي يرغبونها من النص، لأدنى مناسبة تلوح لهم. ومن ذلك ما قاله ابن عربي وهو يصف علمه الموهوب: «وأنا استمد علمي من كلمات الله التي لا تتفد»³ قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تتفد كلمات ربي»³.. «ولو ان ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله»⁴. ومثله ما قاله حيدر الأملي: «والله ثم والله لو صارت أطباق السماوات أوراقاً، وأشجار الأرضين أقلاماً، والبحور السبعة مع المحيط مداداً، والجن والإنس والملك كتاباً، لا يمكنهم شرح عشر من عشر ما شاهدت من المعارف الإلهية والحقائق الربانية الموصوفة في الحديث القدسي: (أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر)، والمذكورة في القرآن: (فلا تعلم نفس ما أخفي لهم قرّة أعين جزاء بما كانوا يعملون)»⁵. وعلى هذه الشاكلة قال البعض:

¹ راجع النصوص السابقة في: الفيض الكاشاني: الصافي في تفسير القرآن، مؤسسة الاعلمي، بيروت، تصحيح وتقديم وتعليق حسين الاعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، 1399 هـ - 1979 م، ج 1، المقدمة الرابعة، ص 27-29.

² النعمان بن حيون: أساس التأويل، تحقيق وتقديم عارف تامر، دار الثقافة، بيروت، ص 27.

³ الكهف/ 109.

⁴ لطائف الأسرار، ص 16.

⁵ الأملي: جامع الأسرار، ص 6.

«لكل آية ستون ألف فهم، وما بقى من فهمها أكثر». وقال آخر: «القرآن يحوي سبعة وسبعين ألف علم ومائتي علم، إذ كل كلمة علم، ثم يتضاعف ذلك أربعة أضعاف، إذ لكل كلمة ظاهر وباطن وحد ومطلع»¹. ويحكي الشعراني عن استاذة علي الخواص انه قال عن نفسه: انه يستطيع ان يستخرج من سورة الفاتحة وحدها ما لا يقل عن (240999) علم².

ومن الناحية المبدئية، قد يقال إن علم العرفاء إما أن يكون مستنداً إلى الكشوفات الذوقية التي يدعونها، أو مستقى من ظاهر النصوص. غير أن هذه الأخيرة، في حد ذاتها، لا تفضي إلى هذا الكم الغزير من المعاني التي يذكرونها، ولا تفسّر ما بينهم من اختلاف في تحصيل الدلالات الباطنية. وإن قيل إن معارفهم الدينية رهينة بكشوفاتهم الخاصة، فكيف يصحّ الادعاء بأنهم مقيدون بحدود الوحي والنص؟ بل كيف جاز لهم ادعاء ترجيح النص على الكشف، في الوقت الذي يكون فيه الأول متوقفاً على الثاني؟

والحال أن المعرفة الدينية لدى العرفاء مشروطة بقبلياتهم الوجودية، فهم يخضعونها لمنهج التوليد الوجودي، بحيث يصبح الكشف المدعى ضرباً من الكشف الوجودي الموروث، سواء من حيث آلياته وأصوله، أو من حيث مضامينه وتفصيلاته. وعلى هذا الأساس يمكن فهم تنوّع ممارساتهم في المباطنة والتأويل لأدنى مناسبة، ومنها المباطنة التي تتوخّى اشتقاق الفكرة الباطنية من مفردات اللفظ حتى لو كان ذلك معارضاً لسياق النص ومجاليه. وهو ما سيكون مدار البحث في الفصل القادم.

مبدأ الاعتبار والتشعبات الاستبطانية

يحتل مبدأ الاعتبار موقعاً خاصاً في تنوع أنماط الممارسة الاستبطانية للنصوص الدينية، ويُعدّ أساساً لفهم الكثير من التأويلات العرفانية. وهو يدخل في الإطار الذي سبق أن بحثناه ضمن نظرية المشاكلة. إذ يتمثل مبرر هذه النظرية من حيث القبليات الوجودية في منطق السنخية، أما مبررها من حيث الاطار النظري في التعامل مع النص؛ فيتمثل في مبدأ الاعتبار.

فما هو هذا المبدأ؟

المقصود بمبدأ الاعتبار هو ذلك المنهج الداعي إلى العبور من ظاهر النص إلى باطنه لقرينة مناسبة دالة على هذا العبور أو منبهة عليه. فهو لا يلغي الظاهر، كما انه

¹ احياء علوم الدين، ج1، ص289.

² عن: اجنتس جولدتسهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي في مصر ومكتبة المثنى في بغداد، 1374هـ - 1955م، ص280.

لا يتوقف عنده. فالظاهر يمثل الظاهر اشارة لما يناسبه من الباطن. وسمي بالاعتبار استناداً إلى قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾¹، أو قوله: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾².

ومن الناحية التاريخية، يبدو أن الإمام الغزالي هو أول من منح مبدأ الاعتبار قوة نظيرية صريحة، ليبرر من خلاله بعض الممارسات الاستبطانية في التعامل مع النص الديني، بما في ذلك دعمه لنظرية المشاكلات الوجودية التي عرضناها سابقاً. أما قبل الغزالي فقد كانت قراءة النص تستند في بعض الأحيان إلى هذا المبدأ عملياً، وذلك من حيث الانتقال من النظر إلى النظر، أو من الشيء إلى شبيهه، أو إلى ما يناسبه، كما في القياس التمثيلي وقياس الأولى.

فمثلاً سئل الشبلي عن قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾³، فقال: «إبصار الرؤوس عن محارم الله تعالى وأبصار القلوب عما سوى الله تعالى». كما علّق الشاه كرمانى على الآية القرآنية ﴿الَّذِي خَلَقْتَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ وَإِذَا مَرَضْتِ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾⁴، فقال: «الَّذِي خَلَقْتَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ إِلَيْهِ لَا إِلَى غَيْرِهِ، وَهُوَ الَّذِي يُطْعِمُنِي الرِّضَا وَيَسْقِينِي الْمَحَبَّةَ، وَإِذَا مَرَضْتِ بِمُشَاهَدَةِ نَفْسِي فَهُوَ يَشْفِينِي»⁵. كذلك أضاف ابن حيون الإسماعيلي لظاهر قوله تعالى: ﴿وَتِيَابُكَ فَطَهِّرْ﴾⁶، معنى باطنياً هو تطهير النفس من الذنوب التي كنى عنها بالثياب⁷.

لكن قد نتساءل: هل كانت مثل تلك الممارسات الانتقالية قبل الغزالي تشكل ظاهرة تفسيرية للنص لدى العرفاء - من غير الإسماعيلية - أم أنها مجرد استنتاجات ذاتية تنتمي إلى دائرة الكشوفات والاسترسالات الوجدانية؟

فهناك من يرى أن الموثوق به من الصوفية عندما يذكرون النظائر للمعاني القرآنية لا يريدون بها التفسير بمعناه الاصطلاحي، كالذي أشار إليه ابن الصلاح الشهرزوري وهو بصدد تعليقه على كتاب أبي عبد الرحمن السلمي (حقائق التفسير)⁸.

وربما يوحي عنوان هذا الكتاب - حقائق التفسير - بأن المقصود هو التفسير الباطني، على نحو ما دعا إليه الغزالي، ومن تبعه من العرفاء. فالغزالي لا ينكر ضرورة الاعتماد على هذا المنهج في التفسير، خلافاً للحشوية الذين قصرُوا النظر على الظاهر وحده، وكذا الباطنية الذين ينكرون حقيقة الظاهر.

¹ الحشر/ 2.

² آل عمران/ 13.

³ النور/ 30.

⁴ الشعراء/ 80-78.

⁵ التصوف الإسلامي، ص 317.

⁶ المدثر/ 4.

⁷ النعمان بن حيون المغربي: تأويل دعائم الإسلام، أو تربية المؤمنين، ضمن منتخبات إسماعيلية، تحقيق عادل العوا، مطبعة الجامعة السورية، 1378هـ - 1958م، ص 36.

⁸ الزركشي: البرهان في علوم القرآن، دار الفكر، 1408هـ - 1988م، ج 2، ص 187.

ومبدأ الاعتبار عند الغزالي يمثل دعوة إلى الجمع بين الظاهر والباطن معاً، بحيث لا يُلغى أحدهما لصالح الآخر. ومثال ذلك ما أورده في سياق شرحه لقول النبي (ص): «لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب»، فذكر يقول: «القلب بيت هو منزل الملائكة ومهبط أثرهم ومحل استقرارهم. والصفات الرديئة مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب واخواتها كلاب نابحة فأنى تدخله الملائكة، وهو مشحون بالكلاب، ونور العلم لا يقذفه الله تعالى في القلب إلا بواسطة الملائكة.. ولست أقول المراد بلفظ البيت هو القلب وبالكلب هو الغضب والصفات المذمومة، ولكني أقول هو تنبيه عليه وفرق بين تعبير الظواهر إلى البواطن وبين التنبيه للبواطن من ذكر الظواهر مع تقرير الظواهر. ففارق الباطنية بهذه الدقيقة، فإن هذه طريق الاعتبار وهو مسلك العلماء والأبرار، إذ معنى الاعتبار ان يعبر ما ذكر إلى غيره فلا يقتصر عليه»¹.

وعلى شاكلة هذا النموذج ما ذكره الغزالي بالنسبة إلى قوله تعالى في حق موسى: (اخلع نعليك)²، فقد رفض إبطال الظواهر كالذي عليه الباطنية، كما رفض إبطال الأسرار الباطنية كالذي تذهب إليه الحشوية، وإعتبر ان من يجمع بين الظاهر والباطن هو الكامل ذو العينين، فيكون المعنى بحسب الظاهر عبارة عن خلع النعلين، وبحسب الباطن هو طرح الكونين أو العالمين. وبالتالي فإن المثال في الظاهر حق، وأدأؤه إلى السر الباطن حقيقة، ولكل حق حقيقة، فهذا هو الاعتبار أو العبور من الظاهر إلى السر الباطن، أو من الشيء إلى غيره³.

ويُعتبر هذا المسلك مشابهاً لطريقة الفلسفة اليهودية الهلنستية، فكما عبّر الفيلسوف اليهودي فيلون الاسكندراني (المتوفى سنة 40م) عن هذه الطريقة بقوله:

« في الوقت الذي تذهب فيه إلى جعل المأثورات الجافة سائغة مقبولة عن طريق الرمزية والتأويل؛ تتمسك مع ذلك بالحقائق والأوامر على ظواهرها»⁴.

ورغم أن العرفاء يقدّمون الباطن على الظاهر، ويعدّونه أشرف مقاماً وأعلى مرتبة؛ إلا أنهم - في الجملة - لا يُبطلون دلالة الظاهر، ولا ينكرون ضرورته، إدراكاً لما قد يترتب على إلغائه من تهديد لبنية الشريعة وأحكامها الظاهرة. إذ من شأن هذا الإبطال أن يفضي إلى تعطيل العمل بالشرع، بل وإسقاط التكليف رأساً.

وقد أشار الغزالي إلى هذا المعنى حين ذكر أن بعضهم قد يترك الصلاة بدعوى أنه دائم الصلاة بسِرّه⁵. وهو من وجهة نظر العرفاء يمثل خلطاً بين المقامات وذريعة للتلقيت من الأحكام.

¹ احياء علوم الدين، مصدر سابق، ج1، ص49.

² طه/12.

³ مشكاة الأنوار، ضمن مجموعة رسائل الامام الغزالي (4)، مصدر سابق، ص21-22.

⁴ مذاهب التفسير الإسلامي، ص259.

⁵ مشكاة الأنوار، ضمن مجموعة رسائل الامام الغزالي (4)، ص22.

لذلك ثمة مَنْ يفرّق بين العرفاء والباطنية اعتماداً على منطق الظاهر وعدمه، إذ رأى أن العرفاء يعولون على الظاهر والباطن معاً، بخلاف ما تُنهم به الباطنية من اعتمادها الحصري على الباطن وإهمالها للظاهر. غير أن هذه التفرقة التي تبناها الغزالي، وأصبحت رائجة لدى غيره من العرفاء، هي تفرقة غير دقيقة. ذلك أن العديد من المحسوبين على الباطنية يتقبلون الظاهر ويضيفون إليه الباطن، كالذي يصنعه العرفاء قدماً بقدم.

فثمة جماعة من الإسماعيلية اعترفت صراحة بضرورة الاستناد إلى كل من الظاهر والباطن، فكلاهما حق عندها¹، بل وأقرت عدم جواز مخالفة الظاهر بالباطن²، وعولت على آيات ضرب الأمثال لتبرير معتقداتها الباطنية، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلمهم يتذكرون﴾³، إذ اعتقدت أن الله جعل للناس مثلاً دالاً على ممثوله فعرفوا الممثل بمثله⁴. ومن ذلك ما قاله ناصر الدين خسرو، وهو من إسماعيلية القرن الخامس الهجري: «تفسير النص بالظاهر هو بدن العقيدة، بيد أن التفسير الأعمق يحل منه محل الروح، وأين يحيا بدن بلا روح»⁵. وقال أيضاً: «الشرعية هي المظهر الخارجي للحقيقة، والحقيقة هي الوجه الداخلي للشرعية.. إنها الرمز (أو المثل)، والحقيقة هي المرموز إليه (الممثل). والمظهر الخارجي في قلب مستمر مع حقب وأدوار العالم، وأما الوجه الباطن فطاقة إلهية غير خاضعة للصيرورة»⁶.

إذاً، من الناحية المبدئية، إن هؤلاء لا ينكرون ظاهر النص، ولا يعولون على الباطن فحسب، بل يعترفون بأن للنص ظاهراً وباطناً، وأنه لا يجوز عندهم مخالفة الظاهر للباطن، فكلاهما حق، وإن اختلف المطلب، إذ الظاهر وإن كان حقيقة، إلا أن حقيقته لا تنبعث من ذاته، فهو مثال يشير إلى ما هو أعمق منه، أي الباطن. مع هذا فهم من حيث التطبيق ليسوا من أصحاب الظاهر، ولا من أصحاب نظرية المثل والمشاكلة عادة. فتفسيراتهم الباطنية من نوع آخر لا تختلف في جوهرها عن تلك التي تعود إلى العرفاء الذين هم أيضاً يعولون على كل من الظاهر والباطن تبعاً لمبدأ الاعتبار.

ورغم أن مبدأ الاعتبار شكّل الغطاء الشرعي للممارسة الاستبطنية التي انتهجها الغزالي، إلا أنه لم يتوغل في تطبيقاته كما فعل من جاء بعده من العرفاء. ولعل ابن عربي هو أول من وسّع دائرة تطبيقات هذا المبدأ - المأخوذ عن الغزالي - حتى جعله أساساً لتشكيل موسوعة دينية لا يُعرف لها أول ولا آخر، ولا قيد ولا ضابط.

¹ محمد حسن الأعظمي: الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والإثنى عشرية، أعداد وتقديم الأعظمي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970م، ص 29-30.

² أساس التأويل، مصدر سابق، ص 9 و 23.

³ الزمر/ 27.

⁴ الحقائق الخفية، ص 1 و 3. وايضاً: تربية المؤمنين أو تأويل دعائم الإسلام، مصدر سابق، ج 1، ص 11.

⁵ مذاهب التفسير الإسلامي، ص 203.

⁶ كوربين: تاريخ الفلسفة الإسلامية، مصدر سابق، ج 1، ص 42.

فقد علّق على آية الاعتبار (فاعتبروا يا أولي الأبصار)؛ معتبراً أن المقصود بها: «جوّزوا مما رأيتموه من الصور بأبصاركم إلى ما تعطيه تلك الصور من المعاني والأرواح في بواطنكم فتدركونها ببصائركم». وهو الباب الذي أغفله العلماء، لا سيما من وصفهم بأهل الجمود على الظاهر. وقد برّر هذا المنهج بقوله: إن الله «قد ربط بكل صورة حسية روحاً معنوية، بتوجه إلهي عن حكم إسم رباني»، وهو الأمر الذي سوّغ له أن يُعامل خطاب الشارع في باطنه بما يعامل به في ظاهره، قدماً بقدم. فإذا كان ظاهر الخطاب هو صورته الحسية، فإن باطنه هو الروح الإلهي المعنوي الكامن في تلك الصورة. وإن الانتقال من الظاهر إلى الباطن، أو من الصورة الحسية إلى الروح المعنوي، هو ما يُعرف بالاعتبار¹.

وهذا هو لب نظرية المشكلة التي تعترف بوجود المطابقة بين الكتابين التدويني والوجودي، فالتدويني يعبر تعبيراً مطابقاً لما هو عليه الوجود الخارجي. والعبور الذي يتحدث عنه العرفاء هو مجاوزة الظاهر إلى الباطن عبر الاشتراك بينهما في روح المعنى، أي أن للمعنى ظاهراً وباطناً، وإن كان في حد ذاته عبارة عن أمر واحد متفاوت القيمة والدرجة.

فمثلاً أن التطهير واحد للثياب من حيث الظاهر، وللنفس بحسب الباطن. وكذا الاطعام بالطعام وبالرضا، والسقاية بالشراب والمحبة، ومحاربة الكفر، سواء كانت المحاربة للعدو الخارجي، أو للنفس باعتبارها الأمانة بالسوء... الخ. مما يعني أن هناك خيط صلة بين نظرية المشكلة التي استخدمها العرفاء في التفسير، وبين منهج الاعتبار.

مع هذا، لا يمكن أن نعد كل ما اعتمده العرفاء في مبدأ الاعتبار متوافقاً بالضرورة مع نظرية المشكلة، بل ظهرت أنماط مختلفة من الممارسات الاستبطانية في التعامل مع النص، كذلك التي نجدها لدى ابن عربي، فهو قد أجاز أن يستنبط العارف من النص الديني كل ما يريده، وحيث أن المرید لا يريد غير القبلية الوجودية، لذا يكون النص تابعاً ومنقاداً لهذه القبلية؛ بغض النظر إن كانت هناك مناسبة وقرينة دالة على المطلوب أم لا.

فكما ذكر في (الفتوحات المكية) كيف أن الله ينزل كلامه «على قلوب أولياء الله تلاوة فينظر الولي ما تلي عليه مثل ما ينظر النبي فيما أنزل عليه، فيعلم ما أريد به في تلك التلاوة كما يعلم النبي ما أنزل عليه، فيحكم بحسب ما يقتضيه الأمر»². وهو يرى أن من ينزل على قلبه القرآن فإنه يدرك معانيه حتى لو كان بغير لسانه ولغته، حيث يعرف مدلولات الألفاظ كما هي في سياق الوحي، رغم أن هذه الألفاظ لا يعرف معانيها في غير القرآن باعتبارها لا تنتمي إلى لغته. وبالتالي فإن كل موجود يمكنه أن يجد في النص ما يريد.

¹ الفتوحات المكية، ج1، ص668.

² عن: الفصوص والتعليقات عليه، ج1، ص225.

وقد استشهد بقول الشيخ أبي مدين: «لا يكون المريد مريداً حتى يجد في القرآن كل ما يريد، وكل كلام لا يكون له هذا العموم فليس بقرآن»¹. لذا قرر بأن نزول القرآن على القلب، وهو صفة إلهية لا تفارق موصوفها، يعني نزول الحق في القلب، وفي الحديث ان الحق وسعه قلب عبد مؤمن، ومن ثم ان الحق يكلم هذا العبد من سره في سره، وهو قولهم حدثني قلبي عن ربي من غير واسطة².

ولا شك أن ما ذكره ابن عربي يفتح الباب على مصراعيه أمام الرمزية والاستبطان، ويبرّر إطلاق العنان لهذا النمط من الفهم السائب، كما هو واقع بالفعل؛ سواء في تجربة هذا الشيخ، أو في سلوك غيره من العرفاء في تعاملهم مع النص. إذ يصبح الأخير مجالاً مفتوحاً لكل مريد، يحمله من المعاني ما يتوافق مع قبلياته الوجودية، ويستخرج منه كل ما يشتهي من رموز وإشارات تعبر عن تلك القبليات.

وبذا يصبح القرآن كتاباً وجودياً حاكياً لما عليه الوجود، تبعاً لمبدأ الاعتبار، وهو الأداة الموظفة لتطبيق الرؤية الوجودية واسقاطها على النصوص الدينية بذريعة العبور من الظاهر إلى الباطن. لكن يظل ان كل عارف إنما يعبر عما يبلغ إليه خياله من استرسال يتعلق بالوجود، وهو بهذا الاسترسال لا يضمن التوافق والتطابق مع غيره من العرفاء، رغم تقارب المفاهيم التي يطرحونها، لكونها جميعاً محكومة بمنطق واحد من القبليات الوجودية وأصلها المولّد.

وتجدر الإشارة إلى أن بعضهم أطلق على هذه العملية، القائمة على الاعتبار أو إسقاط الرؤية الوجودية في فهم النص، اسم (التطبيق)، كما ورد في التفسير المنسوب إلى ابن عربي، حيث اعتبر المعاني الباطنية لفهم النصوص مجرد تطبيقات للرؤية الوجودية مُنزلة على هذا الفهم. ومع ان لفظة (التطبيق) كانت تستخدم قبل العرفاء لدى الكيسانية، إلا أنها لم تُحمل ذات الدلالة، بل كانت مقيدة بأجراء التماثل وسحب الرؤية المستمدة من الوجود الخارجي واسقاطها على الأنفس البشرية، انسجماً مع منطق السخية والمشاكلة بين العالمين.

مع ذلك فالنص الذي ورد عن الكيسانية في هذا السياق يحمل تشابهاً مع ما استهدفه العرفاء من اسقاط الرؤية الوجودية وتطبيقها على مختلف الحقول، ومنها مجال النص والتنزيل. فهم يؤمنون بأن لكل ظاهر باطناً، ولكل شخص روحاً، ولكل تنزيل تأويلاً، ولكل مثال في هذا العالم حقيقة في ذلك العالم، والمنتشر في الآفاق من الحكم والأسرار مجتمع في الشخص الإنساني، لذلك دعوا إلى تطبيق الآفاق على الأنفس، وتقدير التنزيل على التأويل، وتصوير الظاهر على الباطن³.

ولا ريب أن هذا التصوير المجمل ينسجم في جوهره مع المزاعم المفصلة التي أتى بها كل من الفلاسفة والعرفاء والباطنية الإسماعيلية.

¹ مضمون هذا النص نقله الغزالي عن البعض في كتابه (احياء علوم الدين، ج1، ص284).

² الفتوحات المكية، ج3، ص93.

³ عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، ص64.

خلاصة الفصل التاسع

نستخلص مما سبق الأمور التالية:

* رغم اقرار العرفاء بمرجعية النص، إلا ان ممارساتهم قد غلب عليها طابع التأويل والاستبطان. ورغم ان عباراتهم تُدين كل تأويل وكل فكرة تُخالف ظاهر النص، إلا ان فهمهم للنصوص قائم على اسقاط القبلية الوجودية، ومن ثم العمل بالتأويل والاستبطان. وقد وقع بعضهم في حالة من التردد والاضطراب؛ فتارة ينكر التأويل ويذمه، وأخرى يقرّه ويعترف به.

* إن لمبدأ الاعتبار أهمية خاصة في تبرير العمليات الاستبطانية التي يتم فيها اسقاط الرؤية الوجودية على فهم النص. فالاعتبار هو العبور من الظاهر إلى الباطن لمناسبة ما، لذلك يمكن توظيف أي مناسبة لفظية لأجل اسقاط الرؤية الوجودية وجعلها تمثل باطن ما يظهره النص. وكما عرفنا ان هذا المبدأ قد تحول إلى ما يُعرف بالتطبيق، أي تطبيق الرؤية الوجودية على فهم النص، ومنه يتضح حجم الموسوعة التي تنطوي عليها الديانة الوجودية.

* لا شك ان ما يبرر التطبيق لدى العرفاء هو حالة المطابقة بين العوالم تبعاً لمنطق السنخية، ومن ذلك ان عالم النص مطابق لما عليه عالم الوجود، وبالتالي جاز إنتزاع العلاقات والمفاهيم من العالم الأخير وتطبيقها على الأول.

* رغم محاولات بعض الوجوديين المخلصة لأجل التوفيق بين النص والقبلية الوجودية، إلا ان حصيلة ذلك كانت تلفيقاً أكثر من كونها توفيقاً، كالذي تشهد عليه محاولات صدر المتألهين الشيرازي.

الفصل العاشر

أنماط القراءة الوجودية واسقاطاتها

لا شك أن نصوص العرفاء في ذم التأويل كثيرة، كما رأينا، لكن أكثر منها تلك الممارسات التأويلية والاستبطانية التي تهدف إلى إسقاط الرؤية الوجودية على العينة الدينية. فأنماط الفهم الوجودي لهذه العينة متعددة ومتباينة. ولا ينحصر الأمر في ما تقدّم من تقابل بين النظريات الثلاث (التمثيل والمشكلة والمعاناة)، بل ثمة أبعاد أخرى من ممارسات الفهم تهدف إلى استنباط الرؤية الوجودية من النص لأدنى مناسبة. بعبارة ثانية: إنها تسعى إلى إعادة إنتاج هذه الرؤية من خلال النص، والإيحاء بأن ما يُستخرج منه من معانٍ ومضامين؛ إنما هو امتداد طبيعي ومتطابق مع القبلات الوجودية.

فكما توجد قبلات وجودية تُعزى إلى العقلين الفلسفي والذوقي، هناك أيضاً ما يُدعى أنها بعديات وجودية مستنبطة من الفهم الديني. والغرض من هذه البعديات هو إعادة إنتاج الرؤية الوجودية على ضوء ما تحمله النصوص الدينية، أو اضماء الصبغة الوجودية عليها. وهو ما يجعل هذه النصوص بمثابة مرآة تعكس الصور التي تختزنها تلك القبلات؛ لتنتج نمطاً من الديانة هي تلك التي أطلقنا عليها (الديانة الوجودية)، وهي الديانة التي تتمظهر بهيئة موسوعات تفسيرية يغلب عليها طابع الاستبطان الرمزي والتأويل. وحتى عند اعتمادها على الظاهر، فإن هذا الاعتماد يكون مصبوغاً بلون القبلات الوجودية، أو متشكلاً بحسب ما تعكسه تلك المرآة.

إذاً، سنرى أن مفاصل الرؤية التي تحدثنا عنها في الفصول السابقة تتشكل من جديد عبر آليات الفهم الديني؛ وفقاً للقبلات الوجودية وأصلها المولد. إذ سنواجه مفاهيم مثل الوجود والماهية، والعلم والإدراك، كما سنجد طبيعة العلاقات بين المراتب، والمبدأ والمعاد، بما تحمله من روابط سببية أو علاقات تتصل بالأسماء الإلهية والأعيان الثابتة ووحدة الوجود. وقد تتخذ بعض المباطنات بعداً أيديولوجياً مذهبياً، كما هو الحال في ما تمارسه الإسماعيلية، ومن بعدها المدرسة الشيعية أو الكشفية. وشبيه بهذا الأمر ما يقوم به العرفاء، لا سيما في مقالاتهم حول الحقيقتين المحمدية والعلمية، إذ هما من أبرز مصاديق الرؤية الوجودية التي تتحدد عليها طبيعة الوجود المنتزل والمجعول.

ومثلما يصدق القول إن العرفاء ألبسوا المعطى الديني لباس القبلات الوجودية، فكذا العكس صحيح، أي أنهم ألبسوا الرؤية الوجودية لباس المفاهيم الدينية وعناوينها. فالعمليتان متبادلتان ومنظور إليهما من زاويتين مختلفتين، مما يجعل أن كل ما هو ديني هو وجودي، وكل ما هو وجودي هو ديني. لكن يظل الأساس في التوليد

والتحديد عائداً إلى القبلية الوجودية. فبهذه القبلية يتحدد شكل المعطيات الدينية من دون عكس. ففي الأعم الأغلب تتخذ هذه المعطيات دور الظل والتبعية لتلك القبلية.

على ان اعتبار كل ما هو ديني هو وجودي وكذا العكس؛ يمكن ان يستمد مبرره لدى العرفاء من التناظر والتساخ القائم بين مظاهر الوجود من جهة، وبين اللغة والحروف - ومنها لغة النص الديني وحروفه - من جهة أخرى، فلكل حرف دلالة على كائن وجودي، وكذا كل كلمة مركبة من الحروف لها دلالة على التركيب الوجودي بين الأشياء، وكما سبق ان عرفنا كيف ان ابن عربي عدّ العالم مشتقاً من كلمة (كن)، تبعاً لقوله تعالى: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾¹، وحيث ان هناك ثمانية وعشرين حرفاً فإن العالم بدوره عبارة عن هذا العدد من المراتب لا يزيد ولا ينقص.

بمثل هذا المنطق تعيّن الفهم الوجودي بأنماطه المتعددة. ويمكن ابراز هذه الأنماط تبعاً لآليات فهم النص. فثمة ثلاث آليات للفهم سبق تفصيل الحديث عنها خلال الحلقة الأولى للمشروع (علم الطريقة)، وكلها تعتبر مورداً خصباً للممارسة الوجودية.

فقد اعتاد علمائنا ان يفسّموا قراءة النص الديني وفهمه إلى قراءة تفسيرية ظاهرية وأخرى تأويلية، كما أضافوا إليهما ما يعتبرونه عائداً إلى النص القطعي الدلالة. وهم لا يميزون من الناحية المنهجية بين القراءات التأويلية التي يمارسها المتكلمون وبين القراءات الباطنية التي يسقطها العرفاء وغيرهم من ذوي النزعات الغنوصية. وعادة ما يقصدون بالقراءة التفسيرية الظاهرية بأنها تتضمن حمل ألفاظ النص على معناها البين أو الظاهر، وعلى خلافها القراءة التأويلية، حيث انها تحمل الألفاظ على غير ظاهرها.

وواقع الأمر ان هذا التقسيم لا يفي وطبيعة ما تقوم به آليات القراءة، لوجود الفرق الجوهرية بين الممارسات التأويلية كما يزاولها المتكلمون، وتلك التي يسقطها العرفاء والغنوصيون. ويعود السبب في عدم هذا التمييز إلى غياب فكرة جوهرية تتأسس عليها طبيعة آلية القراءة والفهم، وهي الفكرة التي أطلقنا عليها (المجال).

فالمجال يُعبّر عن المعنى المجمل للموضوع الذي يُطرح على بساط البحث ضمن النص اللغوي، أو هو ذلك الظهور في المعنى العام للمحور الذي يتناوله النص، سواء كان دينياً أو غير ديني. وهذا الظهور العام يتشكل مما نفهمه من الاجمال الكلي لدلالة لألفاظ وسياقها، بحيث تتميز لدينا طبيعة المحور الذي يطرحه النص وان لم نتمكن من قراءته قراءة تفسيرية ولا اشارية، بل يكفينا في ذلك معرفة العنوان العام الذي تدور حوله الأحداث اللغوية للنص، شبيه بما يحدث عند النظر إلى عناوين الكتب والمقالات، إذ توحى لنا - غالباً - بطبيعة القضايا التي تتضمنها تلك الدراسات، حتى وإن لم نطلع على تفاصيلها بعد.

¹ يس/ 82.

وبفكرة المجال يمكن التمييز بين ثلاث آليات مختلفة، وهي التي سميناهم الآليات الإستظهارية والتأويلية والاستبطانية.

فالآلية الإستظهارية هي تلك التي يتحقق فعلها وفق العمل بمحورين، أحدهما العمل بالظهور اللفظي للنص تبعاً لما يبيده السياق، والآخر العمل بالظهور المجالي. ويمكن القول إن الأخذ بالظاهر يقتضي الأخذ بالمجال من دون عكس.

وعلى خلاف ذلك تأتي الآلية الاستبطانية، حيث أن شرط العمل بها هو عدم الاحتفاظ بالظهورين اللفظي والمجالي، فهي تستبدل المجال الظاهر بمجال آخر غير منظور، وأن التخلي عن المجال الظاهر هو في حد ذاته يفضي إلى التخلي عن الظهور اللفظي. وأبرز من يعمل بهذه الآلية هم الباطنية والعرفاء.

أما الآلية التأويلية فهي تعمل وفق شرط الحفاظ على المجال ولكن من غير الأخذ بظاهر النص. أي أنها تتوسط بين الآليتين الأوليتين.

إذاً، نعود إلى ما نحن بصدده من إبراز الأنماط المتعددة للفهم الوجودي وفق الآليات الثلاث الأنفة الذكر، كما يلي:

1- الآلية الإستظهارية والفهم الوجودي

قلنا أن هذه الآلية تعمل وفق شرطين هما المجال والظاهر اللفظي. لكن حيث أن العمل بالظاهر يقتضي الأخذ بالمجال، فإن الخاصية الأساسية لهذه الآلية هو العمل بالظاهر فحسب.

وتبعاً للنظام الوجودي أن العمل بظاهر النص لا بد أن يتلون بطيف ما عليه من رؤية. وسبق أن شاهدنا موقف العرفاء والإشراقيين من التعامل مع هذا الظاهر وفقاً لنظريتي المشاكلة والمعانية، وعرفنا أن النص الواحد يمكن أن يتعدد فيه الظهور، وكل ذلك يعتمد على طبيعة القبلية المعرفية؛ حتى وإن كانت هذه القبلية عائدة إلى نظام واحد كالنظام الوجودي.

فرغم أن النص واحد، ورغم أن العرفاء ينتمون إلى طبقة واحدة، إلا أنه لا يمتنع أن يصدر عنهم من الفهم ما هو قائم على تعددية الظهور النصي، ناهيك عن تعددية الظهور الناتجة عن اختلاف النظام المعرفي. فمثلاً قد يكون ظهور النص لدى النظام الوجودي هو غيره عند النظام المعياري؛ تبعاً لاختلاف ما عليه القبلية المعرفية، كالذي فصلنا الحديث عنه خلال حلقة (علم الطريقة).

ويحمل النظام الوجودي ما لا يقل عن شكلين مختلفين من الظهور وتعددية المعنى، وكلاهما نطلق عليه (الإستظهار الوجودي)، وذلك كالاتي:

أ - الإستظهار العام

وهو الإستظهار بالمعنى الحرفي المشترك، كالذي مرّ معنا عند الحديث حول نظرية المشاكلة، إذ عرفنا ان لظاهر لفظ النص معنىً مشتركاً يحمل عدداً من المصاديق تبعاً لمراتبه الوجودية، مثل لفظة النور والقلم والكرسي والميزان وغيرها، فهي غير مقيدة بالاطار الحسي ولا بغيره، وبالتالي فالذي يحدد المعنى الخاص لهذه المفاهيم المشتركة هو الباطن، أو الاعتبار التي تأتي بحسب القبلات الوجودية. وقد اطلعنا على نصوص بعض العرفاء الدالة على هذا المعنى الموظف في التطابق بين النص ومراتب الوجود.

ب - الإستظهار الخاص

وهو الإستظهار بالمعنى الحرفي الخاص، والمقصود به أحد تجليات المعنى المشترك العام الوارد ذكره قبل قليل، ومنه التجلي الحسي، إذ تتعين الحقيقة بهذا التجلي وفق القبلات الوجودية. أو يمكن القول إن هذا الإستظهار - كسابقه - يستهدف الحفاظ على ظاهر النص من غير تأويل، لكنه يلجأ إلى القبلات الوجودية لأجل الفهم الباطني أو التفسير.

والفرق بين الإستظهارين العام والخاص هو ان إستظهار الأول يحصل لدى المفهوم المشترك للفظ، أما استبطانه فيتحقق من خلال أحد تجليات هذا المفهوم وفق القبلات الوجودية. في حين يأتي إستظهار الثاني عبر المفهوم الخاص (غير المشترك)، أما استبطانه فيتم عبر القبلات الوجودية.

ومثلاً تعبر قراءة النص عن إشارة؛ فإنها تزيد عليها بالايضاح والتفسير، كالذي جاء تفصيله في الحلقة الأولى من مشرونا الحالي.

فالآلية الإستظهارية قد تكون مجرد آلية اشارية تعبر عما يتبادر للذهن من معنى النص، لكن قد يضاف إليها ايضاح الكيفية التفسيرية للإشارة. والعملتان لا تلازم بينهما من حيث الرد والقبول، فليس كل ما يقبل من حيث الإشارة يقبل من حيث الايضاح والتفسير، انما يعود ذلك إلى تحكم سلطة القبلات، لا سيما القبلات المنظومية العائدة للنظم الفكرية.

فمثلاً قد يتفق العرفاء مع غيرهم في فهم الإشارة الإستظهارية، لكنهم من حيث الايضاح يلجأون إلى التفسير الوجودي المعهود بما يختلفون فيه عن الغير، بل وبما

يبتعدون فيه عن أجواء النص وسياقه، إلى درجة قد لا يستسيغه العقل والوجدان، رغم قيامه على الإشارة الإستظهارية. وهي حالة ما سميناهـا (الإستظهار الجدلي).

وعموماً ان ما يعنيه الإستظهار الجدلي هو ان تكون الإشارة إستظهارية، أما ايضاحها وتفسيرها فيتقوم بالمباطنة والتأويل البعيدين، وذلك بفعل تحكم القبلات وتوجيهها.

وكثيراً ما يستعين الإستظهار الخاص للعرفاء بالحس؛ ليدلّ به على ما يراد اسقاطه من القبلات الوجودية، كالذي لاحظناه حول فهم الآيات المتعلقة بوحدة الوجود وغيرها. إذ يأتي تأكيد العرفاء على المعنى الحرفي للنص بحسب الإشارة، في حين يستعين الايضاح والتفسير بالحس - عادة - للدلالة على المعنى الوجودي المطلوب. ومن أمثلة هذا النوع من الإستظهار نذكر ما يلي:

جاء ان معنى لفظ (الظاهر) لدى ابن عربي في قوله تعالى: ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾¹، يشير إلى العالم الخارجي لا غير². فمن حيث الإشارة لا ينفي ابن عربي بأن لله ظهوراً كالذي تشير إليه الآية، وهو نفس المعنى الخاص المتبادر في أذهاننا، لكن من حيث الايضاح والتفسير فإن الحس لا يمدنا بغير هذا العالم الظاهر، وبالتالي فمن حيث الباطن يكون هذا العالم هو المقصود بظاهر الحق³.

ويمكن ان يقال الشيء نفسه في قوله تعالى: ﴿ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع عليم﴾⁴، فمن حيث الإشارة الإستظهارية ان معنى النص واضح الدلالة، أما من حيث الايضاح والتفسير فكما جاء في التفسير المنسوب لابن عربي؛ هو ان ذات الله متجلية بجميع صفاته، فله الإشراف على القلوب بالظهور والتجلي فيها بصفة جماله، وذلك عند حالة شهود العبد وفنائه، كما ان له الغروب فيها بالاحتجاب بصورها وذواتها بصفة جلاله، وذلك بعد الفناء. وبالتالي فأى جهة يتوجه إليها العبد فثم وجهه، لم يكن شيء سواه، وان الله واسع بمعنى انه جميع الوجود وشامل لجميع الجهات⁵.

وكذا الحال مع حالات الإستظهار لنصوص قرآنية كثيرة كآيات التالية: ﴿كان الله بكل شيء محيطاً﴾ النساء/ 126.. ﴿وأحاط بما لديهم﴾ الجن/ 28.. ﴿وهو الذي في

¹ الحديد/ 3.

² جاء في نهج البلاغة ان الامام علي قال بصدد الظاهر والباطن: «بل ظهر للعقول بما ارانا من علامات التدبير المتقن والقضاء المبرم، فمن شواهد خلقه خلق السماوات وموطدات بلا عمد قائمات بلا سند..». وقال أيضاً وهو بصدد وصف الارض: «هو الظاهر عليها بسلطانه وعظمته، وهو الباطن لها بعلمه ومعرفة»، (صبحي الصالح: نهج البلاغة، ص 261 و 275).

³ يقول الشاعر والعارف مير فندرسكي (المتوفى عام 1050هـ) بهذا الصدد: «الحق روح العالم، والعالم هو البدن، والأفلاك والعناصر والمواليد أعضاء.. وما عداه فهو تفنن..». (مرتضى مطهري: العدل الإلهي، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، ص 176).

⁴ البقرة/ 115.

⁵ تفسير ابن عربي، ج 1، ص 80. يقال انه جاء عدد من الرهبان وسألوا الإمام علي عن معنى وجه الله كما جاء في القرآن، فردّ عليهم بقوله: ما هو وجه النار المشتعلة، فاجابوا: كلها عبارة عن الوجه، فقال الإمام: فهذا الوجود كله هو وجه الله. فاقنعت الرهبان وأسلموا (جامع الأسرار، ص 211).

السماء إله وفي الأرض إله) الزخرف/ 84.. (وهو الله في السماوات وفي الأرض) الانعام/ 3.. (وهو معكم أينما كنتم) الحديد/ 4.. (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) ق/ 16.. (ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون) الواقعة/ 85.. (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم) المجادلة/ 7. فقد تمسك ابن عربي بظواهر هذه الآيات؛ مؤكداً بأن الله قد وصف نفسه بالقرب من عباده. وهو باعتماده على هذه الظواهر خلص إلى النتيجة التي يكون العبد قريباً من الحق كصفة ملازمة قبال اتصاف الحق بالقرب منه، وإن الناس يطلبون أن يكونوا مع الحق أبداً في أي صورة تجلى، وهو لا يزال متجلياً في صور عباده دائماً، فيكون العبد معه حيث تجلى، والله معه أينما كان¹.

كذلك فإن الله يوصف بالغنى عن الفقر بحسب الدلالة الظاهرة من قوله تعالى: (إن الله غني عن العالمين)²، وكما أكد ابن عربي بأن الله غني تماماً عن العالمين، لكن من حيث إيضاح الكيفية التفسيرية فالله غني بحسب ما عليه الذات في حضرتها الأحدية، وإن النقائص بهذا الاعتبار لا تعود إلى الحق بما هو في ذاته وإنما إلى ما دونه بحسب اعتبارات التقييد، أي إلى الروح الأعظم أو العقل الأول أو الحقيقة المتعينة الكلية، إذ كان ولم يكن معه شيء ولا زال كما كان³.

وإذا كان الله غنياً عن العالمين تبعاً لإستظهار الآية الأنفة الذكر، فإنه يوصف أيضاً - حسب رأي ابن عربي - بالفقر والنقائص، لنفس العلة من الاعتماد على ظواهر النصوص الدينية للقرآن والحديث، مثلما جاء في قوله تعالى: (واقضوا الله قرضاً حسناً)⁴، وقوله أيضاً: (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)⁵، وكذا ما جاء في الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف»، أو ما جاء في الحديث القدسي: «جعلت فلم تطعمني..»، أو غير ذلك من الآيات والأحاديث..

فهذه النصوص وما شاكلها تحمل دلالة على الحاجة والفقر الإلهي، وتفسيرها عند ابن عربي ينبع مما عليه وحدة الوجود؛ وهو أن الله يتجلى بصور الخلق للعباد، فيكون فقره وحاجته من هذه الناحية، فما من صورة إلا وتكون ناقصة وفي حاجة إلى غيرها.

¹ الفتوحات المكية، ج2، ص85 548. علماً أن بعض الغنوصيين من فرقة الشيخية لم يتقبل توظيف العرفاء لمثل هذه الآيات في الدلالة على وحدة الوجود، مثلما هو الحال مع كاظم الرشتي الذي اكتفى أن يكون منطق الشيخية متحكماً في عالم الصادات من العقل الأول فما تحته، لذا اعتبر أن قوله تعالى: (وكان الله بكل شيء محيطاً) يعني الإحاطة القبومية ولا دلالة له على وحدة الوجود، حيث لله المثل الأعلى. كما اعتبر أن قوله تعالى: (هو الأول والآخر والظاهر والباطن) يعني أن الله يدخل بالشيء ويخرج عنه بالفعل والأسماء والصفات، حيث لا يرى شيء إلا ويرى هذا الفعل والصفات قبله أو بعده أو معه، وليست الذات هي الداخلة الخارجة. والرشتي كغيره من فرقة الشيخية يرى أن المراد بهذا الفعل والصفات كما في تفسير الآية الأخيرة هم أهل البيت، وكذا هم المرادون بالإحاطة القبومية والمثل الأعلى كما في تفسير الآية الأولى، لكونهم يمثلون المشيئة الإلهية التي تنقوم بها الأشياء وتظهر (كاظم الرشتي: شرح حديث عمران الصابي، ص155).

² آل عمران/ 97.

³ نقد النقود، ص695-696.

⁴ الحديد/ 17.

⁵ الذاريات/ 56.

كما هناك إستظهارات أخرى لها علاقة بالأعيان الثابتة، وذلك كالتالي:

فمثلاً جاء في قوله تعالى: ﴿ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾¹، حيث المقصود بالخلق - هنا - هو الحصة والحد المخصوص أو الاستعداد، أي أعطى كل شيء حصته واستعداده الخاص².

كذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿لا تبدل لكلمات الله﴾³، إذ لما كانت هذه الكلمات تعبر عن الأشياء؛ فإنها - لهذا - لا تقبل التبدل مثلما هو ظاهر النص القرآني، ومن حيث الايضاح والتفسير فالمقصود بها حقائقها المعبر عنها بالأعيان الثابتة التي يستحيل تبديلها، إذ لا تظهر الأعيان إلا بصورة ما هي عليه في الثبوت⁴.

وعلى هذه الشاكلة إستظهار الآيات التي تنسب صفات الأعمال إلى أصحابها، كقوله تعالى: ﴿فلا تلموني ولوموا أنفسكم﴾ إبراهيم/ 22.. ﴿وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾ النحل/ 18.. ﴿وما ظلمهم الله ولكن أنفسهم يظلمون﴾ آل عمران/ 117.. ﴿وما أنا بظلام للعبيد﴾ ق/ 29، فهي صحيحة من حيث الظاهر، أما من حيث الايضاح والتفسير والباطن فدالة على ما للأعيان من صفات ثابتة هي مصدر تلك الأعمال وما يلحقها من الصفات التي تشير إليها النصوص.

فهذه الآيات تدل من حيث الايضاح والتفسير على ان حقائق أنفسنا المتمثلة بأعياننا الثابتة هي السبب في ما نحن به من ظلم، ومنه يُعلم ان لله الحجة البالغة. فأنفسنا من حيث حقيقتها الأصلية هي منبع الظلم وكل سوء وخير.

وهو معنى قول العرفاء: فلا تحمد إلا نفسك ولا تذم إلا نفسك، وإن كان الحمد لله يأتي من حيث افاضة الوجود على حقائقنا فحسب. ولا شك ان تفسير الآيتين الأنفتي الذكر هو تفسير قائم على الظاهر من دون شك.

وكذا هو الحال في قوله تعالى: ﴿فلو شاء لهدىكم أجمعين﴾⁵، فالعرفاء يستظهرون معنى الاشاءة بالاستطاعة، باعتبارها أحد معانيها البارزة، وبالتالي فالآية تدل بحسب هذا الإستظهار على ان هداية الناس لا تخضع لحاكمية الله وقدرته، بل الأمر يعود إلى حقيقة أنفسنا من حيث كونها أعياناً ثابتة، فالمشيئة متعلقة بهذه الأعيان المطلق عليها الفيض الأقدس، خلافاً للإرادة المتعلقة بايجاد الممكنات أو الفيض المقدس⁶. لذا كانت الاشاءة عند العرفاء بمعنى الاستطاعة لا الإرادة، ويصبح معنى الآية هو ان هداية جميع الناس ممتنع، وذلك بسبب عدم الاستطاعة، فلو استطاع الله لهدى الناس جميعاً.

¹ طه/ 50.

² مطلع خصوص الكلم، ج2، ص134-135 و473.

³ يونس/ 64.

⁴ مطلع خصوص الكلم، ج2، ص441.

⁵ الانعام/ 149.

⁶ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص268.

وعلى الشاكلة نفسها ما جاء في تفسير الدعاء المستجاب كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿ادعوني استجب لكم﴾¹، حيث يحصل الدعاء بلسان الاستعداد²، وفق ما تطلبه الأعيان الثابتة من الظهور والايجاد، كالذي مرّ علينا من قبل. والشيء نفسه مع ما جاء في قوله تعالى: ﴿أجيب دعوة الداع إذا دعان﴾³، أو ما جاء في الحديث القدسي: «من أطاعني فقد أطعته ومن عصاني فقد عصيته».

ومثل ذلك ما جاء في تفسير الأملي لقوله تعالى: ﴿وأتاكم من كل ما سألتموه﴾، حيث دلّت عنده على ما لدى الناس والخلائق من الاستعدادات التي تخصها وما تسألها من افاضة الوجود عليها بحسب ما هي عليه من الاستعداد والقابلية. ومثل هذا الأمر يظهر في قوله تعالى: ﴿قل كل يعمل على شاكلته﴾⁴، فالكل يعمل بحسب ما عليه من الاستعداد والصورة، فكلّ ميسر لما خُلق له، مثلما جاء في الحديث النبوي.

وللآية الأخيرة توجيه آخر كالذي لجأ إليه ابن عربي، حيث عدّ العالم عمله فظهر بصفات الحق، لذا قال هذا العارف: لو قلت في العالم انه حق فقد صدقت، إذ يقول تعالى: ﴿ولكن الله رمى﴾، ولو قلت فيه انه خلق لصدقت أيضاً، إذ يقول تعالى: ﴿إذ رميت﴾، فهو المجهول المعلوم⁵.

وشبيه بهذا نجده لدى صدر المتألهين في توجيهه للآية، إذ تعني عنده أن كل شيء يصدر على شاكلة الحق، أو ان كل شيء قد أوجده الله على شاكلته مثلما جاء في الحديث القائل: «خلق الله آدم على صورته»⁶.

ومن الاستظهارات الأخرى ما ورد في تفسير صدر المتألهين لقوله تعالى: ﴿إنك ميت وإنهم ميتون﴾⁷، إذ حمل الموت على الحقيقة من غير حاجة إلى تأويل أو توجيه، بمعنى أن النبي الموجّه إليه الخطاب، وسائر الناس، هم جميعاً في عداد الأموات. فالإنسان السعيد - بحسب تصوّره - له موت وبعث ونشر وحشر إلى الله تعالى في كل وقت من أوقات الحياة الطبيعية، حيث يرتقي من نشأة إلى أخرى، ومن مقام إلى آخر. فالموت عنده ليس فناءً، بل تحوّل وكمال في عالم المقامات والنشآت⁸.

غير أن هذا الاستظهار، كما أفاده ملا صدرا، لا يخلو من ضعف، إذ يلوّح بأن المقصود بـ ﴿وإنهم ميتون﴾ هم السعداء من الناس فقط، وهو ما لا يشهد له ظاهر النص بوجه.

¹ غافر/ 60.

² تفسير ابن عربي، ج1، ص635.

³ البقرة/ 186.

⁴ الاسراء/ 84.

⁵ الفتوحات المكية، ج2، ص430.

⁶ انظر بهذا الصدد مصنفات صدر المتألهين: تفسير القرآن، طبعة دار التعارف، ج1، ص207. ومفاتيح الغيب،

ص87-88. والشواهد الربوبية، ص41-42.

⁷ الزمر/ 30.

⁸ أسرار الآيات، ص159.

كذلك إستظهر ابن عربي من قوله تعالى: ﴿ولا تحسبن الذين قُتِلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون﴾¹، أن الشهداء ليسوا أمواتاً بل أحياء بين ظهرانيها وإن لم ندركهم بحواسنا. وهذا الإستظهار في حدّه المذكور؛ مقبول لدى جمهور المسلمين أو غالبيتهم.

وأيضاً إستظهر العرفاء من قوله تعالى: ﴿وإن من شيء إلا يسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾²، أن كل شيء - أياً كان - له روح ناطقة تسبّح بلسان يناسب مقامه ووجوده³.

والملاحظ من كل ما سبق أن العرفاء يحرصون على قبول الظهور اللفظي لمعنى النصوص من حيث الإشارة، لكنهم من حيث التفسير يلجأون - بحسب الباطن - إلى مباني القبلية الوجودية ليكشفوا بها عن كيفية ما تتضمنه تلك الإشارة المجملّة.

2- الآلية الاستبطانية والفهم الوجودي

تتحدد وظيفة هذه الآلية بالتخلي عن مجال النص وابداله بمجال آخر جديد مختلف، مما يلزم عنه عدم الحفاظ على الظاهر. وتتخذ الممارسة الوجودية وفق هذه الآلية أنماطاً مختلفة من القراءات، فتارة تجعل من الألفاظ الدينية ما تناظر بها قضايا الوجود والإدراك، وثانية تجعل منها رموزاً وتلويحات باطنية دالة على المفاهيم الوجودية لأدنى مناسبة، بلا ضابط ولا ميزان، لا سيما تلك التي لها علاقة بالإدراك؛ كالعقل والنفس ومراتبهما وصورهما العلمية. فالوجود عبارة عن مراتب مختلفة من الإدراك والصور، وبالتالي لم لا يكون النص الديني هو أيضاً خاضعاً ومعبراً عن هذه المراتب تبعاً لمنطق السخية؟!

ورغم أنه يمكن إدراج أنماط القراءة التابعة لهذه الآلية ضمن صنف واحد من الاستبطان، هو الاستبطان الإشاري والرمزي، إلا أن ذلك لا يمنع من تمييز أربعة أنواع رئيسة من التطبيق الذي يمارس في ظل هذه الآلية:

أحدها خاص بالرمزية الدينية للمفاهيم والألفاظ الغيبية والوجودية العامة، كالنور والعرش والكرسي واللوح والقلم وما إلى ذلك.

وثانيها يتعلق بالألفاظ والاصطلاحات الدينية المفهومة ولو اجمالاً، مثل القرآن والفرقان.

وثالثها مناط بالألفاظ غير المفهومة تماماً، كالحروف المقطعة.

¹ آل عمران/ 169.

² الأسراء/ 44.

³ مطلع خصوص الكلم، ج2، ص13-14.

ورابعها فيختص بالقضايا المعيارية والتشريعية، إذ خضعت إلى نفس المعاملة مع قريناتها السابقة، وتمّ قراءتها باعتبارها رموزاً تشير إلى ما عليه الوجود واعتباراته القبلية.

وفي جميع الأحوال تصدق المماثلة بين الظاهر والباطن على كل من الوجود والنص الديني، ومن ذلك اعتبار الشريعة والحقيقة للنص جاءت على غرار الظاهر والباطن للوجود الخارجي، فالأول بصدد العالم التدويني، والآخر بصدد العالم التكويني.

ومن الناحية الاعتبارية يمكن تقسيم الممارسة الاستبطانية في هذه الآلية إلى عدد من التفننات كالتالي:

1- تفننات الاعتبار التناظرية: إذ يعتمد هذا النمط على التناظر والتشاكل المدعى بين المعطيات الدينية والمضامين الوجودية رغم عدم وجود المناسبة الكافية لهذا الربط .

2- تفننات الإشارة الرمزية والتلويع الوجودي: إذ يجعل هذا النمط من النص رمزاً يلوّح ويشير إلى ما عليه القبلية الوجودية من غير مناسبة ظاهرة. ولا شك أن هذا النمط هو الأساس فيما عداه من التفننات.

3- تفننات تحويل الاعتبار التشريعية إلى معانٍ وجودية: ففي هذا النمط تصبح التشريعات الفقهية الدالة على القضايا المعيارية لها معانٍ باطنية وجودية رغم عدم وجود قرينة دالة على هذا الربط.

وبذلك تتحول الحدود والفرائض والسنن إلى إشارات ترمز إلى مراتب الوجود أو تجليات الأسماء الإلهية. فهي عملية استبدال للمجال المعياري بالمجال الوجودي، حيث يتوارى المعنى التشريعي الأصلي خلف تفسير باطني يؤسس لمعنى جديد منسجم مع قبلية المنظومة الوجودية.

والحديث عن هذه التفننات سيكون كما يلي:

أ - المعطى الديني والتناظر الوجودي

كثيراً ما يقيم النظام الوجودي تناظرات ومشاكلات بين عالمي الوجود والدين، أو بين الصنعتين الإلهية والنبوية حسب تعبير بعض دعاة الإسماعيلية، حيث إن الله أوجد الدين على مثال ما عليه الوجود، ومنه تنشأ التماثلات والتناظرات، إذ أحدهما يماثل الآخر ويشاكله، وأنه ما من شيء في أحدهما إلا وله نسخة مماثلة ومشاكله في الآخر. أو أن أحدهما يكون تعبيراً عن الآخر ومراداً له.

ومن ذلك ما يقال عن عالم العقول المقدسة والنفوس الكلية بأنهما كتابان إلهيان. ويقال عن العقل الأول - كذلك الحقيقة المحمدية - انه أم الكتاب لإحاطته بالأشياء اجمالاً. ويقال عن النفس الكلية الفلكية بأنها الكتاب المبين لظهورها في الأشياء تفصيلاً. وعن النفس المنطبعة في الجسم الكلي بأنها كتاب المحو والإثبات.

أما الإنسان الكامل يعنى به أنه كتاب جامع لهذه الكتب المذكورة، لأنه نسخة العالم الكبير؛ فمن حيث عقله هو كتاب عقلي يسمى بأم الكتاب، ومن حيث نفسه الناطقة يسمى بكتاب اللوح المحفوظ، ومن حيث روحه النفسانية التي في فلك دماغه يسمى بكتاب المحو والإثبات.

وقد إعتبر صدر المتألهين الكتب المذكورة بأنها أصول الكتب الإلهية، وأما فروعها فكل ما في الوجود من العقل والنفس والقوى الروحانية والجسمانية وغيرها¹.

على ذلك فإن لفظة (الكتاب) في قوله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾²، جاءت منبّهة على معنى الإنسان، وان الملك والجان جزء منه، وانموذج خرج عنه، أي انه بعض الخطاب، وان الإنسان هو كل الكتاب المعبر عنه بالكتاب الجامع لجميع الكتب الإلهية والكونية³، مثلما نبّه عليه قوله تعالى: ﴿ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾⁴، فالرطب يرمز إلى عالم الملائكة، واليابس يرمز إلى العالم الكوني، والكتاب هو الإنسان، فالإنسان هو مجموع هذين العالمين⁵. وان المقصود بقوله تعالى: ﴿اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً﴾⁶؛ هو الدعوة إلى معرفة كتاب الإنسان أو نفسه، فمن عرفها فقد عرف ما كان وما هو كائن ويكون، أو ان من عرفها فقد عرف ربه وعرف جميع الأشياء، باعتباره كتاباً مضاهياً للحق وفيه كل شيء⁷.

وفي مشكلة صدر المتألهين انه إعتبر القرآن المبين نسخة شارحة لكمال الإنسان، فهي نسخة تكشف عن مقامات هذا الخليفة الرباني الظاهرة في الحقيقة الجمعية المحمدية، وان فاتحة القرآن هي نسخة النسخ القرآنية من غير اختلال ولا نقصان. وهذا ما جعله يوصي المعتني بعلم القرآن بضرورة ان يتعلم أولاً معرفة

¹ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص70-71. كذلك: المبدأ والمعاد، ص127-128. وجمال الدين الأفغاني: مرآة العارفين، ضمن رسائل في الفلسفة والعرفان، ص16.

² الانعام/38.

³ كتاب شق الجيب بعلم الغيب، ضمن رسائل ابن عربي (1)، ص343-344.

⁴ الرعد/43.

⁵ مرآة العارفين، مصدر سابق، ص17.

⁶ الاسراء/14.

⁷ يذكر بهذا الصدد أبيات شعر منسوبة للامام علي كالتالي:

داؤك فيك وما تشعر ودواؤك فيك وما تبصر
وتزعم انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر
فأنت الكتاب المبين الذي بأحرفه يظهر المضمّر

(مطلع خصوص الكلم، ج1، ص71. ومرآة العارفين، ص16).

الإنسان؛ مبادئ أحواله وأسراره، وأسباب أكوانه ومقاماته، ومنازل أسفاره ودرجاته¹.

كما شابه هذا الفيلسوف بين الإنسان والقرآن، فكل منهما سر وعلن، أو ظاهر وباطن. فللقرآن - كما ورد في الحديث - ظهر وبطن إلى سبعة أبطن؛ هي كمراتب باطن الإنسان من النفس والقلب والعقل والروح والسر والخفي والأخفى².

وبحسب العارف الخميني، انه كما يمكن ان يكون المراد من تلك البطون مراتب الإنسان؛ فكذلك يمكن ان يكون المراد منها المراتب الوجودية السبعة التي هي مقام الأحدية الغيبية، وحضرة الواحدية، ومقام المشيئة، والفيض المنبسط أو عالم العقل، وعالم النفوس الكلية، وعالم المثال المطلق، وعالم الطبيعة³.

كما ثمة تناظر بين الوجود والقرآن، كالذي أشار إليه السيد الخميني، فالقرآن هو جميع صفحة الوجود، وما من شيء في الأول؛ إلا وموجود في الآخر، بل ان كل فرد من أفراد الوجود، بما في ذلك ما يعتبر عند أهل الظاهر من الموجودات الخسيسة، انما هو قرآن جامع له ظهر وبطن وحد ومطلع، فأى شيء هو حامل لكل شيء⁴.

وهناك مشاكلات تربط بين ظواهر الأشياء المختلفة وبواطنها، كالعلاقة بين ظاهر الوجود وباطنه من جهة، وظاهر القرآن وباطنه من جهة ثانية، وكذا مع ظاهر العدد وباطنه، والحرف والكلمة، ومنها تم اشتقاق الكثير من المفاهيم. وكل ذلك يتأسس على طبقات الظاهر والباطن.

ففي الوجود مشاكلات للمراتب بين عالمي الشهادة والغيب، أو الظاهر والباطن الوجودي، ومثلها فيما هو مدوّن في النصوص الدينية كالقرآن الكريم، حيث فيه الظاهر والباطن، وكذا بين العدد والواحد الذي هو باطن كل عدد، وكذا الحال في العلاقة بين الحرف والكلمة، فكلها تتأسس وفق علاقة الظاهر والباطن. لكن بين هذه العلاقات المختلفة تشاكلات متعددة، ومنها التشاكل بين علاقات الوجود وعلاقات النصوص الدينية ومفاهيمها.

ويمكن ارجاع هذه الممارسة من الاستبطان إلى الاستبطان الرمزي والاشاري كما سنتحدث عنه بعد قليل، فالتناظر والتشاكل بين الصنعتين الإلهية والنبوية، أو الوجودية والدينية، ليس تناظراً يستقل أحدهما عن الآخر، بل بينهما رابطة التأسيس، حيث يتأسس الحرف وكذا الكلمة والآية والسورة والنص الديني على كل ما له نظير في الوجود.

¹ مفاتيح الغيب، ص 497-498.

² المصدر السابق، ص 39.

³ تعليقات على مصباح الإنس، مصدر سابق، ص 214. علماً أن المراتب المذكورة في المتن تبدو كأنها ثمانية لا سبعة، لكن المرجح ان مقام المشيئة والفيض المنبسط يعبران عن مرتبة واحدة فتكون سبع مراتب.

⁴ تعليقات على مصباح الإنس، ص 214-215.

وبالتالي فإن التعيين الديني هو مرآة التعيين الوجودي، مما يعني ان الأول لا بد ان يكون كاشفاً عن الآخر تبعاً للاستبطان الرمزي والاشاري.

ب - الإشارة الرمزية والتلويح الوجودي

ان أبرز ما يبرر قيام هذا النمط من الاستبطان هو اعتبار العينة الدينية جاءت كمرآة للعينة الوجودية تبعاً لمنطق السنخية، بل العكس صحيح أيضاً. لكن مع الأخذ بعين الاعتبار ان العلاقة بينهما هي علاقة تأسيس ومسانخة، حيث تتأسس العينة الدينية على الوجودية من دون عكس، الأمر الذي يجعل العلاقة بينهما تتخذ شكل المرأتين، فالنظر في إحداها يفضي إلى رؤية الأخرى، مثلما يجري الحال في العلاقة الوجودية بين المرتبتين الإلهية والكونية، فهما يشكلان مرأتين إحداها تعكس صورة الأخرى، وان النظر في أي منهما يفضي إلى مشاهدة الثانية، كما عرفنا سابقاً.

هكذا تعبّر العينة الدينية عن العينة الوجودية، وان من الممكن التعرف على إحداها عبر الأخرى من خلال آلية الاستبطان، وهو ما يبرر اعتبار العينة الدينية رموزاً وإشارات تشير إلى ما عليه العينة الوجودية، وبالتالي كان من الممكن استبدال المفاهيم الوجودية بتعابير دينية، طالما ان كلاً منهما يشكل كتاباً للآخر. لكن يظل الأساس هو ارجاع التابع للمتبع، أي اعتبار كل ما هو ديني هو وجودي، والكشف عن كل ما هو وجودي عبر ما هو ديني.

فهذا هو محور استخدام منهج الاشارات والتلويحات في الفهم الديني، حيث تتلبس العينة الدينية لباس الوجود. والشواهد على ذلك كثيرة لا تعد ولا تحصى، لكننا سنقتبس جملة منها كالتالي:

مثلاً ما جاء حول آية النور: ﴿الله نور السماوات والأرض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور، يهدي الله لنوره من يشاء، ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم﴾¹، حيث صرح الفلاسفة بأن الآية ترمز إلى مراتب العقول، ومثلت المشكاة بالعقل الهولاني والنفس الناطقة، والمصباح بالعقل المستفاد بالفعل، كما إعتبرت الزجاجة دالة على وجود مرتبة أخرى بين العقليين الهولاني والمستفاد، و﴿يوقد من شجرة مباركة زيتونة﴾ بأنها القوة الفكرية.. الخ².

¹ النور/ 35.

² ابن سينا: رسالة إثبات النبوات، ص 49-52. وتسع رسائل لابن سينا، ص 86-87. وكذا لاحظ على هذه الشاكلة من التفسير: مجموعة رسائل السبزواري، ص 441-446.

وبحسب الغزالي فإن مثال المشكاة هو النفس، والزجاجة هو القوة الخيالية، والمصباح هو العقل، والشجرة الزيتونة هو العقل الفعال¹. ووفقاً لصدر المتألهين فإن الزجاجة هي النبي محمد (ص)، وكذا ان المصباح هو الحقيقة المحمدية أو العقل الأول. أما الأهري صاحب (الأقطاب القطبية) فرأى ان معنى المشكاة هو القلب، والزجاجة هي الروح الحيواني، والمصباح هو النفس الناطقة، والشجرة هي فكرتها المثمرة لازهار اليقين وأنوار المشاهدة، والزيت هو الحدس التام². ولدى بعض آخر ان المشكاة هي الصدر، والزجاجة هي القلب، والمصباح هو الروح.

وقد طبّق صدر المتألهين المشاكلة على المعنى الأخير، فأقرّ بوجود ثلاث مراتب لهذه الرموز، أولها حسية ظاهرية، وثانيها حسية باطنية، وثالثها عقلية نظرية:

فالحسية الظاهرية معلومة، حيث الصدر والقلب والروح التي هي أجسام لطيفة حارة عبارة عن مركب النفس الحيوانية المدركة للجزئيات لأجل الحركات الشهوية والغضبية. أما الحسية الباطنية فهي ان لتلك الأجسام الثلاثة ثلاث أرواح، حيث للصدر روح طبيعية، وللقلب روح حيوانية، وللروح روح نفسية إنسانية مستخدمة في القضايا العملية تبعاً لما يقتضيه العقل العملي. في حين يتمثل الصدر في النفس الحيوانية، وان القلب هو النفس الناطقة، وان الروح هي العقل المستفاد المشاهد للمعقولات تبعاً للاتصال بالعقل الفعال. والقلب بالمعنى الأخير هو الذي يقال عنه: عرش الله ومستوى إسم الرحمن، لكونه محل معرفة الله، ولكونه على سبيل الاستقامة من غير اعوجاج. أما الصدر فهو الكرسي، ونسبة العرش إلى الكرسي كنسبة العقل إلى النفس، والقضاء إلى القدر، حيث ان المعقولات كلها مجملة في القضاء مفصلة في القدر³.

وتبعاً للأهري فإن الآيتين: ﴿والتين والزيتون وطور سنين﴾⁴، ترمز إلى ان التين يمثل الحدس، حيث لا نواة له، وهي عقدة التعب والمشقة، والزيتون هو الفكر المنوي لنواة التعب، وطور سنين هو مبدأ النفس الناطقة النافخ لها، وهذا البلد الأمين هو النفس الناطقة الآمنة على أسرار الملكوت المودعة فيها كنز المعرفة⁵.

كذلك الحال فيما يرمز إليه قوله تعالى: ﴿والطور، وكتاب مسطور، في رق منشور.. والبحر المسجور﴾⁶، فالطور هو العقل الأول، والكتاب المسطور هو النفس الأولى، والبحر المسجور هو الهيولى، فهي بحر مسجور لتصلية الصور. ومثله قوله تعالى: ﴿ن والقلم﴾⁷، حيث ترمز النون إلى النفس، كما يرمز القاف من القلم إلى العقل.

¹ معراج السالكين، ضمن مجموعة رسائل الامام الغزالي (1)، ص96.

² الأقطاب القطبية، ص60.

³ تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج5، ص350-352.

⁴ التين/ 1-2.

⁵ عبد القادر الأهري: الأقطاب القطبية، ص60.

⁶ الطور/ 6-1.

⁷ القلم/ 1.

كذلك ان قوله تعالى: (المر)¹، يرمز إلى ان الألف دالة على إله العقول، وان اللام هي جبريل مبدأ النفوس، وان الميم هي محمد مدبر الأرواح، وان الراء هي صفة الرسالة لمحمد².

كما جاء ان في قوله تعالى: (فالسابقات سبقاً، فالمدبرات أمراً)³، تلويحاً إلى كل من العقول السابقة والنفوس المدبرة للأجرام العلوية⁴. وهذه النفوس وتلك العقول هي المعبر عنها بالملائكة. فالأخيرة هي صور علمية بعضها مجردة؛ كالعقول المحضة، مثل عقل جبريل المتمثل في العقل الفعال، وبعضها الآخر يتمثل في نفوس الأجرام الفلكية.

وكما جاء في تعريف الفارابي للملائكة بأنها: «صور علمية، جواهرها علوم ابداعية ليست كالألواح فيها نقوش، أو صدور فيها علوم، بل هي علوم ابداعية قائمة بذواتها؛ تلحظ الأمر الأعلى فينطبع في هوياتها ما تلحظ، وهي مطلعة، لكن الروح القدسية تخاطبها في اليقظة، والروح النبوية تعاشرها في النوم»⁵. كما إعتبر جبريل رب النوع الإنساني، كما عرفنا، فهو الذي يعتني بتكميل النفوس الآدمية، وهو الذي يعلمهم المعارف⁶.

وأشار الفلاسفة إلى ان آية (عليها تسعة عشر)⁷، تلّوَح إلى العقول العشرة والأفلاك التسعة. ولدى ابن سينا انها مجموع القوى المبنوثة في النفس العملية والإدراكية⁸. وزعم بعضهم بأنها عبارة عن الاثنى عشر برجاً والسبع الدراري⁹، والمقصود بهذه الأخيرة هي الكواكب المسماة بالمتحيرة¹⁰.

وجاء في تفسير رمز العرش في قوله تعالى: (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية)¹¹، أنه الفلك التاسع، وأن الثمانية هم بقية الأفلاك الثمانية. فالفلك التاسع يُعرف بفلك الأفلاك، وهو نهاية الموجودات الجسمانية المبدعة. وهذه الأفلاك جميعاً تُعدّ حية نفسانية ناطقة، لأنها تمثل الملائكة. لذا، لا فرق في المعنى بين أن نقول إن الفلك التاسع محمول بثمانية أفلاك، أو أن نقول إن النفس الملائكية محمولة بثماني نفوس ملائكية¹².

¹ الرعد/ 1.

² الأقطاب القطبية، ص 88.

³ النازعات/ 3- 5.

⁴ الأقطاب القطبية، ص 69.

⁵ الفصوص من رسائل الفارابي، ص 9. والسياسة المدنية، ص 32.

⁶ صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ص 358.

⁷ المدثر/ 30.

⁸ ابن سينا: رسالة إثبات النبوات، حققها وقدم لها ميشال مرمورة، دار النهار، بيروت، 1968م، ص 59-61. وتسع

رسائل لابن سينا، ص 89..

⁹ رسالة معراج السالكين من فراند اللالي، ص 39-40.

¹⁰ تفسير ما بعد الطبيعة، ج 3، ص 1586.

¹¹ الحاقة/ 17.

¹² إثبات النبوات، ص 53-55.

لكن الإسماعيلية فسرت العرش بأنه العقل الذي هو المبدع الأول وحملته الثمانية عبارة عن النبي وأوصيائه الأئمة السبعة¹.

أما صدر المتألهين فقد ظن ان الفلك الأقصى الجسماني يتمثل في الكرسي؛ وإن لم يقطع بذلك، وإعتبر العرش هو ما يحاذي ذلك الفلك من عالم المثال، وهو الفلك الكلي المثالي².

وعلى نفس هذه الشاكلة تم التعامل مع جملة من الألفاظ والمصطلحات القرآنية، كالقرآن والفرقان والكتاب المبين وأم الكتاب والصحف المكرمة وخزائنه تعالى والحروف المقطعة وغيرها.

فمثلاً إعتبر صدر المتألهين ان القرآن هو العلم الاجمالي المعبر عنه بالعقل البسيط، وهو العلم بجميع الموجودات على وجه بسيط اجمالي، وهو فعال تفاصيل العلوم النفسانية. أما الفرقان فإنه اشارة إلى العلم النفساني المتكثر بصور عقلية حاصلة في النفوس الفاضلة. كما إعتبر كلا هذين الوصفين للقرآن هو نفس النبي في مقامين؛ مقام عقل بسيط قرآني متحد مع المعقولات كلها، ومقام لوح نفساني فيه تفاصيل العلوم وصور الحقائق المرسومة³.

وهذا التقابل بين القرآن والفرقان، حيث القرآن هو العقل الأول، والفرقان هو الجوهر النفساني، هو ذات التقابل بين القلم واللوح لدى هذا الفيلسوف، فالقلم موجود عقلي متوسط بين الله وخلقه، فيه جميع صور الأشياء على الوجه العقلي، وهو أيضاً عقل بسيط، إلا انه دون الحق الأول في البساطة والشرف. وأما اللوح فهو جوهر نفساني وملك روحاني يقبل العلوم من القلم ويسمع كلام الله بواسطته⁴.

وجاء في معنى قوله تعالى: ﴿ولو أنهم أقاموا التوراة والانجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم﴾⁵، ان المقطع الأخير من الآية يرمز إلى ما فوقهم من الأغذية الروحانية من العلوم والحقائق، وإلى ما تحتهم من المدركات الجسمانية التي هي من عجائب عالم المثال والكشف الصوري⁶. ويصبح معنى هذا المقطع هو أنهم لأكلوا رزق الوجدانيات، ولذاقوا نوق التجليات، ونالوا الحالات الذوقية والواردات الإلهية التي تحصل بالسلوك والأرجل⁷.

كذلك جاء في مضامين قوله تعالى: ﴿ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً﴾⁸، بأن معنى (البر

1 الحقائق الخفية، ص39.

2 الأسفار، ج6، ص304-305.

3 أسرار الآيات، ص12-13. والمبدأ والمعاد، ص124-128.

4 أسرار الآيات، ص46-47.

5 المائدة/ 66.

6 جامع الأسرار، ص570.

7 مطلع خصوص الكلم، ج2، ص190 و16-17.

8 الاسراء/ 70.

والبحر) يشير إلى الإدراكات الحسية والعقلية، وان (الطبيبات) هي العلوم اليقينية، كما ان تكريم الإنسان يشير إلى ما خص الله تعالى الإنسان بالنفس الناطقة¹.

كما جاء في مضامين قوله تعالى: ﴿ربي اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمناً وللمؤمنين والمؤمنات﴾²، ان الوالدين هما العقل والطبيعة، وان البيت هو القلب، وان المؤمنين والمؤمنات هم العقول والنفوس³.

وفي استبطان قوله تعالى: ﴿مما خطيئاتهم أغرقوا فادخلوا ناراً فلم يجدوا لهم من دون الله أنصاراً﴾⁴، اعتبر الشيخ الأعرابي وشارحه داود القيصري ان معنى الآية هو ان الخطيئات وان كانت بمعنى الذنوب؛ إلا ان فيها اشارة إلى الخطوات، باعتبار ان من يخطو ويتعدى أوامر الله فإنه يقع في الذنب، وبالتالي فإن هذه الخطوات وقطع المقامات بالسلوك حدث بقوم نبي الله نوح إلى ان يتخطى بهم الأمر إلى بحار العلم بالله، فغرقوا في هذه البحار وما رأوا ذنوبهم، فخطاياهم هي التي أوجبت عليهم الغرق فدخلوا في عين الماء أو نار المحبة والشوق حال كونهم في عين الماء الذي هو عين العلم بالله، فكان الله عين أنصارهم دنيا وآخرة فهلكوا فيه إلى الأبد⁵.

وان الماء الوارد في عدد من الآيات هو بمعنى العلم، مثل قوله تعالى: ﴿وانزلنا من السماء ماء﴾⁶، وقوله: ﴿يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل﴾⁷.

وفي قصة يوسف، انصرف ابن عربي عن الخوض في تفاصيلها الظاهرة، مشيراً إلى عدم جدواها، إذ الفائدة، بحسبه، تكمن في رمزيته المتصلة بعالمنا الإنساني. وكأنه لجأ في تأويله إلى طريقته الخاصة في الاعتبار، فقد رأى يوسف رمزاً للنفس المؤمنة، ويعقوب رمزاً للعقل، أما إخوته فهم النفس الأمارة واللوامة، في حين ترمز امرأة العزيز إلى النفس الكلية... وهكذا دواليك⁸.

وعلى ذات المنوال، نسج رمزيته في قصة موسى. ففي قوله تعالى: ﴿إذ أوحينا إلى أمك ما يوحي أن اقذفه في التابوت فاقذفه في اليم فليلقه اليم بالساحل﴾⁹، اعتبر أن التابوت رمز للناسوت أو الجسد الإنساني، وأن اليم هو العلم، وإلقاء موسى في اليم يُشير إلى ما يتاح للإنسان من بلوغ المعرفة بواسطة هذا الجسد، إذ لولا الجسد لما كان للنفس من قوى الفكر والحس والخيال؛ التي هي مصادر هذا العلم¹⁰.

¹ المبدأ والمعاد، ص302.

² نوح/ 28.

³ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص320-321.

⁴ نوح/ 25.

⁵ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص311-313.

⁶ المومنون/ 81.

⁷ الرعد/ 4. انظر: مطلع خصوص الكلم، ج2، ص16.

⁸ كتاب الأسفار، من رسائل ابن عربي، ج1، ص42.

⁹ طه/ 38-39.

¹⁰ مطلع خصوص الكلم، ج2، ص405-406.

وعلى هذا النسق الرمزي، أول بعضهم الأرض المقدسة في قوله تعالى: ﴿ادخلوا الأرض المقدسة﴾ بأنها رمز لنفوس البشر قبل تصفيتها وتنقيتها من أدران المعاصي. وأما قولهم: ﴿يا موسى إن فيها قوماً جبارين﴾، فهو كناية عن الشهوات والمعاصي والعلائق الجسمانية التي تستولي على النفس. وقولهم: ﴿إنّا لن ندخلها أبداً ما داموا فيها﴾، تعبير عن امتناع النور عن الدخول إلى موطن الظلمة ما لم تُزح الأخيرة، إذ لا يجتمع النور والظلمة في موضع واحد. أما قولهم: ﴿فأذهب أنت وربك فقاتلا إنا ها هنا قاعدون﴾، فهو توجيه الخطاب إلى العقل ومربيّه، أي اذهب – أيها العقل – أنت ومربيك وممدك، وهو الوجود، فطهّرا تلك النفوس من أوساخها ومعاصيها، لتغدو قابلةً للدخول في الأرض الموعودة¹.

وجاء في التفسير المنسوب لابن عربي، أن معنى السبع المثاني هو الصفات الإلهية السبع²، وأن معنى الصفا هو القلب، ومعنى المروة هو النفس³. وأن معنى ابرهة في قصته المشار إليها في سورة الفيل هو النفس الحبشية، وأن الكعبة التي أراد تدميرها هي القلب، وأن سائر ما ورد في السورة ترمز إلى قوى الطبيعة الجسمانية والعقلية⁴. وكذا فإن معنى قوله تعالى: ﴿يوم تُبدل الأرض غير الأرض﴾⁵، هو تبدل أرض الطبيعة بأرض النفس، وذلك عند الوصول إلى مقام القلب⁶.

كما أن الحروف المقطعة في أوائل السور تعد لدى ابن عربي صور الملائكة وأسماءهم، فإذا نطق بها القارئ كان مثل النداء بهم فيُجيبوه. فكل حرف من هذه الحروف الأربعة عشر ظاهر هو صورته، وباطن هو روحه⁷.

ومن ذلك أيضاً التقارب اللفظي، مثل الهاء والواو (أي: هو) الذي يقال على الهوية التي هي حفظ الغيب⁸.

يضاف إلى ما سبق هناك تلويحات وإشارات رمزية لها علاقة بمضامين مذهبية أيديولوجية.

فمثلاً إعتبر الإسماعيليون أن رؤية الرحمن ترمز إلى الاتصال بالوصي والأئمة⁹. وأن العرش يرمز إلى العقل الذي هو المبدع الأول، وترمز حملته الثمانية إلى النبي

¹ الرشتي: شرح آية الكرسي، ص7.

² تفسير ابن عربي، ج1، ص670.

³ المصدر السابق، ج1، ص100.

⁴ المصدر نفسه، ج2، ص855-856.

⁵ ابراهيم/ 48.

⁶ تفسير ابن عربي، ج1، ص660.

⁷ الفتوحات المكية، ج2، ص440.

⁸ كتاب الحروف الثلاثة التي انعطفت أواخرها على أوائلها، ضمن رسائل ابن عربي (1)، ص139.

⁹ الحقائق الخفية، ص35.

وأوصيائه الأئمة¹. كما ان آيات استواء الرب على العرش ومجيئه في ظل من الغمام والملائكة ترمز عندهم إلى «قائم القيامة (ع) المستو في قوى السماوات والأرض الستة الذين هم النطقاء الستة في مدة ادوارهم الستة المكنى عنه بخلق السماوات والأرض في ستة أيام، وكان معنى استوائه على العرش في اليوم السابع هو انه (ع) محيط بهم احاطة العلم، مالك لأمرهم ملكاً. وكالتصرف ومجيئه في ظل من الغمام والملائكة بروزه (ع) بمن في ضمنه من الصور القدسانية والهيكل النورانية لكافة الخلق يوم فصل القضاء»².

وعندهم ان يأجوج ومأجوج هم أهل الظاهر. وان أنهاراً من خمر ترمز إلى العلم الظاهر، كما ترمز أنهار من عسل مصفى إلى العلم الباطن المأخوذ من الحجج والأئمة. وان الطوفان هو طوفان العلم الذي أغرق به المتمسكون بالسنة. وان نار ابراهيم هي غضب نمرود. وان عصا موسى هي حجته التي تلقفت ما كانوا يأفكون من الشبه³.

وجاء في ما ترمز إليه الآية: «قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها، فولّ وجهك شطر المسجد الحرام»⁴، بأنها اشارة من النبي إلى ان يسلم إلى وصيه الذي هو وجهه الناظر بعده في أمته ودينه⁵.

ج - المعطى التشريعي والاعتبار الوجودي

يدخل هذا التفنن من الاستبطان ضمن حيز التفنن الرمزي والاشاري، كما أشرنا من قبل، وقد أدرجناه مستقلاً؛ لما يتميز به من توغل في استعمال الرمز والإشارة، لا في القضايا العقائدية أو الوجودية فحسب، بل حتى في المعطيات المعيارية والتشريعية، إذ تُعاد قراءة هذه الأخيرة ضمن أفق المعاني الوجودية الصرفة.

وكثيراً ما نجد هذا النوع من التوظيف لدى الباطنية والعرفاء، مع لحاظ ان الجماعة الأخيرة لم يكن لها صبغة مذهبية دينية بارزة بقدر حال الجماعة الأولى.

ويقف ابن عربي على رأس العرفاء الذين مارسوا هذا الدور من التحويل الرمزي، إذ وضع موسوعة فقهية باطنية يجمع فيها بين ظاهر الحكم وباطنه، كما في الصلاة والصيام والزكاة والحج وغيرها. وسنختار بعض النماذج المتفرقة لموسوعته.

¹ المصدر السابق، ص39.

² علي بن محمد الوليد: رسالة جلاء العقول وزبدة المحصول، ضمن منتخبات إسماعيلية، مقدمة وتحقيق عارف تامر، دار الكشاف في بيروت، الطبعة الأولى، 1953م، ص143.

³ الغزالي: فضائح الباطنية، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1383هـ - 1964، ص56-58.

⁴ البقرة/ 144.

⁵ رسالة جلاء العقول وزبدة المحصول، ضمن منتخبات إسماعيلية، ص118.

ففي مسألة ستر العورة رأى انه فرض واجب في الصلاة وغيرها بحسب الظاهر، لكنه يرمز من حيث الباطن إلى وجوب ستر السر الإلهي عن الجاهل¹. كما ان من حيث الظاهر لا يجوز للمرأة ان تصلي وهي مكشوفة الرأس، أما من حيث الباطن فهو ان المرأة لما كانت في الاعتبار هي النفس، والرأس من الرياسة، لذا فقد أمرت النفس ان تستر رياستها، حيث تكون في الصلاة بين يدي ربها².

وهو يرى ان التشهد بعد الوضوء يرمز في الباطن إلى نزول الروح - الأمين - على القلب، فيقول: يا عقل تشهد إذا فرغت من وضوئك لصلاة الظهر، لظهور سر العدد في الأحد، وفي العصر للألف المعطوفة المألوفة، وفي المغرب الشاهد لمغيب الأحد في الواحد، وفي العشاء للأحدية والأبدية، وفي الصبح لثبوتك لديها عند قدومك عليها. ويا حس تشهد إذا فرغت من وضوئك لصلاة الظهر، لظهور سر التوحيد، وللعصر لفناء التفريد، وللمغرب لوقوع التمجيد، وللعشاء لحصول التوحيد في التجريد، وفي الصبح لمشاهدة التوحيد في التبتيد³.

ومن الشواهد الأخرى ما يتعلق بالمعنى الباطن للجمرات ورمي الحصة في الحج، فقد أقام ابن عربي تناظرات بين الجمرات وما تحمله من حصيات، وبين قضايا وجودية مستقلة، وذلك كالتالي:

فعند ابن عربي، إن الجمرة الواحدة هي سبع حصيات، وعلى شاكلتها تكون الجمرة الزمانية التي تدل على خروج فصل شدة البرد، حيث كل جمرة في شهر شباط هي سبعة أيام، وهي ثلاث جمرات متصلة، كل جمرة سبعة أيام، فتكون الجمرات بمضي واحد وعشرين يوماً من شباط، وذلك مثل رمي الجمار الثلاث التي هي واحدة وعشرون حصاة. وكذا الحال فإن الحضرة الإلهية على ثلاثة معان: الذات والصفات والأفعال، وان رمي الجمرات مثل الأدلة والبراهين على سلب كحضرة الذات، أو إثبات كحضرة الصفات المعنوية، أو نسب أو إضافة كحضرة الأفعال، فدلائل الجمرة الأولى لمعرفة الذات، ولهذا نقف عندها لغموضها، فهي مجهولة العين معلومة بالافتقار إليها. ولهذه الجمرة سبع حصيات تدفع بها سبع شبهات ذكرها. أما دلائل الجمرة الثانية فهي عبارة عن الصفات الإلهية السبع، وكذا فإن الجمرة الثالثة لحضرة الأفعال هي أيضاً عبارة عن سبع⁴.

أما لدى العرفاء الآخرين، فالأملي مثلاً قد أكد على وجود ثلاثة مدارك متطابقة، هي الشريعة والطريقة والحقيقة. فهناك - مثلاً - صلاة على أساس الشرع، وأخرى على أساس الطريقة، وثالثة على أساس الحقيقة. كذلك الحال مع الوضوء والتميم والحج والغسل والجهاد والزكاة وغيرها من القضايا الفقهية والعقدية؛ كالقيامة وما على شاكلتها.

¹ الفتوحات المكية، ج1، ص502.

² المصدر السابق، ج1، ص504.

³ لطائف الأسرار، ص83.

⁴ الفتوحات المكية، ج1، ص855-856.

فمثلاً ان التيمم لأهل الحقيقة عبارة عن ضرب العارف بيديه المتمثلين بالعقل والنفس على أرض الظاهر والباطن ونفيهما عن النظر بالكلي، ثم نفص اليدين عن رؤية هذا الفناء بالكلي أيضاً، إلى آخر ما يجري من عمليات في طور الحقيقة¹.

وعلى هذه الشاكلة، فإن الصلاة من حيث الباطن عند الجيلي تمثل واحدة الحق، وان الزكاة هي التركيز بآثار الحق على الخلق، وان الصيام هو الامتناع عن استعمال المقتضيات البشرية ليتصف بصفات الصمدية، وان الحج هو استمرار القصد في طلب الله، وان الايمان هو أول مدارج الكشف عن عالم الغيب².

وهناك من الاستبطانات ما تتصف بأنها تعليلية، ومن ذلك ما جاء في كشف السبب عن علة الاغتسال عند النكاح، حيث إعتبر ابن عربي هذا التطهير هو لغيره الحق على عبده ان يعتقد انه يلتذ بغيره، ففي النكاح يعم الشهود أجزاء البدن كله، لذلك أمره بالاغتسال لتعم الطهارة كما عمّ الفناء في أعضاء البدن عند الشهوة³.

وعلى هذه الشاكلة قام ابن عربي بتعليل سبب تحبيب الله النساء للنبي (ص) كما في الحديث النبوي، فإعتبر ذلك لكمال شهود الحق في النساء، حيث لا يشاهد الحق مجرداً عن المواد أبداً، فالله بذاته غني عن العالمين، وبالتالي فحيث ان شهادة الحق مجرداً ممتنعة، بل لا بد من ان تكون الشهادة في مادة، فإنه على هذا يكون شهود الحق في النساء أعظم شهود وأكملة، وان أعظم الوصال هو النكاح. وقد علق الجندي على حالة النكاح بأنها جامعة لشهود الحق، وان فيها «أسرار مكتمة، وعلى من ليس من أهلها محرمة»⁴.

ومن الأمثلة التي علّل فيها الأملي حدود العبادات الشرعية وفقاً للاعتبارات الوجودية، ما يتعلق بعلّة جعل صلاة العصر رباعية، وذلك لأنها بإزاء الأركان الأولى من الأخلاط الأربعة، وعلّة جعل صلاة المغرب ثلاثية، وذلك لأنها بإزاء القوى الثلاث المتمثلة برؤساء البدن (الطبيعية والحيوانية والنفسانية)، أما تعليل عدد الركعات في صلاة العشاء فهو لأنها بإزاء أصول الأعضاء ومبادئ قواها المسماة بالأعضاء الرئيسية (وهي الدماغ والكبد والاثنيان)، وتعليل الركعتين في صلاة الصبح هو لأنهما بإزاء الروح والبدن. كما ماثل هذا العارف بين ركوع الإنسان وسجوده من جهة، وبين ركوع الحيوان وسجود النبات من جهة أخرى. فالركوع يمثل الرجوع إلى الأصل الحيواني، والسجود يمثل الرجوع إلى الأصل النباتي، إذ بدأ الإنسان نباتاً ثم حيواناً ثم استقام ناطقاً، فالقيام في الصلاة هو صورة الإنسان الحقيقية⁵.

¹ أسرار الشريعة، ص153-154.

² الجيلي: الإنسان الكامل، دار الكتب العلمية، ص267-270.

³ شرح الفصوص، ص678. ومطلع خصوص الكلم، ج2، ص466-467.

⁴ شرح الفصوص، ص679. ولاحظ أيضاً: مطلع خصوص الكلم، ج2، ص468. والفصوص والتعليقات عليه، ج1،

الفص السابع والعشرين، ص217.

⁵ أسرار الشريعة، ص172-174 و185.

يضاف إلى ما سبق هناك التماثلات والتناظرات الإسماعيلية ذات الصبغة الايديولوجية، وهي مطبقة هذه المرة على المفاهيم التشريعية. منها تلك المتعلقة بظواهر الأشياء، كالماء والوضوء والكفان والاصابع والمضمضة والاستنشاق والوجه وغسله والرأس ومسحه وغسل الرجلين والمسح عليهما والنطق السبع (أي العينان والأذنان والمنخران والفم) والطهارات والنجاسات والغسل والجماع وغيرها. وغالباً ما استعملوا هذه الظواهر لغرض الإشارة إلى مسألة الإمامة والولاية¹.

ولدى هؤلاء ان الصيام هو الامساك عن كشف السر، وان الكعبة والصفاهما النبي، والباب والمروة هما علي، والميقات هو الأساس، والتلبية هي إجابة الداعي، وان الطواف بالبيت سبعاً هو الطواف بمحمد إلى تمام الأئمة السبعة، وان المحرمات عبارة عن ذوي الشر من الرجال، كما ان العبادات عبارة عن الأخيار الأبرار².

كما تمثل الجناية لدى هؤلاء مبادرة المستجيب بإفشاء السر قبل ان يبلغ رتبة استحقاقه. ومعنى الغسل هو تجديد العهد على من فعل ذلك. وان الزنى هو القاء نطفة العلم الباطن في نفس من لم يسبق معه عقد العهد. وان الطهور هو التبري والتنظيف من اعتقاد كل مذهب سوى مبايعة الإمام³. وان الغائط في الباطن هو الكفر، والبول هو الشرك، والريح الذي يخرج من الدبر هو النفاق في الباطن، وان الماء هو العلم، وتطهير النجاسات هو المعرفة والتعلم. فالتطهير من الغائط هو الايمان بالله تعالى، ومن البول هو توحيده ونفي الشرك والأضداد عنه، ومن الريح هو التطهر بالتوبة والاقلاع عنه.

ومثل الجماع الذي يوجب الغسل هو مثل اجتماع المؤمن المستفيد مع من يفيد العلم والحكمة وسماع ذلك منه. ومثل الاحتلام مثل المفيد يلقي ما يلقيه من العلم والحكمة وهو في غفلة وعن غير اقبال على ذلك بقلبه. ومثل الطهارة في الظاهر من كل ما خرج من القبل مثل ما يكون من الكلام من المفيد وان لم يصل ذلك إلى المستفيد، كما لا يصل إلى الفرج كل ما يخرج من الذكر، مثل الدم والدود والحصاة. ومثل الطهارة مما يخرج من الدبر غير الغائط مثل ما يكون من إحداث الإنسان غير الكفر من المعاصي والذنوب والخطايا. ومثل الحيض مثل إحداث السوء في المستفيدين. ومثل غسل الميت قبل ان يكفن ويحمل إلى قبره مثل من كفر بعد ايمانه.

وان مثل الابهام في الاصابع مثل الرسول (ص)، ومثل المسبحة مثل أساسه أي علي (ع)، ومثل الوسطى مثل الإمام، ومثل التي تليها مثل حجته، ومثل الخنصر مثل باب دعوته، ومثل الأسنان مثل الحدود المنصوبة للدعوة. ومثل الوجه مثل النبي في عصره والإمام في زمانه. ومثل غسل الوجه مثل الإقرار بإمام الزمان، ومثل اليدين

¹ تأويل دعائم الإسلام، ج1، ص45 وما بعدها.

² فضائح الباطنية، ص56.

³ المصدر السابق، ص55-56.

مثل الإمام والحجة، وغسلهما هو الإقرار بهما. والمسح على الرجلين هو الإقرار بالإمام والحجة، والغسل تأويله الطاعة، والمسح تأويله الإقرار¹.

3- الآلية التأويلية والفهم الوجودي

تعمل الآلية التأويلية وفق الأخذ بمجال النص وعدم الحفاظ على ظاهره. فهي وإن كانت لا تحافظ على الظهور اللفظي؛ إلا أنها تستبقي الظهور المجالي. فهذه هي خاصيتها الوسطية بين النوعين الآخرين من الآليات. وهي موظفة كسابقتها من قبل القبلات الوجودية.

وتتجلى هذه الآلية على نحو واضح في أعمال ابن عربي، الذي كثيراً ما عمد إلى إكساء النصوص الدينية لبوس وحدة الوجود الشخصية. وثمة عدد من الأنماط المختلفة لهذه الممارسة، نبرز منها ما يلي:

التأويل بالاعتبارات اللغوية

يتأسس هذا النمط من التأويل على بنية اللغة ومقتضياتها من حيث القراءة والنحو والدلالة اللفظية، بما يشمل ظهور المعنى في تجلياته الثلاثة: الظهور اللغوي، والعرفي، والشرعي.

ويُضاف إلى ذلك ما ينبني على هذه الظهورات من مباحث العموم والخصوص، والإطلاق والتقيد، وغير ذلك مما تعالجه علوم اللغة وأصول الفقه.

ومن أمثلة هذا النمط تأويل ابن عربي لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رَسُلُ اللَّهِ، اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾²، حيث تعامل مع شطر الآية (لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ) بوصفه جملة تامة مستقلة في معناها، مفادها: لَنْ نُؤْمِنَ بِالْآيَةِ حَتَّى تُعْطَى مِنْ جَنْسِ مَا أُعْطِيَ الرَّسُولُ الَّذِي أُتِيَ بِهَا.

أما تنمة الآية، فقد أجاز فيها ابن عربي أن تُقرأ على نحو يجعل من (رسل الله) مبتدأ خبره (الله) الثانية، فيغدو المعنى رسل الله هم الله.

وهذا المعنى الذي اختاره ابن عربي - رغم غرابته النحوية - التزمه القيصري، وإن لم يُخفِ ما فيه من تكلف، إذ اعتبره معنًى حقيقياً في باطن الأمر، لا يخرج عن

¹ تأويل دعائم الإسلام، ص45 وما بعدها.

² الانعام/ 124.

منطق الوحدة، مشابهاً في دلالاته لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يَبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾¹.

وشبيه بذلك ما فعله النابلسي في شرحه لكتاب (فصوص الحكم)، حيث قرأ قوله تعالى ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾²، بالصيغة التالية: (إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ)، أي نحن كل شيء، فيكون المعنى هو أن الله عين الأشياء³.

ومن ذلك أيضاً تأويل ابن عربي لقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمُ الْهَقُّ، أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾⁴، حيث إعتبر مقطع الآية القائل (حتى يتبين لهم انه الحق) يعني: حتى يتبين للناظرين أنك صورته وهو روحك، فأنت له كالصورة الجسمية، وهو لك كالروح المدبر لصورة الجسم، والحد يشمل الظاهر والباطن منك، وليس بأحدهما دون الآخر⁵.

ومعلوم ان لفظ (الحق) في الآية لم يتعين إن كان القصد به الذات الإلهية، أم أن المراد به معيار الصدق والمطابقة. غير أن ختام الآية يكشف عن أن لله الهيمنة والاستقلالية من خلال الشهادة على الكل مما لا يتناسب مع الأخذ بالمعنى الأول، حيث قوله تعالى: ﴿أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾.

لذلك تم تأويل هذا المقطع بقلب المعنى الظاهر من كونه شهادة الحق على الخلق إلى كونه شهوداً للخلق في الحق، من خلال مظاهره وتجلياته.

فقد أعاد ابن عربي تركيب المقطع ليصبح: «أَوْ لَمْ يَكْفِ فِي مَعْرِفَةِ رَبِّكُمْ أَنْ تَشَاهِدُوهُ فِي مَظَاهِرِهِ الْآفَاقِيَّةِ وَالْأَنْفُسِيَّةِ؟»⁶. مما يعكس انتقالاً دلالياً من الشهادة الإلهية إلى الشهود الوجودي القائم على الانكشاف، حيث لا يكون الحق مشهوداً بوصفه ذاتاً متعالية فحسب، بل من حيث تجليه في صور العالم وذوات العارفين.

وواضح ان كلمة (على كل شيء) هي التي تحدد المعنى الظاهر مثلما جاء في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَوْفَيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ، وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾⁷.

¹ الفتح/ 10. انظر: مطلع خصوص الكلم، ج2، ص343 و346. ويقول الجندي في شرحه لعبارة ابن عربي: المعنى هو «أن رسل الله هم الله، فإنه هويتهم وهم صورته، وهو من حيث هو اعلم حيث يجعل رسالته، فجعل الله هوية رسله، فكان تشبيهاً في عين تنزيهه.. فانك اذا حملت الله اعلم على رسل الله؛ نفيت الغيرية فاثبتت الوحدة الحقيقية، كقول النبي (ص) هذه يد الله وأشار إلى يمينه المباركة، فأول أهل الحجاب، وآمن أهل الايمان، وكشف أهل الشهود والعيان ان يده (ع) هي عين يد الله العليا في قوله تعالى: (يد الله فوق أيديهم) رأي عيان»، (شرح الفصوص، ص596-597).

² القمر/ 49.

³ عن: مذاهب التفسير الإسلامي، ص282-283.

⁴ فصلت/ 53.

⁵ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص385. وشرح الفصوص، ص280-281. ولاحظ أيضاً: الفتوحات، مصدر سابق، ج2، ص546.

⁶ جامع الأسرار، ص272.

⁷ المائدة/ 117.

وعلى هذه الشاكلة من التأويل ما جاء بحسب التخصيص والتقييد، ومن ذلك ما ذكره صدر المتألهين في تأويله لقوله تعالى: ﴿واسبغ عليكم نعمة ظاهرة وباطنة﴾¹، فاعتبر النعم الظاهرة تمثل مطلق المدركات الحسية لأن جميعها يرجع إلى عالم الشهادة، بينما خصص النعم الباطنة بالمدركات العقلية لأنها من عالم الغيب².

التأويل بالتلفيق

المقصود بهذا النمط هو تأويل النص اعتماداً على اعتبارات ملفقة من نصوص أخرى لا علاقة لها بالنص الأول، وأحياناً ان النتيجة تكون مضادة لبيان النص.

فمن ذلك ما قام به صدر المتألهين من تأويل قوله تعالى: ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون، فرحين بما آتاهم الله من فضل﴾³؛ انطلاقاً من ان حياة الشهداء هي حياة عقلية تخص الكاملين بالعلم، فيكون ابتهاجهم ولذتهم العقلية بالحكمة لا غيرها من اللذات الحسية والخيالية. وقد كان التعويل على خصوص الحكمة نابغاً من بعض الاعتبارات الملفقة، إذ ظن ان قوله تعالى: ﴿بما آتاهم الله من فضل﴾؛ جاء على وفاق الآيتين ﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾⁴، و﴿ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾⁵. فبهذا التلفيق كانت النتيجة هي ان المراد من تلك الآيات أمر واحد هو الحكمة⁶.

وأقوى من السابق ما ذكره ابن عربي في تأويله للنصوص التي تخص مآل فرعون وإيمانه، حيث وصل إلى نتيجة مضادة لظواهر النصوص، تبعاً لعدد من الاعتبارات الملفقة.

فقد استفاد من قول فرعون في لحظته الأخيرة قبل مماته: «آمنت بالله»، ومن قول امرأة فرعون في حق موسى انه ﴿قرة عين لي ولك﴾⁷، ومن حيث ان الإسلام يجب ما قبله، فعلى ذلك خلص إلى تحقق نبوءة كون موسى قرة عين لفرعون، حيث ان الله منحه الايمان في آخر لحظة عند الغرق، عندما قال كما في الآية: ﴿آمنتُ انه لا إله إلا الذي آمنتُ به بنو اسرائيل وأنا من المسلمين﴾⁸.

وكما قال ابن عربي: ان الله «قبضه طاهراً مطهراً، ليس عليه شيء من الخبث، لأنه قبضه عند إيمانه، قبل ان يكتسب شيئاً من الآثام، والإسلام يجب ما قبله، وجعله

¹ لقمان/ 20.

² المبدأ والمعاد، ص303.

³ آل عمران/ 169-170.

⁴ البقرة/ 269.

⁵ الحديد/ 21.

⁶ أسرار الآيات، ص146.

⁷ القصص/ 9.

⁸ يونس/ 90.

آية على عنايته سبحانه لمن شاء¹، حتى لا ييأس أحد من الله إلا القوم الكافرون، فلو كان فرعون ممن يؤس ما بادر إلى الإيمان، فكان موسى (ع) كما قالت امرأة فرعون عنه انه قرّة عين لي ولك عسى ان ينفعنا، وكذلك وقع، فإن الله نفعهما به».

وتابع ابن عربي دفاعه عن نجاة فرعون فقال: «فنجّاه الله من عذاب الآخرة في نفسه ونجّى بدنه.. فقد عمّته النجاة حساً ومعنى.. ثم انا نقول بعد ذلك: والأمر فيه إلى الله، لما إستقر في نفوس عامة الخلق من شقائه وما لهم نص في ذلك يستندون اليه»².

وتدارك في (الفتوحات المكية) ما جاء في الآية الكريمة: (الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين)³، فاعتبرها على خلاف ما يفهم عادة، أو على عكس المطلوب، إذ رأى أنها تدلّ على صدق فرعون في إيمانه عند الغرق، وأن العتاب الإلهي الوارد فيها يتعلق بسابق عصيانه وفساده، وليس فيما هو عليه حين إقراره بالإيمان. فلو كان غير مخلص - بحسب تأويله - لقال الله له: وأنت من المفسدين. كذلك أنه لو لم يكن إيمانه صادقاً، لقال الحق فيه كما قال في الأعراب: (قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم)⁴. وبهذا يكون ابن عربي قد أول النص بما يخدم رؤيته التوحيدية الواسعة، وجعل من إيمان فرعون عند الغرق لحظة إخلاص حقيقي، لا مجرد تلفظ اضطراري، مما يعكس موقفاً وجودياً يتجاوز الظواهر النصية إلى بواطنها، وفقاً لبنية تأويلية تأبى الحصر في الظاهر وحده.

كذلك تدارك ما جاء في قوله تعالى: (يقدم قومه يوم القيامة فأوردهم النار وبئس الورد المورد)⁵، حيث إعتبر الآية لا تنص على دخول فرعون النار مع قومه الداخلين، وإنما هو يقدمهم فحسب، مثلما جاء في قوله تعالى: (ادخلوا آل فرعون)⁶، ولم يقل ادخلوا فرعون وآله، وبالتالي فرحمة الله أوسع من ان لا يقبل إيمان المضطر. وبهذا فقد شهد الله لفرعون بالإيمان، وما كان الله ليشهد لأحد بالصدق في توحيده إلا ويجازيه به وبعد إيمانه، حيث قبل إيمانه وطهره، إذ الكافر إذا أسلم وجب عليه الغسل، فكان غرق فرعون غسلاً وتطهيراً له⁷.

وقد وجد هذا المعنى تأييداً من صدر المتألهين الذي قال بصدده: انه «يفوح من هذا الكلام رائحة الصدق، وقد صدر من مشكاة التحقيق، وموضع القرب والولاية»⁸.

¹ استناداً إلى قوله تعالى: (فاليوم ننجيك ببذنبك لتكون لمن خلفك آية) يونس/ 92.

² مطلع خصوص الكلم، ج2، ص414-415. وشرح الفصوص للجندي، ص636.

³ يونس/ 91.

⁴ الحجرات/ 14.

⁵ هود/ 98.

⁶ غافر/ 46.

⁷ الفتوحات المكية، ج2، ص273 و404.

⁸ تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج4، ص378.

ورغم كل ذلك ذهب ابن عربي في كتابه (التراجم) إلى غير ما سبق، حيث وظف بعض الآيات التي تخص فرعون ليدلل بأن الله لا يقبل توبة العبد عند حضور لحظة الموت، وقال بهذا الصدد: «ان الله يقبل توبة عبده ما لم يغرغر» (فلم ينفعهم ايمانهم لما رأوا بأسنا)، (الآن وقد عصيت)»¹.

بل حتى في بعض المواضع من (الفتوحات المكية) إعتبر ابن عربي المجرمين الذين يدخلون النار ولا يخرجون منها أبداً أربع طوائف، أولها المتكبرون على الله، مشيراً في ذلك إلى أبرز نماذج هذه الطائفة وهو فرعون وأمثاله ممن ادعى الربوبية لنفسه ونفاها عن الله، وذلك في قوله تعالى: (يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيري)²، وقوله: (أنا ربكم الأعلى)³.

التأويل بتنزيل مزاعم الأقوال تنزيلاً حقيقياً

والمقصود بهذا النمط، هو انه يقوم بتنزيل مزاعم ما ينقله النص الديني من أقوال الآخرين تنزيلاً حقيقياً، حتى ولو كان هؤلاء ممن يدّعون الربوبية خلافاً لما هو ظاهر في التصوير البياني للنص.

ومن ذلك مزاعم فرعون وغيره من أهل الكفر، حيث في هذا التأويل تنتزل هذه المزاعم منزلة الصدق والحق مثلما تنتزل أقوال الأنبياء والأولياء، فكلها منزلة تنزيلاً حقيقياً تعبر عن اختلاف صور الحق في الأعيان، تبعاً لوحدة الوجود الشخصية.

فمثلاً تأويل ابن عربي لقول فرعون لموسى في الآية: (لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنك من المسجونين)⁴، معتبراً قول فرعون السابق هو قول حقيقي في كونه إلهاً، وانه صورة الحق، بل وان هذه الصورة لفرعون هي أعلى رتبة من صورة موسى، باعتبار ما له من الحكم والملك والتصرف بكل ما دونه من الناس. وبالتالي ففرعون صادق فيما قاله في الآية الكريمة: (أنا ربكم الأعلى)⁵. وهو على ضوء هذه الربوبية كان يصلب ويقطع الأيدي والأرجل. فمثل هذه الأعمال التي قام بها فرعون هي عين الحق في صورة باطل، فهي الهوية الظاهرة بكل شيء وفي كل شيء، والتي منها الصورة الفرعونية الفانية⁶.

مع ان في بعض المواضع من (الفتوحات المكية) أدان ابن عربي فرعون على ذلك الادعاء من الربوبية وإعتبره لهذه العلة من الخالدين في النار كما عرفنا.

¹ كتاب التراجم، ص21.

² القصص/38.

³ النازعات/24. انظر: الفتوحات المكية، ج1، ص377.

⁴ الشعراء/29.

⁵ النازعات/24. انظر: مطلع خصوص الكلم، ج2، ص434-435 و439.

⁶ مطلع خصوص الكلم، ج2، ص440.

التأويل بقلب الأوصاف والأحكام

ونعني بهذا النمط من التأويل قلب الأوصاف والأحكام الظاهرة في النص من الضد إلى الضد، كالقلب الحاصل من الذم إلى المدح. ومن ذلك تأويل الآملي لآية الأمانة: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾، انه كان ظلوماً جهولاً¹، معتبراً ان ما ورد في الآية من وصف الإنسان بالظلم والجهل لا يعد ذمماً، بل هو مدح ليس فوقه مدح آخر². وقبله كان القيصري يرى ان معنى الآية هو ان الإنسان ظلوم لنفسه مميت إياها بإفنائها ذاته في ذات الله تعالى، وانه جهول لغيره بحيث انه ينسى كل ما سوى الحق، وينفي ما عداه بقوله: «لا إله إلا الله»³.

ومثل ذلك ما جاء في تأويل ابن عربي لصفات الذم من الظلم والضلالة إلى المدح والتعظيم، كما هو الحال فيما يخص قوم نوح، حيث اتبع في هذا القلب اسلوب التلفيق كالذي عرضنا بعض نماذجه قبل قليل. فالنص القرآني يقول: ﴿وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالاً﴾⁴، أما ابن عربي فقد أخذ معنى الظالمين في الآية هو كل من ظلم نفسه اعتماداً على قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾⁵، ومن ثم خلص من ذلك إلى ان الظالمين من قوم نوح أصبحوا على رأس أولئك الذين أورثهم الله الكتاب واصطفاهم من عباده، وهم ظالمون لأنفسهم باعتبار ما لهم من منع أنفسهم من التمتع وحرمانها من متابعة هواها، وعليه فهم على رأس أولئك المصطفين لكونهم وصلوا إلى مقام الفناء في الذات والاتصاف بكل الكمالات. أما نعتهم بزيادة الضلال، فهو بمعنى زيادة الحيرة، حيث تتحير النفس وتندور لترى مطلوبها مع كل موجود، والوجود دوري، والحركة الدورية لا تكون إلا حول القطب الذي هو مدار الوجود عليه، وهو الله تعالى، فالحائر - إذًا - ليس له إلا الدور والتقلب حول هذا القطب⁶.

التأويل بالتوحيد بين الضدين

وهذا النمط يحول الضدين إلى شيء واحد عبر التوحيد بينهما، ومن ذلك التوحيد بين الخالق والمخلوق، رغم دلالة النص على الضدية والاستقلالية.

¹ الاحزاب/ 72.

² جامع الأسرار، ص 21.

³ مطلع خصوص الكلم، ج 1، ص 165.

⁴ نوح/ 24.

⁵ فاطر/ 32.

⁶ مطلع خصوص الكلم، ج 1، ص 308-309.

فمثلاً ما قام به الجيلي من تأويل آية التحاور بين الله وعيسى: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلهِينَ مِنْ دُونِ اللَّهِ؟ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ، إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ، تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ، إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ. مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَادُمْتُ فِيهِمْ، فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ، وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ¹، حَيْثُ إِعْتَبَرَ الْجِيلِيَّ أَنَّ اللَّهَ هُوَ حَقِيقَةُ عِيسَى، وَأَنَّ عِيسَى عَيْنُ حَقِيقَتِهِ بَدُونِ مَغَايِرَةٍ، وَأَنَّ عِيسَى فِي النَّصِّ قَدْ نَفَى الْمَغَايِرَةَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ، وَأَنَّهُ أَنْكَرَ أَنْ يَكُونَ قَدْ قَالَ لَهُمْ أَعْبُدُونِي مِنْ دُونِ اللَّهِ، مَعَ أَنَّ اللَّهَ عَيْنُ حَقِيقَتِهِ وَذَاتِهِ، فَفَزَّهَ عِيسَى نَفْسَهُ عَمَّا اعْتَقَدَهُ قَوْمُهُ بِاعْتِبَارِهِمْ اعْتَقَدُوا التَّشْبِيهَ فَحَسَبَ.. ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ﴾، وَهُوَ أَنَّهُ أَرَادَ الْإِطْلَاقَ وَالتَّشْبِيهَ وَالتَّنْزِيهَ لَا الْحَصْرَ. فَقَوْمُ عِيسَى مَعَ ذَلِكَ مُحَقَّقُونَ، لِأَنَّ الْحَقَّ هُوَ حَقِيقَةُ عِيسَى وَحَقِيقَةُ كُلِّ شَيْءٍ، اسْتِنَاداً إِلَى وَحْدَةِ الْوُجُودِ الشَّخْصِيَّةِ².

التأويل بالتسوية بين الضدين

حيث إن هذا النمط لا يأخذ بما يبيده النص من التضاد بين الأطراف المتنازعة، وإنما يعمل على التسوية بينها. ومن ذلك ما جاء في تفسير ابن عربي لدعوة نوح (ع)، حيث أعطى العذر لقومه بعدم استجابتهم له؛ لأنه دعاهم إلى التنزيه فحسب، ولم يدعوهم إلى ما يضاف إلى ذلك من التشبيه، لهذا رفضوا دعوته المستحيلة؛ لأن الاستجابة عنده لا تكون إلا في حالة جمع التنزيه والتشبيه، كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾³، فلو دعاهم بذلك لأجابوه، لكنه لم يرد لهم الاستجابة فدعاهم بالفرقان بدل الجمع والقرآن، ومن ثم فقد أثنى عليهم بلسان الذم⁴، وهو من قلب الأوصاف والأحكام.

التأويل بالتفرقة بين المتساويين

ويجري هذا النمط من التأويل على العكس مما يقوم به النمط السابق من التسوية بين الضدين، إذ قد يُستفاد من ظاهر النص المثل والمساواة بين شيئين في الحكم أو القيمة، لكن يتم اللجوء إلى التأويل لتفريقهما، استناداً إلى اعتبارات وجودية أو كشفية تتجاوز الظاهر اللفظي للنص.

¹ المائدة/ 116-117.

² الإنسان الكامل، ص 120 و 130.

³ الشورى/ 11.

⁴ شرح الفصوص للجندي، ص 287-299. ومطلع خصوص الكلم، ج 1، ص 292-294.

ومن ذلك ما قام به صدر المتألهين من عدم التسوية في قبول السماء والأرض لطاعة الأمر الإلهي، خلافاً للظاهر القرآني كما في قوله تعالى: (ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين)¹.

فقد إعتبر ان الاتيان طوعاً انما هو للسماء فحسب، في حين إن الاتيان كرهاً كان للأرض فقط. وبحسب وجهة نظره فإن حركات السماء إرادية نفسانية تقرب إلى الله تعالى، فنفوسها تُحرّك أجرامها لأجل غايات عقلية ومعشوقات قدسية، وكل منها يتصل بمعشوقه العقلي ويتحد به. في حين إن الأرض لكثافة طبيعتها وبعد مناسبتها للعالم المقدس فإنها لا تصير صالحة للتوجه إلى الحضيرة الإلهية والإنابة إلى الله إلا بعد استحالات وانقلابات بالقرس والجبر من قبل محركات خارجية كالغاذية والنامية.

وبذلك يصبح حال السماء في توجهها إلى الله كحال المؤمن الفطري في عبادته وعبوديته، وحال الأرض كحال المؤمن الذي كان أولاً كافراً ثم تاب عن كفره وآمن وعمل الصالحات².

التأويل بالرواية

وخصوصية هذا النمط هو انه يقوم بتأويل النص القرآني عن طريق توظيف الروايات تبعاً للقبليات الوجودية أو لدواع مذهبية وايدولوجية. ومن ذلك ممارسات الفيض محسن الكاشاني في تفسيره (الصافي)، وسلطان الجنازدي في تفسيره (بيان السعادة في مقامات العبادة)، والشيخ أحمد بن زين الدين الاحسائي في كتابه (شرح الزيارة الجامعة الكبيرة)..³ الخ.

فمثلاً جاء تأويل الجنازدي لكلمة الرب في عدد من الآيات بأنها ربوبية الولاية، وكذا الكفر والشرك بأنه الكفر والشرك بالولاية، ومثله الايمان، وذلك لأن الله لا يُعرف ولا يُدرك إلا في مظهره، وان كلمة الله في بعض الآيات تعني علياً (ع)³، وغير ذلك مما هو مزيج بين الروايات والقبليات الوجودية.

الانتقاء اللغوي والفهم الوجودي

سنعرض في هذه الفقرة جملة من الممارسات الوجودية التي توظف بعض معاني اللفظ لتنتهي به إلى ما يراد اسقاطه من القبليات الوجودية.

¹ فصلت/ 11.

² أسرار الآيات، ص 82.

³ سلطان محمد الجنازدي: بيان السعادة في مقامات العبادة، مقدمة سلطان حسين تابنده الجنازدي، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، 1408 هـ - 1988 م، ج 2، ص 25 و 165. ج 1، ص ي.

ولا شك ان بعضاً من هذه الممارسات يمكن ادراجه ضمن التأويل باعتباره لا يخل بالمجال، كما ان بعضاً منها يمكن ادراجه ضمن الاستبطان باعتباره يعمل على الغاء المجال الظاهر واستبعاده، فضلاً عن ان منها ما يمكن عدّه من الإستظهار.

فقد لجأ العرفاء إلى الاستفادة من التعدد الدلالي للفظ الواحد، ومن شبكة اشتقاقاته الممكنة، فكانوا ينتقون من معانيه ما يناسب قبلياتهم الوجودية، من دون اكتراث بما قد يسببه هذا الانتقاء من ابتعاد عن السياق، أو زحزحة للمجال الظاهر للنص. وتبريرهم لهذا الفعل قائم على نظريتهم الخاصة بالتطابق بين الكلمات اللفظية - كذلك حروفها - وبين ما عليه الوجود الخارجي، فضلاً عن التطابق بين النسخة القرآنية والنسخة الوجودية، فكل منهما يمثل كلمات الله. وبما أن مصدر اللغة عندهم من الله، كحال الوجود الخارجي، فقد أتاح لهم ذلك أن يتقنوا في انتقاء المعاني اللفظية التي تتسجم مع مزاعم القبليات الوجودية، سواء اتفق ذلك مع السياق والظهور المجالي للنص، أم لم يتفق.

وسبق للقيصري ان أشار إلى ان الحروف كلها دالة على المعاني الغيبية في مفرداتها ومركباتها، لأن الكلمات موضوعة بإزاء الحقائق الإلهية والكونية، وان الواضع الحقيقي هو الله تعالى، لذلك كان بين الأسماء ومسمياتها مناسبات حيث وضعت الألفاظ بإزائها¹.

ويمكن ان نعد ابن عربي أكثر الممارسين لهذا النمط من التقنن بين جميع العلماء والمفسرين؛ سواء من كان ينتمي منهم إلى الحقل الوجودي، أو من هم خارج هذا الحقل. وكشواهد على هذه الممارسة نذكر ما يلي:

إن لفظة القلب في الآية الكريمة: ﴿لَمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾²، تعني عند ابن عربي العلم بتقلب الحق في الصور بتقليبه في الأشكال³.

وعنده ان معنى الشيطان في قوله تعالى: ﴿إِنِّي مَسْنِي الشَّيْطَانَ بِنَصْبٍ وَعَذَابٍ﴾⁴، هو البعد والحرمان عن الحقيقة والجهل بها، إذ كلمة شيطان مشتقة من شطن التي من معانيها (بُعد)⁵.

كذلك الحال في تأويله للفظ الخليل، الوارد في نعت إبراهيم (ع)، إذ قرأ فيه دلالة اشتقاقية تُظهر بعض المعاني الوجودية. فتسمية ابراهيم بالخليل جاءت بسبب تخلله وحصره جميع ما اتصفت به الذات الإلهية⁶.

¹ مطلع خصوص الكلم، ج2، ص434-435.

² ق/37.

³ مطلع خصوص الكلم، ج2، ص460.

⁴ ص/41.

⁵ الفصوص والتعليقات عليه، ج1، الفصل التاسع عشر، ص173. وج2، ص237.

⁶ شرح فصوص الحكم، ص344. ومطلع خصوص الكلم، ج1، ص356.

كما عنده ان لفظة المتقي المشتقة من قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا ان تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً﴾¹، مأخوذة من الوقاية، لا من المفهوم المعياري المتبادر لدى أذهاننا، لذا يصبح المعنى هو ان المتقي يتخذ الله وقاية له. أما الفرقان - في الآية - فقد اعتبره دالاً على التفريق بين الناحيتين اللاهوتية والناسوتية².

وعنده ان عصا موسى كما في قوله تعالى: ﴿فألقى عصاه فإذا هي ثعبان مبين﴾³، مأخوذة من العصيان، ففرعون هو الذي عصى ربه وأبى، لذلك كانت العصا صورة ما تحقق به إباء فرعون وعصيانه عن إجابة الدعوة، وليس ذلك إلا النفس الأمارّة، فالعصا هي صورة هذه النفس الامارة، وإذا انقلبت حية تحولت إلى صورة النفس المطمئنة، وبذا قد انقلبت المعصية السيئة إلى طاعة حسنة، حيث ﴿يبدل الله سيئاتهم حسنات﴾⁴.

كما اعتبر الهوى في قوله تعالى: ﴿أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم﴾⁵، أعظم معبود، ولا يعبد شيء إلا به، أما الضلالة فتعني عنده الحيرة التي هي الدوران، والتقلب في صور الحق. فكل عبد انما هو تحت سلطان هواه في عبادته لأي صورة من الصور، فلم تُتخذ أي صورة من صور العالم للعبادة إلا بالهوى، والعبد حائر لهواه حيث ظهور الله وتجليه في صور الهوى لدى جميع الصور الوجودية والمراتب الكونية⁶.

كما عنده ان معنى الجنة هو الستر⁷. ففي قوله تعالى: ﴿يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي﴾⁸، تم اشتقاق الجنة كما يقول الجندي من الستر، فكل جنة تجن أرضها بما عليها من النبات والشجر، وإعتبر كل عبد مرضي عند ربه هو جنة ربه، إذ ظهر به وستره في مظهريته؛ فكان وقاية له من الأفعال والآثار المذمومة عند من لا يرضاها من الأرباب والعبيد، فأضاف إلى نفسه جميع المذام رغم انها تعود بالأصالة إلى أفعال وآثار ربه فيه، فأصبح عرضة لسهام الطعن والمذام، في حين كان ربه وقاية له في جميع المحاب والمحامد⁹.

والستر كمفهوم عند ابن عربي لا يخص الجنة فحسب، بل ينطبق أيضاً على الجن والكفر والغيرة والمغفرة.

¹ الانفال/ 29.

² الفصوص والتعليقات عليه، ج2، ص82-83.

³ الشعراء/ 32.

⁴ الفرقان/ 70. انظر: مطلع خصوص الكلم، ج2، ص437.

⁵ الجاثية/ 23.

⁶ مطلع خصوص الكلم، ج2، ص391-393. والفصوص والتعليقات عليه، ج1، الفصل الرابع والعشرين، ص194-195.

⁷ الفصوص والتعليقات عليه، ج1، الفصل السابع، ص92. وج2، ص90.

⁸ الفجر/ 27-29.

⁹ شرح الفصوص، ص384-385.

ففي قوله تعالى: ﴿لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنك من المسجونين﴾¹، إعتبر السين في لفظة (مسجونين) هي من حروف الزوائد، ومعنى ﴿لأجعلنك من المسجونين﴾ أي لاسترنك، حيث يبقى الأصل في الكلمة هو الجيم والنون، أي الجن الذي معناه الستر والإخفاء².

وكذا الحال في قوله تعالى: ﴿لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم﴾³، حيث اعتبر هؤلاء قد نُعتوا بالكفر بمعنى الستر، فهم سترُوا الله الذي أحيا الموتى بصورة بشرية عيسى. فهم حجبوا بالصورة الشخصية التعينية لعيسى وحسروا الحق فيه، لذلك كفروا، بمعنى انهم سترُوا وغابوا عن الحق المتعين فيه وفيهم وفي الكل من غير حصر⁴.

كذلك معنى الغيرة في وصف الله لنفسه، كما ورد في بعض الأحاديث، حيث معناها الستر بالغير، فمن غيرته حرّم الفواحش، وليس الفحش إلا ما ظهر مما يجب ستره، والمقصود من ان الله حرّم الفواحش هو انه منع ان يعرف حقيقة حاله، وهو عين الأشياء، فسترها بالغيرة التي «هي أنت». فالغير عندما يسمع مثلاً قول زيد؛ فإنه ينسبه لزيد، بينما يعلم العارف ان القول هو عين الحق. فالحق هو «الموجود المشهود من الطريق والسالك والغاية والعلم والعالم والمعلوم»، لكن الله حرّم ظهور هذه الأسرار، فكان الفحش هو ظهور ما يجب ستره⁵.

أما اللفظ الأخير الدال على الستر فهو المغفرة، مثلما جاء في قوله تعالى: ﴿ولئن زالتا ان امسكهما من أحد من بعده انه كان حليماً غفوراً﴾⁶، حيث إعتبر الجندي ان الغفور هو بمعنى الساتر الذي يستر بصور الأشياء وجه الوجود الحق المتعين فيها⁷.

كما أن لفظة الفاجر في بعض الآيات القرآنية مأخوذة – عند ابن عربي - من الأصل اللغوي (فجر)، وهو بمعنى خرج وظهر. ففي قوله تعالى: ﴿إلا فاجراً كفاراً﴾⁸، ان الفاجر هو ذلك الذي يظهر ما ستر من الأسرار الإلهية، وهو سر الوحدة في الوجود، وان الكافر بمعنى الساتر، حيث يستر ما ظهر من تلك الأسرار عند غلبة الكثرة على الساتر.

¹ الشعراء/ 29.

² الفصوص والتعليقات عليه، ج1، الفص الخامس والعشرين، ص229. وج2، ص311.

³ المائدة/ 17.

⁴ شرح الفصوص، ص506.

⁵ المصدر السابق، 429-430. ومطلع خصوص الكلم، ج2، ص28.

⁶ فاطر/ 41.

⁷ شرح الفصوص، ص374.

⁸ نوح/ 27.

واعتبر ان من العرفاء من يكشف السر ويظهر الوحدة كما في قول أبي يزيد البسطامي: «لا إله إلا أنا.. وسبحاني ما أعظم شأنِي»، ومنهم من يستتر السر فيظهر الكثرة دون الوحدة مثلما افتي الجنيد بقتل الحلاج لكشفه السر¹.

كما أن لفظة الظالمين في آية «ولا تزد الظالمين إلا تباراً»²، مشتقة – لدى ابن عربي - من الظلام، وكما جاء عن النبي (ص): «الظلم ظلمات يوم القيامة»، فالظالمون عنده كما أشار القيصري هم أهل الغيب، أي العارفون بالغيب الإلهي، وإن تباراً بمعنى اهلاًكاً. وبالتالي فإن الآية تعني أن هؤلاء الظالمين أو العارفين بالغيب يفتنون أنفسهم في الحق فلا يرونها ولا يعرفونها ولا يشعرون بها، لشهودهم وجه الحق الباقي أبداً دون أنفسهم، حيث (كل شيء هالك إلا وجهه)³. وعليه يصبح النص دالاً على التكريم والإجلال وليس الذم والإبعاد.

كما أن لفظة العذاب التي وردت كثيراً في الآيات القرآنية يُرجعها ابن عربي إلى العذوبة، وهو لا يبالي بهذا القلب الضدي، وله أبيات من الشعر يقول فيه⁴ :

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده وما لوعيد الحق عين تعالين

وإن دخلوا دار الشقاء فانهم على لذة فيها نعيم مباين

نعيم جنان الخلد فالامر واحد وبينهما عند التجلي تباين

يسمى عذاباً من عذوبة طعمه وذاك له كالقشر والقشر صاين

وقد أشار القيصري إلى أن لفظ العذاب هو كالقشر للعذب يصون معناه عن المحجوبين⁵.

لكن يبدو من هذه الابيات أن العذاب هو الظاهر، وإن كان في الحقيقة والباطن عذوبة، فالعذاب هو القشر الذي يصون تلك العذوبة، حيث تظهر عند الإلفة والتعود فيما بعد⁶.

¹ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص318-319.

² نوح/28.

³ القصص/88. انظر: مطلع خصوص الكلم، ج1، ص321-322.

⁴ شرح الفصوص، ص390. والفصوص والتعليقات عليه، ج1، ص94. ومطلع خصوص الكلم، ج1، ص432-433.

⁵ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص433.

⁶ لدى توضيح ابن عربي لكيفية انقلاب العذاب إلى راحة وعذوبة انه اعتبر النار كلها عذاباً، مثلما أن الجنة نعيم كلها، فنشأة الآخرة لا تقبل مزاج نشأة الدنيا، وهو الفارق بينهما، فمدة العذاب في النار هي خمسة وأربعون ألف سنة، يتناوبها بعض الفتن، ففي أول الأمر أن أهل النار يتعذبون عذاباً متصلاً لا يفتر لمدة ثلاثة وعشرين ألف سنة، ثم ينامون فيغيبون عن الاحساس لشدة الألم والافواج، وهو قوله تعالى: «لا يموت فيها ولا يحيى» طه/7، ويمكنون على هذا الحال من الغيبوبة مدة تسعة عشر ألف سنة، ثم يفيقون من غشيتهم وقد بدل الله جلودهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب من جديد، وذلك لمدة خمسة عشر ألف سنة، ثم يغشى عليهم فيمكثون في غشيتهم أحد عشر ألف سنة، ثم يفيقون وقد بدل الله جلودهم مرة أخرى فيجدون العذاب الأليم لمدة سبعة آلاف سنة، ثم يغشى عليهم

وكدلالة على هذا المعنى علّق على قوله تعالى في قوم عاد: ﴿بل هو ما استعجلتم به ريح عذاب أليم﴾، فاعتبر أن الريح إشارة إلى ما فيها من الراحة لهم، حيث أراحتهم عن تلك الهياكل المظلمة والمسالك الوعرة والسدن المدلهمة، وفي هذه الريح عذاب، أي أمر يستعذبونه إذا أذاقوه، لكنه يوجعهم لفقد المألوف، فباشرهم بذلك العذاب. وقد رأى ابن عربي أن هذا المعنى إنما جاء مكافأة لهم على حسن ظنهم بالله، حين قالوا: ﴿هذا عارض ممطرنا﴾¹، فالله - كما يروى في الحديث القدسي - عند ظن عبده به، فأتاهم بما هو أتم وأقرب إلى الرحمة، حيث الراحة والعذوبة كالذي سبق بيانه².

واعتبر ابن عربي أن المقصود بالطيب في الحديث النبوي: «حُبب الي من دنياكم ثلاث: النساء والطيب وقرة عيني الصلاة» هو الرائحة التي هي النفس، وأن الأقوال أنفاس، فتكون هذه الأقوال طيبة، وفي قبالها الأقوال الخبيثة التي تظهر في صورة النطق، لكن من حيث أن الأقوال أو الأنفاس منسوبة إلى الحق، لذا فإنها تكون جميعاً طيبة، ومن حيث أن بعضها محمود والبعض الآخر مذموم فإنها تنقسم إلى الطيب والخبيث.

وبناءً على ذلك، استنتج من الطيب النفس، ومن النفس القول، ومن القول رتب عليه صفة الطيب فيكون من الطيب. أو أن الذات الطيبة هي التي لها الطيب، أو تلك التي تتصف بالأقوال الطيبة، وأن هذه الأقوال ما هي إلا أنفاس، والأنفاس روائح³.

وإن لفظة (النساء) مأخوذة من النساء وهي التأخير، إشارة إلى تأخر مرتبتهن ووجودهن عن مرتبة الرجال⁴.

ومعنى (العورة) عنده هو الميل، ومنه الأعور حيث نظره يميل إلى جهة واحدة، وبالتالي فإن ستر العورة يعني ستر السر الإلهي عن الجاهل، كما أشرنا إليه من قبل.

وإن معنى (الرأس) في الفتوى القائلة بعدم جواز صلاة المرأة وهي مكشوفة الرأس، هو الرياسة، وحيث أن المرأة تشير إلى النفس الإنسانية، فيصبح المعنى هو أن النفس قد أمرت بستر رياستها، كما عرفنا سابقاً.

كما إعتبر سبب تسمية الإنسان بالبشر تعود إلى أن الله تعالى قد خلق خلقه مباشرة بيديه؛ على وجه ما يليق بجلاله فسماه بشراً.

أي أن اللفظة مأخوذة من المباشرة، مثلما يسمى الخمر خمراً لتخميره العقل¹.

ثلاثة آلاف سنة، ثم يفقون بعدها فيرزقهم الله لذة وراحة كالذي ينام على تعب فيستيقظ، وهذا من رحمة الله التي سبقت غضبه ووسعت كل شيء، حيث لا يجدون بعد ذلك الماء ويستغنمونه ويقولون نسينا، وكما قال تعالى: ﴿نسوا الله فنسيهم﴾ التوبة/ 67، وقال: ﴿اليوم ننساكم كما نسينم﴾ الجاثية/ 34 (الفتوحات المكية، ج1، ص225).

¹ الاحقاف/ 24.

² شرح الفصوص، ص428. ومطلع خصوص الكلم، ج2، ص24-25.

³ مطلع خصوص الكلم، ج2، ص481-482.

⁴ المصدر السابق، ج2، ص470.

ووفقاً لصدر المتألهين فإن تسمية الإنسان بالإنسان لها دلالة وجودية، فهي مأخوذة من «أنست» بمعنى (أبصرت)؛ حيث به - وهو الإنسان الكامل - نظر الحق إلى خلقه فرحمهم². إلا أن حيدر الأملي اعتبر اللفظة وردت لعدة تعود إلى إمكان وقوع الإنس بينه وبين الخلق، بروابط الجنسية والإنسية³.

كما أن لفظة الساعة في النصوص الدينية لدى صدر المتألهين مأخوذة من السعي، باعتبار أن «جميع الأشياء الكونية الطبيعية ساعية إليها متوجهة نحوها من باب الحيوانية ثم الإنسانية»⁴.

وإن لفظة إبليس في هذه النصوص جاءت من حيث ما وقع به إبليس من الالتباس، إذ ظن أنه لو سجد لأدم لكان عابداً لغير الله، ولهذا امتنع عن السجود والتبس عليه الأمر، فسمي بذلك، وكان اسمه في السابق عزازيل، وكنيته أبو مرة⁵.

تلك هي الممارسة الوجودية في التفنن بمعاني الألفاظ اللغوية، والتي تهدف إلى إسقاط القبلية الوجودية وإلباس النص إيّاها، سواء تمّ ذلك عبر التأويل أو الاستبطان أو الاستظهار.

وقد تكرّر ظهور هذه الآلية من التفنن اللغوي في العصر الحديث، حيث عمد عدد من المفكرين المعاصرين إلى هذا السلوك الانتقائي، فانتخبوا من معاني الألفاظ ما يناسب القضايا ذات الاهتمام المعاصر، حتى وإن اصطدم ذلك بسياق النص ومجاليه، واقعين بذلك في دائرة التأويل أو الاستبطان.

¹ المصدر نفسه، ج2، ص185-186. والفتوحات، ج2، ص70.

² إيقاظ النائم، ص51.

³ أسرار الشريعة، ص94.

⁴ عرشيه، ص262-263.

⁵ الإنسان الكامل، مصدر سابق، ص197.

خلاصة الفصل العاشر

نستخلص مما سبق وجود ثلاث آليات للقراءة، هي آلية الإستظهار والاستبطان والتأويل، وجميع هذه الآليات قد تم توظيفها على يد الفلاسفة والعرفاء لصالح القبلات الوجودية. والإستظهار هو الفهم القائم على ظاهر النص، والاستبطان هو الفهم الذي يبتعد فيه عن مجال النص، والتأويل هو استبعاد الظاهر مع الحفاظ على المجال. وقد عرفنا ان الإستظهار الوجودي ينقسم إلى قسمين، هما الإستظهار العام كما تمثله نظرية المشاكل، والإستظهار الخاص كما تمثله نظرية المعاينة. وعرضنا شواهد عديدة لكل من تلك الآليات، وصنفنا العمليات الاستبطانية إلى عدد من التفننات، منها التناظرات بين المعطيات الدينية والمعطيات الوجودية، وتحويل ظواهر النصوص الدينية إلى تلويحات رمزية تشير إلى ما عليه الوقائع الوجودية، وأيضاً تحويل المعطيات الشرعية (الفقهية) إلى رموز تشير إلى ما عليه الوجود. كما صنفنا العمليات التأويلية إلى عدد من التفننات، مثل عمليات التأويل تبعاً للاعتبارات اللغوية والتلفيق وقلب الأوصاف والأحكام وغيرها. وأخيراً أوردنا شواهد من الممارسات التي تركز على الإنتقاء اللغوي وتوظيفه وفقاً للاسقاطات الوجودية..

خاتمة

من الناحية المنطقية، لا غنى لأي دائرة علمية ممنهجة عن الاتكاء على اعتبارات ذهنية منضبطة. غير أن الواقع كثيراً ما يكشف صورة مغايرة، إذ تُصاب العديد من الدوائر المعرفية بداء الاعتبارات الذهنية غير المنضبطة. ولعل النظام الوجودي من أبرز تلك الدوائر التي يتداخل فيها الانضباط وعدم الانضباط إلى حدٍ يجعل من الاعتبارات المعرفية أقرب إلى اعتبارات تبريرية.

ومصطلح «الاعتبارات» وارد في تعابير الفلاسفة، ومن ذلك قولهم: «لولا الاعتبارات لبطلت الحكمة». ويُقصد به عادة الاستدلال على تبرير وجود أشياء حقيقية من خلال تأثير أمور لا وجود لها، فتنخذ الاعتبارات معنى الأمور العدمية مثلما لاحظنا ذلك في نظرية الصدور. وسبب تعويل الفلاسفة على الاعتبارات هو أنها بنظرهم تدفع عن التفلسف الكثير من الاشكالات، وبدونها تقضي العملية إلى البطلان، كما هو صريح قول بعض الفلاسفة العارفين¹.

كذلك ورد مصطلح «الاعتبار» كمبدأ عرفاني يتحكم في أسلوب التعامل مع فهم النص، وهو العبور من الظاهر إلى الباطن. والحال في المبدئين سيان، وهو الانتقال والعبور من المقدمات إلى النتائج، أو من الظاهر إلى الباطن. وعليه ان الاعتبارات – لدى الفلاسفة – مجعولة لتبرير الانتاج المعرفي عبر الوجود الخارجي، وان الاعتبار – لدى العرفاء – مجعول لتبرير الفهم الباطني عبر النص الديني.

لكن ما نقصده من الاعتبارات (الذهنية) هو شيء آخر مختلف، فهي تمثل لدينا الطرق المتبعة في توليد النتائج عبر مقدماتها الموضوعية. فنحن نعلم ان بعض الطرق يكون الربط فيها منطقياً ولزماً، وبعضها قد يفنقر إلى هذا اللزوم رغم كونه محكماً ودالاً على النتائج بقوة، كما ان من الطرق ما تتصف بالربط الواهي والضعيف. وغرض هذه الأخيرة هو تبرير النتائج عادة، وبالتالي فهي أبعد ما تكون عن البرهان المدعى، بل أكثر من ذلك انها تكون منشأ لتوليد التبريرات المتضاربة. وينطبق هذا الحال على كل من مبدأ الاعتبارات في مفهومه الفلسفي المطبق على الرؤية الوجودية، ومبدأ الاعتبار في مفهومه العرفاني المطبق على فهم النص. وإذا كان المعنى العرفاني للاعتبار هو العبور من الظاهر إلى الباطن، فقد لاحظنا كم كان هذا العبور واهياً، فهو نوع من التبرير الذي يبرر النتائج الوجودية واسقاطها على النص. ولا يختلف الحال كثيراً عن مبدأ الاعتبارات الفلسفي، فهو أيضاً يعني العبور من المقدمات إلى النتائج مهما كانت واهية وضعيفة.

¹ إيقاظ النائمين، ص31.

وبالجملة فإن فارق الاعتبارات المنضبطة عن غير المنضبطة، هو ان الأولى يكون ربط النتائج فيها بالمقدمات ربطاً محكماً ودقيقاً. في حين إن الثانية يتم فيها القفز إلى النتائج لأدنى سبب ومناسبة. ولا شك ان كلا هذين النوعين نجده لدى المنظومة الوجودية، رغم ما تدعيه من ان طريقتهما برهانية، أو هي نتاج كشف صحيح. فمثلاً ان قاعدة (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) تدخل ضمن نطاق المعرفة ذات الاعتبارات المنضبطة، لكونها من مخلفات منطق السنخية ولوازمها. لكن النتائج الأخرى التي تتعلق بكيفية الصدور تبعاً للاعتبارات الذهنية، مثل تبرير صدور العقل والنفس والفلك تبعاً لنواحي الإدراك أو لاعتبارات أخرى مختلفة، تدخل جميعاً ضمن نطاق المعرفة ذات الاعتبارات غير المنضبطة، إذ لا توجد صلة وثيقة بين المقدمات الاستدلالية ونتائجها المعرفية.

إذاً، إن منطق الاعتبارات غير المنضبطة يعبر عن دواع تبريرية، وبالتالي فإنه قابل للأحكام المتعارضة لاختلاف الدواعي والتبريرات، وهذا ما جعل الفلاسفة والعرفاء يقعون في عدد كبير من الترددات وتباينات الآراء وتضاربها، بل وأفضى بهم الأمر إلى الكثير من المفارقات والتلفيقات، وهو ما يناقض دعاويهم البرهانية والكشفية.

وسنذكر نماذج من تلك التعارضات القائمة على تباين الاعتبارات، ثم نعقبها بعدد من المفارقات والتلفيقات، كما في الفقرتين التاليتين:

التعارضات وفق تباين الاعتبارات

من التعارضات الحاصلة لدى الفلاسفة والعرفاء نذكر ما يلي:

* إنهم تارة ينفون الإتحاد مع الله عندما يتحدثون بالعقل الفلسفي، وأخرى يثبتونه عندما يتحدثون بمنطق العرفان، مثلما فعل ابن سينا.

* وهم تارة يعتبرون معرفة الله لا تكون إلا من خلال معرفة الأشياء، وأخرى يحسبون معرفة الأشياء لا تكون إلا من حيث معرفة الله.

* وتارة يرون ان الله لا يُدرك مطلقاً، وأخرى انه يمكن إدراكه وهو متجل بكل شيء، بل ويمكن الفناء والاتحاد به.

* وتارة يعتبرون العالم لا يشابه مبدأ الوجود الأول مطلقاً، وأخرى يحسبونه عينه الظاهر، أو يقيمون بينهما شيئاً من الشبه.

* وتارة ينكرون وجود المناسبة بين المبدأ الأول والماهيات، وأخرى يثبتونها بجعل الماهيات تمثل مرئى للحق ومجالى لحقيقته كما مر معنا خلال الفصل الأول.

* وتارة يبدون بأن العالم حادث، وأخرى انه قديم حاضر أزلاً وأبداً.

* وتارة يقولون بأن الله لا يمكن ان يصدر عنه إلا واحد، وأخرى يقولون انه يصدر عنه الكثير.

* وتارة يعتبرون الله هو الواحد بلا كثرة، وأخرى يقولون انه الواحد الكثير.

* وتارة يرون الأشياء تتحرك بحسب عشقها لعلها وتتكامل على هذا النحو، وأخرى يصورون حركتها بأنها تتم عبر افاضة العلل عليها بالوجود والكمال.

* وتارة يبررون التنزل بحسب علاقة العلية، وان وجود العلة يقتضي منها ايجاد المعلول، وأخرى يبررون ذلك بحسب إتفات العالي للسافل عرضاً، وهو ان العالي ليس بصدد السافل، بل العكس هو الجاري.

* وتارة يعتبرون الله لا يفعل لغيره وانما لأجل ذاته، وأخرى يقرون ان فعله للغير هو على سبيل الرحمة والعطف.

* وتارة يعزون كل شيء يحصل في عالمنا الأرضي إلى المفارقات السماوية، ومن ثم إلى المبدأ الأول، وأخرى يفسرون سبب الحوادث في هذا العالم تعويلاً على طبيعته الذاتية الناقصة.

* وتارة يعتمدون على المعنى الكوني للوجود لتبرير بعض القضايا الفلسفية، وأخرى يعتمدون على معناه الذاتي لتبرير قضايا فلسفية غيرها.

* وتارة يرون ان النفس قبل نزولها إلى البدن تعد كاملة وثابتة، وأخرى يبررون نزولها باعتبارات الذنب والخطيئة، أو باعتبارات حاجتها إلى التكميل، مع انها في العالم العلوي تكون منبع الافاضة والجود على ما تحته من العالم السفلي، فكيف تحتاج إلى هذا العالم الناقص؟

* وتارة يرون ان العرفاء والأولياء يمكنهم الترقى بحسب نظرية الإتحاد من مقام إلى آخر حتى ينتهي الأمر إلى آخر المقامات، وأخرى ينفون ان يكون للإنسان وغيره من الكائنات أكثر من مقام سوى الإنسان الكامل.

* وتارة ينكرون حدوث تغير مقام العقول المجردة وتحولها، وأخرى يعترفون بخضوعها – مثل غيرها من الكائنات - إلى الموت والكمال، أو التحول من مقام إلى ما هو أكمل بحسب الإتحاد.

* وتارة ينكرون الخلود في العذاب، وأخرى يثبتونه.

* وتارة يعدون وحدة الوجود شخصية، وأخرى يرونها نوعية.

وتارة يعتبرون العلم الإلهي للأشياء قائماً في الذات المقدسة، وأخرى بعدها.

* وتارة ينزهون الله عن المثل والمثال، وأخرى يقتصرون في تنزيهه عن المثل لا المثال.

المفارقات والتلفيقات

أما المفارقات والتلفيقات، لا سيما التي أصابت صدر المتألهين الشيرازي، فنذكر ما يلي:

1- الجمع بين أصالة الحتم والوجوب في العلة الأولى من جهة، واعتباره ذا حكمة ومشينة وإرادة وغرض من جهة ثانية، مع أنهما لا ينسجمان، حتى أن شيخ الإشراق السهروردي اعترف بأن الحكماء لا يعتقدون بإبداع الأشياء بناء على إرادته، فهذه الإرادة لا تكون إلا عند ترجيح أحد الجانبين على الآخر؛ فتقتضي بذلك الغرض إما لذاته أو لغيره، وهو منزّه عنه، حيث أن ذاته بنفسها مما تقتضي الوجود¹، وهو تعبير آخر عن أصالة الحتمية في عليّة المبدأ الأول. ولا يتنافى هذا المعنى مع ما قصده هذا الحكيم من الإرادة، إذ اعتبرها لا تختلف عن الميل الطبيعي إلا بزيادة الشعور، فبالعلم والشعور يكفي عنده أن يكون الفعل مراداً ومن ثم مختاراً من دون لزوم للسبق الذاتي ولا الزماني²، فخرج بذلك عن معنى الترجيح وأقرّ بأصالة الاضطرار والحتمية.

2- الجمع بين اعتبار المبدأ الأول محض الوجود من جهة، واعتباره جسماً ونوراً إلهياً جاءت على شاكلته سائر أنواع الأجسام والأنوار، تبعاً لمنطق السنخية من جهة ثانية.

3- الجمع بين كون المبدأ الحق يمثل حيثية واحدة لتبرير عدم صدور الكثرة عنه تعالى من جهة، وكونه منزهاً ومشبهاً من جهة ثانية، كالذي جاء عن صدر المتألهين، إذ لم يتدارك ما يستلزم به القول الأخير من جواز صدور الكثرة عنه باعتبار هاتين الحثيتين، استناداً إلى القواعد الفلسفية ومسلماتها.

4- الجمع بين القاعدة الفلسفية التي تقول إن التغير هو علامة نقص الوجود، فكما كان الشيء أكثر تغيراً فإنه يكون أقل كمالاً، وبين القول العرفاني القائل أن الإنسان يملك من التحولات والتنقلات ما تجعله أتم كمالاً من غيره من الثوابت؛ كالملائكة أو العقول المجردة الثابتة والبريئة من شائبة التغير.

¹ السهروردي: رسالة في اعتقاد الحكماء، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية من مصنفات السهروردي، ص 266.

² المبدأ والمعاد، ص 115.

فمثلاً أقرّ صدر المتألهين من موقع كونه فيلسوفاً بأن التغير والتركيب والتضاد هي من علامات ضعف الوجود والنقص، وإعتبر لهذا السبب - كغيره من الفلاسفة - ان الحركة والزمان هما أضعف الوجودات بعد الهيولى¹، وذلك على نقيض ما تتصف به العقول المجردة من شدة الوجود والكمال لثباتها وبساطتها ووحدةها. لكن رغم ذلك فإن هذا الفيلسوف ومن موقع عرفانه عمل على تجاوز تلك القاعدة، واعترف بأن مرتبة الإنسان تفوق مراتب جميع الكائنات الأخرى من العقول والجواهر لما يمتاز به من تحولات وتقلبات في أطوار النقص والكمال².

وهو بذلك ينقل الصورة التي رسمها ابن عربي بقوله: «التلوين ينقل العبد في أحواله، وهو عند الأكثرين حال ناقص وعندنا أجلّ الحالات وأكمل المقامات. وحال العبد فيه حال قوله تعالى: (كل يوم هو في شأن)³، والتمكن عندنا هو التمكن في التلوين»⁴.

5- الجمع بين الاعتراف الفلسفي بأن المادة هي أصل الشرور تبعاً لقاعدة «كل ما هو أكثر برائة من المادة فهو أقل شراً ووبالاً»، وبين الاعتبار الديني بأن إبليس والشياطين هما أصل الشر والضلال، رغم ان رتبتهما الوجودية أعظم من رتبة المادة وكثافتها.

6- الجمع بين الاعتبار الفلسفي بأن الوجودات كلما كانت أكثر تجرداً؛ كانت أشد كمالاً وتاماً، وبين الاعتبار الديني بأن الإنسان قد ينزل إلى مستوى يكون فيه منكوصاً على عقبيه بأقل من الأنعام درجة، أو يتحول فيصبح بمستوى القرود والخنازير. والمفارقة واضحة، إذ كيف يمكن الجمع بين الدعوى الفلسفية التي تعتبر الإنسان يفوق غيره من الحيوانات لإملاكه القوى العقلية والمنطقية، وبين الدعوى الدينية التي تؤكد بأن الإنسان قد يتسافل إلى درجة يكون فيها أخس من الأنعام أو الحيوان؟!!

7- الجمع بين الاعتبارات الوجودية التي تثبت إرادة الله تعالى لجميع آثاره وحبّه إياها باعتبارها أفعاله، وبين الاعتبارات الدينية التي تؤكد بغضه ولعنه لبعض منها. والبعض كما هو الحال مع صدر المتألهين حاول ان يرفع هذا التعارض فإعتبر أسباب اللعن والبغض عائدة إلى الاعتبارات الوجودية المتمثلة بالعدم، فحينما تكون الأشياء مشوبة بالعدم تصبح مبغوضة ومطرودة من رحمة الله الخاصة⁵. مع ان هذا الاعتبار لا يمكن تطبيقه على أفراد البشر عند مقارنتهم بالكائنات التي هي أقل منهم وجوداً وأكثر عدماً، كالحيوانات والنباتات، باعتبارها ليست موضعاً للعن والبغض مقارنة بالناس الأشرار.

¹ الأسفار، ج1، ص339، ج3، ص151 و175. وراء أهل المدينة الفاضلة، ص33.

² إيقاظ النائمين، ص48. وأسرار الآيات، ص160-161.

³ الرحمن/ 29.

⁴ شرح فصوص الحكم، ص468-472.

⁵ مفاتيح الغيب، ص271.

8- الجمع بين اعتبار الموت أمراً كمالياً من جهة، والإقرار بما ينتاب الكافرين من العذاب بعد الموت، إلى الدرجة التي يتمنون فيه ان يكونوا تراباً، من جهة ثانية.

9- الجمع بين اعتبار العذاب من اللوازم الفعلية للأعمال القبيحة وفق وجهة النظر الوجودية، وبين الاعتبار المعياري في نفي العذاب الدائم تبعاً لمقالة الجبر كما عرفنا سابقاً.

10- الجمع بين الاعتبارات الفلسفية القائلة بضرورة أزلية الفيض وأبديته واستحالة عدم الكائنات أو خلقها من العدم تبعاً لمنطق السنخية، وبين الاعتبارات الدينية التي تقر بأن الله قادر على ان يخلق السماوات والأرض في لحظة واحدة، كما وله القدرة على افنائهما متى شاء في أي لحظة، وان الدنيا ستفنى بقيام الساعة الكبرى.

11- جمع العرفاء بين مبدأ عدم تأويل النصوص الدينية، وكذا انكار بعضهم الممارسات الرمزية للباطنية من حيث لا ضابط لها، وبين ممارسة كلا النوعين من التأويل والاستبطان. فمثلاً رغم ان صدر المتألهين انتقد بشدة اتجاه الفلاسفة القائلين بنظرية التمثيل وان النصوص الدينية تشبيهية مجازية لا توصل إلى الحقيقة، كما هو حال الخطاب الفلسفي البرهاني، وإعتبر طريقتهم مضللة ومهلكة، لكنه مع ذلك قد مارس أحياناً الدور الذي مارسه أولئك الفلاسفة، حيث حمل بعض النصوص على التجوز والرمزية، كما أقرّ أحياناً بأن النصوص ليست قطعية الدلالة، وهو نفس المأل الذي ذهب إليه الفلاسفة التقليديون، ناهيك عن كثرة ممارساته الرمزية والاستبطانية.

هكذا نتبين موارد الخلل في النظام الوجودي تبعاً لمسالك الاعتبارات الذهنية غير المنضبطة، والتي بسببها شهدنا الكثير من الترددات والمفارقات والتلفيقات. فليس أمامنا رؤية برهانية حاسمة، ولا مشاهدة كشفية بيّنة، بل وجدنا أنفسنا قبال اعتبارات يختلط فيها الانضباط بعدم الانضباط، كما يتداخل فيها الوجودي بالديني، فكان من نتائج هذا الخلط ما برز من صور التلفيق والمفارقة.

أخيراً نشير إلى أنه ليس غرضنا تقويض المناهج المعرفية للفلسفة والعرفان عامة. بل إن ما قدّمناه من تحليل وتفصيل، إنما يُراد به الكشف عن طبيعة التراث المعرفي لهذه المناهج، وقد وجدنا فيه الكثير من المفارقات والمزاعم غير المسلحة بالأدلة الكافية.

ويمكن القول إننا لسنا ضد التأمل العرفاني والسلوك الاخلاقي كما يرومهما التصوف والعرفان، ولا ضد التفكير العقلي والفلسفي عموماً، بل على العكس نحن نسلم بضرورة كلا النهجين ونرى في الحقيقة الإنسانية ما يدل عليهما، إذ ليس بإمكان الإنسان ان يعزل نفسه عن الكشف الذوقي، وان المبادئ الأساسية الفطرية التي

يتصرف على ضوءها؛ ما هي إلا مبادئ عرفانية، ومن ذلك التسليم بالواقع العام كحقيقة موضوعية، مع انه لا دليل عليها في ضوء العقل والاستدلال، وكذلك التسليم بخلو هذا الواقع من التناقضات الذاتية، وان العلاقات الجارية فيه مبتنية على مبدأ السببية العامة.. فكل ذلك مما لا يمكن تفسيره على ضوء الضرورات المنطقية، فضلاً عن انه لم يأت بواسطة الأدلة العقلية واعتباراتها. يضاف إلى ان التجربة البشرية حافلة بمظاهر الحدوس والكشوف الوجدانية، وهي أيضاً مما لا يمكن تبريرها بحسب منطق الأدلة والبراهين.

إذاً، نحن مع العرفان في مثل هذه المبادئ والمنطقات، لكننا نعيب على العرفاء عدم تعريضهم الحالات الكشفية للنقد والتمحيص، ولم يفرقوا في مكاشفاتهم - عادة - بين ما هو عائد إلى الكشف كتجربة ذاتية، وبين ما يقام عليه من صياغة نظرية. فالحالات الكشفية شيء، وتفسيرها شيء آخر، والعرفاء لا يجهلون هذا التمايز من الناحية المبدئية، لكن ما ينقصهم هو النقد والتمحيص. لذا أكثرنا من المزاعم والنظريات وانساقوا إلى التقليد فوقعوا في الكثير من المفارقات والتناقضات، وكانت حصيلة رؤاهم لا تختلف جذرياً عن حصيلة الرؤى الفلسفية المقدمة، وهي أيضاً قد أصابها الكثير من التقليد والادعاء ولم تنج من المفارقات، لتعدد ما اعتمدت عليه من الاعتبارات، ومنها الاعتبارات غير المنضبطة؛ سواء على صعيد التوليد المعرفي، أو على صعيد الفهم الديني، كالذي شهدت عليه الفصول السابقة.

لذلك ندعو إلى ضرورة ارجاع المنظومة الفلسفية والعرفانية إلى أصولها الأساسية وتهذيبها وتنقيتها مما علق بها من شوائب المفارقات والتلفيقات والتناقضات الحاصلة بفعل الاحتكاك بالفهم الديني، بل وتسليحها بالنظريات الفيزيائية المعاصرة. وسبق ان أشرنا في (منهج العلم والفهم الديني) إلى انه كان يمكن للمنظومة الفلسفية ان تواكب تطورات العصر وان تُحدث نقلة فكرية عظيمة لو ان الراعين لها أرفقوا معها طرح الأفكار الفيزيائية الحديثة، جنباً إلى جنب، ومن ثم التخلص من الفكر العلمي القديم، مع الاكتفاء بمحض المادة النظرية. ففي هذه الحالة «سيتقابل الفكر الفيزيائي الحديث مع النظام الفلسفي العريق وجهاً لوجه، وسيفضي الجدل بينهما ليس فقط إلى الكشف عن وجوه الشبه بين الفكرين، بل الأهم من ذلك تطويرهما ضمن منظومة جديدة مهيئة لأن تكون عالمية وعصرية بامتياز».

المصادر

(١)

ابن باجة

الرسائل الإلهية، حققها وقدم لها ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968م.

ابن تيمية

النبوات، دار القلم، بيروت.

منهاج السنة، طبعة دار الفكر.

الرسالة التدمرية، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية.

ابن حيون، النعمان

تأويل دعائم الإسلام، أو تربية المؤمنين، ضمن منتخبات إسماعيلية، تحقيق عادل العوا، مطبعة الجامعة السورية، 1378هـ - 1958م.

أساس التأويل، تحقيق وتقديم عارف تامر، دار الثقافة، بيروت.

ابن خلدون

مقدمة ابن خلدون، المكتبة التجارية الكبرى في القاهرة، لصاحبها مصطفى محمد.

ابن رشد

تهافت التهافت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تقديم وتعليق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1961م.

مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق وتقديم محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية.

تفسير ما بعد الطبيعة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1986م.

كتاب ما بعد الطبيعة، من رسائل ابن رشد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية في حيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1366هـ - 1947م.

تلخيص كتاب النفس، مقدمة احمد فؤاد الالهواني.

ابن سينا

- إلهيات الشفاء، تحقيق الاب قنواي وسعيد زايد مع مراجعة وتقديم ابراهيم مذكور.
- كتاب النفس من الشفاء، طبعة جامعة اكسفورد، لندن، 1959م.
- الاشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1958م.
- المبدأ والمعاد، مؤسسة مطالعات اسلامي، دانشگاه مك گيل في طهران.
- النجا، انتشارات دانشكاه تهران.
- طبعة أخرى للمصدر السابق، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، الطبعة الثانية، 1357هـ - 1938م.
- التعليقات، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي.
- جواب الشيخ الرئيس على سؤال الشيخ أبي سعيد بن أبي الخير، او: رسالة في معنى الزيادة وكيفية تأثيرها، ضمن رسائل ابن سينا، انتشارات بيدار، قم.
- رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، انتشارات بيدار، قم.
- تسع رسائل، مطبعة الجواب في القسطنطينية، 1289هـ.
- رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق سليمان دنيا، دار الفكر العربي بمصر، الطبعة الأولى، 1368هـ - 1949م.
- رسالة إثبات النبوات، حققها وقدم لها ميشال مرمورة، دار النهار للنشر، بيروت، 1968م.
- رسالة في دفع الغم من الموت.
- المباحثات، في: أرسطو عند العرب (انظر عبد الرحمن بدوي).

ابن طفيل

رسالة حي بن يقظان، طبعة دار الافاق الجديدة.

ابن عربي

- فصوص الحكم والتعليقات عليه (انظر أبو العلا عفيفي).
- الفتوحات المكية، دار احياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1998م.
- طبعة أخرى للمصدر السابق، دار صادر، بيروت.
- ترجمان الاشواق، دار صادر، بيروت، 1386هـ - 1966م.

لطائف الأسرار، حققه وقدم له أحمد زكي عطيه وطه عبد الباقي سرور، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1380هـ - 1961م.

تفسير القرآن الكريم، تحقيق وتقديم مصطفى غالب، انتشارات ناصر خسرو، طهران، الطبعة الثانية، 1978م.

رسائل ابن عربي، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، 2001م.

طبعة أخرى للمصدر السابق، جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1948م.

ابن الموصلي

مختصر الصواعق المرسله لابن القيم الجوزية، تصحيح زكريا علي يوسف، مطبعة الإمام 13، مصر.

ابن النديم

الفهرست، المطبعة الرحمانية في مصر.

أبو فراس

رسالة مطالع الشموس في معرفة النفوس، ضمن أربع رسائل إسماعيلية (انظر عارف تامر).

الاحساني، احمد

شرح الزيارة الجامعة، دار المفيد، الطبعة الأولى، 1420هـ - 1999م.

إخوان الصفا

رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، أعداد وتحقيق عارف تامر، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1995م.

رسائل إخوان الصفاء، دار صادر - دار بيروت، 1957م.

أرسطو

مقالة حرف اللام، في: أرسطو عند العرب (انظر عبد الرحمن بدوي).

شرح ثامسيطوس لكتاب حرف اللام لأرسطو، في: أرسطو عند العرب (انظر عبد الرحمن بدوي).

الأشعري، أبو الحسن

الإبانة عن أصول الديانة، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ 1985م.

الأعظمي، محمد حسن

الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والإثنى عشرية، أعداد وتقديم الأعظمي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970م.

الافروديسي، الاسكندر

مقالة في القول في مبادئ الكل بحسب رأي أرسطو طاليس الفيلسوف، في: أرسطو عند العرب (انظر عبد الرحمن بدوي).

الأفغاني، جمال الدين

مرآة العارفين، ضمن رسائل في الفلسفة والعرفان، أعداد وتقديم السيد هادي خسروشاهي، وزارة الثقافة والارشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، 1417هـ.

افلوطين

اثولوجيا، في: افلوطين عند العرب (انظر عبد الرحمن بدوي).

الأملي، حيدر

جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مع تصحيح ومقدمة كل من هنري كوربان وعثمان إسماعيل يحيى، طبع شركت انتشارات علمي وفرهنكي، ايران، طبعة ثانية، 1368هـ.

رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، منشورة في ذيل جامع الأسرار ومنبع الأنوار للاملي.

أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، مقدمة وتصحيح محمد خواجهي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، 1983م.

المقدمات من كتاب نص النصوص، تصحيح وتحقيق هنري كربين وعثمان يحيى، طبعة طهران، 1975م.

أمين، أحمد

ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الخامسة.

الآهري، عبد القادر

الاقطاب القطبية، مقدمة وتصحيح محمد تقي دانتري بزوه، انجمن فلسفة ايران، 1399هـ.

ايجلتون، تيري

مقدمة في نظرية الادب، ترجمة احمد جسان، ضمن سلسلة كتابات نقدية (11)، 1991م، عن الموقع الالكتروني: www.library4arab.com.

(ب)

بدوي، عبد الرحمن

افلوطين عند العرب، نصوص حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، 1955م.

أرسطو عند العرب، مكتبة النهضة المصرية، 1947م.

شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات في الكويت، الطبعة الثالثة، 1978م.

بلاثيوس، اسين

ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمه عن الاسبانية عبد الرحمن بدوي، دار القلم في بيروت - وكالة المطبوعات في الكويت، 1979م.

البخاري

صحيح البخاري، ضبطه ورقمه ووضع فهارسه مصطفى ديب البغا، حديث 6595-6596، شبكة المشكاة الالكترونية www.almeshkat.net.

بوجوان

تاريخ الفلسفة والعلم في اوربا الوسيطة، مع الاستاذ جونو، ترجمة علي زيعور وعلي مقلد، مؤسسة عز الدين، بيروت، 1414هـ - 1993م.

(ت)

تامر، عارف

أربع رسائل إسماعيلية، مقدمة وتحقيق عارف تامر، دار الكشاف، بيروت، الطبعة الأولى، 1953م.

التوحيدي، أبو حيان

الامتع والموانسة، تصحيح أحمد أمين واحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

(ث)

ثامسيطوس

شرح ثامسيطوس لحرف اللام، في: أرسطو عند العرب (انظر عبد الرحمن بدوي).

(ج)

الجامي، عبد الرحمن

الدرة الفاخرة، مع انضمام حواشي وشرح عبد الغفور اللاري مع حكمت عمادية، مؤسسة مطالعات اسلامي، دانشگاه مكي كيل، شعبة طهران، 1980م.

الجنابزي، سلطان محمد

بيان السعادة في مقامات العبادة، مقدمة سلطان حسين تابنده الجنابزي، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، 1408هـ - 1988م.

الجندي، انور

الفكر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة بمصر.

الجندي، مؤيد الدين

شرح فصوص الحكم، تعليق وتصحيح جلال الدين اشتياني، انتشارات دانشگاه مشهد، ايران.

جهامي، جيرار

موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، 1998م.

جولدتسهر، اجنتس

مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي في مصر ومكتبة المثنى في بغداد، 1374هـ - 1955م.

جونو

تاريخ الفلسفة والعلم في اوروبا الوسيطة، مع الاستاذ بوجوان فلاحظ.

الجيلي، عبد الكريم

الإنسان الكامل في معرفة الاواخر والاولائل، حقق نصوصه وعلق عليه أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1997م.

(ح)

الحكيم، محمد علي

لطائف العرفان، چاپخانه دانشگاه طهران، 1340هـ.ش.

حنفي، حسن

في الفكر الغربي المعاصر (قضايا معاصرة)، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 1982م.

(خ)

الخراساني، محمود شهابي

النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة، انجمن حكمت وفلسفة ايران، 1399هـ.

الخميني، روح الله الموسوي

تعليقات على شرح فصوص الحكم، مؤسسة باسدار اسلام، ايران، الطبعة الأولى، 1406هـ.

تعليقات على مصباح الإنس، وهو مطبوع مع الأول.

مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، تقديم احمد الفهري، مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ - 1983م.

طلب وارادة.

الخوانساري، محمد باقر

روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ - 1991م.

(د)

دنيا، سليمان

الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة، 1971م.

الدواني، جلال الدين

شواكل الحور في شرح هياكل النور، ضمن ثلاث رسائل للدواني، تحقيق احمد تويسركاني، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، الطبعة الأولى، 1411هـ.

دي بور

تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمه وعلق عليه محمد عبد الهادي أبو ريده، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1377هـ - 1957م.

ديفيز، بول

الجائزة الكونية الكبرى، ترجمة محمد فتحي خضر، مراجعة حسام بيومي محمود، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2012م.

ديناني، غلام حسين ابراهيمي

قواعد فلسفي در فلسفه اسلامي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، الطبعة الثانية، 1366 هـ.ش.

(ر)

الرازي، فخر الدين

اصول الدين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، 1404 هـ - 1984 م.

مفاتيح الغيب في تفسير القرآن.

رسل، برتراند

تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، نشر وزارة التربية والتعليم، 1957 م.

الرشتي، كاظم

شرح آية الكرسي، طبعة حجرية قديمة.

شرح حديث عمران الصابي، خلف كتاب شرح آية الكرسي الأنف الذكر.

(ز)

الزركشي

البرهان في علوم القرآن، دار الفكر، 1408 هـ - 1988 م.

(س)

السبزواري

مجموعة رسائل ملا هادي السبزواري، تعليق جلال الدين اشثياني، انتشارات انجمن اسلامي حكمت وفلسفة ايران، 1401 هـ.

شرح المنظومة، طبعة حجرية.

السهروردي، المقتول

حكمة الإشراف، ضمن مجموعة مصنفات الشيخ السهروردي، مقدمة وتصحيح هنري كربين، انجمن اسلامي حكمت وفلسفة ايران، 1397 هـ.

المشارع والمطارحات، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية من مصنفات السهروردي، صححه هنري كربين، مطبعة المعارف في استانبول، 1945م.

التلويحات، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية، نفس المعطيات السابقة.

رسالة في اعتقاد الحكماء ضمن تلك المجموعة.

رسالة هياكل النور، وهي منشورة مع ثلاث رسائل للمحقق الدواني.

(ش)

الشعراني

الطبقات الكبرى، طبعة قديمة.

الشهرستاني، عبد الكريم

الملل والنحل، عرض وتعريف حسين جمعة، دار دانية للنشر، الطبعة الأولى، 1990م.

(ص)

صبيح الصالح

نهج البلاغة للامام علي، ضبط نصّه وابتكر فهارسه صبيح الصالح، نشر مركز البحوث الإسلامية في قم.

صبري، مصطفى

موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية 1981م.

صدر المتألهين

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مع تعليقات ملا هادي السبزواري ومحمد حسين الطباطبائي، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1981م.

المشاعر، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1420هـ - 2000م.

شرح الهداية الأثرية، طبعة حجرية قديمة، 1313هـ.

تفسير القرآن الكريم، حققه وضبطه وعلق عليه محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف، 1419هـ - 1998م.

طبعة أخرى للمصدر السابق، تصحيح محمد خواجوي، انتشارات بيدار، قم.

الشواهد الربوبية، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين اشثياني، مركز نشر دانشكاهي، الطبعة الثانية.

مفاتيح الغيب، تقديم وتصحيح محمد خواجهي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي.

أسرار الآيات، مقدمة وتصحيح محمد خواجهي، انتشارات انجمن اسلامي حكمت وفلسفة ايران، 1402 هـ.

المبدأ والمعاد، مقدمة وتصحيح جلال الدين اشثياني، انجمن حكمت وفلسفة ايران، 1976 م.

شرح أصول الكافي، طبعة حجرية قديمة.

عرشيه، تصحيح وترجمة فارسية بقلم غلام حسين آهني، كتابفروشي شهريار في اصفهان، 1341 هـ.ش.

كسر أصنام الجاهلية، حققه وقدم له محمد تقي دانش بژوه، مطبعة جامعة طهران، 1340 هـ.ش. - 1962 م.

ايقاظ النائمين، مقدمة وتصحيح محسن مؤيدي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، 1982 م.

المظاهر الإلهية، تحقيق وتقديم وتعليق جلال الدين اشثياني، چاپخانه خراسان، مشهد.

رسائل فلسفي، مقدمة وتعليق وتصحيح جلال الدين اشثياني، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، قم، الطبعة الثانية.

الصدر، محمد باقر

الاسس المنطقية للإستقراء، دار التعارف، بيروت، طبعة رابعة.

الصدوق

التوحيد، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم.

صليبا، جميل

المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1414 هـ - 1994 م.

(ط)

الطالقاني، ملا نعيم

أصل الأصول، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين اشثياني، طبعة طهران.

الطباطبائي، محمد حسين

بداية الحكمة، دار المصطفى، بيروت، الطبعة الثانية.

نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، 1404هـ.

الميزان في تفسير القرآن، نشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم.

الطريحي، محمد قاسم

ابن سينا، مطبعة الزهراء في النجف، 1369هـ - 1949م.

الطوسي، نصير الدين

تلخيص محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للفخر الرازي، انتشارات مؤسسة مطالعات اسلامي، 1980م.

رسالة قواعد العقائد خلف تلخيص المحصل، مصدر سابق.

مصارع المصارع، تحقيق حسن المعزي، نشر مكتبة المرعشي في قم، 1405هـ.

رسالة أفعال العباد بين الجبر والتفويض.

(ع)

عفيفي، أبو العلا

فصوص الحكم والتعليقات عليه، دار احياء الكتب العربية، 1365هـ - 1946م.

العوا، عادل

منتخبات إسماعيلية، تحقيق عادل العوا، مطبعة الجامعة السورية، 1378هـ - 1958م.

عياد، احمد توفيق

التصوف الإسلامي/تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره، مكتبة الانجلو المصرية، 1970م.

(غ)

الغراب، محمود محمود

الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، دار الفكر في دمشق.

الغزالي، أبو حامد

احياء علوم الدين، دار احياء التراث العربي، وبذيله كتاب المغني عن حمل الأسفار في الأسفار لزين الدين العراقي.

- ميزان العمل، حققه وقدم له سليمان دنيا، دار المعارف في مصر، الطبعة الأولى، 1964م.
- فضائح الباطنية، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1383هـ - 1964م.
- تهافت الفلاسفة، دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة.
- جواهر القرآن، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الرابعة، 1979م.
- المقصد الأسنى، مكتبة المعاهد العلمية بالصناديق في مصر.
- معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1409هـ - 1988م.
- مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، 1961م.
- الاقتصاد في الاعتقاد، نشر مكتبة الشرق الجديد، بغداد، 1990م.
- مشكاة الأنوار، تحقيق وتقديم أبو العلا عفيفي، نشر الدار القومية في القاهرة.
- رسائل القصور العوالي، دار الطباعة المحمدية بالأزهر، الطبعة الثانية، 1390هـ - 1970م.
- رسائل فرائد اللالي، نشر فرج الله ذكي الكردي، مصر، 1343هـ - 1924م.
- رسائل الجواهر الغوالي، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الأولى، 1353هـ - 1934م.
- مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1414هـ - 1994م.

(ف)

الفارابي

- آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتحقيق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية في بيروت، 1959م.
- الجمع بين رأيي الحكيمين، تقديم وتحقيق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960م.
- السياسة المدنية، تحقيق وتقديم وتعليق فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، 1964م.
- طبعة أخرى للمصدر السابق، حققه وقدم له وعلق عليه فوزي متري نجار، انتشارات الزهراء، ايران، 1408هـ.

فصوص الحكم، تحقيق محمد حسن ال ياسين، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الثانية، 1405هـ.
رسائل الفارابي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية في حيدر آباد الدكن في الهند، الطبعة الأولى، 1345هـ - 1926م.

الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، تصحيح الشيخ فريد ديتريشي، طبعة ليدن.
رسالة تحصيل السعادة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، 1345هـ.

الفيومي، محمد ابراهيم

تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والاندلس، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1417هـ - 1997م.

(ق)

قاسم، محمد

دراسات في الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثالثة.

القاشاني، عبد الرزاق

إصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق محمد كمال ابراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981م.

القشيري، عبد الكريم

الرسالة القشيرية، تحقيق واعداد معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي، دار الخير، بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ - 1988م.

قمير، يوحنا

اصول الفلسفة العربية، المطبعة الكاثوليكية، 1958م.

القونوي

اعجاز البيان في تأويل أم القرآن، دراسة وتحقيق عبد القدار احمد عطا.

القيصري، داود

مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، منشورات أنوار الهدى، الطبعة الأولى، 1416هـ.

(ك)

الكاشاني، الفيض

كلمات مكنونة، تصحيح وتعليق عزيز الله الفوجاني، انتشارات فراهاني، طهران.

اصول المعارف، نشر دانشكده الهيات، مشهد.

الصافي في تفسير القرآن، مؤسسة الاعلمي، بيروت، تصحيح وتقديم وتعليق حسين الاعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، 1399هـ - 1979م.

كرم، انطون غطاس

اعلام الفلسفة العربية، مع كمال اليازجي، لجنة التأليف المدرسي في بيروت، الطبعة الثانية، 1964م.

كرم، يوسف

تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط، دار الكتاب المصري، الطبعة الأولى، 1946م.

الكسم، محمد بديع

البرهان في الفلسفة، ترجمة جورج صدقي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1991م.

كوربين، هنري

تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قببسي، راجعه وقدم له موسى الصدر وعارف تامر، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى، 1966م.

كومبس، آلان

التزامن: العلم والأسطورة والألعابان، بالإشتراك مع مارك هولند، ترجمة ثائر ديب، دار الفرق، دمشق، الطبعة الثانية، 2008م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

الكيلاني، ملا نظر

رسالة تحفه، ضمن رسائل فلسفي، تعليق وتصحيح جلال الدين اشتياني، انتشارات انجمن اسلامي حكمت وفلسفة ايران.

(ل)

اللاهيجي، ملا محمد

شرح رسالة المشاعر، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين اشتياني، نشر مكتب الاعلام الإسلامي في طهران.

(م)

محمد، يحيى

- منهج العلم والفهم الديني، دار النهى، الجزائر، الطبعة الثانية، 2024م.
- مفارقات نقد العقل المحض، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، 2016م.
- الإستقراء والمنطق الذاتي، دار العارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2022م.
- مشكلة الحديث، دار العارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2021م.
- صخرة الايمان، دار روافد، بيروت، الطبعة الاولى، 2023م.
- فلسفة الشر ونظرية عجز المادة الأصلية، تم نشره في موقع فلسفة العلم والفهم بتاريخ: 11-1-2016
<http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=112>
- عذاب الآخرة والحفر في الصخر، موقع فهم الدين، تم نشره بتاريخ: 14-4-2014:
<http://www.fahmaldin.com/index.php?id=2263>

محمود، زكي نجيب

جابر بن حيان، مكتبة مصر.

محمود، عبد القادر

الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي في مصر، الطبعة الأولى، 1966م - 1967م.

مخول، نجيب

الغزالي وابن رشد، ضمن سلسلة مباحث في الفلسفة العربية (1)، توزيع مكتبة انطوان، بيروت، 1962م.

مسلم

صحيح مسلم، شبكة المشكاة الالكترونية.

مطهري، مرتضى

شرح المنظومة (للسبزواري)، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، نشر مؤسسة البعثة، طهران، الطبعة الأولى، 1414هـ.

العدل الإلهي، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني.

مؤلف مجهول

كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات، وهو شرح لكتاب التجليات الإلهية لابن عربي لم يعرف مؤلفه، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، مركز نشر دانشكاهي، تهران، 1367هـ.

ميرداماد، باقر

القبسات، باهتمام مهدي محقق، مؤسسة مطالعات اسلامي، دانشگاه مك گيل، شعبة طهران.

(ن)

النراقي، محمد مهدي

قرة العيون، مقدمة وتعليق وتصحيح جلال الدين اشتياني، انتشارات دانشگاه فردوسي، مشهد.

اللمعة الإلهية والكلمات الوجيزة، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين اشتياني، انتشارات انجمن فلسفة، 1398هـ.

النشّار، علي سامي

نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة السابعة، 1977م.

نعمة، عبد الله

فلاسفة الشيعة/حياتهم وآراءهم، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

النفري، محمد بن عبد الجبار

المواقف والمخاطبات، ضمن فقرة: موقف ما تصنع بالمسئلة، عن الموقع الالكتروني:

<http://www.islamicbook.ws/amma/almwaqf-walmkhatbat.pdf>

نوري، ملا علي

رسالة بسيط الحقيقة كل الأشياء، ضمن رسائل فلسفي، تعليق وتصحيح جلال الدين اشتياني، انتشارات انجمن اسلامي حكمت وفلسفة ايران.

(هـ)

الهاشمي الخوئي، حبيب الله

منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، المكتبة الإسلامية بطهران، الطبعة الثالثة.

هَفّ، توبي

فجر العلم الحديث، ترجمة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، عدد (260)، الطبعة الثانية، 1421هـ - 2000م.

هولند، مارك

التزامن: العلم والأسطورة والألعاب، بالإشتراك مع آلان كومبس (لاحظ: كومبس).

(و)

الوليد، علي بن محمد

رسالة جلاء العقول وزبدة المحصول، ضمن منتخبات إسماعيلية (لاحظ عارف تامر).

(ي)

اليازجي، كمال

أعلام الفلسفة العربية، مع أنطون غطاس كرم فلاحظ..