

السنخية وتطور الثقافة الوجودية في الحضارة الإسلامية

يحيى محمد

السنخية وطروحات الفارابي الجديدة

يعتبر الفارابي (المتوفى سنة 339هـ) أول فيلسوف مسلم محافظ يستحق هذا الوصف طبقاً لطريقة الفلسفة التقليدية. فرغم أن الكندي (المتوفى سنة 252هـ) مارس النشاط الفلسفي قبل ولادة الفارابي بنصف قرن من الزمان تقريباً، لكننا لا نعدّه ضمن قائمة الفلاسفة المحافظين على قانون الأصل والشبه بانتظام، سيما أن إعتقاده بخلق العالم وانفصاله عن مبدأ الوجود الأول مثلما هو إعتقاد الكلاميين، قد قضى تماماً على قانون السنخية وعلاقات الحتمية.. وهو جوهر ما تقوم عليه طريقة الفلسفة التقليدية.

أما الفارابي فيختلف عن سبقة بكونه ظل محافظاً على القانون العام لعلاقة الشبه والسنخية، كما بقي بعيداً عن تسخير الفلسفة للأغراض المذهبية والأيدولوجية مثلما فعلت الإسماعيلية. ففي

موقفه من الوجود نراه يلتزم بإخضاع جميع العوالم تحت هيمنة قانون الأصل والشبه باستثناء مبدأ الوجود الأول، إذ يلاحظ لديه شيء من التردد يكاد يوقعه في التناقض. فهو من جهة لا يتقبل وجود صور للموجودات في ذاته الخاصة، خشية تكثر الذات، مما يستلزم إنعدام الشبه في ما بينها وبين غيرها من الموجودات، لذا فإنه يجعل علم المبدأ الأول بغيره يتحقق بوجود الصور الحاضرة في العقول الفائضة عنه بالترتيب، مما يلزم أن تكون هذه العقول هي كل الأشياء باعتبارها تحمل صور جميع الأشياء التي دونها مرتبة. فطبقاً لقوله: «إن مبدأ الوجود الأول «يعقل ذاته التي هي المبدأ لنظام الخير في الوجود الذي ينبغي أن يكون عليه، فيكون هذا التعقل علة للوجود بحسب ما يعقله، فإن عقله لكل ليس بزمني، بل على أنه يعقل ذاته ويعقل ما يلزمه على الترتيب معاً وليس يلحقه تكثر في ذاته لتعقله لكل والكثرة»...

هذا من جهة، أما من جهة أخرى، فرغم أن الفارابي ينفي وجود صور علمية للغير في ذات مبدأ الوجود، إلا أنه مع ذلك يصفه بأنه الكل في وحدته، بل ويجعل له وجهاً ما من الشبه مع الموجودات

فهو يقول: «واجب الوجود.. له الكل من حيث لا كثرة فيه.. فعلمه بالكل بعد ذاته وبعد علمه بذاته، ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته فهو الكل في وحدته»... ويقول أيضاً: «الأول يعقل ذاتها - أي المعقولات - وإن كانت بوجه ما هي الموجودات كلها، فإنه إذا عقل ذاتها فقد عقل بوجه ما الموجودات كلها، لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده»...

ولو أخذنا بظاهر عبارات الفارابي التي سقناها لكننا قد أسقطنا فيلسوفنا في شبك التناقض، فهو من جهة ينفي أن تكون ذات مبدأ الوجود الأول محلاً للصور والتكثر، لكنه من جهة ثانية يجعل

بينها وبين سائر الموجودات نوعاً من السخية والشبه، فيصرح بأنها «بوجه ما هي الموجودات كلها». وهذا هو التناقض!

أما حقيقة مذهب الفارابي فهي أنه يجعل من العقول اللازمة أو المعلولة عن المبدأ الأول هي نفسها تمثل صفاته، مما يعني أن علمه بكل الأشياء هو صفة لذاته، لأن هذا العلم هو لازم من لوازم ذاته وليس فيها. وبالتالي فإن ما قصده الفارابي من تعبيره بأن واجب الوجود يمثل الموجودات كلها؛ هو صفاته التي اشتمل عليها، لكون هذه الصفات هي كل الأشياء. وهذا ما يوضحه نصه التالي: «ليس علمه بذاته مفارقاً لذاته بل هو ذاته، وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته، وفيها الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية، بحسب مقابلة القوة والقدرة الغير المتناهية، فلا كثرة في الذات بل بعد الذات، فإن الصفة بعد الذات لا بزمان بل بترتب الوجود، لكن تلك الكثرة ترتب يرتقي به إلى الذات يطول شرحه، والترتيب يجمع الكثرة في نظام، والنظام وحدة ما به، وإذا اعتبر الحق ذاتاً وصفات كان كلاً في وحدة. فإذا كل كل متمثل في قدرته وعلمه، ومنها حقيقة الكل مقررة... فهو كل الكل من حيث صفاته، وقد اشتملت عليها أحدية ذاته».

وهنا نجد في نظرية الفارابي نوعاً من الجدة بمحاولته التوسط والتعبير عن حالة التردد في ما يخص علاقة مبدأ الوجود الأول بقانون الأصل والشبه. فبحسب هذه المحاولة يمكن اعتبار هذا المبدأ خالياً من الشبه بالموجودات، فذاته ليست محلاً للصور العلمية الخاصة بالأخيرة. لكن من جهة ثانية يمكن إعتباره حاملاً لنوع من الشبه بها، وذلك من حيث الصفات التي تلزم عنه. وبالتالي فإن المسألة مسألة «إعتبار»، أو ليست الفلسفة قائمة على الإعتبارات؟! فلولاً الإعتبارات لبطلت الحكمة أو الفلسفة كما يقول صدر المتألهين.

يضاف إلى ما سبق فإن للمعلم الثاني عدداً من القضايا التي طرحها لأول مرة والتي أثارت الكثير من الجدل في الأوساط العلمية وغيرها، وكان لها علاقة حميمة بقانون الأصل والشبه. وأبرز هذه القضايا ما يأتي:

1- قام الفارابي بوضع منهج «الإعتبارات» الذي يصحح وظيفة قاعدة الفيض أو الصدور (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد). (فإذا كانت هذه القاعدة هي من مخلفات الافلوطينية أو حتى يمكن الرجوع بها إلى ما قبل أرسطو تطبيقاً لقانون الشبه والسخية، فإن ما استحدثه الفارابي بهذا الخصوص هو منهجه الخاص بالإعتبارات. وهو المنهج الذي يبرر صدور الكثرة عن الوحدة البسيطة المتمثلة بالعلة الأولى، كمحاولة للحفاظ على السخية دون خرق لها. فمن المفترض لدى الفارابي واتباعه من الفلاسفة أن ما يصدر عن مبدأ الوجود الأول يجب أن يكون عقلاً من سنخه، وهو الذي يكون وجوده ومعقوليته من قبل المبدأ الأول أمراً واحداً كما هو الحال في وحدة وجود المبدأ الأول وعاقليته ذاته. فلا فرق بين الوجود والمعقولة بالنسبة للعقل الصادر، مثلما لا فرق بين الوجود والعاقلية بالنسبة للمبدأ الأول. لذا فليست علية وجود المبدأ الأول

لوجود معلوله منفصلة عن عليّة عاقليّة ذاته لعاقليته معلوله. فبغير هذا يصبح المبدأ الأول متكرراً وهو منزّه عن ذلك. وبالرغم من أن المصادر الأول يُعدّ واحداً تبعاً للسخية في ما بينه وبين مبدعه الأول، فإنه مع ذلك ينفرد في كونه برزخاً جامعاً لكل من الوحدة والكثرة، مما جعله أصلاً يُعتمد عليه في تفسير كيفية صدور الكثرة عن الواحد طبقاً للنهج الذي خطّه الفارابي، وسرعان ما تهافت عليه أغلب الفلاسفة بالتأييد والرضوخ.

ومع أننا نجد لدى الفارابي طريقتين مختلفتين من «الإعتبرات» التي تبرر صدور الكثرة عن الوحدة، إحداهما ثلاثية الإعتبر، والأخرى ثنائية، إلا أن ما ساد وشاع بعده هي طريقتة الثلاثية، فضلاً عن أن هناك من الفلاسفة من سلك طرقاً أخرى جديدة، كالرباعية والسداسية، ومنهم من تجاوزها كلياً فبرر عملية الصدور من غير حاجة للإعتبرات

أما بالنسبة إلى طريقة الفارابي الثلاثية فهي تنص على أن العقل الصادر الأول وإن كان واحداً من حيث وجوده وذاته، لكن حيث أن له تعقلات وإعتبرات متكررة هي بالتحديد ثلاثة، فإن ذلك يبرر حصول التكثر الثلاثي في ما يصدر عنه. فهو بما يعقل مبدأه الأول يلزم عنه وجود عقل ثان، وبما يعقل ذاته يلزم عنه وجود النفس المسماة بصورة الفلك الأقصى، وبما أنه ممكن الوجود بذاته وواجب بغيره يلزم عنه جرم الفلك الأقصى. وهكذا تترسم طريقة المشائين من الفلاسفة، فبهذه الإعتبرات تتسلسل العقول والنفوس والأفلاك حتى العقل الأخير، وهو العاشر. إذ ينتج عن العقل الثاني فلك البروج، وعن الثالث فلك زحل، وعن الرابع فلك المشتري، وعن الخامس فلك المريخ، وعن السادس فلك الشمس، وعن السابع فلك الزهرة، وعن الثامن فلك عطارد، وعن التاسع فلك القمر، أما العقل العاشر فينتج عنه بإعتبار تعقل إمكانه الخاص الهولي المشتركة للعناصر الأرضية، وبإعتبار تعقل ماهيته ينتج عنه صورها النوعية والجسمية. وبحدود ما ينتج عن العقل الأخير يبدأ خلاف الإشراقيين مع المشائين كما سنرى.

هذه هي طريقة الفارابي الثلاثية لتبرير حصول الكثرة من الوحدة، أما طريقتة الثنائية فهي تعتمد فقط على إدراك العقل لعلته ولذاته معاً، من غير إضافة إعتبر ما اطلق عليه (الممكن بذاته

الواحد بغيره) ، وهي المقولة التي نسبها ابن رشد إلى ابن سينا واعتبرها من المفاهيم الكلامية لا الفلسفية لكونها تنطوي على التصريح بوجود وسط بين الوجود والعدم، أو الوجود والاستحالة، وهو «الإمكان»، مع أن عالم العقول العلوية ليس فيه إلا الضرورة والوجوب.

2 - محاولة الفارابي للجمع بين مذهبي افلاطون وأرسطو كطريقة تسعى إلى توحيد الفلسفة. وهي محاولة لها ما يبررها معرفياً اعتماداً على قانون السخية، رغم أنها أضلت السبيل، فاعتمدت على بعض المصادر المنسوبة إلى أرسطو، والتي أثبت البحث العلمي أنها منحولة عليه، وكان من بينها ذلك الأثر المهم المسمى بأثولوجيا، وهو مستوحى أو ملخص من التاسوعات الرابعة والخامسة والسادسة لإفلوطين^{١١}، والذي كان الفلاسفة المسلمون يظنون أنه من تصانيف أرسطو، سوى عدد قليل منهم ربما راودتهم بعض الشوك حوله، ومنهم الكندي الذي لم يشر في احصائه لكتب أرسطو إلى هذا الكتاب. وكذلك ابن سينا كما يشير المستشرق بول كراوس في بحثه

(عن) افلوطين عند العرب (، سيما أن ابن سينا قد طعن بوجود المثل العقلية، وعاب على افلاطون وسقراط ذلك، حتى أن صدر المتألهين الشيرازي كان يؤخذ ابن سينا على نقده للمثل ويجعل من ذلك علامة على عدم الاعتراف بصحة نسبة) أثولوجيا (إلى أرسطو، لما في هذا الكتاب من التصريح بوجود تلك المثل، وطبقاً لعبارة: «وكانه لم ينظر إلى كتاب أثولوجيا، أو كأنه لم ينسبه إلى أرسطو طاليس بل إلى افلاطون!»)

كما أن ابن رشد هو الآخر - كما يشير عبد الرحمن بدوي - لم يذكر (أثولوجيا (ولا كتاب) الخير المحض (ضمن كتب أرسطو. وقد فسّر بدوي هذا الإغفال إلى أن ابن رشد أدرك بأن الكتابين منحولان عليه، فأغفل ذكرهما والإفادة منهما وهو بمعرض شرحه لأرسطو.

بل هناك من يرى بأن الفارابي ذاته كان يشعر بأن (أثولوجيا (منحول على أرسطو، لتناقض مضمونه مع مضامين كتب الأخير، ومع ذلك أخفى الفارابي هذا التناقض في نفسه وأظهر للآخرين استبعاده واستبعاد أن تكون بعض كتب أرسطو منحولة ليتم له الافتراض الثالث وهو أن يكون لكلام أرسطو شيء من التأويل والتوجيه، كل ذلك لأجل الأغراض الأيديولوجية السياسية والاجتماعية التي أملاها عليه واقع عصره المتأزم. فطبقاً لهذا الرأي أن الفلاسفة العرب المسلمين لم يهتمهم أبداً التعرف على فلسفة أرسطو الحقيقية، بل همهم ما كانوا يريدونه من هذه الفلسفة لبيحوا فيها، وبالتالي ليس لأثولوجيا تلك الأهمية والخطورة التي يعطيها له الرأي الحديث القائل: لولا أثولوجيا أرسطو لتعرف الفلاسفة على فلسفة أرسطو كما هي في حقيقتها.

والواقع أن العبرة التي نستفيد بها من دراسة ما قام به الفارابي، ليس تصور ما عسى يمكن أن يكون عليه الفكر الفلسفي في الحضارة الإسلامية لولا كتاب (أثولوجيا (الذي أخفى خصوصية المعلم الأول تحت مظلة افلاطونية. كما ليس العبرة في الغرض الأيديولوجي إن كان هناك غرض وراء طريقة الفارابي المعرفية. بل العبرة في ذلك هو أن المعلم الثاني لم يكن بإستطاعته فعل شيء مهم من عملية الجمع لولا وجود الأصل المشترك الفعال الجامع بين الفلاسفة، وعلى رأسهم افلاطون وأرسطو. لهذا سبق عمل الفارابي محاولات عديدة من هذا القبيل كلها مبررة للسبب المذكور، منها - كما يذكر بعض الغربيين - محاولة الشارح الافلوطيني (سيمبليسيوس) خلال القرن السادس الميلادي. كذلك أن جالينوس قام هو الآخر بنوع من هذا العمل. يضاف إلى أن تلميذ افلوطين (فورفوروريوس (شارح أرسطو والمتغذي على فكره لم يكن يرى في أرسطو ما يخالف به افلاطون. وعليه فحتى لو لم يقيم الفارابي بما قام به، بل وحتى لو كان كتاب (أثولوجيا (معلوم النسبة حقيقة، وكانت فلسفة أرسطو محققة كما هي، فإن كل ذلك لا يؤثر شيئاً في مآل الفلسفة على ما عرفنا عنها من إتفاق عام يجعل سائر الاختلافات الجزئية ليس لها من الأهمية إذا ما قسناها بالروح العامة المشتركة من التفكير والتي يحددها أصل الأصول (السخية).

فالخلاف بين الحكيمين، وكما سبق طرحه، ليس بذلك الشرخ، فهو خلاف أعيد ترجمته مرة أخرى في الحضارة الإسلامية، بين اتباع أرسطو (المشائين (واتباع افلاطون (الإشراقين). فهناك قضايا عديدة اختلف حولها هؤلاء، كان أهمها مسألة وجود العقول العرضية المطلق عليها أحياناً (أرباب الأنواع (أو المثل الافلاطونية. وفي هذا الخلاف يتبين عمق المغزى الذي لم

تتوضح فيه معارضة أرسطو لافلاطون من قبل. فقد افترض الإشراقيون وجود تلك العقول أو المثل ليتسق تفسير الكثرة النوعية في عالم الطبيعة، والتي يتعذر تفسيرها بمجرد افتراض وجود العقل الطولي الأخير، كالعقل العاشر، طبقاً لقانون التناسب السخية القائل بأن الكثرة لا تصدر عن البسيط أو الواحد بإعتباره بسيطاً أو واحداً. فإذا كان أرسطو قد نقد وجود المثل الافلاطونية طبقاً للسخية، فإن اتباع افلاطون الجدد هم أيضاً يشبتونها من هذه الطريق لا غير.

وهذا في حد ذاته ما يبرر عمل الفارابي بالرغم من أنه جانب الحقيقة، إذ ظن بأن الحكيمين متفقان كلياً، حتى بحدود قضية المثل التي أبدى الحيرة فيها دون غيرها. فقد اقتبس الفارابي

شواهد من (أثولوجيا) (وغيره من الكتب ليثبت عدم إختلاف أرسطو عن افلاطون في جملة من القضايا التفصيلية؛ مثل إثبات الصانع، وعلاقة النفس بالعقل، وحدوث العالم، والمثل العقلية. وتعدّ المسألتان الأخيرتان أهم هذه القضايا. فحول حدوث العالم استبعد تهمة القدم عن إعتقاد أرسطو، فأشار إلى أن الأخير ذكر في كتاب (السماء والعالم): «إن الكل ليس له بدء زمني»، فظن الآخرون بأنه يعتقد بقديم العالم «وليس الأمر كذلك، إذ قد تقدم فبين في ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية والالهية، أن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث.. ومعنى قوله أن العالم ليس له بدء زمني أنه لم يتكون أولاً فأولاً بأجزائه، كما يتكون البيت مثلاً أو الحيوان.. فمحال أن يكون لحدوثه بدء زمني ويصح بذلك أنه إنما يكون عن إبداع الباري إياه دفعة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان».

وهذا التحليل يتفق مع قول ابن رشد في أن القدماء يقولون بقديم العالم لكنهم لا يعنونه كما هو الظاهر من الإسم. وسبق أن بينا المقصود من ذلك ومورد الخلاف المحتمل بين الحكيمين.

أما مع مسألة المثل فقد لجأ الفارابي إلى كتاب (أثولوجيا) (مباشرة، فوجد فيه تناقضاً مع المدون لدى كتب أرسطو الأخرى، الأمر الذي جعله يحترق ويرتبك إلى حد أنه في هذه المسألة بالخصوص طرح إفتراضات محتملة للتوصل إلى رأي أرسطو الحقيقي. فبرأيه أنه إما أن يكون متناقضاً مع نفسه، أو يكون بعض كلامه منحولاً عليه، وقد استبعد هذين الإفتراضين وأخذ بالإفتراض الثالث، وهو أن يكون ما نفاه أرسطو من المثل في بعض كتبه له تأويلات ومعان ترفع الشك والحيرة..

3- أن التصور الحالي عن مشاريع الفارابي هو أنه لم يعمل على توحيد الفلسفة بالجمع بين رأيي الحكيمين إلا لغرض توحيد الأمة كأيديولوجيا دفعته إليه ظروف عصره الممزق إلى دويلات. وهو ما جعله يخطو خطوته الأخرى للبحث عن طريقة مثالية لتوحيد الأمة انطلاقاً من البعد الفلسفي الذي دار في رحا. هكذا هي الصورة الحالية المرسومة عن مشروع (آراء أهل المدينة الفاضلة)، فهو بإختصار مشروع متوجّح لكتاب (الجمع بين رأيي الحكيمين).

لكننا نعتقد بأن ما قام به الفارابي، سواء كان معرفياً خالصاً، أو كان يهدف إلى غرض أيديولوجي، ففي كلا الحالين أنه لم يتجاوز القانون الفلسفي الخاص بطبيعة التفكير الوجودي. فهو مصداق جديد مبتكر من مصاديق تطبيق قانون السخية. فما قام به هذا الفيلسوف مفسر تلقائياً إستناداً إلى الأصل المولّد، دون حاجة لإفترض دور أيديولوجي يُغفل البعد المنطقي للمشروع. فالعمل الأيديولوجي وإن كان محتملاً فعلاً، لكنه لم يكن على حساب المشروع؛ طالما أن الأخير لا ينطوي على عملية تليفقية مستترة وخارجة عن إطار التفكير الذي اشتغل فيه الفارابي كفيلسوف محترف.

فطبقاً للسخية لم يكتف الفارابي برسم علاقات الشبه لمراتب الوجود، بل سحبها أيضاً إلى الهيكل الإجتماعي لمدينته الفاضلة، فجعل من هذه المدينة على غرار تلك المراتب، واعتبر شروط السعادة فيها هولتسبها بالوجود ومراتبه المتسلسلة، فهي تبدأ ببداية الوجود من العلة الأولى، حيث يكون مدبر المدينة شبيهاً بهذه العلة، ثم تنتهي بنهايته من الهيولى. وهو يشترط أن «يحتاج في كل واحد من أهل المدينة الفاضلة أن يعرف مبادئ الموجودات القصوى ومراتبها والسعادة والرئاسة الأولى للمدينة الفاضلة ومراتب رئاستها، ثم بعد ذلك الأفعال المحمودة التي إذا فعلت نيلت بها السعادة».

هكذا يجعل الفارابي من مدينته الفاضلة مدينة فلسفية تحاكي الوجود من جهة، وتجعل من أفرادها كلهم عبارة عن فلاسفة أو أشباه فلاسفة؛ يعون ويدركون مراتب الوجود وتناسقه طبقاً لقانون الشبه والسخية.

4- لم يقتصر الفارابي في تمديده لحكم قانون الشبه والسخية على المجتمع، بل بسطه كذلك على تفسير النبوة والشريعة، وعمق من نظرية المثال والممثل التي نادت بها الإسماعيلية لأول مرة، فجعل من الشريعة ظلاً محاكياً للفلسفة، وزاد على ذلك فاعتبر الأولى مصدر الظن والإقناع، والثانية مصدر اليقين والبرهان، على ما فصلناه في كتاب (الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية).

الأصل المولّد والتجلي الإلهي عند ابن سينا

أما الشيخ الرئيس ابن سينا (المتوفى سنة 428هـ) فهو غالباً ما لا يختلف في وجهات نظره وتحليلاته عن شيخه الفارابي، فإذا جاز لنا أن نقارن بينهما مقارنة «عقلية» فإن من اللائق أن نحسب الفارابي «عقلاً مجملاً»، في حين نعتبر ابن سينا «عقلاً مفصلاً» لما امتاز به من بسط وشرح لقضايا الفلسفة التي كان يثيرها شيخه بالإختصار والإجمال.

وقد بسط الشيخ الرئيس - كشيخه الفارابي - قانون الأصل والشبه على الموجودات عموماً.

ففي عالم الطبيعة استفاد من قاعدة الإمكان الأشرف الأرسطية كموجه عام لإثبات وحدة انضمام الكائنات بعضها للبعض الآخر على نحو الكمال، إذ صرح بأن «الطبيعة ما لم توف على النوع الأتم شرايط النوع الأنقص الأقل بكماله، لم تدخله في النوع الثاني والمرتبة الثانية. مثال ذلك أن ذات النوع الأخس وهو الجسمية ما لم تعطها الطبيعة جميع خصائص الكيفيات الجسمية الموجودة في هذا العالم، لم تخط به إلى النوع الثاني الأشرف بالإضافة وهو النباتية. وما لم تحصله جميع خصائص النباتية كالقوة الغذائية والنامية والموالدة في النوع الأخس الأول، لم يتجاوز به إلى النوع الثاني كمرتبة الحيوانية. والمرتبة الحيوانية منقسمة إلى حس وحرارة ارادية، فما لم يحصل للنوع الأخس الأدنى الأول جميع الحواس المدركة بجميع المحسوسات فمن الواجب أيضاً أن لا يتعدى الطبيعة بالنوع الحيواني إلى النوع النطقي ولكن الطبيعة قد حصلت في المواليد جوهرًا ناطقًا، فمن الضروري أنها أوفت جميع القوى الحسية بكمالها فاتبعته إفادة القوة الناطقة. فإذا كان للنوع الناطق جميع القوى المدركة للمحسوسات، فإذا النوع الناطق يدرك لجميع المحسوسات، فإذا لا محسوس ما خلا ما يدركه الناطق».

كما تحدّث ابن سينا عن تنزلات الوجود ومراتبه وفق قاعدة الإمكان الأشرف وسلسلة الصعود والنزول بما يجعل العالم السفلي محكومًا بالعالم العلوي وعلى شاكلته. وكما قال: «يجب أن تعلم أن الوجود إذا ابتداء من عند الأول لم يزل كل تال منه أو دون مرتبة من الأول، ولا يزال ينحط درجات، فأول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولاً، ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوساً وهي الملائكة العملية، ثم مراتب الأجرام السماوية وبعضها أشرف من بعض، إلى أن تبلغ آخرها، ثم بعدها يبتدئ وجود المادة القابلة للصورة الكائنة الفاسدة، فتلبس أول شيء صور العناصر، ثم تتدرج يسيراً يسيراً، فيكون أول الوجود فيها أخس وأرذل مرتبة من الذي يتلوه، فيكون أخس ما فيه المادة ثم العناصر ثم المركبات الجمادية ثم الناميات وبعدها الحيوانات، وأفضلها الإنسان، وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلاً بالفعل ومحصلاً للأخلاق التي تكون فضائل عملية. وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة وهو الذي في قواه النفسانية خصائص ثلاث ذكرناها. «ثم قال»: وكما أن أول الكائنات من الابتداء إلى درجة العناصر كان عقلاً ثم نفساً ثم جرماً، فها هنا يبتدئ الوجود من الأجرام ثم تحدث نفوس ثم عقول، وإنما تفيض هذه الصور لا محالة من عند تلك المبادئ، والأمور الحادثة في هذا العالم تحدث من مصادمات القوى الفعالة، والمنفصلة الأرضية تابعة لمصادمات القوى الفعالة السماوية».

من جهة أخرى، اعتبر ابن سينا - كسائر من سبقه من الوجوديين - أن الإنسان عالم أصغر، بكل قوة يشارك صنفاً من الموجودات، فبالحيواني يشارك الحيوانات، وبالطبيعي يشارك النبات، وبالإنساني يوافق الملائكة.

ورغم أن ابن سينا بسط قانون الوحدة والشبه على مراتب الوجودات المختلفة، لكنه تردد حول مبدأ الوجود الأول بما لم يسبق إليه أحد من الوجوديين. ففي غالب كتبه استثنى المبدأ الأول من

ذلك البسط والهيمنة، كما يظهر من تحديده لكيفية العلم الإلهي بالغير. فهو كشيخه الفارابي نفى أن تكون صور الأشياء مرتسمة في الذات الإلهية، واعتبرها من لوازم هذه الذات بترتيب علي لا زمني، لتُحفظ بذلك الوحدة الإلهية من دون انثلام. فعلمه بالصور لازم عن علمه بذاته، وهذا العلم هو عين ايجادها بلا إختلاف، احترازاً من أن يفضي تقدم تعقل الصور على وجودها إلى التسلسل.

إلا أنه في بعض رسائله العرفانية وخلافاً لما سبق عمد إلى بسط قانون الوحدة والشبه على كافة الموجودات وعلى رأسها مبدأ الوجود الأول، جاعلاً إياه الباسط والمبسوط معاً، إذ اعتبر بأن الله تعالى ظاهر في جميع الموجودات من دون احتجاب، وهذا التجلي والظهور هو حقيقة ذاته، مصرحاً بأن هذا هو نفس ما يسمى عند الصوفية بالإتحاد، ومقراً بأنه لولا هذا التجلي ما كان بالإمكان معرفته أبداً. وعنده أن أول مراتب التجلي هو ما يتعلق بالعقول الفعالة التي تتقبله بغير توسط أمر آخر، ثم تناله النفوس الإلهية، وبعدها القوة الحيوانية فالنباتية فالطبيعية. فهذا التجلي هو الذي يجعل الموجودات شبيهة بالأول مع حفظ مراتب تعييناته تبعاً لمراتب القرب والبعد عنه. وفي جميع الأحوال أن الكل يتشبه بالحق وينال التجلي بالشوق لهذا التشبه.

كما أثار في كتابه (الإشارات والتنبيهات) العديد من ردود الفعل، فأتهم بأنه قائل بحلول الصور الذهنية في ذات المبدأ الحق، مما يستلزم القول بوحدة الشبه بين مختلف مراتب الوجودات قاطبة دون استثناء. ففي هذا الكتاب تعرض ابن سينا إلى إنكار شارحه المحقق نصير الدين الطوسي، بإعتبار أن هذه النظرية تفضي إلى حلول الكثرة في ذات الحق، مما حدا به لتعديلها إلى حيث الطريقة التقليدية وذلك بتحويل الصور من تلك الذات إلى العقل الأول، لا سيما أن هذا العقل يتصف بالزوم والحضور لذات الحق، فيتم علمها من خلاله، وهو ما أثار حفيظة بعض العرفاء فنقض نقد

الطوسي لابن سينا معتبراً أن الكثرة في ذات الأول ليست حالة فيه وإنما هي عينه، بإعتباره الواحد والكثير. وهذا ما ينظم تماماً مع المفهوم الفلسفي لوحدة العاقل والعقل والمعقول كما سبق أن صرح بها أرسطو.

والواقع أن ما كشفه ابن سينا من وجود الصور في ذات الحق - إن صحَّ النقل عنه - هو أول خطوة تعلن عن نفسها صراحة في الكشف عن طبيعة العلم الإلهي بين الوجوديين. كما أن رد الفعل الذي تلقاه من قوله هذا يدل على مدى إهتمام الأتباع بحفظ الشذوذ الخاص بذات الحق.

وإذا كان مبرر الشذوذ لدى فلاسفة اليونان متعلقاً بالخشية من وقوع المبدأ الأول بنوع من التكثر، فجعلوه غير قابل للوصف، مما يقتضي الخروج عن قانون الوحدة والشبه، فإن الفلاسفة المسلمين أضافوا مبرراً آخر يتعلق هذه المرة بالخوف من الوقوع تحت هيمنة نفس القانون مباشرة. فهم يخافون من تأكيد علاقة الشبه مع ذات الحق، الأمر الذي جعلهم يقفون موقفاً متردداً قد انعكس أحياناً حتى على الفيلسوف الواحد، إذ تارة يصرح بوجود هذه العلاقة من الشبه، وأخرى ينفىها، كما يظهر لدى بعض الفلاسفة المتأخرين على ما سنرى.

الأصل الموثد والمضاهاة بين العوالم عند الغزالي

نصل الآن إلى الغزالي الذي نشهد على يديه تطورات عدة. فهو يوظف قانون الشبه لكافة عوالم الوجود، ويرى بين عالم الشهادة وعالم الملكوت مناسبة ومماثلة لولاها ما كان من الممكن الارتقاء من العالم الأول إلى الثاني. وكما يقول: «ما من شيء في هذا العالم إلا وهو مثال لشيء من ذلك العالم، وربما كان الشيء الواحد مثلاً لأشياء من عالم الملكوت. وربما كان للشيء الواحد من الملكوت أمثلة كثيرة من عالم الشهادة، وإنما يكون مثلاً إذا ماثل نوعاً من المماثلة، وطابقه نوعاً من المطابقة. واحصاء تلك الأمثلة يستدعي استقصاء جميع موجودات العالمين بأسرها، ولن تفي به القدرة البشرية، ولن تتسع لفهمه القوة البشرية».

ويركز الغزالي إهتمامه على علاقة الشبه الدائرة بين عالم الإنسان والعوالم الأخرى بما في ذلك مبدأ الوجود الأول. فعنده أن الإنسان عالم صغير وإنعكاس لحقيقة العالم الأكبر، أو هو صورة مصغرة ومضاهية للعالم، فقلبه مركز السلطان وهو أشبه بالعرش، ودماعه أشبه بالكرسي، وخزانة التخيل كاللوح المحفوظ، وحواسه الخاضعة لأوامره أشبه بالملائكة المنقادين للمشيئة الإلهية، وأعصابه وأعضاؤه بمثابة السماوات، وقدرته في الاصبغ كالطبيعة المسخرة في الأجسام، وكل ما يتصرف به الإنسان في بدنه إنما هو على مثل ما يتصرف به الله في عالمه الأكبر. فهو يقرر بأن النفس مع أنها واحدة إلا أن لها قوى عديدة، فأشرفها على البدن والروح الحيواني يجعلها تفعل في كل موضع فعلاً محدداً يختلف عن المواضع الأخرى، لإختلاف القوى، ففي موضع تفعل الأبصار، وفي غيره تفعل السمع، وفي آخر الحس المشترك، وكذا التخيل والتوهم وغير ذلك. وهذه الأفعال المتعددة للنفس الواحدة تشابه أفعال مبدأ الوجود الأول، إذ هو بالنسبة إلى وجود العقل إبداع، وبالنسبة إلى دوامه تكميل بالفعل، وبالنسبة إلى النفس تميم وتوجيه من القوة إلى الفعل، وبالنسبة إلى الطبيعة تحريك، وإلى الأجسام تعريف، وإلى الطبائع والعناصر تعديل، وإلى المركبات تصوير، وإلى المصورات إحياء، وإلى الحيوان إحساس وهداية، وإلى العقل الإنساني تكليف وتعريف، وإلى الأنبياء (ع) (أمر وكلام وكلمات وقول وكتاب ورسالات).

ويوظف الغزالي لهذا المعنى الحديث المروي عن النبي «خلق الله آدم على صورته»، وفي رواية أخرى «على صورة الرحمن»، فاعتبره دالاً على وجود مضاهاة بين الإنسان وخالقه في الذات والصفات والأفعال، مؤكداً بأن تصرف الإنسان في عالمه يشبه تصرف الحق في العالم الأكبر، فالأول إنموذج للأخير، ولا يخلو الإنموذج من محاكاة ما هو إنموذج له. وهذا يعني أن بمعرفة النفس تتحقق معرفة غيرها من الوجود والعالم.

ويشير الغزالي إلى أن المضاهاة والنسخة المصغرة للعالم في الإنسان هي التي تجعل المعرفة المتبادلة بينهما ممكنة، فبمعرفة العالم تتحقق معرفة النفس، كما أن بمعرفة الأخيرة ينتج عنها معرفة العالم، ما دام لكل شيء فيها نظير^١، طبقاً لقانون الشبه والنسخة. بل ويسحب الغزالي ذلك حتى على معرفة الشريعة من الوحي والنبوة والمعجزات والدار الآخرة والمغيبات وغيرها، فهو يوظف

للمعنى الآنف الذكر الحديث المروي عن النبي «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، إذ يفسره بأن من عرف نفسه عرف ربه وصفاته وأفعاله ومراتب العالم، مبدعاته ومكوناته، وعرف أيضاً الملائكة ومراتبهم، وعرف لمة الملك ولمة الشيطان والتوفيق والخذلان، وعرف الرسالة والنبوة وكيفية الوحي وكيفية المعجزات والإخبار عن المغيبات، وعرف الدار الآخرة والشقاوة والسعادة ولذة البهجة فيها، كما وعرف غاية السعادة التي هي لقاء الحق تعالى.

ومع ذلك فالغزالي لا يسلم من السقوط في براثن التردد حول الشبه مع مبدأ الوجود الأول. فهو يسلم أحياناً بعدم وجود شبه بينه وبين العالم، رغم إقراره بوجود علاقة شبه بين النفس من جهة والعالم ومبدأ الوجود الأول من جهة ثانية، مما يعني أن هناك نوعاً من الشبه بين الحق والعالم، لأن شبهه الشبيه شبيه بالشيء. كذلك فإنه يجعل نسبة العقل المفارق (المطاوع (إليه كنسبة الشمس إلى النور المحض، أو الجمر إلى جوهر النار الصرفة، وهو ما يفضي إلى نوع من علاقة الشبه والسخية مع الكل.

بل يبلغ حد التردد لدى الغزالي هو أنه يعتبر الحق لا يُعرف إلا بالسلب، فهو وإن تجلى على الكل، لكن لشدة ظهوره يكون خفاؤه وبطونه. وبالتالي تُحال معرفته. ومع ذلك فهو يقر باكتساب الإنسان للصفات الإلهية والتخلق بأخلاق الله فيصير العبد «ريانياً» بالقرب منه، إذ يصبح حاملاً لضرب من الشبه بصفات الملائكة فيكون قريباً منها، والتي هي قريبة من الحق لهذا الشبه. لكنه مع ذلك نفى هذه المشابهة مع الحق وأثبت المشاركة في الصفات كالعلم والقدرة والحياة وغيرها، رغم أن المشاركة ما هي إلا نوع من المشابهة.

لكن يظل الإتجاه العام للغزالي هو أنه من دعاة الوحدة والشبه الذي لا يقبل الاستثناء، فهو صريح القول بوحدة الشهود والوجود، إذ يقول: «ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة واستكملوا معراجهم فأروا بالمشاهدة العيانية أنه ليس في الوجود إلا الله، وأن كل شيء هالك إلا وجهه، لا أنه يصير هالكاً في وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلاً وأبداً».

وتوضيحاً لعبارة هذه ينص الغزالي على أن «الوجود ينقسم إلى ما للشيء من ذاته وإلى ما له من غيره، وما له الوجود من غيره فهو عدم محض. وإنما هو موجود من حيث نسبته إلى غيره، وذلك ليس بوجود حقيقي... فالموجود الحق هو الله تعالى، كما أن النور الحق هو الله تعالى». وهو يؤكد هنا المعنى فيعتبر أن «سائر الأنوار مسعارة، وإنما الحقيقي نوره فقط، وأن الكل نوره، بل هو الكل، بل لا هوية لغيره إلا بالمجاز. فإذا لا نور إلا نوره، وسائر الأنوار أنوار من الذي يليه لا من ذاته».

ويُعدّ مثال النور مهماً في توجيه نظرية الغزالي بما يبعدها عن مقالة الصوفية. فالنور ظاهر بذاته ومظهر لغيره بالعرض، ولولا إظهاره لذاته ما ظهر شيء إطلاقاً، وبالتالي فإن كل شيء من حيث هو وبغض النظر عن النور المظهر له يكون عدماً وسراباً لا حقيقة ولا وجود له. وهذا المفهوم هو أقرب إلى التصور الفلسفي لوحدة الوجود منه إلى التصور الصوفي رغم الشعرة القصيرة التي تفصل بينهما والتي سنشهد إنقطاعها لدى المتأخرين من الإشراقين.

ويستعين الغزالي بـمثال نور الشمس لتوضيح نظريته عن الوجود، حيث منه يستمد القمر نوره

الذي يمكن أن يُرى في كوة المنزل، وبه ينعكس الضوء على مرآة معلقة على الحائط، فتعكس صورته في مرآة أخرى معلقة على الجدار المقابل، ومنه على الأرض.. وهكذا يكون الضوء الحاصل على الأرض تابعاً لما في المرآة على الحائط، وهو بدوره تابع إلى غيره حتى ينتهي في الأخير إلى نور الشمس، بل إلى الشمس ذاتها، مثلما هو الحال في علاقة الموجودات بالموجود الأول. الأمر الذي يجعلنا نعتبر الغزالي هو أول من حدد طريقة الفلاسفة في وحدة الوجود، والتي تختلف عن طريقة العرفاء كما سنرى.

والأهم من ذلك أن الغزالي قام بتشييد قاعدة تفسيرية جديدة لمفاهيم الشرع تسعى للمصالحة بين الفلسفة وطريقة السلف البيانية، لما فيهما من طابع مشترك، إعتماً على منطوق الشبه والسخية. فالفلسفة في هذه المرة ترضى أن تأخذ بظاهر ما ورد في الشرع دون حاجة للتوجيه والتأويل. ومن ثم إذا كانت طريقة السلف البيانية تقر بما جاء به الشرع من صفات إلهية، كالسمع والبصر والغضب والضحك والفرح والإستواء والاستهزاء والمكر والتعجب والمجيب والهولة واليد والقدم والعين والوجه وما إلى ذلك من صفات مذكورة في القرآن والحديث، فإنه بحسب طريقة الغزالي الفلسفية التي تجعل عوالم الوجود متطابقة، بعضها من سنخ البعض الآخر، يصبح ما ذكره الشرع من صفات إلهية يمثل حقيقةً ظهر على سنخها كل ما نراه من صفات الخلق في العالم الدنيوي، بلا نظير أو مثل، وذلك للبون الشاسع بين العالمين، وعليه يصدق على هذا العالم ما جاء ذكره في الخطاب القرآني)) : ليس كمثله شيء وهو السميع البصير((، كما فصلنا ذلك في حلقة (الفلسفة والعرفان والإشكاليات الكلامية).

الأصل المولّد ووحدة العقل الفلسفي عند ابن باجة

وإذا ما انتقلنا إلى فلاسفة الأندلس وعرفائها، فأول ما نصادفه أمانا هو الفيلسوف ابن باجة (المتوفى سنة 533هـ)، وهو لا يختلف عن زملائه الفلاسفة في إسناد آرائه وتحكيمها طبقاً لقانون الشبه والسخية. وأهم ما جاء به هذا الفيلسوف العقلي هو أنه أعاد النظر في الصيغة التي رسمها الفارابي لوحدة الفلاسفة، وحولها مما هي دراسة لايجاد الإتفاق بين آراء الفلاسفة، وبالخصوص آراء افلاطون وأرسطو، إلى صيغة تكشف عن وحدة العقل والإدراك لإثبات وحدة الفلاسفة. فبنظره أنه لما كان الإدراك واحداً حين يبلغ مرحلة العقل المستفاد، إذ يصبح الإنسان عين هذا العقل، لذا فليس ثمة فرق حقيقي بين الفلاسفة، إنما الإختلاف بينهم من جهة الزي أو المظهر المغرر بالتمايز والكثرة، فجميع الفلاسفة يصبحون - حينذاك - عقلاً واحداً خالداً غير بال ولا فاسد.

ويجعل ابن باجة من هذه المرتبة التي يصل إليها الفلاسفة جميعاً أرقى مراتب الإدراك فهي مرتبة أخيرة تتحقق بعد مرور الإنسان بمررتين دونيتين من الإدراك. وتتدرج المراتب الثلاث بالتسانخ والتكامل. فالمرتبة الأولى عنده هي مرتبة إدراك الجمهور، إذ يكون المعقول فيها غير

مفصول عن الصور الهيولانية الحسية، فلا يدركه الجمهور «إلا بها وعنهما ومنها ولها». «أما المرتبة الثانية فهي مرتبة النظائر الطبيعيين، إذ يكون للمعقول فيها نوع من التجرد عن تلك الصور، بحيث يكون له ذات ووجود في نفسه. في حين تختص المرتبة الثالثة بالفلاسفة، فهي مرتبة السعداء الذين يرون الشيء نفسه. وهو يشبه هذه المراتب المتسانخة تشبيهاً افلاطونياً، فيعتبر حال الجمهور من المعقولات أشبه بحال «المبصرين في مغارة لا تطلع عليهم الشمس فيها فيرونها، بل يرون الألوان كلها في الظل، فمن كان في فضاء المغارة رأى في حال شبيهة بالظلمة، ومن عند مدخل المغارة رأى الألوان في الظل ولم يبصر قط ذلك الضوء. وعليه كما أنه لا وجود للضوء مجرداً عن الألوان عند أهل المغارة، كذلك لا وجود لذلك العقل عند الجمهور ولا يشعرون به، وأما النظريون فينزلون منزلة من خرج من المغارة إلى البراح، فلمح الضوء مجرداً عن الألوان، ورأى جميع الألوان على كنهها. وأما السعداء فليس لهم في الإبصار شبه، إذ يصيرون هم الشيء. فلو إستحال البصر ضوءاً لكان عند ذلك يتنزل منزلة السعداء».

الأصل المولّد وحكاية ابن يقظان عند ابن طفيل

أما ابن طفيل (المتوفى سنة 581هـ) فقد اقتفى أثر ابن سينا وحذا حذوه كالقعدة بالقدة والنعل وبالنعل، فأخضع مراتب الوجودات تحت طائفة قانون الشبه والسخية، وبسط فكرته مموهة عبر حكايته عن (حي بن يقظان) (المستعارة من ابن سينا في الكشف عن أسرار الفلسفة المشرقية. فهو كإبن سينا قام بتطبيق قاعدة) (الإمكان الأشرف) (الأرسطية، فاعتبر الوجود واحداً وإن تعددت مظاهره وتفاوتت مراتبه، وأن كل مرتبة من مراتب الكائنات تشتمل على جوهر وكمال ما دونها فيكون لها زيادة خاصة. فالإنسان مثلاً يشارك الحيوان بكل ما فيه ويزيد عليه بالنفس العاقلة، والحيوان يشارك النبات بأبعاده الثلاثة - التغذية والنمو والتوليد - ويزيد عليه بالحس والحركة، كما أن النبات يشارك الجماد بما يملك ويزيد عليه بتلك الأبعاد الثلاثة.. وكذا هو الحال مع سائر المراتب الوجودية الأخرى. وهو بذلك لا يستثني حتى مبدأ الوجود الأول، إذ يراه مشتملاً على جميع المراتب الوجودية والكونية التي دونه، فهو الأصل الذي منه ينحدر النظام الواحد على إختلاف مظاهره ورتبه. وهو بهذا يقول بوحدة الوجود التامة إتساقاً مع منطق قانون الشبه والسخية.

الأصل المولّد ووحدة الوجود النوعية عند ابن رشد

لأول مرة نجد فيلسوف قرطبة العقلي (ابن رشد) (المتوفى سنة 595هـ) (يخلص مع قانون الوحدة والشبه بشكل صريح ومنتظم من غير تردد، فيطبقه على العلاقة الخاصة بين مبدأ الوجود الأول وسائر الوجودات المتفرعة عنه. فهو لأول مرة في تاريخ الفكر الإسلامي لا يتردد من أن يعتبر

علم مبدأ الوجود الأول بذاته هو نفسه العلم بالأشياء، لا أن هذا الأخير لازم عن علمه بذاته كما يقول الفارابي اللذان خشيا من حدوث التكثر في الذات الإلهية. فبرأي هذا الفيلسوف أن علم الأول بذاته هو عين الذات التي هي عين صور الموجودات متحدة بشكل من الإتحاد البسيط الذي لا يخلو من تفصيل. فعقل الذات الإلهية لنفسها هو في حد ذاته عقل لجميع الموجودات من دون حيثية أخرى، تبعاً لقاعدة (بسيط الحقيقة كل الأشياء) (المستخلصة من قانون الشبه والسخية، والتي صاغها المتأخرون من الفلاسفة المسلمين).

وإتساقاً مع هذا المنطق فإن ابن رشد يؤسس نظريته في وحدة الوجود تبعاً لوحدة النوع المستلهمة من نظام الأسباب والمسببات. فقد حلل العلاقة الخاصة بين العلة والمعلول ورأى أن علاقتهما قائمة

على الشبه مما يبرر المقولة الفلسفية (علم العلة بذاتها يستلزم علمها بالمعلول). (وعليه اعتبر التفاوت بين العلة والمعلول قائماً على الشرف في النوع الواحد لا إختلاف النوعية. وعلى حد قوله: «لما كان الفاعل إنما يعطي المفعول شبيه ما في جوهره، وكان المفعول يلزم فيه أن يكون غيراً.. وجب ضرورة أحد أمرين، إما يكون مغيراً له بالهيولى.. وإما أن تكون المغايرة التي بينهما في التفاضل في النوع الواحد، وذلك بأن يكون الفاعل في ذلك النوع أشرف من المفعول.. وإذا كان كذلك فهذه المبادئ التي ليست في هيولى إنما يغير فيها الفاعل المفعول، والعلة المعلول بالتفاضل في الشرف في النوع الواحد لا بإختلاف النوعية».. وقد اعتقد بأن ذلك هو الظاهر من مذهب أرسطو وأصحابه أو اللزم عن مذهبهم.

لكن يلاحظ أن النظرية الأرسطية الرشدية تقف موقفاً مضطرباً إتجاه الهيولى لتلك الوحدة من الوجود. إذ تراها - من جهة - أجنبية ومستقلة عن فعل الفاعل، فالمبدأ الأول ليس علة لذات الهيولى، بل علة لتحريكها، ومن ذلك ينشأ النظام والصورة وتتحقق المشابهة كما عرفنا. لكن هذه النظرية تجعل - من جهة ثانية - الصور الموجودة في ذات الفاعل الأول بالفعل؛ موجودة كذلك في المادة الأولى بالقوة. وهذا هو محل الإضطراب، إذ القول الأخير لا يجعل من الهيولى مستقلة عن الفاعل، وإلا كيف جاز أن يكون ما موجود في ذات الفاعل بالفعل، موجوداً لدى المادة بالقوة!؟

وإبن رشد كغيره من الفلاسفة المسلمين يفرش البساط العقلي الصوري على الوجود ككل طبقاً لعلاقة العلة بالمعلول حسب قانون الأصل والشبه. فالموجودات هي صور أو إدراكات عقلية

متوزعة بحسب مراتبها من الوجود، أحسها هو وجودها في المواد، ثم بعد ذلك وجودها في العقل الإنساني، ثم وجودها في العقول المفارقة. فهذه العقول هي نفسها تمثل صوراً بعضها أرقى وأفضل من البعض الآخر. وكل صورة إدراكية فوجودها في نفسها ومعقوليتها ووجودها لعاقلاها أمر واحد بلا تغاير، وبالتالي يصبح كل عاقل جميع معقولاته، وكلما كثرت المعقولات كلما أصبح التعقل أشد عقلية وأكثر ذاتاً وأقوى وجوداً وأزيد آثاراً، وهكذا تتفاوت العقول حتى ينتهي الأمر إلى العقل الإلهي المتمثل بـ «جميع العقول، بل جميع الموجودات بوجه أشرف وأتم من جميعها».

ورغم أن ابن رشد قائل بوحدة الوجود النوعية، إلا أنه يقترب أحياناً من النظرية الصوفية ويكاد يقع في أسرها، على ما سيتضح لنا ذلك في ما بعد.

كذلك فطبقاً لمبدأ السخية تمكن ابن رشد من حل مشكلة الصدور بما يقترب من مآل طريقة المتأخرين من الإشراقيين الذين وفقوا بين السلوكين الفلسفي والعرفاني. إذ لم يتقبل الاتجاه العرفاني تلك النظرية بصورتها القائلة (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد). (فعلى الرغم من إعتقاده بصدق المقالة نظرياً، لكنه لم يجد لها تطبيقاً على أرض الوجود. فالمبدأ الأول عنده ليس مجرد واحد بسيط، بل له نسب متكررة تجعله واحداً وكثيراً في الوقت ذاته، الأمر الذي يبرر على أساسه صدور الكثرة عنه).

كما هناك جماعة من المتكلمين وافقوا أيضاً على تلك المقالة نظرياً، إلا أنهم أنكروا أن يكون لها مصداق في الوجود. فبرأيهم أنه يجوز أن يصدر عن المبدأ الأول أمور كثيرة، لوجود الكثرة الاعتبارية في ذاته، كالسلوب والإضافات النسبية، كعالميته وقادريته ورازقته وخالقيته، إلى غير ذلك من الإضافات، وكذا مع ما هو مسلوب عنه من صفات الممكنات وأحوالها. فبحسب كل سلب وإضافة يصدر عنه موجود عيني، فهذه الإعتبارات هي نظير الإعتبارات التي أثبتتها الفلاسفة في العقل الأول المعلوم، إذ بنظرهم أنها لا تقدر في وحدته وبساطته.

كذلك انطلق ابن رشد من الموقع ذاته الذي انطلق منه الصوفية وبعض المتكلمين. فهم جميعاً قد سلموا بصحة قاعدة (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) نظرياً، لكنهم نفوا أن يكون لها مصداق في الوجود. فالمبدأ الأول عندهم هو «الواحد الكثير» ولو إعتباراً. فقد أثبت الصوفية للمبدأ الأول صفات ونسباً مغايرة لذاته عقلاً لا خارجاً، وبالتالي جاز عندهم صدور الكثير عن الواحد، وعلى هذه الشاكلة أثبت بعض المتكلمين الكثرة الاعتبارية في ذاته. ومع ذلك فإنهم يتفقون جميعاً على صدق القاعدة نظرياً. وكذا هو الحال مع ابن رشد، فهو لا ينفي المقولة نظرياً، بل على العكس أن تحليله لها يجعله يؤكد لها. فإعتقاده بجواز صدور الكثرة عن الواحد مستمد من منطق إعتقاده بأن هذا الواحد البسيط فيه كثرة صورية مختلفة لا تتنافى مع كونه واحداً بسيطاً. ومن هذا الموقع فهو يصحح جواز صدور الكثرة عنه إلى درجة أنه يقول: «ليس يمتنع في ما هو بذاته عقل ومعقول أن يكون علة لموجودات شتى من جهة ما يعقل منه أنحاء شتى، وذلك إذا كانت تلك العقول - أي المعلولات الفلكية المفارقة - منه أنحاء مختلفة من الصور».

ويتوغل فيلسوفنا إلى أكثر من هذا، فهو لا يعترف بقاعدة الصدور نظرياً فحسب، بل يقيم مذهبه انطلاقاً منها دون تجاوزها، فيرى أن الكثرة التي تصدر عن الواحد البسيط هي كثرة مجملة في الواحد، فكما أن المبدأ الأول هو مطلق لأنه كل الأشياء، فكذا أن ما يصدر عنه من فعل لا بد من أن يكون مطلقاً بحمله للكثرة، وذلك على شاكلة الأول طبقاً للسخية، فيكون الصادر واحداً وكثيراً، مثلما أن الأول هو «الواحد الكثير». «لذا اعتبر قضية صدور الواحد عن الأول صادقة، مثلما أن قضية صدور الكثرة عنه صادقة أيضاً».

وهو بهذا ينحو منحى قريباً جداً من المنحى الذي سلكه الإشراقيون، سيما صدر المتألهين، وهو المسلك الذي جمع بين رأي الفلاسفة كالفارابيين وأتباعهما من جهة، ورأي العرفاء من جهة ثانية فهو.

وإن كان يقول بصدور الفعل المطلق دفعة واحدة، لكنه في الوقت نفسه لا ينكر تسلسل مضامين هذا الفعل طبقاً لقاعدة «الإمكان الأشرف» القائمة على السخية. وكما يرى بأن ما من صفة ناقصة إلا ويسبقها وجود صفة كاملة على شاكلتها، فمثلاً «أن ما وجدت فيه حرارة ناقصة فهي موجودة له من قبل شيء حار بحرارة كاملة، وكذلك ما وجد حياً ب حياة ناقصة... وكذلك ما وجد عاقلاً بعقل ناقص فهو موجود له من قبل شيء هو عقل بعقل كامل، وكذلك كل ما وجد له فعل

عقلي كامل فهو موجود له من قبل عقل كامل» وينطبق هذا الحال على عالم العقول المفارقة الموصوفة بالبساطة والكمال، فهي ليست متغايرة عماير النوع ولا تتغاير بمراتب البساطة في السدة، باعتبارها لا تحمل مرتبة واحدة من الإضافة أو المعلولية إلى المبدأ الأول، بل تتفاضل بحسب حالها من القرب والبعد منه، فكلما كانت متقدمة في رتبة الوجود وقريبة من الأول كانت أكثر كمالاً وبساطة، وبالتالي فإن المعلول الأول هو أكمل وأبسط من المعلول الثاني، وهذا أكمل وأبسط من الثالث، وهكذا. وهي وإن كانت بسيطة لأنها وحدات تامة بالفعل من دون مادة ولا قوة، إلا أن لها نوعاً من الكثرة والتركيب، إذ تتفاوت في ما بينها بحسب القرب والبعد من المبدأ الأول، فهي تعقل من ذاتها معنى مضافاً إلى علها، خلافاً لما هو الحال مع المبدأ الأول الذي نفى عنه مثل تلك الكثرة والتركيب، إذ أنه «يعقل من ذاته معنى موجوداً لا معنى ما مضافاً إلى علة»

على أن الجمع بين الدفعة الواحدة للفعل المطلق، وبين التسلسل الذي يقتضيه التفكير الفلسفي، جعل ابن رشد يعتقد بوجود قوة روحية واحدة تربط بين أجزاء ذلك التسلسل وتجعل من الكثرة أمراً واحداً، فهي تسري في الكل سرياً واحداً.

وإذا لم يصح وجود الأشياء إلا بإرتباط بعضها ببعض، لإفتقار كل منها للآخر كما تقتضيه علاقة العلة والمعلول؛ فإن وجودها يصبح تابعاً لإرتباطها، مما يعني أن معطي الرباط هو معطي الوجود، إذ الأشياء تقتفر بوجودها إلى المبدأ الأول من حيث إرتباطها وعالقيتها به، وحيث أن هذا المبدأ واحد، فما يعطيه يجب أن يكون واحداً طبقاً لقاعدة الصدور (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد)، لكن «هذه الوحدة تتنوع على جميع الموجودات بحسب طبائعها، ويحصل من تلك الوحدة المعطاة في موجود موجود وجود ذلك الموجود، وترقى كلها إلى الوحدة الأولى»

وعلى هذا الأساس قام ابن رشد بتصوير فيض هذه القوة السارية في الكل وتشبيهها بجسم الحيوان، مشيراً إلى أن الفلاسفة القدماء أجمعوا على ذلك، وهو يعول في هذه النظرية على كلام الاسكندر

الذي يقول: «إنه لا بد أن تكون هنا قوة روحانية سارية في جميع أجزاء العالم كما يوجد في

جميع أجزاء الحيوان الواحد قوة ترتبط أجزائه بعضها ببعض» فقد صرح ابن رشد قائلاً: «وأما كون جميع المبادئ المفارقة وغير التفارقة فأنصه عن المبدأ الأول وأن يفيضان هذه القوة الواحدة صار العالم بأسره واحداً وبها ارتبطت جميع أجزائه حتى صار الكل يؤم فعلاً واحداً كالحال في بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والأعضاء والأفعال، فإنه إنما صار عند العلماء واحداً وموجوداً بقوة واحدة فيه فاضت عن الأول، فأمر أجمعوا عليه لأن السماء عندهم بأسرها هي بمنزلة حيوان واحد.. وقد قام عندهم البرهان على أن في الحيوان قوة واحدة بها صار واحداً وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلاً واحداً وهو سلامة الحيوان، وهذه القوى مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدأ الأول.. فإن كان واجباً أن يكون في الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية سارية في جميع أجزائه بها صارت الكثرة الموجودة فيه من القوى والأجسام واحدة، حتى قيل في الأجسام الموجودة فيه أنها جسم واحد، وقيل في القوى الموجودة فيه أنها قوة واحدة، وكانت نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله نسبة أجزاء الحيوان الواحد من الحيوان الواحد، فباضطرار أن يكون حالها في أجزائه الحيوانية وفي قواها المحركة النفسانية والعقلية هذه الحال، أعني أن فيها قوة واحدة روحانية بها ارتبطت جميع القوى الروحانية والجسمانية وهي سارية في الكل سرياً واحداً»

وهذا التصور لعلاقة الكثرة بالوحدة من خلال الفعل الساري الفاضل عن المبدأ الأول؛ يتفق تماماً مع ما يقوله الإشراقيون في المشرق العربي والإسلامي، فهم يعبرون عن هذا الفعل المطلق بأنه وجود منبسط مطلق يرتبط بالمبدأ الأول إرتباط الفعل بالذات، فهو فعل الله الساري في كل شيء، وهو واحد وكثير ومجمل ومفصل. فالفيلسوف الاشراقي صدر المتألهين يقسم الوجود إلى مراتب ثلاث: الأولى هي مبدأ الكل، وهو الواجب الأول. والثانية هي الوجود المتعلق بغيره،

كالعقول والنفوس والطبائع والأجرام والمواد. أما المرتبة الثالثة فهي الوجود المنبسط على هياكل الأعيان والماهيات، وهو المسمى بالنفس الرحماني وبالحق المخلوق به، حيث أنه الصادر الأول وأصل وجود العالم وحياته ونوره الساري في جميع ما في السماوات والأرضين؛ كل بحسب رتبته.

وهذا هو وجه إختلاف الإشراقين عن الصوفية، فكلا الفريقين يعتقد بأصالة وثبوت الوجود الواحد البسيط ذي المراتب المتنزلة، إلا أن الإشراقين يعتبرون المبدأ الأول تمام الأشياء وعينها - كلها - من حيث جمعه لكمالاتها، وغيره يعد من المتعلقة المرتبطة به، وهي ما تمثل أطواره وشؤونه. أما الصوفية فتجعل من المبدأ الأول عين هذا الوجود المنبسط، إذ سريانه كسريان النفس في البدن، بل الكل واحد بمراتبه من التجرد والتجسد، كما هو الحال مع النفس حيث تحتفظ بمرتبة لها في نفسها ومراتب أخرى تجامع فيها سائر الأعضاء. مما يعني أن الخلاف بين الفريقين ينحصر في موضوع السريان إن كان يخص الذات الإلهية أم فعلها، إذ الصوفية تقول بسريان الذات، والإشراقيون يقولون بسريان الفعل الواجب مع حفظ الذات في عز مرتبتها وعلوها.

أما المشاؤون فهم وإن اعتقدوا بأن الوجود يمثل حقائق متخالفة، لكن إقرارهم بأنه معنى بسيط لجميع الكائنات يجعلهم يقتربون من المعنى الإشراقي الأنف الذكر، بل ربما لهذا السبب كان صدر المتألهين يرى طريقته لا تختلف عن طريقته عند التدقيق والتفتيش. ولعل أعظم إتفاق للمشائين مع الإشراقين يتمثل بما نقله ابن رشد عن القدماء حول الفعل المطلق الواحد الساري في سلسلة الوجودات، إذ نقل أنهم أجمعوا عليه، كما نصّ عليه شارح أرسطو الاسكندر. فهذا المنقول هو نفس ما قصده الإشراقيون من العقل الأول، فهو صادر أول تستمد منه سائر السلسلة الوجودية وجودها وإرتباطها وحياتها، لأنها تمثل تنزلات هذا الفعل.

وبعبارة ثانية، إن هذا الفعل المطلق الساري كما يسميه المشاؤون، أو الوجود المطلق المنبسط كما يسميه الإشراقيون، هو ذات العقل الأول الفاض عن المبدأ الواجب بإعتبارين مختلفين، إذ يمثل هذا العقل من جهة صدارة وكمال ذلك الفعل أو الوجود وتمامه، كما يعتبر من جهة أخرى سارياً في جميع أرجاء ما دونه، أي أنه 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 أثر ولا وجود.

الأصل المولّد ووحدة الوجود الشخصية عند ابن عربي

إذا كان تاريخ النظام الوجودي قد شهد على يد ابن رشد أبلغ صورة فلسفية عن «الوحدة النوعية» للوجود كما افرزتها علاقة الشبه بين العلة والمعلول، فإن هذا التاريخ قد شهد أيضاً على يد معاصره العارف الشيخ محي الدين بن عربي (المتوفى سنة 638هـ) أعمق صورة عرفانية تثبت

«الوحدة الشخصية» للوجود. فهي أعمق مدلول تتطور فيه الدلالة من علاقة الشبه إلى علاقة عضوية للوحدة المطلقة. فإذا كانت علاقة الشبه لدى ابن رشد تستبطن في ذاتها الوحدة النوعية للوجود، فإن التطور الجديد الذي أحدثه ابن عربي كان على العكس، إذ أصبحت وحدة الوجود الشخصية هي التي تستبطن علاقة الشبه كحالة وجودية.

ولا ينكر أن عملية بسط الوحدة العضوية التامة على الوجود قد أخذت نوعاً من الغموض والتعقيد لدى الذين اهتموا بدراسة فكر ابن عربي. فهو كثيراً ما كان يعبر عن هذه الوحدة بـ «الوجود المطلق»، فإما أن يريد به مطلق الوجود، فيشمل بذلك مبدأ الوجود الأول وما دونه، أو هو الوجود الحامل لجميع الكمالات، وبالتالي فهو عين مبدأ الوجود الأول لاشتماله على الكمالات، لأنه صرف الوجود والقدرة والحياة والعلم وما إليها، ويقابله الوجود المقيد الحامل لشائبة النقصان وفقدان الكمال فيطلق عليه الممكنات مجازاً. أو أن «الوجود المطلق» هو الفعل الخاص بمبدأ الوجود الأول، وهو فعل عام منبسط وشامل، وبذلك يمتاز عن ذات هذا المبدأ، أو أنه وجود أمر واحد منبسط يمثل ذاتاً واجبة لها أطوارها المختلفة، ففي طور تكون هوية أحدية، أو إلهية، أو أنها تتجلى في صور وأشكال مشهودة من الشجر والحجر وكل شيء من دون حصر ولا تقييد.

وسط هذه الاحتمالات الأربعة فهم العارف علاء الدولة السمناني (المتوفى سنة 736 هـ) (أن ما قصده الشيخ الاعرابي هو الفرض الأخير، لهذا اعترض عليه بذلك، فبينما كان ابن عربي يقول في فتوحاته المكية: «إن الوجود المطلق هو الحق المنعوت بكل نعت، ولا شك أن الوجود المطلق المنعوت بكل نعت هو الوجود الإنبساطي، أعني الحقيقة لا بشرط شيء، ولا يمكن حمله على المرتبة الأولى، أعني الحقيقة بشرط لا شيء، لأنه في هذه المرتبة لا إسم ولا رسم ولا نعت ولا صفة كما عرفت، فكيف يكون الوجود في هذه المرتبة منعوتاً بكل نعت؟»، عقب عليه السمناني معترضاً بالقول: «إن الوجود الحق هو الخالق تعالى لا الوجود المطلق ولا المقيد.» وقد استخدم هذا الأسلوب في كل مرة يعبر فيها ابن عربي عن الحق بالوجود المطلق، أو أنه عين كل شيء. حتى أن السمناني عقب على قول ابن عربي في (الفتوحات المكية): (سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها»، فقال: «يا شيخ إنك لا تستحي من الحق، يا شيخ لو قيل أن فضلة الشيخ عين وجود الشيخ لا تسامحه، بل تغضب عليه، فكيف يجوز لك أن تنسب هذا الهديان إلى الملك الديان؟! تب إلى الله تعالى لتنجو من هذه الورطة الوعرة التي يستنكف عنها الطبيعيون والدهريون».

وحاول بعض الفلاسفة أن يدفع هذا الإتهام، فقد احتمل صدر المتألهين الشيرازي أن هناك سوء فهم نابعاً عن الإشتراك اللفظي في الإصطلاح، لصعوبة التعبير عما هو في طور وراء طور العقل، فاعتبر أن بعض العرفاء يطلق الوجود المطلق على ذاته تعالى، كما هو الحال مع صاحب (العروة) ، وبعضهم يطلقه على فعله بالخصوص، كما هو الحال مع ابن عربي، مما أدى إلى أن يلتبس الأمر على العارف السمناني، وهو لا يستبعد أن يكون الاختلاف بين المذهبين الإشراقي والصوفي عائداً إلى التفاوت في الإصطلاح وأنحاء الإشارات

والتمنن في التصريح والتلويح، مع إتفاقهم على الأصول والدعائم. مع أنه في بعض المواضع صرح باختلاف مذهب ابن عربي عن مذهب الحكماء، إذ اعتبره يرى حقيقة الواجب تتمثل بالوجود المطلق المقدس عن الإطلاق والتقييد معاً.

وبرأينا أن ما قصده ابن عربي وراء تمويهاته، هو الاعتقاد بمبدأ واحد في الوجود دون سواه، فهو ينسب إنبساطاً تظهر به مختلف مراتب التجليات والتعينات، لكنه في حد ذاته غير قابل للحد أو التعيين أو الحصر.

فهو ثالث إثنين ورابع ثلاثة وخامس أربعة وهكذا من دون حصر إطلاقاً، وهو بالتالي عين كل شيء، وحقيقته تقتضي الإطلاق واللاحصر. فهو محدود بحد كل ذي حد، وهو الساري في مسمى المخلوقات المبدعات، وهو عين الوجود، وهو «الشاهد من الشاهد، والمشهود من المشهود، فالعالم صورته، وهو روح العالم المدبر له، فهو الإنسان الكبير» . وهو صورة العالم كظاها، وهوية هذا العالم كباطن، وحده الكامل عبارة عن ظاهر العالم وباطنه. فإن حده فلا بلا أن يحد بجميع الحدود، فهو يتعين في كل محدود بحسبه وقدره، ولا ينحصر في حد ما، بل ولا في جميع الحدود المحدودة، لكن حيث أن هذه الحدود لا تنحصر، لذا فهو لا يحد بأي منها، وهو بالتالي حد كل شيء دون أن يكون له حد محدود. فهو الكثير الواحد، الكثير بالصورة والواحد بالعين، مثلما أن الإنسان واحد لكن أفراده لا تنتهي وجوداً وشخصاً، فكذا هو واحد بالعين كثير بالصور والأشخاص. ومن هنا يعلم كيف «يتجلى يوم القيامة في صورة فيعرف ثم يتحول في صورة فينكر، ثم يتحول عنها في صورة فيعرف، وهو هو المتجلي ليس غيره كل صورة».

وللتأكيد على نفي وجود التعيين والحد للوجود المطلق أو (الحق) (يستعين ابن عربي بما أخبر به الشارع المقدس مما له دلالة على محدودية) الحق (في مواضع مختلفة وكثيرة، حتى اعتبر أنه ما من نص قرآني نزل في حق الله تعالى، وما من خبر عنه، إلا ونزل محدداً له، سواء كان تنزيهاً أم غير تنزيه، فقد جاء في بعض الأحاديث النبوية وصف مكانه قبل أن يخلق الخلق بأنه كان في «العماء» الذي ما فوقه هواء وما تحته هواء. وجاء وصفه في الآيات القرآنية أنه إستوى على العرش، وهو واضح التحديد، وأنه ينزل إلى سماء الدنيا، وهو تحديد أيضاً، كما وجاء أنه في السماء، وأنه في الأرض، وأنه معنا أينما كنا «إلى أن أخبرنا أنه عيننا ونحن محدودون، فما وصف نفسه إلا بالحد، وقوله ((ليس كمثل شيء)) (حد أيضاً، إن أخذنا الكاف زائدة لغير الصفة، ومن تميز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس عين هذا المحدود، فالإطلاق عن التقييد تقييد، والمطلق مقيد بالإطلاق لمن فهم. وإن جاء الكاف للصفة فقد حددناه، وإن أخذنا ليس كمثل شيء على نفي المثل، تحققنا بالمفهوم وبالإخبار الصحيح أنه عين الأشياء، غير هذا المحدود».

هكذا ليس في الوجود عند ابن عربي إلا عين واحدة هي عين الوجود الحق، تعين في مرتبة الجمع فكان واحداً إلهياً، وفي مرتبة الخلق فكان كثيراً خلقاً. فكل من «الوحدة والكثرة والجمع والفرق

والحق والخلق والإطلاق والتقييد والتعيين واللاتعيين والظهور والبطون، نسب نفسية له ولا تحقق لها بدونه، فما ثم موجود إلا هو» . وبذلك فإن لحقيقة الوجود الحق مراتب لا يتناهى ظهورها في التعيين والتشخيص « فأول مراتبها إطلاقها وعدم انحصارها ولا تعينها عن كل قيد واعتبار، والمرتبة الثانية تعينها في عينها وذاتها بتعين جامع لجميع التعينات الفعلية المؤثرة وهي مرتبة الله تعالى، ثم المرتبة التفصيلية لتلك المرتبة الجمعية الأحادية الإلهية، وهي مرتبة الأسماء وحضراتها، ثم المرتبة الجامعة لجميع التعينات الانفصالية التي من شأنها التأثير والانفصال.. والتقييد ولوآزمها، وهي المرتبة الكونية الخلقية. ثم المرتبة التفصيلية لهذه الأحادية الجمعية الكونية، وهي مرتبة العالم، ثم هكذا في جميع الأجناس والأنواع والأصناف والأشخاص والأجزاء والأعضاء والأعراض والنسب، ولا يقدح كثرة التعينات واختلافها وكثرة الصور في أحادية العين، إذ لا تحقق إلا لها في عينها وذاتها، لا غير، لا إله إلا هو، فالعين بأحادية الجمع النفسي الفيضي الوجودي سار في جميع هذه المراتب والحقايق المترتبة فيها. فهو فيها هي عينها لا غيرها، كما كانت هي فيه في المرتبة المذكورة الأحادية الجمعية الأولى هو لا غيره، كان الله ولا شيء معه.. فافهم».

ويدلنا هذا النص على أن للوجود المطلق عند ابن عربي مرتبة مجهولة هي أولى المراتب، وهي

المسماة بغيب الهوية، حيث لا يعرف منها شيء ولا يحكم عليها بشيء، إذ لا تشبه شيئاً في العالم ولا يشبهها شيء. وهي المعبر عنها بـ (ليس كمثل شيء). كما يفيدنا النص بأن هناك علاقتين في أن واحد. فهناك وحدة عضوية تحتضن جميع المراتب من غيب الهوية وحتى أدناها، مما يجعلها غير واقعة في التعيين ولا الحد ولا الحصر. كما أن هناك علاقة شبه وكمون، تظهر بها المراتب الدانية عن مرتبة الجمع الإلهية. فهذه المرتبة متقدمة ذاتاً من حيث احتوائها لجميع ما دونها.

وبعملية التمييز بين المراتب فإن للوجود الحق في كل مرتبة شأنًا وتعيينًا، فمن حيث «كونه متعينًا

في مرتبة الإلهوية هو عين الله، فهو بحسب الله وبحسب الصورة الأحادية الجمعية الإلهية ليس خلقاً مخلوقاً، بل خالق المخلوقات مُوجد الموجودات، فليس هو هي، ولا هي هو) ما للتراب ورب الأرباب. (فاذكر ولا تخلط بين المراتب ولا تخلط خبط عشواء في الحقايق والمذاهب. ثم الوجود الحق من كونه متعيناً في المرتبة الخلقية المنفصلة والأعيان المتأثرة الكونية قابلاً لصور الأكوان خلق - ليس حقاً - كذلك، ولكن الوجود الحق الواحد المطلق من كونه قابلاً لصور الحقيقة الإلهية وقابلاً أيضاً لصور الخلقية عين الحق والخلق، فهو فيهما معاً حق وخلق، فيصدق من حيث هذا الوجه وضع كل منهما، أعني الحق والخلق، وحمل الآخر عليه. فاعتبر هذه الإعتبارات كلها ولا تطلق القضايا إلا بوجوهها المعبرة، ولا تغفل عن الحقيقة الوجودية المطلقة الظاهرة في المراتب كلها»...

وتتشكل حقيقة هذا الوجود الواحد بأشكال شتى، فتظهر «حقاً خلقاً إلهياً مألوهياً رباً مربوباً، فإن الحقيقة المطلقة في عينها يتساوى نسبة التعيين إليها من حيث هي هي، لتساوي اقتضاها الذاتي لهما معاً، فالأمر الخالق هو المخلوق) والأمر المخلوق الخالق (طرداً وعكساً».

أما عن علاقات الشبه داخل وحدة الوجود العضوية، فطالما أكد عليها ابن عربي، فهو قد عرض فكرة الغزالي التي أجازت معرفة الحق من غير نظر إلى العالم للنقد، معتبراً ذلك محالاً، حيث النظر المنفصل عن العالم لا يؤدي إلا إلى إفتراض وجود واجب أزلي قديم، وهذا التحديد مجرد من جميع الصفات والأسماء التي يتألف منها مفهوم الإلهوية، فلو جردنا هذه الصفات والأسماء من ذلك الوجود الواجب لما كان يعدّ إلهاً، وعليه كان لا بد من أخذ صفات الموجودات المخلوقة بما في ذلك صفاتنا، فالحق بنظره لم يظهر بصور الموجودات إلا ليعرف بكونه إلهاً طبقاً للحديث القدسي «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق كي أعرف»، مفسراً معنى ذلك بأن الله كان هوية أزلية معرأة عن النسب والإضافات، فعرض جميع ما في ذاته من كمالات على مرآة الوجود، بحيث إذا عرفت صور هذه الكمالات ومجالها فإن كمالاته تعرف هي الأخرى بالتبع.

وهو يعدّ الإنسان نسخة مختصرة من الحضرة الإلهية، ولذلك خصّه الله تعالى بصورته كما في الحديث «خلق الله آدم على صورته، أو على صورة الرحمن». «فهو بذلك عبد الله ورب العالم، وبالتالي فهو خليفة الله، إذ لم يؤدّ أحد من العالم الربوبية غيره، وما أحكم أحد غيره مقام

العبودية، فعبد الحجارة والجمادات، لكونه نسخة من الصورتين، الحق والعالم. فنسخته الظاهرة مضاهية للعالم بأسره، أما نسخته الباطنة فتضاهي الحضرة الإلهية، فهو الكلي على الإطلاق والحقيقة، وهو الحد الفاصل بين الله والعالم بإعتباره يمثل صورة الله، والعالم بمثابة المرآة التي تعكس تلك الصورة، وذلك لما أودعه الحق جميع الأسماء وجعله روحاً للعالم، ولهذا فهو يتصف بأنه قابل لجميع الوجودات قديمها وحديثها. وبعبارة أخرى أن فيه يجتمع ظاهر العالم وباطنه، أو هو تعبير عن جمع يتحد فيه الله والعالم، فجسمه شكل من أشكال العرش، وروحه صيغة من صيغ الذات الإلهية، وقلبه مصغر لمثال الكعبة أو البيت المعمور، كما وقد جمع في خصائص روحه ما اجتمع للملائكة والمريخ وزحل والشمس..

لهذا فهناك العديد من المشاكلات التي يذكرها ابن عربي بين الإنسان والحق، أو العبد والرب، منها قوله

« فأنت عبد وأنت رب لمن له فيه أنت عبد، وأنت رب وأنت عبد لمن له في الخطاب عهد، أنت عبد له من حيث ظهور سلطانه عليك، وأنت رب له من حيث ظهور سلطانه به على من دونك وعليه أيضاً من حيث أجابته لسؤالك، فما أنت على كل حال إلا تعيناً من تعيناته وتجلياً من تجلياته، وأنت رب أيضاً من حيث ظهور الربوبية بك وفيك لرب خاطبك بخطاب ((ألست بربكم ((فقلت بلى بين العباد الراضين بربوبيته المرضيين عنده حين قالوا ما قلت، فقالوا ما نلت

وما توجه الخطاب من الأحدي الذات اليك خاصة» ، وقوله: « فرضى الله عن عبده فهم مرضيون ورضوا عنه، فهو مرضي، فتقابلت الحضرتان تتقابل الأمثال، والأمثال أضداد، لأن المثليين يعني حقيقة لا يجتمعان إذ لا يتميزان، وما ثم إلا متميز، فما ثم مثل، فما في الوجود ضد، فإن الوجود حقيقة واحدة والشيء لا يضاد نفسه»

وأنشد في بيت من الشعر:

فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده

وجاء في شرح الجندي لهذا البيت أنه

«يعني يحمدني الحق على كمال قابليتي وحسن قبولي لنور وجوده وإظهار صورته على ما هي عليها من غير تغيير، وأحمده اعرفه بالكمالات التي ظهر بها في أو ظهرت بها فيه، ويعبدني، أي يطيعني لما سألته بالإجابة»

وجاء في قول الجندي أيضاً

«: إن الحق هو عين هويتنا من كونه عين سمعنا وبصرنا ويدنا ورجلنا وسائر قوانا وعين نفوسنا وأعياننا، ونحن صورته.. فنحن لسانه الذي يقول: سمع الله لمن حمدته، فنحن من هذا الوجه عين سمعه وبصره ولسانه، فنحن بحسبه من هذا الوجه، ومن الوجه الآخر هو ظاهرنا كما ذكرنا، فإذا ظهر بنا لنا فنحن وقايتة عن الكثرة المشهودة في أحديته العينية، إذ نحن الأعضاء والجوارح، وإن ظهر هو في أحدية عينه، فنحن باطنه وهو عين قوانا وأعضائنا ونفوسنا، ولما كانت للنفس هذه السعة فهي من حيث توحيدها وأحديتها نفس الحق، ومن حيث نسبها وشعبها الغير المتناهية عيننا، فمتى عرفنا بهذه السعة عرفناها عين الحق حق معرفتها وتحققنا بحقيقتها في قوله: من عرف نفسه فقد عرف ربه، فإن هذه النفس الواحدة من حيث هويتها الغيبية واحدة هي نفس الحق ومن حيث أنانياتها وأنياتها الفرقانية نحن»

كما جاء في تفسير الجندي لآية ((الحمد لله رب العالمين)) « أنها » ثناء من الحق على نفسه بألسنة العالمين، أو ثناء العالمين على الله بألسنة الحق أو ثناء الحق على الحق بألسنة الحق من كونه عين العالمين ومن كون العالمين عين الوجود الحق المتعين في أعيان العالمين، فثناء من العالمين على الحق أو على العالمين من بعضه لبعض، فتدبر...»

وتتكشف هذه المشاكلات - بين الإنسان والحق - بصراحة أكثر لدى القونوي (المتوفى سنة 667هـ) (الذي يعد أبرز تلامذة ابن عربي، فهو يذكر أن بين ذات الإنسان وذات الحق مضاهاة بحيث أن كل ما في الحق من مجمل أو مفصل فهو في الإنسان أيضاً، سواء في العوالم أو العلم أو الصفات. فهناك مضاهاة بين العوالم الإلهية وبين الأجزاء الإنسانية، كما هو الحال بين القلم وروح الإنسان، واللوح وقلبه، والعرش وجسمه، والكرسي ونفسه. فكل واحد من هذه العوالم مرآة لما يضاهاه في الآخر، وكذا العكس صحيح أيضاً. فما في القلم من مجمل هو مجمل في روح الإنسان أيضاً، وما في اللوح من مفصل فهو في قلبه مفصل، وما في العرش من مجمل فهو في جسمه مجمل، وما في الكرسي من مفصل فهو في نفسه مفصل. وأيضاً فإن هناك مضاهاة بين العلمين الإلهي والإنساني. فكما أن علم الحق بذاته يستلزم علمه لجميع الأشياء، فكذا هو الحال في حق الإنسان الكامل من حيث أن علمه بذاته هو أيضاً مستلزم لعلمه بجميع الأشياء، أي أنه يعلم الأشياء جميعاً بمجرد علمه بذاته، لكونه جميع الأشياء جملة وتفصيلاً. وكذا هو الحال من حيث صفاتهما، فالحق تعالى يتصف بصفات العبد من الضحك والبكاء والبشاشة والفرح والمكر والاستهزاء والمرض والجوع والعطش وما أشبه ذلك. كما أن العبد هو الآخر يتصف بدوره بصفات الحق تعالى من الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام والإحياء والإماتة والإنبساط والانقباض والتصرف في الأكوان وغير ذلك. فالإنسان الكامل هو برزخ أو كتاب جامع لجميع الكتب الإلهية والكونية، وهو مرتبة التنزل الرباني التي يتصف فيها الحق بالصفات العبدانية، كما أنه مرتبة ارتفاع العبد التي يتصف فيها العبد بالصفات الربانية.

وفي مذهب ابن عربي أن الأشياء أو الأسماء بعضها يشبه البعض الآخر، فمن جهة يكون بعضها عين البعض الآخر، ومن جهة أخرى تكون عين الحق. فهو يتبنى رأي العارف أبي القاسم بن

قس (الاندلسي) المتوفى سنة 546هـ، (فيقول: « فقد بان لك بما هو كل إسم عين الإسم الآخر وبما هو غير الإسم الآخر. فبما هو عينه هو الحق، وبما هو غيره هو الحق المتخيل... »، حيث لكل إسم ناحيتان، إحداهما تدل على الصفة الخاصة به، والأخرى تدل على الذات الإلهية. فهي متحدة به من وجه ومختلفة عنه من وجه آخر. لذلك وظّف ابن عربي بعض الآيات القرآنية لإسناد فكرته عن الشركة في الأسماء، كما في قوله تعالى)): قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن ((، فإسم الله هو عين إسم الرحمن، وعين كل إسم من الأسماء الإلهية.

وتتخذ ظاهرة الشبه والمشاكلة للتعينات والظهورات والإيجاد والخلق داخل وحدة الوجود الشخصية شكلاً ثلاثياً ثابتاً لتفسر حالة توليد الكثرة عن الوحدة، وهي ما يطلق عليها ابن عربي «النكاح». «وقد استعار فكرة العدد (من الفيثاغوريين كما يُعتقد، فهم يحسبون ان الثلاثة هي الأصل في الأعداد الفردية لا الواحد، فالواحد بذاته ليس عدداً وهو لا يفسر الكثرة في

العالم، حيث لا يصدر عن الواحد إلا الواحد، مما يعني أن أبسط الأعداد داخل الكثرة هو الثلاثة.. وجاء في (الفتوحات المكية (لابن عربي أن الواحد لا يكون عنه شيء البتة، وأن أول الأعداد هو الإثنين، ولا يكون عن الإثنين شيء أصلاً ما لم يكن ثالث يزوجهما ويربط بعضهما ببعض، فعند ذاك يتكون عنهما ما يتكون. ومع ذلك فإنه يعتبر الواحد هو الأساس لبقية الأعداد، في حين تكون الأخيرة تكراراً له، ومن ثم فإن الواحد هو الموجود في الكل وليس غيره موجود.

فبحسب عملية التثليث هذه؛ أن أول صورة تعينت فيها الذات الإلهية كانت ثلاثية، وهي الصورة العلمية، حيث العلم والعالم والمعلوم كلها حقيقة واحدة. وهو أول تعين حبي، حيث الحب والمحبة والمحبوب كلها حقيقة واحدة، واليه يشير ابن عربي في بيته الشعري:

تثلث محبوبي وقد كان واحداً كما صيروا الأرقام بالذات أقنما

كما أن أول حضرة إلهية ظهر عنها العالم كانت ثلاثية أيضاً، فهي حضرة الذات الإلهية المتصفة بجميع الأسماء والصفات. وكذلك فإن عملية الخلق كانت ثلاثية باعتبارها تقتضي وجود الذات

الإلهية والإرادة وقول (كن)، كما في قوله تعالى ((إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون))، مما يقتضي وجود فردية ثلاثية في الشيء ليتم خلقه، فلا بد من شئئية الشيء المخلوق وسماحه أمر التكوين وإماتاله ذلك الأمر. ويسمى ابن عربي هذه العملية من التثليث في الخلق والتوليد بـ «النكاح». فالنكاح أساس كل خلق وإيجاد، فهو المسمى نكاحاً في عالم الصور العنصرية، حيث الإنحداد بين عنصرين لإنتاج ثالث، أو الإتصال بين الذكر والأنثى لإنتاج النسل. كما هو المسمى همة في عالم الأرواح، إذ يعبر عن التوجه الإلهي نحو الطبيعة وفتح صور العالم فيها، وأيضاً فهو المسمى بترتيب المقدمات في عالم المعاني والإنتاج العقلي، إذ النتيجة لا تتولد إلا عن مقدمتين متطابقتين.

أخيراً نستخلص من مذهب ابن عربي وعلاقته بما نحن فيه، هو أنه على الرغم من تأكيده على وجود وحدة شخصية شاملة تجمع جميع المراتب الوجودية، وهي مراتب بعضها يشابه البعض الآخر طبقاً للسخية، إلا أنه مع ذلك يستفرد مرتبة واحدة لم يُجز وصفها وينكر أن يكون لها شبه غيرها، وهي مرتبة الأحدية أو غيب الهوية. مع أنه في الوقت ذاته يرى أن هذه المرتبة انبثقت عنها سائر المراتب الأخرى وانعكست فيها كما لانتها بالظهور، الأمر الذي لا يخرجها بالنتيجة عن شكل ما من أشكال الشبه. لهذا فنحن نعتبر مذهب ابن عربي واقعاً هو الآخر في التردد بين الشبه ونفيه. فإذا كان قد صرح بنفي الشبه، فإن حقيقة ما يؤول إليه المذهب هو الشبه ولو بنحو ما من الأنحاء.

عود إلى فلاسفة المشرق

نعود الآن من جديد إلى فلاسفة المشرق لننهي تتبعنا للإستكشافات الخاصة بقانون الشبه والوحدة لدى الفلاسفة والعرفاء عبر التاريخ، حيث سنكتفي هذه المرة بالتعرف على أبرز ما ظهر من تلك الإستكشافات لدى كل من شيخ الإشراف السهروردي وصدر المتألهين الشيرازي.

الأصل المولد والإشراق النوري عند السهروردي

إن أول ما يصادفنا مع الشيخ شهاب الدين السهروردي (المقتول سنة 587هـ) (هو المنهج الذي كشف عنه في الجمع بين الفلسفة والعرفان، أو العقل والكشف. فقد طمح إلى مزيد من التوحيد بين الوجوديين، وتجاوز بذلك محاولة كل من الفارابي وابن باجة في التوحيد بين الفلاسفة. إذ التوحيد الذي سعى إليه السهروردي هو الجمع بين طريقتي الفلاسفة والعرفاء، فأحدهما تكمل الأخرى، وأن أياً منهما لا تستغني عن الثانية. وكانت ركيزته في هذا الجمع مستوحاة من دينامو التفكير الوجودي المتمثل بالسنخية، وهو الذي تأسست عليه رؤيته الإشراقية. فهو يرى أن عوالم الوجود بعضها يسانخ البعض الآخر، بدءاً من مبدأ الوجود الأول وحتى العالم الجسماني المادي. حيث جميع الموجودات تطلب الكمال والتشبه بالمبدأ الأول، تبعاً للعشق الذي لولاه «ما حدث حادث ولا تكون كائن أصلاً»، وإن تفاوتت في تشبهها بالأول تبعاً لرتبتها وأوضاعها الخاصة.

وفي الرؤية الإشراقية للسهروردي نجد إمتثالاً وتنظيراً واعياً لمذهب افلاطون في المثل لحل مشكلة وجود الكثرة والتنوع في عالم الطبيعة، الأمر الذي جعله يصف هذا الفيلسوف رئيساً للإشراقيين في قبال أرسطو زعيم المشائين. فهو يقيم الوجود على المبدأ الأول الذي يصفه بـ « نور الأنوار»، حيث منه تنشأ طبقات الأنوار المتباينة. فهناك أولاً العقول المتسلسلة والمترابطة في ما بينها بنظام العلة والمعلول، وهي المسماة بالعقول الطولية. كما أن هناك طبقة ثانية من العقول أدنى من الأولى، وهي لا ترتبط مثل سابقتها برباط التسلسل أو العلة والمعلول، بل وجودها وجود أفقي، ومهمتها تدبير الأنواع وحفظها، حيث لكل نوع؛ فرد عقلي مجرد في عالم الإبداع هو من حقيقة ذلك النوع، وهي المسماة عنده بالعقول العرضية أو أرباب الأنواع، باعتبارها عللاً لما تحتها من الأنواع. ويطلق عليها أحياناً الأسماء الإلهية أو أسماء الله الحسنى، وهي المعنية - لدى صدر المتألهين - بقوله تعالى: ((انبئهم بأسمائهم.)) كما يوظف لها أحياناً بعض الأحاديث، كالرواية المنقولة عن النبي (ص) (وهي قوله: أتاني ملك الجبال وملك البحار وملك الأمطار).

وللعقول العرضية أهمية خاصة لدى السهروردي، إذ يناط بها تفسير الكثرة في عالم الطبيعة والتي تعجز عن تفسيرها نظرية العقل الفعال (الأخير (لدى الإتجاه المشائي. وهي عقول تتفق أو تتطابق مع المثل الرياضية المتوسطة عند افلاطون. كما أن العقول الطولية عنده تتفق بدورها مع مثل افلاطون العشرة.

ومع هذا فالسهروردي يضيف إلى ذلك عالماً جديداً يتموضع بحسب مبدأ السنخية بين العالمين العقلي والحسي، وهو العالم النفسي الخيالي، أو عالم المثل المعلقة الذي اعتبره جامعاً لكل من العقل والحس.

هكذا فهناك خمسة عوالم يجمعها رابط السنخية عند السهروردي، وهي نور الأنوار، ومن بعده العقول الطولية، ثم العرضية، ثم عالم البرزخ للمثل المعلقة، وأخيراً عالم الأنواع والأجسام

المادية. فهو من جهة يقرّ بأن الاختلاف بين الأنوار المجردة العقلية لا يكون بالنوع وإنما بالنقص والكمال، طبقاً لنظرية الإمكان الأشرف التي عدها من القواعد الإشراقية^{١٠٠}، ربما لكونه ينسبها إلى افلاطون وغيره من الحكماء القدماء، وسبق أن عرفنا كيف أن افلاطون كان يؤسس مذهبه عليها. وهو يفعل الشيء نفسه في ما يتعلق بالعالم التي تحتها، فيرى أن أنواع العالم الطبيعي تمثل مربوبات للعقول، وهي من نفس حقيقتها، وكذا فإن عالم المثل المعلقة يتصف بكونه جامعاً بين العالمين العقلي والحسي معاً، مما يعني أنه من نفس السنخ والحقيقة.

على ان الطريقة التي اعتمدها السهروردي في المسانخة لم تستمد كفيّتها من العلم الصوري كما هو الحال مع الفلاسفة الذين سبقوه، إذ اعتبروا طبيعة الشبه بين العلة والمعلول تتخذ طابعاً صورياً طبقاً لما تحمله العلة من صورة كاملة للمعلول. بينما الحال عند السهروردي لم يتخذ هذا الشكل من المسانخة، بل اعتمد على العلم النوري الإشراقي، تبعاً لما يفيضه نور الأنوار من إضافات إشراقية تجعل جميع الموجودات منطوية في قهر نوره. فالأجرام منطوية في قهر النفوس، والنفوس منطوية في قهر نور العقول، وهكذا العقول في قهر نور المعلول الأول، وهو منطوي في قهر المبدأ الحق أو نور الأنوار^{١٠١}.

وهو في طريقته الجديدة هذه يجسد طبيعة المسانخة والشبه بين ذوات الموجودات بعضها مع البعض الآخر، بل ويجعل من علاقات الوجود قائمة هي الأخرى على المسانخة حضوراً وثباتاً. فهو لا يفسر العلم الإلهي وفق نظرية الصور كما هو الحال عند المشائين، فمبدأ الوجود الأول هو محض النور لديه، وأن علمه محض الإضافة الإشراقية، وبالتالي كان علمه وبصره واحداً وليس العكس. فعلمه بالأشياء هو القهر الإشراقي نفسه، وهو في حد ذاته يمثل ايجادها. فوجودها هو نفس حضورها لديه. ومع أنه يعترف بالتعدد في الإضافات «الإشراقية» للمبدأ الأول، إلا أن ذلك لا يوجب تكثراً في ذاته كما يرى، وكذا تجددتها لا يوجب تغيراً فيها^{١٠٢}.

وقد لقيت هذه الطريقة ترحيباً لدى صدر الحكماء الشيرازي، فمدحها وفضلها على طريقة ابن سينا، وإن كان ما لبث أن نقدها على قصورها، لأنه يعتقد بأن مناط العلم الإلهي بالأشياء لو كان نفس وجوداتها وظهوراتها فقط؛ فسوف لا يكون للذات أي علم كماله للأشياء في حد ذاتها قبل وجود الأشياء^{١٠٣}. لذا أقرّ بالعلمين معاً؛ كصورة توفيقية تجمع بين المشائية والإشراقية.

ووفقاً لمبدأ السخية إن أهم ما في هذه الطريقة هو أنها جعلت للأشياء حضوراً ثابتاً وأزلياً، شأنها في ذلك شأن علتها الأولى، الأمر الذي تفسره الإضافة الإشراقية الثابتة. لكنها واجهت مشكلة حول علاقة العلم الإلهي بالحوادث المتغيرة. إذ تقتضي الأخيرة أن يكون العلم الشهودي لها متغيراً بالتبع، وهو ما جعل السهروردي وأتباعه من أمثال صدر المتألهين وصاحب (تحفه) يجيبون على ذلك بكون حضور الحوادث بالنسبة لعلم الله الشهودي ليس فيه غياب ولا عدم. فهي وإن كانت مقارنة ببعضها البعض تتجدد وتتعاقد وتحضر وتغيب، نظراً لضيق وعائها الوجودي، لكنها قياساً بمبدعها تكون صرف الحضور من غير تجدد ولا تعاقد ولا زمان ولا

مكان، فالزمان والمكان قياساً بالله تعالى هما كالآن والنقطة، وهو محيط بشهوده على جميع الأشياء في كل مراتبها الوجودية، ومنها المرتبة الكونية الأخيرة التي هي مرتبة واحدة لا تقاس بالنسبة إليه بالماضي والمستقبل أو القبل والبعث.

لكنها بهذا تواجه إشكالاً، كالذي ذكره المحقق الخفري، وهو أنه يلزم عنها قدم الحوادث وأزليتها وإن لم تقع بعد. وقد رد عليه الفاضل الكيلاني فزعم أن الفلاسفة لا يثبتون الوجود للحوادث في الأزل، بل يعتبرونها حاضرة منذ الأزل، كل منها يوجد في وقته لا في الأزل، وبهذا لا يكون الأزل ظرفاً لوجودها وإنما لحضورها فحسب.

والحقيقة هي أن حضور الحوادث لا يختلف عن وجودها فهي لا تكون حاضرة إلا إذا كانت موجودة، وحضور ما هو معدوم ليس له معنى محصل، سيما أنه ليس القصد من الحضور هو ما يتعلق بالصور العلمية. إضافة إلى أن الطريقة الإشراقية لم تحدد العلم الشهودي إلا بمعنى الإيجاد، ولم تخف ما تريده من حضور الحوادث إلا بهذا الخصوص من المعنى، كما صرح بذلك صدر المتألهين في بعض المواقف، منها قوله: «علمه تعالى بالجزئيات المادية علي وزان فاعليته لها، فإن جهة الإيجاد للأشياء والعالمية بها فيه واحدة، كما برهن عليه، فوجود الأشياء له عين علمه بها».

والواقع أن إعتبار الحوادث حاضرة وموجودة أزلاً وأبداً لدى جناب الحق ينسجم تماماً مع السخية والحتمية في حضور لوازم العلم الإلهي الثابت من دون غياب ولا عدم ولا تغيير، فهذا العلم هو علة لكل ما وجد في الوجود، وأنه يمثل عين الإرادة التي لا يجوز بنظر الفلاسفة أن تتأخر وتتخلف عن التعلق بالمرادات أزلاً ما دامت تنطوي تحت مشيئة العلم الإلهي الأزلي. وهي نظرية سبق أن صرح بها افلوطين الذي اعتبر الممكنات حاضرة كلها عند جناب الحق بدون زوال، وهو لا ينافي ما يحدث من زوال وغيبة في بعض أوعية الوجود. وبالتالي فكل شيء ثابت أزلاً وأبداً، وأن التمييز بين الماضي والحاضر والمستقبل هو من الأوهام، شبه بالذي لجأ إليه أينشتاين في نظريته النسبية، وأن الوجود الذي نواجهه هنا هو الوجود البارمنيدي - نسبة إلى بارمنيديس - كما سبقت الإشارة إليه.

الأصل المولّد والمحاولات التوفيقية عند صدر المتألهين

مثلاً رأينا كيف أن افلوطين قد جمع ونظّم كل ما ورد إليه من آراء فلاسفة اليونان حول الوجود، فكذا هو الحال مع الملا صدرا الشيرازي (المتوفى سنة 1050هـ)، إذ قام بجمع وتنظيم كل ما قدّمه الوجوديون قبله من أفكار، سواء في الحضارة الإسلامية أم اليونانية، وسواء لدى الفلاسفة أو العرفاء، فلم يزد عليه من جاء بعده بشيء يستحق الذكر، لذا كان خاتم الفلاسفة وأرقاهم جميعاً.

فلدى هذا العارف الفيلسوف أصبح قانون الوحدة والشبه مشحوناً بشحنة الجمع والتوفيق، إذ جمع كل ما لقّنه الوجوديون قبله من أمثال السهروردي ومحي الدين بن عربي وابن سينا والغزالي وابن رشد، ومن قبلهم افلوطين وأرسطو ومن على شاكلتهم.

فهو قد تناول علاقات الشبه والسخية لمختلف عوالم الوجود، بما في ذلك مبدأ الوجود الأول، كما واستخدمها لحل بعض المعضلات الفلسفية، وحاول من خلالها الجمع بين نظريتي الفلاسفة والصوفية، حتى وقع أخيراً في صورة من صور التردد بين الوحدة النوعية للوجود كما لدى ابن رشد الفيلسوف، والوحدة الشخصية كما لدى الشيخ الأعرابي على ما سيتضح لنا قريباً.

فمن العلاقات التي أقامها طبقاً لذلك القانون؛ مماثلاته الكثيرة بين العالم والإنسان والذات الإلهية. حيث ماثل بين العالم والإنسان، معتبراً الأخير نسخة مستنسخة عن الأول، فلكل منهما جسد وروح، وإذا كان جسد الإنسان وروحه معلومين، فإن جسد العالم المعبر عنه بالإنسان الكبير هو الكون بسماواته وأرضيه، أما روحه الذي يمثل حقيقة العالم وذاته وروحه الأعظم فهو العقل الأول البسيط الذي تحققت به خلافة البشر، بإعتباره خليفة الله في السماء والأرض.

ومن صور هذه المماثلة طابق بين الحقائق اليهودية والغيبية؛ كالعرش والكرسي وكيفية الإستواء وما إلى ذلك، فاعتبر مثال العرش في ظاهر الإنسان قلبه المستدير الشكل، وفي باطنه روحه النفساني، وفي باطن باطنه نفسه الناطقة، إذ هو محل إستواء الروح عليه. أما مثال الكرسي في الظاهر فهو صدره، وفي الباطن روحه الطبيعي الذي هو مستوى نفسه التي وسعت سماوات القوى الطبيعية السبع - وهي الغذائية والنامية والمولدة والجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة - كما وسعت أرض قابلية الجسد. كما ماثل بين العالمين الكبير والصغير، فلكل منهما أربعة مقامات ذكرها بالتفصيل. وناظر بين كل من الخلق والبعث لكل من الإنسانين الأكبر والأصغر، فالخلق للجسم والبعث للروح في كليهما، فكما تنفطر السماء وتنتشر الكواكب وتتكدر النجوم وتتكور الشمس وتترزل الأرض وتلك الجبال وتحشر الوحوش، فكذا يحصل مع العالم الأصغر حيث تنفطر سماؤه التي هي أم دماغه، وتنتشر كواكبه التي هي قواه المدركة، وتتكدر نجومه التي هي حواسه، وتتكور شمسها التي هي قلبه ومنبع قواه وحركته الغريزية، وتترزل أرضه التي هي بدنه، وتلك جباله التي هي عظامه، وتحشر وحوشه التي هي قواه المحركة. وهكذا ما من شيء خلقه الله تعالى وبعثه إلا وكان له مثال مطابق وإنموذج صحيح في الإنسان.

كما ماثل بين العالم والذات الإلهية، بإعتبار أن الأخيرة تمثل كل الأشياء. فما من شيء موجود في الخارج إلا وله وجود آخر بصورة أليق في عالم الذات الإلهية، فهي بالتالي لا تخلو من أرض ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا عرش ولا فرش، فكل شيء يخرج على شاكلته، إذ ما من شيء في العالم إلا وله في الله أصله وصورته التي تشاكلة، بدونها لا يظهر أي شيء إطلاقاً، بإعتبار أن حقيقة المعلول تنبعث من ذات العلة، للسخية بينهما، الأمر الذي يعني أن كل ما في الكون هو ظل لما في العالم العقلي، وكل صورة معقولة هي على مثال ما في الحضرة الإلهية، كما أن كل

شيء يخلقه الله فله نظير في الآخرة، وله نظير أيضاً في عالم الأسماء والصفات. وجميع هذه الكثرة تكون موجودة بوجود واحد بسيط مجمل، وهو معنى وجود الكثرة في الوحدة..

كما ومائل بين الإنسان والذات الإلهية اعتماداً على أثولوجيا افلوطين، فاعتقد بوجود عوالم متعددة ومتساختة للإنسان، فمنها ما هو إنسان طبيعي وهو مثال وصنم للإنسان النفساني الأشرف منه، وهذا الأخير يعدّ مثلاً وصنماً للإنسان العقلي المشرق بنوره على من دونه. وهناك فوارق بين هذه الأنواع من الإنسان، فالإنسان الطبيعي له أعضاء محسوسة متباينة في الوضع، فليس موضع العين موضع السمع، ولا موضع اليد موضع الرجل، ولا شيء من الأعضاء قط في موضع العضو الآخر. أما الإنسان النفساني فله أعضاء متميزة لا يدرك شيء منها بالحس الظاهر، بل يدرك بعين الخيال والحس الباطن المشترك، فهو بعينه يبصر ويسمع ويشم ويذوق ويلمس بتلك الأعضاء من غير تخالف في الجهات والأوضاع، بل لا وضع لها ولا جهة، ولا يقع نحوها إشارة حسية لكونها ليست من هذا العالم وجهاته، كالإنسان الذي يرى في النوم، والنوم يعدّ جزءاً من أجزاء الآخرة وشعبة منها. أما الإنسان العقلي فأعضاؤه روحانية وحواسه عقلية، له بصر عقلي وسمع عقلي، وكذا ذوق وشم ولمس كلها عقلية. وكذا فله يد ووجه وجنب كلها عقلية أيضاً. وكل تلك الأعضاء والحواس العقلية موجودة بوجود واحد عقلي. وهذا هو الإنسان المعد مخلوقاً على صورة الرحمن والذي يمثل خليفة الله في العالم العقلي، وهو مثال الحق المنزه عن المثل لا المثال. وهكذا إذا كان الإنسان العقلي هو مثال المبدأ الأول، فإن الإنسان الخيالي مثال مثاله، كما أن الإنسان الطبيعي يكون مثلاً لمثال مثاله.. وهذا التساخي متحقق حتى في علاقات الفعل والإرادة، فعلاقة النفس الناطقة بالحواس هي على شاكلة علاقة الحق بملائكته، فالنفس إذا أرادت شيئاً نهضت الحواس طائعة دون تكلف ولا عصيان، وذلك على سنخ العلاقة الأمرية بين الحق وجنوده..

وهو وإن كان ينكر أحياناً علاقة الشبه مع المبدأ الأول لكل ما سواه من العالم، لكن حقيقة مذهبه تؤكد هذه العلاقة وفقاً لقانون السخية، إلى الحد الذي لا يخفي القول بالمشابهة صراحة، ربما لأول مرة، كما جاء في قوله

«..: إن العلة المفيضية لا بد وأن يكون بينها وبين معلولها ملائمة ومناسبة لا يكون لها مع غيره تلك الملائمة كما بين النار والإحراق والماء والتبريد والشمس والإضاءة.. فلو صدر من واحد حقيقي إثنان فإما بجهة واحدة أو بجهتين، لا سبيل إلى الأول، لأن الملائمة هي المشابهة، والمشابهة ضرب من المماثلة في الصفة، وهي الإتحاد في الحقيقة، إلا أن هذا الإتحاد إذا اعتبر بين الوصفين كان مماثلة، وإذا اعتبر بين الموصوفين كان مشابهة، فمرجع المشابهة إلى الإتحاد في الحقيقة»

وطبقاً لحالة التردد فإن هذا التقدير لصدر المتألهين لم يرض بعض أتباعه ومريديه، كما هو الحال مع السبزواري صاحب (المنظومة) (والمرحوم الطباطبائي صاحب) (الميزان في تفسير القرآن)، فكلاهما قررا بأن «مبدأ المبادئ لا يشبهه شيء»، وقدّر الأخير أن الأولى أن يقال بينهما مناسبة ذاتية وإرتباط خاص مما يقتضي «السخية بينهما بحيث لا يفترقان إلا بالشدة والضعف»

وهذا يعني أن حالة التردد قد وصلت حداً من التضخم لم تستطع إخفاء التناقض حتى في عبارة قصيرة واحدة كتلك التي ذكرها الطباطبائي قبل قليل. فالافتراق بالشدة والضعف بين العلة والمعلول يؤكد المشابهة بينهما لا نفيها. كيف لا؟ وقد حكم المشار إليه سلفاً على مراتب الوجود بهذا التمايز، وأيده بمثال النور التقليدي الذي تتحد فيه الحقيقة بين الشديد والضعيف فلا تزيد المرتبة القوية منه على المرتبة الضعيفة بشيء آخر غير النور، كما لا تفقد المرتبة الضعيفة من حقيقة النور شيئاً، ولا تختلط بالظلمة، فكل مرتبة هي ذات الحقيقة المتمثلة بالنور.

وظهر مثل هذا التناقض في التردد لدى الأهرلي صاحب (الأقطاب القطبية)، فمع أنه يعترف بوجود المشابهة بين العلة والمعلول، إلا أنه ينكر أن يكون للحق تعالي أي نوع من الشبه والمماثلة مع غيره من المعلولات، مستدلاً على ذلك بما ينقض إقراره الأول، بمثال من واقع الطبيعة، وهو أن الحركة ليست من جنس الحرارة مع أنها علة لها، إذ الحرارة من الكيف، والحركة فصل شامل للكيف والأين والوضع وغيرها.

والجديد عند صدر الحكماء هو أنه استطاع أن يزوج بين الطبيعتين العقلية والجسمية للوجود، فهما متحققان معاً في جميع المراتب من أولها إلى آخرها بلا تضاد ولا إثنية. فحول الطبيعة العقلية

أنه كغيره من الفلاسفة اعتبر الصور المادية في الخارج ظلالاً معكوسة عن الصور العقلية، فلكل شيء من الأشياء النوعية والمفاهيم المحدودة، كالإنسان والماء والأرض والسماء، أنحاء وأطوار متفاوتة من الوجود والكمال، قد تكون طبيعية أو نفسانية أو عقلية أو أسمائية أو إلهية. فما نتقله أو نتخيله من الأشياء، كتعقلنا للسماء مثلاً، يجعل في عقلنا سماء عقلية، وفي خيالنا سماء خيالية، وكل واحدة من الصورتين تعتبر حقيقة لا مجازاً، بل هما أولى وأكمل من صورة السماء في الخارج. إذ تتصف السماء في الخارج بأنها مموهة ومغشوشة بغواشي المادة الزائدة على ذاتها فتصبح عرضة للأعدام والظلمات والتغير والتجدد، بعكس ما عليه الصورتان (الخيالية والعقلية). لذا تكون الصور المادية ظلالاً للصور العقلية كما تصوره نظرية افلاطون في المثال.

وعليه لم يكن هناك فرق بين العلم والمعلوم؛ سوى أن المعلوم في مادة، والعلم مجرد عنها. فالمانع للشيء أن يكون معقولاً بالفعل إنما هو المادة ذاتها، والمانع للصورة أن تكون مدركة بذاتها إنما هو نفس تلك الهيولى، فلولاها لكان الشيء عقلاً وعاقلاً ومعقولاً، وهو إتحاد العلم والعالم والمعلوم، فالعلم نفس المعلوم الذي هو عين العالم. فكل صورة إدراكية، كان تكون عقلية، فوجودها في نفسها ومعقوليتها ووجودها لعاقلها شيء واحد بلا تغاير، فلا تباين للصورة في وجودها عن وجود عاقلها حتى يكون لكل منهما وجود. فإذا كانت الصورة معقولة فهي عاقلة أيضاً، ولا يتصور حصول المعقولة بدون العاقلة، وإذا كانت مجردة عما عداها فستكون معقولة لذاتها ولا تحتاج إلى تقشير؛ ما دامت خالية من غشاوة العوارض المادية. هكذا يكون كل عاقل جميع معقولاته، وكلما ازدادت هذه المعقولات تصبح أشد عقلية وأكمل ذاتاً وأقوى وجوداً وأكثر آثاراً، وبذا تتفاوت درجات العقول المفارقة بعضها فوق بعض حتى ينتهي الأمر إلى المصدر الأول المتمثل بواجب الوجود. بل الأمر لا يقتصر على إتحاد العاقل بالمعقول، إنما

يصدق كذلك على سائر الإدراكات الأخرى، الوهمية والخيالية والحسية. فالجوهر الحساس يتحد مع الصورة المحسوسة بالذات، وكذا الجوهر الخيالي والوهمي، حيث يتحدان مع الصورة الخيالية والوهمية أيضاً.¹⁵

لكن إذا استثنينا عالم الغيب الذي لا نعلم نوع ما يحمله من إدراك، ووجهنا نظرنا إلى عالم الشهادة، فسرى أنه لا يقتضي من وجود الصورة في العقل إتحداهما بالضرورة وكون أحدهما عين الآخر. صحيح أن وجود الصورة بدون العقل غير ممكن، وكذا وجود العقل من دون صورة مستحيل، لكن يجوز كون أحدهما يتوقف على وجود الآخر بلا دور ولا أسبقية بالذات والزمان، وحاجة أحدهما للآخر لا كإحتياج المعلول للعلة، ولا كونهما معلولين لعلة أخرى، بل بينهما علاقة لزومية من وجه، كالعلاقة المفترضة بين النفس والبدن، ومثلها بين الصورة والمادة، من حيث إحتياج أحدهما إلى الآخر وجوداً بلا دور، وكما ذكر صدر المتألهين أن بين البدن والنفس حاجة لدى كل منهما للآخر على وجه غير دائر ولا مستحيل، فالبدن محتاج في تحققه إلى النفس؛ لا بخصوصها بل إلى مطلقها، والنفس مفتقرة إلى البدن؛ لا بحقيقتها المطلقة العقلية وإنما بوجود تعينها الشخصي وحدوث هويتها النفسية، وبالتالي فإن بينهما علاقة لزومية لا كمعية المتضايفين، ولا كمعية معلولي علة واحدة، بل كمعية شيئين متلازمين بوجه ما؛ كالتلازم بين المادة والصورة، فالبدن علة مادية للنفس بما لها وجود نفساني.¹⁶

هكذا يكون الوجود عند صدر المتألهين وغيره من الفلاسفة عبارة عن إدراك وعقل. فهو يبدأ بالعقل وينتهي به عند الصور الطبيعية المُعدّة عقلاً مغشى بالمادة، إذ لولاها لكانت تلك الصور تعقل ذاتها وتحشر في زمرة العقول كسائر الإدراكات الأخرى. فللوجود مراتب متفاوتة الكمال من الإدراك. فهناك الإدراك الإلهي وبعده الإدراك العقلي ثم الإدراك الخيالي فالحسي؛ وهو الذي عدت قوته أقل كمالاً وشرفاً من قوة الخيال، فالأخيرة من عالم الغيب والآخرة، وتلك من عالم الدنيا والشهادة¹⁷، رغم أنه يعترف بأن مرتبة التمثل الخيالي ضعيفة الحضور قياساً بالتمثل الحسي الأقوى منه¹⁸. وهو ما يحتاج إلى تبرير. وأخيراً فهناك الإدراك الخاص بالوجود الجسمي بإعتباره يحمل الصور الإدراكية المغطاة بالمادة.

لكن مع إقرار صدر المتألهين لهذه الطبيعة من الوحدة العقلية للوجود، فإنه لا يرى ضيراً في اعتبار نفس هذه الطبيعة تمثل وحدة وجود جسمية يدخل ضمنها مبدأ الوجود الحق؛ طبقاً لقانون الشبه والسخية. وبذلك ينفرد دون سواه من الفلاسفة المسلمين في إضفاء الطابع الجسمي - صراحة - على الوجود كله بما فيه المبدأ الأول.

ويذكر أن هناك مصدراً أُعتبر سبباً في تطور فكرة الجسمية إلى وحدة الوجود. ويعود هذا المصدر إلى نظرية الجسم الرواقي. فقد اعتبر الرواقيون أن العالم هو جسم واحد، وحدوا الجوهر الإلهي بأنه روح عقلي ناري ليس له صورة ثابتة، حيث يمكنه التشكل بأي شكل يريد ويتشبه بالكل.¹⁹

وواقع الأمر هو أن قانون الشبه والسخية يتضمن في حد ذاته الإقرار بوحدة الوجود الجسمية دون

حاجة للإستناد إلى أي مصدر خاص من مصادر تاريخ الفكر الفلسفي. فهذا القانون يستبطن هذا المعنى ويفضي إليه، فتكون الوجودات مراتب من الأجسام تختلف في ما بينها بحسب الشدة والضعف والكمال والنقص، فما دام هناك جسم في العالم السفلي نشاهده، فلا بد أن يكون على غراره وسنخه ما هو أرفع وأكمل منه في سائر المراتب العليا؛ بما فيها مرتبة الذات الإلهية. وبالتالي فما من جسم نتخيله ونتحسس به في هذه الدنيا إلا وله نصيب أعظم وأجل في المراتب العليا للوجود.

ومع أن الفلاسفة قد كتموا التصريح بوحدة الوجود الجسمية، لكن تحليل مقالاتهم يستبطن بالضرورة هذا الاعتقاد طبقاً لقانون الشبه والسخية، الأمر الذي كشف عنه صدر المتألهين، وهو بصدد تعرضه لحديث عن الإمام الصادق ينكر فيه أن يكون الله تعالى جسماً، كردّ على ما نقل من أن هشام بن الحكم كان يقول بأن الله جسم صمدي نوري. فقد استدرك الملا صدرا الشيرازي حقيقة ما يريده هشام من معنى، فاعتبره قاصداً إلى القول بأن الله جسم لا كالأجسام، بإعتباره صورة مجردة إلى أقصى حدود التجريد. وقد اقتضاه الأمر إلى أن يفصل كيفية هذا الجسم وعلاقته بسائر أنواع الأجسام الأخرى، نازعاً على ذلك نزعة افلوطينية واضحة.

فبإعتقاده أنه لما كانت ماهية الجسم هي الجوهر القابل للأبعاد، لذا فلهذه الماهية أنحاء من الوجود بعضها أخس وأدنى، وبعضها الآخر أشرف وأعلى. فمن الجسم ما هو أرض فقط، أو هواء أو نار، ومنه ما فيه هذه العناصر الأربعة موجودة بوجود واحد جمعي؛ لكنه جماد فقط من غير نمو ولا حس ولا حياة ولا نطق، كما أن منه ما هو جماد بعينه؛ لكنه متغذ ونام ومولد، فجسميته أكمل من جسمية الجمادات والمعادن، ومنه ما يزيد على ذلك بالحس والحياة الحسية، ومنه ما هو أكثر من ذلك بأنه ناطق ومدرك للمعقولات، وفيه ماهيات الأجسام الأنفة الذكر، حيث تكون موجودة بوجود واحد جمعي لا تضاد بينها؛ بإعتبارها موجودة على وجه ألطف وأشرف، وهو وجود الإنسان. ثم أن الإنسان له عوالم متعددة كما جاء في (أثولوجيا)، أخسّه الإنسان الطبيعي ثم الإنسان النفساني ثم العقلي. وهذا الأخير هو مثال الحق، لأنه أرفع أنواع الإنسان بعد الحق. وبالتالي يكون التطابق والتسانخ بين مراتب الجسم متحققاً من أدناها إلى أعلاها رتبة، كما في مرتبة الإنسان الإلهي أو مبدأ الوجود الأول. فالذات الإلهية هي الكل في أرقى الصور وأتمها، فهي في حد ذاتها علم وصورة للكل، لإتحاد العالم بالمعلوم، وهذه الصورة تتطابق مشاكلة مع العالم الجسمي. وبالتالي تصدق عليها المقولات العشر من الجوهر والعرض. فهي من حيث الجوهر والجسمية تكون ذات الحق، ومن حيث الكم المتصل القار تكون شدة وجوده، ومن حيث الكم المتصل غير القار (الزمان) تكون سرمديته، ومن حيث الكم العددي فهي عدد أسمائه، ومن حيث الكيف كونه سميعاً بصيراً، ومن حيث الأين كونه مستوياً على العرش، ومن حيث المتى كان الله في الأزل، ومن حيث الوضع وضعه للشرائع وأنه باسط اليدين بالرحمة، ومن حيث الإضافة أنه الخالق، ومن حيث الجدة أنه مالك الملك، ومن حيث أن يفعل

فانه ((كل يوم هو في شأن .. سنفرغ لكم أيها الثقلان)) ، ومن حيث أنه يفعل فهو الذي يقبل التوبة من عباده ويأخذ الصدقات ويشمع الدعاء. وبذلك يكون الحق عند صدر المتألهين صورة العلم على وجه أعلى وأشرف مما هو في كون أو وهم أو حس أو عقل. فالعالم بجسميته يكون مظهر الحق، فما أظهر الحق إلا نفسه، وليس بالإمكان أبدع من هذا العالم الجسمي لكونه مظهراً للحق وإنعكاساً لصورة ذاته. وهذا ما قد سمح لصدر الحكماء أن يصرح بصحة كون الحق جسماً لا

ومع أن صدر المتألهين كان صريحاً وواضحاً تماماً في مقالته حول وحدة الوجود، إلا أنه مع ذلك جسد لحظة هي أبلغ لحظات صور التردد التي شهدتها علاقة الوحدة والشبه. فقد سبق ظهور هذه الحالة من التردد لدى بعض الفلاسفة والعرفاء، كما لدى الغزالي، ثم تضاعفت حالة التردد لدى بعض المواقف التي تنافست على توجيه نظرية ابن عربي في وحدة الوجود، حتى وصلت عند صدر المتألهين إلى القمة. إذ مع ما شهدنا من أن هذا الفيلسوف أراد أن يدفع التهمة عن الشيخ الأعرابي في القول بوحدة الوجود العضوية للموجود الواحد المتنزل، إلا أنه هو الآخر مع بعض تلامذته لم يسلم من هذا الإتهام.

وواقع الأمر أن لصدر المتألهين نصوصاً كثيرة تبدي تردداً واضحاً بين القول بوحدة الوجود العضوية، والقول بوحدة الوجود النوعية كما لدى ابن رشد وطريقة الإشراق الفلسفية. فقد ذكر النراقي جملة من عبارات صدر المتألهين متهماً إياه بأنه قائل بمقالة الصوفية في وحدة الوجود العضوية، من حيث تنزل مبدأ الوجود الأول بذاته مع إعتبارية وجود الغير مطلقاً. إذ استظهر من كلماته أنه يعتبر الوجودات الإمكانية تطورات وشؤون للوجود الواجبي الأول، وهي إعتبارات وحيثيات للنور القيومي. فاتهمه على ذلك بمقالة وحدة الوجود والموجود الذي له تنزلات إعتبارية ملحوظة بلحاظ العقل من غير أن يكون لها حقيقة وحيث في الواقع، فليس في العين وجود غيره أبداً.

فصحيح أن صدر الحكماء أكد بأن الممكنات هي محض الفقر والتعلق والظل للوجود الواجبي، إلا أنه في الوقت نفسه اعتبرها تمثل حيثية وطوراً لتلك الحقيقة الواجبة، كما جاء في وصفها بأنه « لا حقائق لها إلا كونها توابع لحقيقة واحدة، فالحقيقة واحدة وليس غيرها إلا شؤونها وفنونها وحيثياتها وأطوارها... »

وعلى غرار هذا المعنى من عملية التنزل الذاتي للوجود الواجبي بدأ صدر المتألهين - وفقاً لقانون الشبه - بداية فلسفية ليخلص فيما بعد إلى نهاية صوفية، فهو قد اعتبر الممكنات والماهيات مرثي لحكاية وجود الواجب الحق ومجالى لحقيقته، رغم أن المحسوسات لكثرة قشورها وتراكم النقص والإمكان فيها لا تتمكن من حكاية الحق الأول إلا في غاية البعد كما جاء في (أثولوجيا). (لكن سرعان ما انقلب هذا المعنى الفلسفي لدى الشيرازي إلى معنى صوفي واضح المعالم، إذ قال بعد ذلك: « إن للحق تجلياً واحداً على الأشياء، وظهوراً واحداً على الممكنات، وهذا الظهور على الأشياء هو بعينه ظهوره الثانوي على نفسه في مرتبة الأفعال، فإنه سبحانه لغاية تمامية وفرط كماله فاض على ذاته من ذاته، وفاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته، وهذا الظهور الثانوي لذاته على نفسه، لا يمكن أن يكون مثل ظهوره الأول، لإستحالة المثليين، وامتناع كون التابع في مرتبة المتبوع في الكمال الوجودي، والشعاع نحو المضيء في النورية، فلا محالة نشأت من هذا الظهور الثانوي - الذي هو نزول الوجود الواجبي بعبارة، والإضافة

بعبارة أخرى، والنفس الرحمانية في اصطلاح قوم، والعلية والتأثير في لسان قوم آخر، والمعجبة الأفعالية عند أهل الذوق، والتجلي على الغير عند البعض - الكثرة والتعدد حسب تكثر الأسماء والصفات في نحو العلم البسيط المقدس، فظهرت الذات الأحادية والحقيقة الواجبية في كل واحد من مرآتي الماهيات بحسبه، لا أن بحسب ذاتها ظهورات متنوعة وتجليات متعددة، كما توهمه بعض، وإلا يلزم انثلام الوحدة الحققة تعالى»^{١٠٠}

وتأييداً للمسعى الصوفي صرح في محل آخر فاعتبر أنه كلما اشتدت معرفة العارف بالجلء والظهور، فإن الشوق يزداد حدة وقوة، وبالتالي تزداد حركة العارف وسعيه، ومن ثم تكمل المعرفة كشفاً ووضوحاً، حتى يصل الأمر إلى أن لا يبقى في البين عارف ومعرفة غير المعروف، ومشتاق وشوق سوى المشتاق إليه، وسالك وسلوك سوى المسلك إليه. فيصبح الأول عين الآخر، والباطن عين الظاهر، وينحصر الوجود في الموجود والمعبود، إذ لا كثرة ولا إثنية في الواجب الحق^{١٠١}.

كما نصّ على أن الوجود المطلق هو نفس حقيقة واجب الوجود، إذ رأى أن «أظهر الأشياء هو طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق، وهو نفس حقيقة الواجب تعالى.. وهذا ما جعل أحد أتباعه من المعلقين المعاصرين يشعر بأن ظاهر كلامه يفيد المعنى الصوفي، فأخذ يوجه هذا الكلام ليبعد عنه الشبهة الصوفية، فقال: «والحق أن الباري بحسب الفعل والظهور عين كل شيء، عن علي (ع) (ظاهر في غيب، وغيب في ظهور»^{١٠٢}

ومما له دلالة أقوى على المعنى الصوفي لوحدة الوجود إعتباره «كون الموجود والوجود منحصرًا في حقيقة واحدة شخصية، لا شريك له في الموجودية الحقيقية ولا ثاني له في العين، وليس في دار الوجود غيره ديار، وكلما يترآى في عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته، وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء بقوله: فالمقول عليه سوى الله أو غيره أو المسمى بالعالم هو بالنسبة إليه تعالى كالظل للشخص، فهو ظل الله، فهو عين نسبة الوجود إلى العالم، فمحل ظهور هذا الظل الإلهي المسمى بالعالم إنما هو أعيان الممكنات عليها امتد هذا الظل، فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات، ولكن بنور ذاته وقع الإدراك لأن أعيان الممكنات ليست نيرة لأنها معدومة وإن اتصفت بالثبوت بالعرض لا بالذات، إذ الوجود نور وما سواه مظلم الذات، فما يعلم من العالم إلا قدر ما يعلم من الظل، ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه ذلك الظل، فمن حيث هو ظل له يعلم، ومن حيث ما يجهل ما في ذات ذلك الظل من صورة شخص من امتد عنه يجهل من الحق» (الم تر إلى ربك كيف مدّ الظل ولو شاء لجعله ساكنًا) (١٠٣)، أي يكون بحيث لا يسأ منه فيض وجوده وظل وجوده، ثم جعلنا الشمس عليه دليلًا، وهو ذاته باعتبار كونه نورًا لنفسه في نفسه، ويشهد به العقل والحس للظلال الممدودة الوجودية، فإن الظلال لا يكون لها عين مع عدم النور)) ثم قبضناه إلينا قبضاً يسيراً (١٠٤) ، وإنما قبضه إليه لأنه ظل، فمنه ظهر إليه يرجع الأمر كله، فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات، فمن حيث هوية الحق هو وجوده، ومن حيث اختلاف المعاني والأحوال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكري والفترة الحسية فهو أعيان الممكنات الباطلة الذات، فكما لا يزول عنه باختلاف الصور والمعاني اسم الظل كذلك لا يزول عنه اسم العالم وما سوى الحق، وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم منهم ما له وجود حقيقي، فهذا حكاية ما ذهب إليه العرفاء والأولياء المحققون^{١٠٥}.

ومع أن هذا النص صريح بجعل الأشياء عين الحق بسريان الذات على الممكنات، إلا أن خضوع فيلسوفنا لمنطق التردد جعله بعد صفحات من مقالته هذه يعود ليوجه مقالة الصوفية توجيهًا

فلسفياً، وكأنه بذلك ينقض ما قد بناه من قبل، فهو يوجه قول الصوفية بأنهم إذا اطلقوا الوجود المطلق على الحق تعالى، فإن مرادهم بذلك هو الحقيقة بشرط لا شيء - أي الذات الإلهية وهي في مرتبتها الخاصة - لا الوجود المنبسط «وإلا لزمهم المفسد الشنيعة». وعليه اعتبر مراتب الوجود ثلاث: مرتبة الهوية الغيبية الخاصة به تعالى، ومرتبة الوجود المقيد المتعلق بغيره كالعقل والنفس والجسم، ومرتبة الوجود المنبسط المطلق، وهو الوجود الذي بعد الهوية الغيبية والمتمثل بفعله تعالى، وهو غير منحصر في حد معين من القدم والحدوث والتقدم والتأخر.

وليس النراقي وحده من إتهم صدر المتألهين بمقالة الصوفية، فقد إتهمه كذلك الشيخ الإحسائي الذي أيد طعنه بمقالة نص عليها صهره وتلميذه الفيض محسن الكاشاني (المتوفى سنة 1091هـ)

، إذ جاء في قوله: «كما أن وجودنا بعينه هو وجوده سبحانه، إلا أنه بالنسبة إلينا محدث وبالنسبة إليه قديم، كذلك صفاتنا من الحياة والقدرة وغير ذلك، فإنها بعينها صفاته إلا أنها بالنسبة إلينا محدث وبالنسبة إليه قديم، لأنه بالنسبة إلينا صفة لنا ملحقة بنا والحدوث اللازم لنا لازم لوصفنا، وبالنسبة إليه قديم لأن صفاته لازمة لذاته القديمة. وإن شئت أن تتعقل ذلك فانظر إلى حياتك وتقييدها بك فإنك لا تجد إلا روحاً تختص بك وذلك هو المحدث ومتى رفعت النظر من اختصاصها بك وذقت من حيث الشهود أن كل حي في حياته كما أنت فيها وشهدت سريان تلك الحياة في جميع الموجودات علمت أنها بعينها هو الحياة التي قامت بالحي الذي قام به العالم وهو الحياة الإلهية، وكذلك سائر الصفات، إلا أن الخلائق متفاوتون فيها بحسب تفاوت قابلياتها، كما نبهنا عليه غير مرة. وهذا أحد معاني قول أمير المؤمنين عليه السلام حيث قال: كل شيء خاضع له، وكل شيء قائم به، غني كل فقير، وعز كل ذليل، وقوة كل ضعيف، ومفزع كل ملهوف» (وقد شنع الشيخ الإحسائي على الفيض الكاشاني عند شرحه لرسالة) عرشه (لصدر المتألهين، وقال متهكماً: قل أنا الله ولا تخف فإنك بالتصريح تستريح وتريح).

وهناك من وجه كلام الكاشاني إلى ما يخرج عن مقالة الصوفية، فاعتبر مراده من الوجود المضاف إلى الله تعالى هو الوجود المنبسط الذي يتمثل بأمر الله وفعله، وفي هذه الحالة يصبح من المعلوم أنه لا يتقيد بقدوم وحدوث، حيث يكون في العوالم قديماً، وفي السوافل حادثاً. كما اعتبر مراده من صفات الله تعالى هي تلك الخاصة بالصفات الفعلية لا الذاتية، وهي التي تمثل عين الفعل فتكون بالنسبة لله تعالى قديمة بقدومه، وبالنسبة إلينا حادثة بحدوثنا.

وربما يعكس هذا التوجيه مراد النص السابق، فيصبح معنى (وجوده سبحانه) (في قوله): إن وجودنا وجوده سبحانه «هو فعله المتمثل بالوجود المنبسط، لولا أن ما جاء عنه من نصوص أخرى - في الكتاب نفسه - تدل صراحة على التعبير عن مقالة الصوفية، كقوله: فهو الوجود المطلق، وهو الذي يطلق - عليه - الله سبحانه.. ويسمى الوجود من حيث هو هو، وهو غير مقيد بالإطلاق والتقييد، ولا هو كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص ولا واحد بالوحدة الزائدة على ذاته ولا كثير، ولا جوهر ولا عرض ولا غير ذلك من المفهومات الذهنية والخارجية، بل يلزمه هذه

الأشياء بحسب مراتبه ومقاماته المنه عليها بقوله عز وجل ((رفع الدرجات ذو العرش)) (فيصير مطلقاً ومقيداً ونعاماً وخاضعاً وكلياً وجزئياً وواحداً وكثيراً من غير حصول تغير في ذاته وحقيقته.. ولا يصح أن يحكم عليه بحكم أو يعرف أو يضاف إليه نسبة ما، من وحدة أو جوب وجود أو مبدئية إيجاد أو صدور أثر أو تعلق علم منه، بنفسه أو بغيره، إذ كل ذلك مقتضى التعيين والتقييد، ولا طريق إلى العلم به بوجه»

وقوله أيضاً وهو يصف الله تعالى: «هو عين الأشياء فهو محدود بحدود كل ذي حد، إذ هو الساري فيها كلها، بل هو الكون كله، فهو تشبيه وهو بعينه تنزيه، إذ هو نفي لما سواه، وأيضاً إذا أحاط بالكل ولم ينحصر في واحد منهما ولا في الكل لم يكن محدوداً، فسبحان من تنزه عن التشبيه بالتنزيه، وعن التنزيه بالتشبيه».

هكذا إن ظاهرة التردد في علاقة الوحدة والشبه لم تعد منطوية بمشكلة الكثرة الصورية في الذات الإلهية فقط، ولا بالمشابهة بين هذه الذات وما دونها من الموجودات، بل أسفرت عن مشكلة أخرى أضخم مما سبقها، حيث الوقوع في وحدة الوجود العضوية.

وإذا كان صدر المتألهين قد بلغ غاية التردد حول المشكلة الأخيرة؛ فسرى فيما بعد أن له محاولة صاغ فيها ترده بطريقة توفيقية تصب في المعنى الصوفي من وحدة الوجود.

والواقع أن المحاولات التوفيقية التي أقامها هذا الفيلسوف على قانون (الشبه والوحدة) عديدة. أهمها محاولته الجمع بين نظريتي الفلاسفة والعرفاء في حل مشكلة العلاقة بين الكثرة والوحدة لنظرية الصدور أو الفيض، متخذاً بذلك صورة معمقة للطريقة التي سبق أن أدلى بها ابن رشد خلال معارضته لطريقة «الإعتبرات» التي أسسها الفارابي ومضى عليها سائر الفلاسفة التابعون. فابن رشد يرى أن صدور الواحد عن الواحد صحيح من وجه، كما وأن صدور الكثرة عن الواحد هو أيضاً صحيح. لذا صرح بأن الوجدانية التي صارت بها الكثرة واحداً هي معنى بسيط صدرت عن واحد مفرد بسيط، فكل كثرة إنما يكون منها واحد، والوجدانية تقتضي أن ترجع الكثرة إلى الواحد، وهو ما يفسر كيف يصدر العالم الواحد بما يضم من كثرة عن الواحد البسيط. وهذا الموقف يتفق مع طريقة صدر المتألهين الذي عمل على التوفيق بين الفلاسفة والصوفية. فهو أيضاً نقد طريقة «الإعتبرات» الفارابية واعتبرها ليست سليمة، معولاً على الجمع بين جوهر ما يقوله كل من الفلاسفة والصوفية. فطريقة الفلاسفة تنص بأن الصادر عن مبدأ الوجود الأول لا بد أن يكون واحداً هو العقل الأول. أما طريقة الصوفية فهي تجوز أن يكون الصادر متكثرًا لتكثر إعتبرات نسب الذات الإلهية. وهم تارة يطلقون على الصادر الأول بأنه نسبة عقلية سابقة على سائر الإعتبرات، وأخرى يطلقون عليه بأنه الوجود العام المفاض على الممكنات، إذ يكون مشتركاً بين سائر الموجودات والعقل الأول، ومع ذلك فهم يطلقون على هذا الصادر تسميات كثيرة؛ منها العقل الأول والقلم الأعلى والروح الكلي والعدل والعرش والحق المخلوق به والحقيقة المحمدية وروح الأرواح والإمام المبين، كما ويسمى كل شيء وغير ذلك من الأسماء.

على أن هناك من وجه هذين القولين للصوفية فجعلهما غير متعارضين، معتبراً الصادر الأول في الشهود العلمي هو تلك النسبة، وفي الوجود العيني هو الوجود العام. لكن صدر المتألهين سعى لإيجاد جسر مشترك عام يوحد فيه بين نظريتي الفلاسفة والصوفية، فهو بحسب إعتبرين جمع بين صدور الكثرة المجملة من جهة، وبين صدور الترتيب المستند إلى قاعدة الفيض الفلسفية من

جهة أخرى، معتبراً العالم قد صدر صدوراً واحداً بجعل بسيط، لكنه في الوقت نفسه يتضمن سلسلة الترتب من العقل الأول إلى آخر المراتب الوجودية. فلو نظرت إلى مجموع العالم بما هو حقيقة واحدة حكمت بأنه صدر عن الواحد صدوراً واحداً وجعلاً بسيطاً. أما لو نظرت إلى معانيه المفصلة فستحکم بأن الصادر الأول هو العقل الأول لأنه أشرف أجزاء ذلك العالم وأتم مقوماته بإعتباره يمثل كل الأشياء. وهكذا الأشرف فالأشرف، إذ العقل الأول هو عين العالم ككل، والإختلاف بينهما هو من حيث الإجمال والتفصيل، مما يعني أن صدور العالم وإبداعه يصبح بكلية دفعة واحدة بإعتباره ذا وحدة حقيقية جامعة لكل ما فيه؛ بما في ذلك التجددات والحركات التي عدّها صدر الحكماء مطوية في جناب هذه الوحدة من العالم.

كما أنه في العلم الإلهي وإستناداً إلى السخية جمع ووفق بين الطريقة الصورية للفلاسفة كما عند ابن رشد وبين الطريقة اليهودية للإشراقين كما عند السهروردي. فهو قد اعتقد بأن هناك علمين، أحدهما متبوع ومقدم على إيجاد المعلوم، وهو العلم الصوري الكائن في مرتبة الذات والمتصف بالإجمال. أما الآخر فهو العلم اليهودي المتأخر عن الذات. فبحسب مذهبه أن مبدأ الوجود الأول يعلم جميع الأشياء على وجه الوحدة بما يعلم به ذاته لا بأمر آخر. إذ تكون ذاته في هذه المرتبة مجلاة يرى بها وفيها صور جميع الممكنات المسماة بالأعيان الثابتة، من غير حلول ولا إتحاد. ففي هذه المرتبة يعقلها في حد ذاته لا في العقل الأول ولا في غيره، خلافاً لطريقة الفارابيين وغيرهما من المشائين. ومع هذا فإن ذلك لا يחדش بوحدته، إذ العلم بهذه الصور هو عين علمه لذاته من دون إختلاف، بل أنه عين الذات، كما أن الصور هي عين الذات أيضاً بحسب الحقيقة والوجود وإن كانت غيره من حيث التعيين والتقييد، لذا فعقله لذاته هو عقل جميع ما سواه، فيثبت أن علمه بالأشياء هو في مرتبة ذاته قبل وجود الأشياء، إذ تكون المعلومات على كثرتها وتفصيلها موجودة بوجود واحد بسيط مجمل، وهو معنى وجود الكثرة في الوحدة فهو علم كماله تفصيلي بوجهه، وإجمالي بوجه آخر.

فأعلى مراتب المشاهدات هي مشاهدة الأعيان الثابتة في الحضرة العلمية الإلهية، وبعد ذلك مشاهدتها في العقل الأول وغيره من العقول، ثم مشاهدتها في اللوح المحفوظ وباقي النفوس المجردة، ثم في كتاب المحو والإثبات، ثم في باقي الأرواح العالية والكتب الإلهية من العرش والكرسي والسموات والعناصر والمركبات، حيث لكل من هذه المراتب كتاب إلهي مشتمل على ما تحته من الأعيان والحقائق.

ولا شك أن هذا العلم يتسق مع السخية بين المبدأ الأول والأشياء. أما القول بالعلم اليهودي فإنه يقتضي بدوره إفتراض السخية بين وجود المبدأ وحضوره من جهة، وبين وجود الأشياء وحضورها من جهة ثانية. فمبرر الإعتقاد بالشهود الحضورى لوجود الأشياء يستند إلى قاعدة العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول. فحال تعقل الباري تعالى لذاته المتمثلة بكل الأشياء، يستلزم عنه تعقل معلولها القريب، وبتعقله يتعقل معلول معلولها، وهكذا على التسلسل. ويعتبر هذا التعقل عين الوجود والحضور والانكشاف أمامه تعالى، ويتصف بأنه إجمالي من وجه وتفصيلي من وجه آخر، فوجود العقول المجردة تعتبر علوماً تفصيلية له بذواتها، لكنها علوم إجمالية له

بمعلولاتها، وكذا الحال في مرتبة النفوس بعد العقول، حتى يصل الأمر إلى مرتبة العلم التفصيلي البحت كما في الطبايع المادية والجسمانية ذات الصور المنقوشة على لوح الهيولى. وبهذا فإن مبدأ الوجود الأول يكون قد عقل الموجودات بعين واحدة قبل الإيجاد أولاً وبعد الإيجاد ثانياً. ففي الأزل يراها واحدة بشكل صوري، وبعدها يراها متكررة بوجودها لا صورها.

هكذا أمعن صدر المتألهين في تمديد حكم السخية، فهي تنطبق ليس فقط على علاقة الشبه بين الذات الإلهية وذوات الأشياء كما دلت عليه نظريته في العلم الإلهي الصوري، بل تنطبق أيضاً على علاقة الوجود والحضور للأشياء أمام ذات الحق، أزلاً وأبداً، كما دلت عليه نظريته في العلم الإلهي الشهودي. وهي طريقة تضع حداً للنزاع بين النظريتين المشائية والإشراقية. وقد نسبها فيلسوفنا بدوره إلى الصوفية واعتبرها موافقة للقوانين الحكيمة.

¹ رسالة الدعاء والقلبية، ضمن رسائل الفارابي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن، الهند، الطبعة الأولى، 1345هـ-1926م، ص 4. ورسالة التعليقات، ضمن رسائل الفارابي، ص 8.

² كتاب الفصوص، ضمن رسائل الفارابي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن في الهند، الطبعة الأولى، 1345هـ-1926م، ص 5.

³ كتاب السياسة المدنية، تحقيق فوزي نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964م، ص 34.

⁴ كتاب الفصوص، ضمن رسائل الفارابي، ص 21.

⁵ صدر المتألهين: إيقاظ النائمين، مقدمة وتصحيح محسن مؤيدي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، 1982م، ص 31.

⁶ صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، مقدمة وتصحيح الاشتياني، انجمن حكمت وفلسفه ايران، 1976م، ص 105-112.

⁷لاحظ مثلاً: ملا نعيم طالقاني: أصل الأصول، طبعة طهران، ص 82..84

⁸كما لدى ابن رشد و صدر المتألهين الشيرازي (انظر: الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية).

⁹ لاحظ كلاً من: الفارابي: رسالة الدعاوي القلبية، ص 4. وابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف في مصر، 1958م، القسم الثالث، ص 192. والمبدأ والمعاد لابن سينا، مؤسسة مطالعات إسلامي، دانشگاه مك كيل، طهران، ص 79. والغزالي: مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1961م، ص 290-291. ورسالة معراج السالكين، ص 39. و صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ص 190-192. وشهاب الدين السهروردي: المشارع والمطارحات، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية من مصنفات السهروردي، تصحيح هنري كربين، مطبعة المعارف باستانبول، 1945م، ج 1، ص 450.

¹⁰الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتحقيق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1959م، ص 44..45

¹¹انظر حول ذلك كتابنا: نقد العقل العربي في الميزان، دار أفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، الفصل الخامس. كذلك دراستنا: الجابري والقطيعة المزعومة بين الفكر المغربي والمشرقي، مجلة الفكر العربي، العدد (76)، 1994م.

¹²تصدير عبد الرحمن بدوي لكتاب افلوطين عند العرب. وأرسطو عند العرب، ص 7. كما لاحظ مقدمتي البير نصري نادر لكتابي: الجمع بين رأيي الحكيمين، ص 62، وآراء أهل المدينة الفاضلة، ص 7.

¹³لاحظ إشارة عبد الرحمن بدوي إلى ذلك في كتابه: أرسطو عند العرب، حاشية ص 121.

¹⁴لاحظ كتاب عرشية لصدر المتألهين، ص 240..241

¹⁵عبد الرحمن بدوي: الافلاطونية المحدثة عند العرب، مكتبة النهضة المصرية، 1955م، ج 1، ص 19.

¹⁶ نحن والتراث، ص 63- 64. كذلك: عبدالسلام بن عبد العالي: الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة ببيروت، الطبعة الثالثة 1986م، ص 97-98.

¹⁷ عن: الفلسفة السياسية عند الفارابي، ص 97-98.

¹⁸ الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين، تقديم وتعليق البيرنصري نادر، الطبعة الثانية، دار المشرق- المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1986م، ص 101.

¹⁹ تهافت التهافت، ص 162.

²⁰ الجمع بين رأيي الحكيمين، ص 100-101 و105-106.

²¹ الفارابي: السياسة المدنية، ص 84- 86. وكتاب الملة، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960م، ص 65-66.

²² المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص 60-61.

²³ ابن سينا: النجاة، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، الطبعة الثانية، 1357هـ-1938م، ص 698-700. ومثله في: إلهيات الشفاء، تحقيق الأب قنواطي وسعيدز ايدمع مراجعة وتقديم إبراهيم مدكور، ص 435-436.

²⁴ رسالة ماهية الصلاة، ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، مكتبة المثنى ببغداد، طبعت بالافست على طبعة بريل في ليدن، ص 30-31.

²⁵ ابن سينا: التعليقات، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، ص 120 و152- 154. وصدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ص 98. وملا نظر علي كيلاني: تحفه، ضمن رسائله الفلسفية، انتشارات أنجمن إسلامي حكمت وفلسفه ايران، ص 219.

²⁶التعليقات، ص48-49 و149

²⁷رسالة العشق، ضمن رسائل ابن سينا، ص22-23

²⁸المصدر السابق، ص23-26. كذلك: الأسفار، ج1، ص419

²⁹ القسم الثاني من الإشارات والتنبيهات، دار المعارف، الطبعة الثانية، ص133-134 و115-116. كذلك عبد الرحمن الجامي: الدرّة الفاخرة، مع انضمام حواشي وشرح عبد الغفور اللاري مع حكمت عمادية، مؤسسة مطالعات إسلامي، دانسگاه مك گيل، شعبة طهران، 1980م، ص14-18. لكن يلاحظ أن رأي ابن سينا المدون في (الإشارات والتنبيهات) لا يتعدى دائرة الطريقة التقليدية بتحويل الصور العلمية من الذات الإلهية إلى العقل الأول لا العكس، كما هو واضح من قوله: «إدراك الأول للأشياء من ذاته في ذاته هو أفضل أنحاء كون الشيء مدرّكاً ومدرّكاً... ولعلك تقول: إن كانت المعقولات لا تتحد بالعقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت، ثم قد سلمت أن واجب الوجود يعقل كل شيء، فليس واحداً حقاً بل هناك كثرة. فنقول: إنما لما كان يعقل ذاته بذاته، ثم يلزم قيموميته عقلاً بذاته لذاته، أن يعقل الكثرة، جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلية في الذات مقومة، وجاءت أيضاً على ترتيب. وكثرة اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة لا تنظم الوحدة. والأول تعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب، ويسبب ذلك كثرة أسماء. لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته) «القسم الثالث من الإشارات والتنبيهات، طبعة دار المعارف الثانية، ص202. كذلك نفس المصدر، القسم الثالث والرابع، طبعة دار المعارف، 1958 م، ص714-715»

³⁰الدرّة الفاخرة، ص18-19

³¹الغزالي: مشكاة الانوار، ضمن القطب الأول من الفصل الثاني.

³²معراج السالكين، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (1)، ص22. كذلك: سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، 1971م، ص108-109

³³ انظر معراج السالكين، ضمن القصور العوالي للغزالي، دار الطباعة المحمدية بالأزهر، الطبعة الثانية، 1390هـ-1970م، ج3، ص103، وما بعدها.

³⁴ الغزالي: رسالة روضة الطالبين، ص57..58

³⁵ الغزالي: مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، 1961م، ص228.

³⁶ معراج السالكين من رسائل القصور العوالي، ج3، ص111. كذلك: كيمياء السعادة، ضمن رسائل الجواهر العوالي للغزالي، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الأولى، 1353هـ-1934م، ص17.

³⁷ مشكاة الأنوار، تحقيق وتقديم أبو العلا عفيفي، نشر الدار القومية في القاهرة، ص70.

³⁸ الغزالي: جواهر القرآن، دار الآفاق الجديدة ببيروت، الطبعة الرابعة، 1979م، ص13. والمقصد الأسنى، مكتبة المعاهد العلمية بالصناديق بمصر، ص147. كذلك: دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمه وعلق عليه محمد عبد الهادي أبوريدة، الطبعة الرابعة، 1377هـ-1957م، ص340.

³⁹ المقصد الأسنى، ص14 وما بعدها.

⁴⁰ مشكاة الأنوار، ص55-56 والأسفار، ج2، ص342. ومحمد مهدي النراقي: قرّة العيون، مقدمة وتعليق وتصحيح جلال الدين اشتياني، انتشارات دانشگاه فردوسي، مشهد، ص196 و233.

⁴¹ مشكاة الأنوار، ص55.

⁴² المصدر السابق، ص60.

⁴³ مشكاة الأنوار ضمن الجواهر العوالي، ص120. كذلك: محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثالثة، ص113.

⁴⁵ ابن باجة :رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن الرسائل الإلهية لابن باجة، حققها وقدم لها ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968م، ص.170

⁴⁶ رسالة اتصال العقل بالإنسان، ص168..169

⁴⁷ ابن طفيل :رسالة حي بن يقظان، تقديم وتحقيق البير نصري نادر، دار المشرق، الطبعة الثانية، 1968م، ص33- 36. كذلك: أعلام الفلسفة العربية، ص681..682

⁴⁸ تهافت التهافت، ص435 و.339

⁴⁹ كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل ابن رشد، ص.150

⁵⁰ المصدر السابق، ص.153

⁵¹ تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1504..1505

⁵² تهافت التهافت، ص215..216

⁵³ المصدر السابق، ص202 و.442

⁵⁴ رغم أن ابن عربي استدل بدليل رياضي ذهني على خطأ النظرية، حيث أشار إلى قضية خروج خطوط متعددة من مركز الدائرة إلى محيطها، فبرغم أن نقطة المركز واحدة غير متعددة، إلا أن هناك خطوطاً عديدة تخرج منها تنتهي إلى نقط متعددة على المحيط، كلها تكون في مقابل تلك النقطة وجهاً لوجه (ابن عربي :الفتوحات المكية، ج1، ص.260. كذلك :حيدر الآمي :المقدمات من نص النصوص، طبعة طهران، 1975م، ص115- (116) إلا أن صدر المتألهين سخّف الاستدلال المذكور، فردّ عليه من جهة اعتبار النقطة مركبة من أمور غير متناهية، لهذا يصح عنها الصدور المتكثّر، وبالتالي

فإنها لا تتعارض مع مقالة الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) الأسفار، ج2، ص. (206) علماً بأن ابن عربي أقر في محل آخر من كتابه الفتوحات - الذي ضمّن فيه دليلاً سابقاً - بعدم صحة تبرير صدور الكثرة عن طريق تلك المقالة، لذلك فقد فسّر الكثرة إستناداً إلى فكرة العدد (3) المقتبس عن الفيثاغوريين لكونه يمثل عندهم الأصل في الأعداد الفردية، معتبراً أن أبسط الكثرة في داخل العدد هو الثلاثة) أستين بلاثيوس: ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمه عن الاسبانية عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، وكالة المطبوعات بالكويت، 1979م، ص. (268)

⁵⁵ ملانيم الطالقاني: أصل الأصول، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين أشتياني، طبعة طهران، ص91-93

⁵⁶ المصدر السابق، ص80-81

⁵⁷ تهافت التهافت، ص231

⁵⁸ تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1649

⁵⁹ تهافت التهافت، ص250

⁶⁰ تهافت التهافت، ص342

⁶¹ المصدر السابق، ص200-204 و217 و292-293

⁶² المصدر السابق، ص181

⁶³ المصدر السابق، ص420

⁶⁴ تهافت التهافت، ص229-231

⁶⁵اللاهيجي: شرح رسالة مشاعر صدر المتألهين، مكتب الاعلام الإسلامي بطهران، ص177-180.

⁶⁶المصدر السابق، ص235-236.

⁶⁷صدر المتألهين: الشواهد الربوبية، ص7. والمبدأ والمعاد، ص194.

⁶⁸الأسفار، ج2، ص336-337. وإيقاظ النائمين، ص11-12. وقررة العيون، ص177-178.

⁶⁹الأسفار، ج2، ص333-337. وإيقاظ النائمين، ص10-13.

⁷⁰نفس المصدرين والصفحات السابقة.

⁷¹صدر المتألهين: تفسير القرآن، تصحيح محمد خواجه جوي، انتشارات بيدار رقم، ج4، ص348-349. وتحفه، ص133.

⁷²تفسير القرآن لصدر المتألهين، ج4، ص112.

⁷³الجندي: شرح فصوص الحكم، تعليق وتصحيح الأشتياني، انتشارات دانسگاه مشهد بايران، ص285.

⁷⁴المصدر السابق، ص279.

⁷⁵المصدر السابق، ص433-434.

⁷⁶قال ابن عربي في كتاب (المعرفة): (الناس يعتقدون أن العالم هو الظاهر والحق غيب لم يبد، وأهل الله يتحققون أن الحق هو الظاهر والعالم غيب لا يظهر قط ولن يظهر أبداً.)

كما ذكر قائلاً: «كنت جالساً في الذكر فإذا بهاتف يقول لي: قل هو الأول والآخر، والظاهر والباطن.. ثم كرر الهاتف قوله ثلاث مرات فقلت: أفهم الأول، وأفهم الآخر، وأفهم الباطن، ولا أفهم الظاهر، لأنني لا أرى إلا الأشياء المخلوقة. فقال الهاتف: لو كان ظاهراً غيره لكان قلت لك، فلا ظاهر سواه.»

لهذا فهو يقول:

فما نظرت عيني إلى وجه غيره ولا سمعت أذني خلاف كلامه

(ابو العلا عفيفي: فصوص الحكم والتعليقات عليه، دار إحياء الكتب العربية، 1365 هـ - 1946، ج1، ص 25. ومحمد علي حكيم: لطائف العرفان، چاپخانه دانشگاه تهران، 1340 هـ.ش، ص 115. وأحمد توفيق عياد: التصوف الإسلامي، مكتبة الانجلو المصرية، 1970 م، ص 311.)

⁷⁷ شرح فصوص الحكم، ص 277.

⁷⁸ المصدر السابق، ص 599.

⁷⁹ العماء هو الحضرة الأحدية التي لا يعرفها أحد غير الحق تعالى، كما جاء عن النبي (ص) أنه قال حين سئل (أين كان ربك قبل أن يخلق الخلق)، فقال: كان في العماء. وقيل أن العماء هو الحضرة الواحدية الحائلة بين سماء الأحدية وبين أرض الكثرة الخلقية، وهذه الحضرة تتعين بالتعين الأول لأنها محل الكثرة وظهور الحقائق والنسب الأسمائية، وتسمى بحضرة الجمع بين أحكام الوجوب والإمكان والحقيقة الإنسانية) عبدالرزاق القاشاني: إصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق محمد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981 م، ص 131-132.

⁸⁰ شرح الفصوص للجندي، ص 432.

⁸¹ المصدر السابق، ص 341.

⁸² المصدر السابق، ص 613.

⁸³ هناك من اعتبر مرتبة الألوهية تمثل مراتب الأهمية والواحدية والوحدة، ولا يجوز إطلاقها على مراتب الكون والخلق (التهانوي : كشف إصطلاح الفنون، مكتبة خيام في طهران، 1967م، ص 1464).

⁸⁴ شرح الفصوص، ص. 340.

⁸⁵ المصدر السابق، ص. 337.

⁸⁶ شرح فصوص الحكم للجندي . كذلك : الفصوص والتعليقات عليه، ج1، الفصل الخامس، ص 81، وج2، ص60..61

⁸⁷ كتاب نقش الفصوص، ضمن رسائل ابن عربي، ج1، ص 1 و 2. والفصوص والتعليقات عليه، ج 1، الفصل الأول، ص48- 49 و55، والفصل الخامس والعشرين، ص199، وج2، ص 12 و329. كذلك أعلام الفلسفة العربية، ص. 302.

⁸⁸ شرح الفصوص، ص385..386

⁸⁹ المصدر السابق، ص. 386.

⁹⁰ المصدر السابق، ص356..357

⁹¹ المصدر السابق، ص466..467

⁹² المصدر السابق، ص. 284.

⁹³ القونوي : مرآة العارفين، مع الترجمة الانجليزية لحسن عسكري، لندن، ص19- 21 و37..38.

⁹⁴ الفصوص والتعليقات عليه، ج1، الفص اليوسفي) التاسع (، ص104، وج2، ص112- 113 و 254.

⁹⁵الإسراء.110/

⁹⁶المصدر السابق، ج1، الفص الثالث والعشرين، ص190-191، وج2، ص283.

⁹⁷إبن عربي :الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم عثمان يحيى، مراجعة وتقديم ابراهيم مدكور، اصدار المجلس الأعلى للثقافة في القاهرة، 1405هـ-1985م، ج9، ص172، وج1، ص309. كذلك :إبن عربي حياته ومذهبه، ص268.

⁹⁸ كتاب الألف، من رسائل إبن عربي، ج1، ص5. والفتوحات المكية، دار احياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1998م، ج1، ص322.

⁹⁹سورة النحل.40 /

¹⁰⁰ طبقاً للسخية يقول إبن عربي بهذا الصدد « وأعظم الوصلة النكاح وهو نظير التوجه الإلهي على من خلقه على صورته ليخلفه. »

¹⁰¹ الفصوص والتعليقات عليه، ج2، ص322- 323 و332- 333. والفتوحات المكية، ج1، ص310.

¹⁰²السهروردي :المشارع والمطارات، مصدر سابق، ص433.

¹⁰³المبدأ والمعادل لصدر المتألهين، ص190-192.

¹⁰⁴تتعلق فكرة أرباب الأنواع بكل من الإتجاه الصوفي والإشراقي مع شيء من الإختلاف. فالإتجاه الصوفي يعدها أسماء الله تعالى، بينما يعتبرها الإتجاه الإشراقي مربوبات لأسمائه

تعالى .لكن المآل واحد كما هو واضح)انظر تعليقات الاستاذ حسن حسن زادة آملّي علي كتاب مصباح الأنس لابن فناري، انتشارات فجر في طهران.(

¹⁰⁵شواكل الحور في شرح هياكل النور، ضمن ثلاث رسائل للمحقق الدواني، ص188 .كما يوظف صدر المتألهين رواية أخرى للإشارة إلى العقول العرضية، وهي ما جاء عن الإمام علي قوله :السموات والارض وما فيهما من مخلوق في جوف الكرسي، وله اربعة ملائكة يحملونه باذن الله، ملك منهم في صورة الادميين وهي اكرم الصور على الله، وهو يدعو الله ويتضرع اليه ويطلب الشفاعة والرزق لبني ادم، والملك الثاني في صورة الثور وهو سيد البهائم وهو يدعو الله ويتضرع اليه ويطلب الشفاعة والرزق للبهائم، والملك الثالث في صورة النسر، وهو سيد الطيور وهو يدعو الله ويتضرع اليه ويطلب الشفاعة والرزق للطيور، والملك الرابع في صورة الاسد، وهو سيد السباع وهو يدعو الله ويتضرع ويطلب الشفاعة والرزق لجميع السباع .ولم يكن في جميع الصور صورة احسن من الثور ولا اشد انتصاباً منه، حتى اتخذ الملائكة من بني اسرائيل العجل وعبدوه، فخفض الملك الذي في صورة الثور رأسه استحياء من الله ان عبدوا من دون الله شيئاً يشبهه وتخوف ان ينزل به العذاب)تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج5، ص. (142)

¹⁰⁶السهروردي :حكمة الإشراف، ضمن مجموعة مصنفات السهروردي، مقدمة وتصحيح هنري كربين، انجمن إسلامي حكمت وفلسفة ايران، 1397هـ، ص.154

¹⁰⁷المشارع والمطارات، ص.465

¹⁰⁸حكمة الإشراف، ص159- 153. والمشارع والمطارات، ص. 465. كذلك :المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص 107 و110

¹⁰⁹المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص.115

¹¹⁰المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص106- 107 و128- 129. وايضا النائمين، ص.29 كذلك تحفه، ص 262-263

¹¹¹تحفه، ص.264

¹¹²يقاظ النائمين، ص. 29 وتحفه، ص. 260.

¹¹³الأسفار، ج1، ص 128..129

¹¹⁴ انظر كتب صدر المتألهين: أسرار الآيات، مقدمة وتصحيح محمد خواجهي، انتشارات انجمن إسلامي حكمت وفلسفه ايران، 1402هـ، ص93- 94 و 109 والمظاهر الإلهية، تحقيق وتقديم وتعليق جلال الدين اشتياني، چاپخانه خراسان في مشهد، ص62..63 ومفاتيح الغيب، ص87- 88. وتفسير صدر المتألهين، طبعة انتشارات بيدار، قم، تصحيح محمد خواجهي، ج4، ص166..167

¹¹⁵أسرار الآيات، ص68..70

¹¹⁶المظاهر الإلهية، ص. 63.

¹¹⁷لاحظ كتب صدر المتألهين :الأسفار، ج6، ص271- 272 والشواهد الربوبية، ص41..42 ومفاتيح الغيب، ص87..88

¹¹⁸انظر ما كتبه صدر المتألهين في :عرشية، ص 240. وشرح أصول الكافي، كتاب التوحيد، باب النهي عن الجسم والصورة.

¹¹⁹الشواهد الربوبية، ص352..353

¹²⁰الأسفار، ج7، ص. 236.

¹²¹الأسفار، ج7، حاشية كل من ملاهادي السبزواري ومحمد حسين الطباطبائي، ص236..237

¹²²محمد حسين الطباطبائي :نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين بقم، 1404هـ، ص. 18.

¹²³قارن ماجاء في صفحات كتاب الأقطاب القطبية، لعبد القادر بن ياقوت الأهرلي، مقدمة وتصحيح محمد تقي دانش پزوه، انجمن فلسفة ايران، 1399 هـ، ص 24- 25 و ص 34.

¹²⁴لاحظ الأسفار، ج 8، ص 369 وحاشيتها.

¹²⁵مفاتيح الغيب، ص 582- 583 والمبدأ والمعاد، ص 85- 86 وشرح رسالة المشاعر، ص 245- 255.

¹²⁶الأسفار، ج 8، ص 382- 383.

¹²⁷المبدأ والمعاد للشيرازي، ص 439- 440.

¹²⁸المصدر السابق، ص 152.

¹²⁹نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، ص 176- 177.

¹³⁰الرحمن 29/و. 31.

¹³¹شرح أصول الكافي، كتاب التوحيد، باب النهي عن الجسم والصور.

¹³²مفاتيح الغيب، ص 95- 96.

¹³³قرة العيون، ص 181.

¹³⁴المصدر السابق، ص 181.

¹³⁵نفس المصدر، ص 190- 191.

¹³⁶ صدر المتألهين : كسر أصنام الجاهلية، تحقيق وتقديم محمد تقي دانش يژوه، مطبعة جامعة طهران، 1962م-1340هـ .ش، ص79-80.

¹³⁷ المظاهر الإلهية، ص.11.

¹³⁸ الفرقان.45/

¹³⁹ الفرقان.46/

¹⁴⁰ الأسفار، ج2، ص292- 294. وقرة العيون، ص196- 197. كذلك لطائف العرفان، ص56- 57.

¹⁴¹ الأسفار، ج2، ص327-330.

¹⁴² محمود شهابي الخراساني : النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة، انجمن حكمت وفلسفة ايران، 1399هـ، ص.و.

¹⁴³ فلاسفة الشيعة، ص.356.

¹⁴⁴ النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة، ص.ح-ط.

¹⁴⁵ غافر.15/

¹⁴⁶ الفيض الكاشاني : كلمات مكنونة، تصحيح وتعليق عزيز الله القوچاني، انتشارات فراهاني، تهران، ص16- 17. كذلك : كاظم الرشدي : شرح آية الكرسي، طبعة حجرية، مكتبة أدبيات مشهد.

¹⁴⁷ المصدر السابق، ص.44.

¹⁴⁸تهافت التهافت، ص249..250

¹⁴⁹كتاب المسائل، من رسائل ابن عربي، ج1، ص9..10

¹⁵⁰انظر كلاً من: الأسفار، ج7، ص116-117 وعرشية، ص23. كذلك حاشية الأشتياني على المظاهر الإلهية لصدر المتألهين، ص38. كذلك: الدرّة الفاخرة، ص41-42 و46-47 أيضاً: أصل الأصول، ص80-81 و93..97

¹⁵¹الأسفار، ج6، ص247-249. ومفاتيح الغيب، ص326 والشواهد الربوبية، ص41

¹⁵²الشواهد الربوبية، ص40

¹⁵³الأسفار، ج6، ص261..262

¹⁵⁴نفس المصدر، ص271

¹⁵⁵المصدر السابق، ص273-275. كذلك: المبدأ والمعاد، ص90

¹⁵⁶انظر كتب صدر المتألهين التالية: الأسفار، ج6، ص283-284. والشواهد الربوبية، ص52. والمبدأ والمعاد، ص122 و491. ومفاتيح الغيب، ص270. كذلك: تحفه، ص256 و251

¹⁵⁷الأسفار، ج6، ص284